

1111 PYTAŃ I ODPOWIEDZI O TEMATYCE KATOLICKIEJ

1. 101 PYTAŃ O BOŻE MIŁOSIERDZIE
2. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O MISJE
3. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O BOGA I EWOLUCJĘ
4. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O DUCHOWOŚĆ W ŻYCIU
CODZIENNYM
5. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O EKUMENIZM
6. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O JEZUSA
7. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O KATOLICKĄ NAUKĘ
SPOŁECZNĄ
8. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O MSZĘ ŚWIĘTĄ
9. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O PSALMY I INNE PISMA
10. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O RZECZY OSTATECZNE
11. ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O TORĘ

101 PYTAŃ O BOŻE MIŁOSIERDZIE

Autor Ks. Andrzej Witko, Piotr Szweda MS,
Wydawnictwo WAM



SPIS TREŚCI

WSTĘP

I. MIŁOSIERDZIE

1. Co to jest miłosierdzie?
2. Co jest przedmiotem miłosierdzia?
3. Jak rozumiano miłosierdzie w Starym Testamencie?
4. Jak rozumiano miłosierdzie w Nowym Testamencie?
5. Na czym polega ewangeliczne miłosierdzie?
6. Jaka jest relacja między miłością a miłosierdziem?

7. Jaka jest różnica między miłosierdziem a przebaczeniem?
8. Jaka jest różnica między miłosierdziem a współczuciem i litością?
9. Z jakimi cnotami wiąże się miłosierdzie?
10. Jakie korzyści wypływają z cnoty miłosierdzia?
11. Jaka jest hierarchia świadczenia miłosierdzia?
12. Jaka jest różnica między miłosierdziem Boga wobec człowieka a miłosierdziem międzyludzkim?
13. Jakie jest znaczenie uczynków miłosierdzia względem ciała?
14. Jakie jest znaczenie uczynków miłosierdzia względem duszy?
15. Jakie trzeba spełnić warunki, aby uczynki miłosierdzia miały wartość zasługującą?
16. *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.* Co znaczy być miłosiernym w dzisiejszym świecie?
17. Jaki jest związek miłosierdzia z działalnością charytatywną Kościoła?
18. Na czym polega okazywanie miłosierdzia względem siebie samego?
19. Co oznaczają słowa Jezusa: *Chcę raczej miłosierdzia niż ofiar?*
20. Jaki jest związek miłosierdzia z cierpieniem?
21. Czy eutanazja może być formą miłosierdzia?
22. Dlaczego miłosierdzie niektórym wydaje się czymś negatywnym?
23. Jakie są owoce miłosierdzia w życiu człowieka?
24. Jakich znamy współczesnych świadków miłosierdzia?

II. MIŁOSIERDZIE BOŻE

25. Dlaczego miłosierdzie uważane jest za największy przymiot Boga?
26. Co leży u podstaw miłosierdzia Boga?
27. Co oznaczają słowa z Listu do Efezjan, iż *Bóg jest bogaty w miłosierdzie?*
28. Jak pogodzić Miłosierdzie Boże i miłosierdzie ludzkie?
29. Czy człowiek ma prawo do Bożego Miłosierdzia?
30. W jaki sposób Bóg okazuje człowiekowi swoje miłosierdzie?
31. W jaki sposób Bóg objawił swoje miłosierdzie w Chrystusie?
32. Co to jest miłość miłosierna?
33. Czyją powinnością jest miłość miłosierna?
34. Jak pogodzić Bożą sprawiedliwość z miłosierdziem?
35. Dlaczego Bóg nie wymierza od razu kary za popełnione grzechy?
36. Co to znaczy, że Bóg udziela człowiekowi łaski wystarczającej do zbawienia?
37. Czy Bóg w swoim miłosierdziu może skazać człowieka na wieczne potępienie?
38. Co należy czynić, aby uniknąć surowego sądu po śmierci?
39. Czy odpust jest wyrazem Bożego Miłosierdzia?
40. Dlaczego Maryja jest Matką Miłosierdzia?
41. Dlaczego Kościół jest owocem Miłosierdzia Bożego?
42. Dlaczego sakrament chrztu jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?
43. Dlaczego sakrament pokuty i pojednania jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?
44. Dlaczego sakrament Eucharystii jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?
45. Dlaczego sakrament namaszczenia chorych jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?
46. Jakie są dominanty w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bożym Miłosierdziu?
47. Jakie są dominanty encykliki Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu?
48. Jakie znaczenie miało zawierzenie świata Bożemu Miłosierdziu przez Jana Pawła II?
49. Czym ma być *nowa wyobraźnia miłosierdzia?*
50. Na czym polegają trudności w przyjmowaniu idei Bożego Miłosierdzia?

51. Jakie cechy powinien mieć kult Boga w Jego przymiotach, a szczególnie w miłosierdziu?
52. Jakie są formy kultu Miłosierdzia Bożego w Chrystusie?
53. Jak prawidłowo praktykować kult Chrystusa Miłosiernego?
54. Jaki jest związek kultów Najświętszego Serca Pana Jezusa i Bożego Miłosierdzia?
55. Czy Miłosierdzie Boże jest darem, czy też można je wyprosić?
56. Gdzie leży granica Bożego Miłosierdzia?

III. MIŁOSIERDZIE BOŻE WEDŁUG OBJAWIEŃ ŚW. FAUSTYNY

57. W czym przejawia się kult Miłosierdzia Bożego w życiu religijnym Kościoła?
58. Kim była św. Faustyna, Apostółka Bożego Miłosierdzia?
59. Jak w kontekście objawień s. Faustyny należy rozumieć termin *Boże Miłosierdzie*?
60. Na czym polega nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia przekazane przez św. Faustynę?
61. Co jest przedmiotem nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia?
62. Jakie jest miejsce ufności w nabożeństwie do Bożego Miłosierdzia?
63. Jakie miejsce w nabożeństwie do Bożego Miłosierdzia zajmuje pełnienie dzieł miłosierdzia?
64. Na czym polega profetyczny sens orędzia Bożego Miłosierdzia przekazanego przez św. Faustynę?
65. W czym wyraża się pedagogiczne znaczenie orędzia Bożego Miłosierdzia przekazanego przez św. Faustynę?
66. Jakie są formy nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia wywodzące się z objawień św. Faustyny?
67. Jak powstał pierwszy obraz Bożego Miłosierdzia?
68. Jakie były dzieje pierwszego obrazu Bożego Miłosierdzia?
69. Jakie były dzieje obrazu Bożego Miłosierdzia z Łagiewnik?
70. Jakie obietnice są związane z obrazem Jezusa Miłosiernego?
71. Jaką rolę odgrywa w Nabożeństwie obraz Bożego Miłosierdzia?
72. Jaki jest kontekst biblijny obrazu Bożego Miłosierdzia?
73. Jakie jest znaczenie promieni z obrazu Bożego Miłosierdzia?
74. Jakie jest znaczenie podpisu *Jezu, ufam Tobie* z obrazu Bożego Miłosierdzia?
75. Jakie jest znaczenie spojżenia Jezusa z obrazu Bożego Miłosierdzia?
76. Jakie jest znaczenie tła z obrazu Bożego Miłosierdzia?
77. Jaka jest historia Święta Bożego Miłosierdzia?
78. Jakie obietnice związane są z obchodem Święta Bożego Miłosierdzia?
79. W jaki sposób należy obchodzić Święto Miłosierdzia Bożego?
80. Dlaczego Święto Bożego Miłosierdzia obchodzone jest w II Niedzielę Wielkanocną?
81. Jak uzyskać odpust zupełny w uroczystość Bożego Miłosierdzia?
82. Jakie znaczenie posiada nowenna przed Świętem Bożego Miłosierdzia?
83. Jaki jest teologiczny kontekst nowenny do Bożego Miłosierdzia?
84. Jaka jest historia koronki do Bożego Miłosierdzia?
85. Jakie obietnice związane są z odmawianiem koronki do Bożego Miłosierdzia?
86. Jaka jest struktura koronki do Bożego Miłosierdzia?
87. Jakie jest znaczenie formuł składających się na koronkę do Bożego Miłosierdzia?
88. Jakie winny być cechy recytacji koronki do Bożego Miłosierdzia?
89. Jak uzyskać odpust zupełny za odmówienie koronki do Bożego Miłosierdzia?
90. Jaka jest historia godziny miłosierdzia?
91. Jakie znaczenie posiada godzina miłosierdzia?
92. Jakie obietnice są związane z rozszerzaniem kultu Bożego Miłosierdzia?
93. W jaki sposób należy szerzyć kult Bożego Miłosierdzia?

94. Dlaczego Stolica Apostolska wydała zakaz rozszerzania nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia?
95. Co wpłynęło na cofnięcie zakazu rozszerzania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego?
96. Jak wyglądał proces wyniesienia s. Faustyny na ołtarze?
97. Czy powstało zgromadzenie, które chciała założyć św. Faustyna?
98. Jaką rolę w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia odegrał ks. Józef Andrasz SI?
99. Jaką rolę w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia odegrał ks. Michał Sopoćko?
100. Jakie są główne ośrodki kultu Bożego Miłosierdzia w Polsce?
101. Jaką rolę odgrywa dzisiaj Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach?

WYKAZ SKRÓTÓW?

WSTĘP

Orędzie Bożego Miłosierdzia, przypomniane przez św. Faustynę Kowalską i przekazane Kościołowi powszechnemu przez papieża Jana Pawła II, ogarnia dziś cały świat, odkrywając przed ludzkością nowe horyzonty. Spotkanie z Bogiem, pełnym miłości i miłosierdzia wobec każdego człowieka, nawet wielkiego grzesznika, staje się bowiem źródłem nadziei prowadzącej ku życiu wiecznemu. Doświadczenie Bożego Miłosierdzia jest jednak zarazem wielkim wołaniem o świadectwo miłosierdzia wobec drugiego człowieka. *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią...* (Mt 5, 7). Tę prawdę przypomina nam nieustannie krakowska Święta - s. Faustyna, wzywając nas do bezgranicznej ufności wobec Boga i do świadectwa miłosierdzia wobec drugiego człowieka, składanego słowem, czynem lub modlitwą.

Kanonizacja s. Faustyny w Roku Wielkiego Jubileuszu 2000 i dokonana dwa lata później konsekracja świątyni Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach sprawiły, iż prawda o Bożym Miłosierdziu stała się niezwykle bliska milionom wiernych na całym świecie. Tak wielkie zainteresowanie tajemnicą Bożego Miłosierdzia zainspirowało Wydawnictwo WAM do wydania kolejnej książki, z cieszącą się niezwykle popularnością serii *Odpowiedzi na 101 pytań o...*, tym razem wyjaśniającej zasadnicze kwestie dotyczące Bożego Miłosierdzia. Wydawnictwo zwróciło się z prośbą o przygotowanie tej pracy do dwóch autorów, których życie mocno związane było z krakowskimi Łagiewnikami. Pierwszy z nich to misjonarz saletyński, który przez ostatnie lata pracował w cieniu sanktuarium Bożego Miłosierdzia, w parafii saletyńskiej, wydzielonej z Łagiewnik; drugi z kolei, to jedyny, jak dotychczas, kapłan diecezjalny pochodzący z łagiewnickiej parafii.

Próbując odpowiedzieć w sposób pogłębiony i w miarę wyczerpujący na wszelkie wątpliwości dotyczące Bożego Miłosierdzia, zwróciliśmy się w naszych poszukiwaniach do licznych środowisk: studentów, dzieci i młodzieży, pracowników naukowych, zagonionych biznesmenów, dziennikarzy, ludzi starszych, chorych i wielu innych. To właśnie ich pytania i sugestie stały się inspiracją do przygotowania niniejszej książki. Dzieli się ona na trzy zasadnicze części. Pierwsza z nich poświęcona została kwestii miłosierdzia. Druga dotyczy miłosierdzia Boga, jako Jego przymiotu. Z kolei część trzecia odpowiada na pytania związane z orędziem Bożego Miłosierdzia przekazanym za pośrednictwem św. Faustyny.

Winniśmy naszą wdzięczność wszystkim, którzy zainspirowali nas do napisania tej książki, za wszelkie uwagi i zachęty, pani redaktor Renacie Komurce za nadanie niniejszej pracy ostatecznego kształtu, a Wydawnictwu WAM za ofiarowanie jej wszystkim, którzy szukając odpowiedzi na szereg pytań o Boże Miłosierdzie, z jeszcze większą ufnością zwrócą się do Boga pełnego miłości i do człowieka, potrzebującego świadectwa miłosierdzia.

Kraków, dnia 16 października 2005 roku, w 27. rocznicę wyboru papieża Jana Pawła II

I. MIŁOSIERDZIE

1. Co to jest miłosierdzie?

Miłosierdzie dotyczy naszych relacji z drugim człowiekiem.

Święty Augustyn określa miłosierdzie jako *bolejące współczucie* z powodu nieszczęścia drugiego człowieka. W pojęciu *miłosierdzie* zawiera się również skłonność do niesienia pomocy człowiekowi, który posiada jakieś dotkliwe braki. Możemy zatem najogólniej określić miłosierdzie jako wynikającą z miłości postawę spieszenia z pomocą drugiej osobie, znajdującej się w jakiegokolwiek potrzebie. Mamy tu do czynienia z dwoma ważnymi momentami: *psychologicznym* i *moralnym*. Pierwszy przejawia się w odczuciu smutku na widok nędzy i braków innego człowieka, drugi w chęci zaradzenia tym brakom.

Pojęcie miłosierdzia ludzkiego zbliżone jest do takich pojęć, jak *miłość bliźniego* czy *filantropia*. Może ono działać na trzech równorzędnych co do wartości płaszczyznach: słowa, czynu oraz modlitwy.

Niezależnie od tego, co człowiek myśli o miłosierdziu, jest mu ono nieodzowne w życiu.

Często sam go doświadcza - szczególnie w sytuacji choroby, biedy, rozmaitych przeżyć osobistych; mniej lub bardziej świadomie oczekuje go od innych. To, że nieustannie obraca się w jego kręgu, wynika z przygodności ludzkiego bytu, a co za tym idzie z niewystarczalności jego istnienia. Miłosierdzie stanowi sam rdzeń życia ludzkiego. Człowiek posiada nie tylko prawo do miłosierdzia, ale jednocześnie nosi w sobie powinność świadczenia miłosierdzia innym. Od wypełnienia tej powinności zależy spełnienie się człowieka w osobistym powołaniu i objawienie się miłosierdzia samego Boga w jego codzienności.

2. Co jest przedmiotem miłosierdzia?

Przedmiotem miłosierdzia jest niesienie pomocy innej osobie, przeżywającej jakikolwiek brak, niezależnie od tego, czy będzie to potrzeba odnosząca się do dóbr materialnych czy duchowych, intelektualnych czy moralnych. Ważne jest jednak to, by one warunkowały doskonalenie konieczności wsparcia potrzebującego i w konsekwencji osiągnięcie jej ostatecznego celu. Ten związek przedmiotu miłosierdzia z celem ostatecznym wynika zarówno z miłości, jak również z samego pojęcia potrzeby, która może mieć za swój przedmiot jedynie naturalne dobro człowieka, a ono jest zawsze podporządkowane celowi ostatecznemu. Z miłości rodzi się każde dzieło miłosierdzia, dlatego za swój przedmiot nie może mieć ona nic innego, jak tylko dobro.

Przedmiot miłosierdzia jest więc bardzo szeroki i obejmuje wszystkie dzieła przyczyniające się w konkretny sposób do przybliżenia potrzebującym owego zespołu dóbr, składających się na całość określaną jako *naturalne dobro człowieka*. Aby bliżej określić przedmiot miłosierdzia, trzeba wziąć pod uwagę dwa inne elementy, a mianowicie faktyczne potrzeby osoby, ku której dzieło miłosierdzia jest skierowane, oraz możliwości działającego człowieka. Żaden z tych składników nie może być pominięty, jeżeli chcemy mówić o prawdziwym miłosierdziu. Pomoc bowiem, która nie odpowiada potrzebom, może prowadzić do zła, a to oznacza, że nie była ona dziełem miłości. Co więcej, stawia pod znakiem zapytania czystość motywu i rzeczywistą intencję niesienia wsparcia.

3. Jak rozumiano miłosierdzie w Starym Testamencie?

Język hebrajski zna pięć terminów określających miłosierdzie. Są nimi: *hesed*, *rahamim*, *hanem*, *hamal* i *hus*. Każdy z tych terminów wskazuje na nieco inne zabarwienie znaczeniowe związane z miłosierdziem.

Najczęściej spotykanym starotestamentalnym terminem, określającym przyjazne uczucie, wyrażające się w udzielaniu pomocy, jest słowo *hesed*. Określa ono postawę dobroci, jaka cechuje odniesienia między dwiema osobami. W relacjach interpersonalnych wyrażenie to oznacza *wzajemną życzliwość*, do jakiej są zobowiązani krewni, bliscy i przyjaciele, a w odniesieniu do Boga - *miłość synowską*. *Hesed* oznacza również *łaskę* i *miłość*, ale na zasadzie zobowiązania do wierności, dlatego, jeśli *hesed* odnosi się do Boga, to zawsze łączy się z Przymierzem, jakie zawarł On ze swoim ludem. Dla ludzi to Przymierze jest darem i łaską, dla Boga - zobowiązaniem prawnym. Bóg w tym Przymierzu, odwrotnie jak w przypadku człowieka, jest niezmienny, tak jak niezmienna i nieodwołalna jest Jego wierność. Dlatego też *hesed* przeradza się w obdarowującą i przebaczącą miłość.

Innym określeniem wyrażającym miłosierdzie jest *rahamim*. Słowo to oznacza dosłownie *wnętrza*, *serce*, jako siedzibę najdelikatniejszych uczuć miłości i miłosierdzia. W tym terminie mieści się jednocześnie gotowość przebaczenia grzechów, spełnienie nadziei, obietnicy, wyzwolenia od wszelkich niebezpieczeństw. *Rahamim* zawiera w sobie pewien *przymus serca* do kochania i gotowości przebaczenia win. Jest to miłosierdzie, które później w języku łacińskim zostanie oddane za pomocą słowa *misericordia*.

Termin *lianan* wyraża natomiast życzliwe, łaskawe, wielkoduszne usposobienie Boga wobec człowieka i jest równoznaczny ze słowem *miłosierdzie*.

Kolejnym określeniem zawierającym w sobie treść miłosierdzia jest hebrajskie *hamal*, posiadające dwa aspekty. Oznacza *oszczędzenie wroga* - gest miłosierdzia w sensie negatywnym, ze względu na zachowanie od zła, a także akt miłosierdzia - *przebaczenie i darowanie mu winy*, a więc działanie o charakterze pozytywnym, na jego korzyść. Te dwa aspekty w poszczególnych przypadkach łączą się ze sobą, choć w różnym stopniu.

Ostatnim terminem określającym miłosierdzie w Starym Testamencie jest *hus*, słowo wyrażające litość i współczucie, przede wszystkim w znaczeniu uczuciowym. W Piśmie Świętym występuje ono bardzo rzadko.

Te określenia występujące w Starym Testamencie wykazują jasno, iż miłosierdzie nie było zarezerwowane jedynie dla narodu wybranego, ale miało charakter uniwersalny. Takie starotestamentalne ujęcie miłosierdzia przekraczało ramy nacjonalizmu żydowskiego, otwierając się jednocześnie na cały świat pogański. Możemy dostrzec, że w Starym Testamencie istnieje ustawiczne ścieranie się sprawiedliwości Boga i Jego miłosierdzia, a pomimo to zawsze przeważa to drugie, pod warunkiem, że ludzie się nawracają. Miłosierdzie starotestamentalne odnosi się do przebaczenia grzechów, zachowania od cierpień, opieki nad człowiekiem, ocalenia od wrogów. Głównym przedmiotem tego miłosierdzia są dobra doczesne, zarówno duchowe, jak i materialne. Dobra wieczne nie są wykluczone, ale nie podkreśla się ich w tak znaczący sposób.

4. Jak rozumiano miłosierdzie w Nowym Testamencie?

W Nowym Testamencie mamy do czynienia z trzema grupami bliskoznacznych terminów określających miłosierdzie. Pierwszą grupę semantyczną stanowi czasownik *eleein* i pochodzące od niego *eleos* oraz *eleemon*. Znajdują się one głównie u Synoptyków. Czasownik *eleein* tłumaczy się na język polski przez *współczuć*, *litować się*, *pomagać z litości*, *zmiłować się nad kimś*. Natomiast od czasów Homera rzeczownik *eleos* oznacza

wzruszenie wobec nieszczęścia, które spotkało drugiego człowieka i czyn płynący z tego uczucia. Przymiotnik *eleemon* oddaje się w języku polskim przez *miłosierny*. Wreszcie *eleein* i pochodne od niego, odnoszą się do wymaganego przez Boga szacunku, jaki ludzie winni wobec siebie żywić. Relacje międzyosobowe powinny być oparte na miłosierdziu, współczuciu, przebaczeniu i życzliwości. Wzór takiego postępowania pozostawia Jezus Chrystus w ewangelicznym nauczaniu: *Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary* (Mt 9, 13). Drugą grupę znaczeniową na określenie miłosierdzia w Nowym Testamencie stanowią: rzeczownik *oiktirmos* (Rz 12, 1;

2 Kor 1, 3; Flp 2, 1; Kol 3, 12; Hbr 10, 28) i wyrazy od niego pochodne, a mianowicie czasownik *oikteirein* (Rz 9, 15) i przymiotnik *oiktirmon* (Łk 6, 36; Jk 5, 11). *Oiktirmos* oznacza uczucie tkliwości i współczucie. Tłumaczony jest przez *miłosierdzie, zmiłowanie, współczucie*. Czasownik *oikteirein* oznacza *okazywać miłosierdzie, litować się*. Natomiast przymiotnik *oiktirmon* jest tłumaczony jako *miłosierny*. Terminy te wywodzą się od wyrazu *oiktos*, określającego lament, żałosny płacz nad jakimś nieszczęściem. Dlatego rzeczownik ten oznacza *współczujący lament, współczucie, litość*. Termin *oiktirmos* i pochodne od niego używane są w Nowym Testamencie najczęściej na określenie Miłosierdzia Bożego, a mniej na oznaczenie miłosierdzia ludzkiego.

Wyrazy: *splanchnidzesthai* (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; 18, 27; 20, 34; Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22; Łk 7, 13; 10, 35; 15, 20) oznaczający *wzruszyć się, zlitować się* oraz *splanchna* (Łk 1, 78) - wnętrzości, stanowią trzecią grupę semantyczną określającą miłosierdzie. Czasownik *splanchnidzesthai* w przypowieściach Jezusa oznacza *miłosierdzie, dobroć, przebaczenie*. W oparciu o powyższą analizę można określić pojęcie ewangelicznego miłosierdzia. Jego treścią jest współczucie płynące z Bożego lub ludzkiego wnętrza dla ulżenia cierpienia i nieszczęścia kogoś drugiego. W tej sytuacji człowiek stara się *wejść* w stan drugiego, współczując mu w tym, co stało się jego udziałem. Pełen wzruszenia, gotowy jest zaradzić temu przez konkretny czyn. Czymś koniecznym do tego, by być miłosiernym, jest owo współ-czucie, współ-uczestnictwo, współ-cierpienie oraz osobiste spotkanie z nieszczęściem drugiego człowieka.

Przyglądając się terminom określającym istotę miłosierdzia w Piśmie Świętym, zauważamy, że dominuje w nich uczucie współczującej miłości, wrażliwej na ludzką nędzę. Taka miłość wydaje się najbardziej potrzebna człowiekowi. Natura ludzka, skażona grzechem pierwotnym, jest skłonna do upadku. Dlatego człowiek potrzebuje ze strony Boga miłości miłosiernej. Ona w spotkaniu ze złem, a w szczególności z grzechem człowieka, objawia się właśnie jako miłosierdzie.

Nowy Testament zachowując dawne, ogólne pojęcie miłosierdzia, nadał mu treść o wiele bogatszą, rozszerzając jego zakres. Miłosierdzie w Nowym Testamencie wyraża się bowiem w osobie i działaniu Jezusa Chrystusa. On podejmuje się realizacji zbawczego planu Ojca i całkowicie go wypełnia. Miłosierdzie nowo-testamentalne jest rozumiane uniwersalnie: nikt nie jest z niego wyłączony, chyba że sam sprzeciwia się łasce pochodzącej od Boga. To miłosierdzie okazywane jest przede wszystkim w przebaczeniu przez Boga grzechów, chociaż Jego opatrność dotyczy wszystkich spraw ludzi, a nawet całego świata.

Miłosierdzie okazywane przez Chrystusa prowadzi zawsze do ocalenia człowieka, a także do jego wewnętrznej przemiany. Jezus najpierw wybawia od zła fizycznego, następnie uzdrawia ducha. Nowy Testament podkreśla znaczenie miłosierdzia jako przymiotu, któremu ludzkość zawdzięcza zbawienie i uświęcenie dokonane przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

Typowym przykładem zbawczego charakteru miłosierdzia Jezusa jest przypowieść o synu marnotrawnym. Obraz miłosierdzia znany ze Starego Testamentu zostaje tutaj pogłębiony. Chociaż słowo *miłosierdzie* nie występuje bezpośrednio w tekście paraboli, to jednak jego istota zostaje wyrażona przez wskazanie przyczyny skłaniającej ojca do przebaczenia synowi.

Zostaje to podkreślone poprzez użycie wyrażenia *poruszenie wnętrzości*, będącego odpowiednikiem hebrajskiego *rakom*. W tej przypowieści miłosierdzie przybiera kształt miłości doskonałej - *agape*, która jest zdolna do pochylenia się nad każdym człowiekiem. Ujmując syntetycznie główne prawdy o Miłosierdziu Bożym w Nowym Testamencie, można sformułować następujące wnioski: Bóg jest miłością litującą się, Ojcem miłosierdzia, bogatym w miłosierdzie. Źródłem miłosierdzia jest miłość Boga do człowieka, który zgrzeszył i odszedł od Niego. Bóg jednak tak umiłował świat, że posłał swego Syna Jednorodzonego, jako ofiarę przebłagalną za ludzkie grzechy, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (por. J 3, 16). Owocem Miłosierdzia Bożego przejawiającego się w posłaniu Jezusa jest: przebaczenie ze strony Boga, zbawienie, uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga. Środkiem zaś, przez który Bóg tego dokonuje, jest *obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym*.

5. Na czym polega ewangeliczne miłosierdzie?

Głębokie współczucie płynące z Bożego lub ludzkiego serca, jest reakcją na nędzę człowieka, jego cierpienie, nieszczęście czy śmierć. Uczucie to często ujawnia się na zewnątrz. Ma ono w sobie coś z głębi i delikatności miłości matczynej. Jest to także umiejętność takiego wczucia się w sytuację drugiego człowieka, które pozwala nam patrzeć na rzeczy jego oczami, myśleć jego umysłem i czuć jego sercem. Jest to prawdziwe współczucie. Miłosierdzie jako sympatia wobec człowieka, oznacza współcierpienie z kimś, współprzeżywanie, współpłakiwanie. To nie tylko emocjonalny przypływ litości, współczucia, lecz również pełne zaangażowanie umysłu i woli, wyrażające się w czynie oraz trwała dyspozycja, charakteryzująca się wiernością.

Miłosierdzie ewangeliczne zbliżone jest do miłości, ale się z nią nie utożsamia. Jawi się ono prawie zawsze w kontekście jakiejś ludzkiej nędzy i nieszczęścia, wyraża się w głębokim wzruszeniu i współczuciu, którego skutkiem jest wspierający konkretny akt. Miłość ewangeliczna też domaga się czynu, ale nie pojawia się w sytuacji ludzkiego nieszczęścia i nie towarzyszy jej uczuciowe wzruszenie. Miłość ogarnia wszystkich i jest bardziej sprawą przykazania i woli niż współczucia. Miłosierdzie jest konkretyzacją miłości, którą można scharakteryzować jako współczującą litującą się nad konkretnym ludzkim nieszczęściem (duchowym lub fizycznym) i starającą się skutecznie mu zaradzić. Element współczucia wskazuje na bezpośrednie spotkanie z drugim człowiekiem, będącym w potrzebie.

Wzruszenie, w akcie miłosierdzia, powodowane jest nie opowiadaniem o nieszczęściu, lecz spotkaniem *oko w oko* z doświadczeniem cierpienia. Wynika z tego w sposób oczywisty, że miłosierdzia nie można czynić na odległość za pośrednictwem innych ludzi, słów czy pieniędzy. Czymś koniecznym w miłosierdziu jest współczucie, współuczestnictwo, współodczuwanie. W Piśmie Świętym znajdujemy wezwanie do naśladowania miłosierdzia Ojca oraz uznania pierwszeństwa miłosierdzia przed ofiarą.

Przez swoje czyny miłosierdzia, Jezus Chrystus, Syn Boży, staje się wzorem miłosierdzia. Miłosierny Ojciec objawia się ludziom w czynach swojego Syna i uczy nas, czym jest miłosierdzie. Pokazuje również, jak sieje realizuje w życiu i wzywa wszystkich do bycia miłosiernymi. Zatem, miłosierdzie na wzór Boga Ojca, zawiera w sobie istotne elementy: unikanie sądzenia i potępienia bliźnich oraz przebaczenie i wspaniałomyślne dawanie, bez pytania *co ja z tego mieć będę* (por. Łk 6, 36-38).

W przypowieści Jezusa o nielitościwym dłużniku Pan okazał swemu słudze miłosierdzie, uwalniając go z więzienia i darując mu dług (por. Mt 18, 21-35). Domaga się jednak, by on postąpił podobnie, naśladować go w tym geście. W centrum zainteresowania Chrystusa jest Ojciec miłosierny, który jest dobry dla niewdzięcznych i złych. Ma większe upodobanie w tych, co czynią miłosierdzie, niż w tych, co wyłącznie składają ofiary ołtarza. Zasiadanie przy

stole z grzesznikami i celnikami gorszy faryzeuszów, dlatego stawiają uczniom Jezusa pytanie: *Dlaczego wasz Nauczyciel jada wspólnie z celnikami i grzesznikami?* - *Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się mają źle* - brzmi odpowiedź (por. Mt 9, 11-12). Zadanie Jezusa podobne jest do pracy lekarza: szukać chorych, przyjmować ich i uzdrawiać. Do takich należeli grzesznicy i celnicy. Konkretnie czyny Jezusa, jak powołanie celnika Mateusza oraz uczta z grzesznikami i celnikami, są wypełnieniem się woli Bożej zawartej w Piśmie. *Idźcie i uczcie się, co znaczy: chcę raczej miłosierdzia, niż ofiary* (Mt 9, 13). Miłosierdzie ma pierwszeństwo tam, gdzie człowiek czegoś nie potrafi, nie jest w stanie albo opiera się łasce. Bóg oczekuje od nas nie darów ofiarnych (choć ich nie wyklucza), lecz ludzkiej litości i dobroci. Prawdziwa cześć Boża powinna wypływać z serca współczującego i miłosiernego. Taka postawa znaczy więcej niż wszystkie całopalenia i ofiary. Dar składany na ołtarzu bez miłości i miłosierdzia nie ma w oczach Bożych żadnej wartości. *Nie przyszedłem powoływać sprawiedliwych, ale grzeszników* (Mt 9, 12-13). Zniżanie się do grzeszników należy do istoty posłannictwa Jezusa, ale powinno również stanowić istotę posłannictwa tych, którzy wybrali drogę życia radami ewangelicznymi. Miłosierdzie jest dawaniem - wspaniałomyślnym, hojnym, bezinteresownym: *miarą dobrą, natłoczoną, utrzęsioną i opływającą* (por. Łk 6, 38). Niegodziwy dłużnik z przypowieści został ukarany za to, że nie ulitował się nad współslugą, nie wczuł się w jego sytuację, nie przebaczył mu z serca i nie darował długu. Doświadczwszy przebaczenia, człowiek powinien okazywać przebaczenie bliźnim. Stąd pytanie Pana: *Czyż więc ty nie powinienes być ulitować się nad swym współslugą, jak ja ulitowałem się nad tobą* (Mt 18, 33)? Tego, kto odrzuca Boży dar i zamyka swe serce przed drugim, czeka surowy sąd, bo *kto gardzi bliźnim - ten grzeszy, a szczęśliwy - kto z biednym współczuje*. Każdy człowiek, nawet najbiedniejszy, najnędzniejszy, najniegodniejszy, jest dziełem Bożej miłości, zatem zamknąć serce dla człowieka, znaczy zamknąć je dla miłości Boga. Odrzucić człowieka, nawet jednego, znaczy odrzucić Boga.

6. Jaka jest relacja między miłością a miłosierdziem?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy podkreślić, iż istnienie miłości nie jest uzależnione od istnienia miłosierdzia, ale samo miłosierdzie nie może istnieć bez miłości. Miłosierdzie okazuje się wówczas, gdy ktoś ma jakiś brak, jakieś zapotrzebowanie, czy to w dziedzinie naturalnej, czy nadprzyrodzonej. W miłości coś takiego nie występuje. Można by powiedzieć za ks. prof. Wincentym Granatem, iż Bóg stworzył świat z miłości i dobroci, ale nie z miłosierdzia. Poza Bogiem nie było bowiem niczego, była nicość, a nad nicością nie można się przecież litować. Nie można w żaden sposób okazywać dobroci i miłosierdzia nicości. Miłosierdzie jest w Bogu przeobfite, ale ukazało się dopiero po stworzeniu świata, po grzechu pierworodnym.

Między miłością a miłosierdziem istnieje jednak pewien *luk historiozbawczy*, w którym realizuje się pełnia bytu oraz *dobro człowieczeństwa*. Miłosierdzie spotyka się tu ze zbawieniem: *człowieczeństwo ocalało* i zostało *odnalezione na nowo*. W ten sposób zostaje uobecniona miłość i miłosierdzie, które wyraża się w wydobywaniu dobra spod zła, *zwycięzaniu zła dobrem*.

Miłosierdzie jest nieodzownym wymiarem miłości, jest jej drugim imieniem. Miłosierdzie jest ukazaniem się miłości człowiekowi będącemu w drodze, obciążonemu ciężarem ludzkich słabości. W swym eschatologicznym spełnieniu miłosierdzie objawi się jako miłość, podczas gdy w doczesności to miłość powinna objawiać się i wypełniać jako miłosierdzie.

7. Jaka jest różnica między miłosierdziem a przebaczeniem?

Miłosierdzie jest pojęciem szerszym od przebaczenia. Oznacza to, że przebaczenie jest formą miłosierdzia, miłosierdziem, które okazujemy w sytuacji zaistnienia winy, a co za tym idzie - i skruchy. Niezależnie od tego, czy będziemy mówić o przebaczeniu Bożym, przebaczeniu międzyludzkim czy wybaczeniu samemu sobie, zawsze będzie chodzić o to samo. O spojrzenie na tego, który zawinił z miłością, bez chowania urazy, bez pamiętliwości. Na wzór Boga, który objawia się jako miłosierny i przebaczący Ojciec.

W geście przebaczenia obie strony spotykają się ze sobą w jednym zasadniczym punkcie, jakim jest godność, czyli istotna wartość osoby ludzkiej, która nie może być zagubiona, a jej potwierdzenie stanowi źródło największej radości. Nowotestamentalna idea miłosierdzia została wypracowana na kanwie spotkania ojca i syna w przypowieści o synu marnotrawnym i dzięki swej sile otwiera przestrzeń dla wszystkich spotkań. W tej rzeczywistości znajduje swe miejsce radość z odzyskanej godności dziecka, ponieważ istota ojcostwa opiera się na oczekiwaniu syna na różne sposoby.

Przebaczenie świadczy o tym, że w świecie istnieje miłość potężniejsza niż grzech. Jeżeli z tego świata usuniemy miłosierne przebaczenie, stanie się on zimny i pełen bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw wobec drugiego. Natomiast istniejący w człowieku egoizm i miłość własna sprawia, że życie ludzkie stanie się areną bezpardonowej walki. Przebaczenie wprowadza w świat element, dzięki któremu staje się on światem *bardziej ludzkim* (por. GS 40).

Aby jednak przebaczenie zostało w taki sposób zrealizowane, nie możemy zapomnieć o miłosierdziu. Świadomość wzajemnych powiązań i długów zaciągniętych wobec innych może i powinna wywoływać poczucie braterskiej solidarności, akcentowanej tak mocno przez Św. Pawła: *Jeden drugiego brzemiona noście* (Ga 6, 2).

Miłosierdzie jest nie tylko przebaczeniem i usprawiedliwieniem, czy nawet umiłowaniem człowieka przez Boga. Jest ono ponadto najlepszą bronią do walki z wszelkim złem.

Obojętnie, w jaki sposób posługujemy się tym orężem, zawsze możemy pomnażać skutki miłosierdzia.

8. Jaka jest różnica między miłosierdziem a współczuciem i litością?

Współczucie jest sposobem uczestniczenia w życiu uczuciowym innego człowieka. Buduje ono pomost pomiędzy moim uczuciem a uczuciem drugiego. Litość jest wstrząsem emocjonalnym, który rodzi się na widok ludzkiej nędzy. Ten wstrząs doprowadza człowieka nie tylko do płaczu, ale niekiedy również do konkretnego czynu. Dobrze jest, kiedy litość prowadzi do *współ-czucia*, a to z kolei do miłosierdzia, będącego zwieńczeniem miłości, której zarodki możemy znaleźć zarówno we współczuciu, jak i w litości.

Zdaniem ks. prof. Józefa Tischnera, miłosierdzie ma coś ze *współ-czucia*. Ono nie tylko poznaje całkiem *obiektywnie* stany uczuciowe innego człowieka, ale również ma w nich swój udział. Cieszy się z tymi, którzy się radują, smuci z tymi, którzy płaczą. Jednak drogi miłosierdzia i współczucia w pewnym momencie diametralnie się różnią i rozchodzą.

Współczucie może dotyczyć radosnych stanów człowieka, miłosierdzie natomiast odnosi się przede wszystkim do ludzkiej biedy. Możemy *współ-odczuwać* radość drugiego człowieka, ale *pochylić się* miłosiernie możemy jedynie nad ludzkim bólem, smutkiem, doświadczeniem cierpienia. Pod tym względem miłosierdzie jest podobne do litości, ale jest ono czymś więcej niż ona.

Litość także *pochyla się* nad człowiekiem, też współczuje, jednak jest to pochylenie się przede wszystkim nad tym, *co widzi, co słyszy*. Natomiast miłosierdzie pochyła się nad tym, *co wie, nawet gdy nie widzi konieczności pomocy i nie słyszy krzyku rozpacz*. Miłosierdzie rozumie i wie, że człowiek jest wielkim marnotrawcą darów pochodzących od Stwórcy. Dla miłosierdzia wszystko jest jeszcze do uratowania, nie wszystko jest stracone, gdyż

miłosierdzie jest *bólem nadziei*. Miłosierdzie zatem nie jest nastrojem, litościwym współczuciem czy wielkodusznością, lecz relacją miłości partnerskiej, interpersonalnej, w której dokonuje się wymiana, oparta na godności człowieka i szacunku dla osoby ludzkiej.

9. Z jakimi cnotami wiąże się miłosierdzie?

Miłosierdzie jest związane z wieloma cnotami, przede wszystkim z miłością, ufnością, sprawiedliwością i roztropnością. Miłość Boga stanowi centrum chrześcijańskiego życia moralnego. Choć teologalna cnota miłości jest tak ważna i doniosła, to istnieją jednak granice jej rozumienia. Dotyczy to przede wszystkim miłości Boga darowanej człowiekowi w Chrystusie, która przewyższa wszelką wiedzę (por. Ef 3). Człowiek nie zdoła nigdy w pełni pojąć, jak Bóg może z miłością zwracać się do grzesznika. Także odpowiedź ludzkiej miłości na miłość Boga ma podobnie tajemniczy charakter, jak relacja Boga do ludzi. Nie można zbadać do końca głębi ludzkiego serca, które wypełnia miłość do Boga. Tajemnica miłości odsłania się, ale i tak nie w pełni, tylko temu, kto miłuje. Im bardziej ktoś miłuje Boga, tym bardziej rozumie, czym jest miłość do Niego, doświadczając swojej grzeszności i nędzy. Prawdziwa miłość Boga stanowi najwyższą formę miłości duchowej. W niej człowiek otwiera się na nieskończone piękno i dobroć Boga, dobrowolnie Mu się oddając. Ta miłość zakłada oczywiście poznanie Boga przez wiarę. Wyższy stopień miłości Boga jest związany z głębszą wspólnotą z Nim dzięki wierze. Nie ma więc wzrostu w nadprzyrodzonej miłości Boga bez starania się o coraz głębsze poznawanie Go poprzez zgłębianie słowa Bożego, medytację. Pojmując miłość Boga jako najwyższą formę miłości duchowej nie twierdzimy, że sfera zmysłowa zostaje wykluczona z integralnego aktu miłości nadprzyrodzonej. Jesteśmy przecież wezwani, aby miłować Boga ze wszystkich sił, jak głosi główne przykazanie zawarte w Piśmie Świętym. Rzeczywistość Boga ujmujemy nie tylko w oparciu o duchową refleksję nad ukierunkowaniem naszego wnętrza na Absolut -przez poznanie duchowe, ale również poprzez uzewnętrznienia Jego stwórczej wszechmocy i zbawczej dobroci, które docierają do nas za pośrednictwem zmysłów. Innymi słowy, ujmujemy je poprzez świat stworzony, poprzez słowo, poprzez widzialną społeczność Kościoła. Na miłość objawiającego się Boga powinniśmy zatem zawsze odpowiadać miłością płynącą z głębi naszego serca. Spośród wartości duchowych ufność należy do najpotrzebniejszych cnót, ponieważ jest koniecznym warunkiem nadziei oraz częścią składową cnoty męstwa i wielkoduszności. Ufność wypływa z wiary i sprawia, że wzrasta miłość. Staje się fundamentem wielu cnót moralnych, łączących się z cnotami teologalnymi. Przedmiot ufności stanowi dobroć Boża, do której zmierza dusza ludzka, a powodem tego jest nieskończone Miłosierdzie Boże. Stąd rodzi się pewność bycia przy Bogu, opierająca się nie na zasługach człowieka, ale na niezmienności Boga i Jego nieprzebranym miłosierdziu. Bóg, będąc sprawiedliwy, jest jednocześnie samym Miłosierdziem. Sprawiedliwość Boża wiąże się ściśle z Jego miłosierdziem. Sprawiedliwość jest to stałe i zdecydowane nastawienie woli na oddanie każdemu tego, co mu się od nas należy z tytułu jego prawa. Wszystkie pozostałe cnoty moralne, w odróżnieniu od sprawiedliwości, nie wiążą nas na mocy tytułu prawnego, na który ktoś może się powołać. Obligują nas natomiast dlatego, że powołanie do doskonałości, miłość Boga i bliźniego, doniosłość i piękno dobra moralnego domagają się od nas odpowiednich aktów cnoty. Dlatego właśnie jesteśmy zobowiązani do cierpliwej miłości, przebaczenia, hojności. W tym wypadku mówimy o tym, co jest moralnie należne i słuszne. Oczywiście i sprawiedliwość wiąże się z powinnością moralną, ale dołącza się tu nadto tytuł prawny, podstawa prawna, która zobowiązuje człowieka do dania bliźniemu tego, co mu się należy z prawa. Sprawiedliwość, która nie jest dopełniona przez cnotę słuszności, czyli wzięcie pod uwagę osoby zarówno tego, na kim ciąży jakiś obowiązek sprawiedliwości, jak i tego,

kto posiada prawo domagania się od drugiej strony swej należności, łatwo może przerodzić się w niesprawiedliwość.

Cnota roztropności natomiast czuwa nad tym, aby działanie rozumu i woli przebiegało harmonijnie. Jest ona naczelną umiejętnością umysłu, mającą za zadanie kierować całym postępowaniem człowieka w jego codziennym życiu. Bez roztropności nie może istnieć żadna cnota. Wszelka cnota moralna sytuuje się między dwoma skrajnościami - *za dużo i za mało*. Zadaniem roztropności jest wskazać cnotom moralnym właściwą miarę. Dlatego człowieka pozbawionego roztropności porównuje się do okrętu pozbawionego sternika lub steru, płynącego bez żadnego celu po głębiach oceanu.

10. Jakie korzyści wypływają z cnoty miłosierdzia?

Bóg miłosierny rozdziela swoje dary każdemu człowiekowi według jego osobistych zdolności i predyspozycji. Jeden otrzymuje więcej, drugi mniej. Jednak Bóg chce, aby ludzie okazywali sobie nawzajem miłosierdzie i tym samym uobecniali Boże Miłosierdzie na ziemi. Wszystko, co posiadamy w porządku przyrodzonym, otrzymaliśmy przecież od Boga i dlatego powinniśmy spłacać ten dług wdzięczności wobec tych, którzy są mniej obdarowani i ubożsi od nas. W ten sposób stajemy się narzędziami miłosierdzia i sprowadzamy na ziemię błogosławieństwo Boże.

W Piśmie Świętym nie ma cnoty, która byłaby bardziej nagradzana niż cnota miłosierdzia. Chociaż Bóg nagradza wszystkie cnoty, to cnotę miłosierdzia podwójnie: dobrami doczesnymi i dobrami wiecznymi, przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi. Oprócz dóbr doczesnych i duchowych w tym życiu cnota miłosierdzia uprasza nam łaski i światło, oczyszcza nas z grzechów, kierując nas do korzystania z sakramentu pokuty. *Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza z wszelkiego grzechu. Ci, którzy dają jałmużną, nasycą się życiem* (Tb 12, 9). Cnota miłosierdzia wybawia duszę od śmierci, sprowadzając nieśmiertelną nagrodę. *Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was od założenia świata! 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 [...]. Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25, 34-40). Korzyścią dla nas jest to, że możemy zastępować Boga na ziemi w świadczeniu Jego miłosierdzia i wyprowadzaniu naszych bliźnich z nędzy oraz w usuwaniu ich braków fizycznych czy też moralnych, z jakimi borykają się na co dzień.

Inną korzyścią z tej cnoty jest, iż Bóg pozwala nam naśladować siebie w swoim miłosierdziu. *Bądźcie miłosierni, jak miłosierny jest Ojciec wasz niebieski* (Łk 6, 36). W tak łatwy sposób Bóg umożliwia nam odpokutowanie naszych grzechów i wysłużenie sobie nagrody wiecznej. Dzięki temu już w życiu doczesnym możemy doświadczać rzeczywistości *nowego nieba i nowej ziemi*.

11. Jaka jest hierarchia świadczenia miłosierdzia?

Miłosierdzie nie jest procesem jednostronnym, nie jest też gestem czy łaską, która poniża człowieka. Jest ono daniem i przyjmowaniem, swoistego rodzaju wymianą.

Miłosierdzie jest nakazane przez samego Boga i stanowi obowiązek człowieka. Od czynienia miłosierdzia nikt nie może się przed Bogiem wymówić. Święty Jakub stwierdza bardzo wyraźnie, że tego, kto nie czyni miłosierdzia, spotka sąd bez miłosierdzia. Pełnienie czynów miłosierdzia jest warunkiem dostąpienia miłosierdzia. Tylko ludzie miłosierni doznają miłosierdzia (por. Mt 5, 7). Ten, kto czyni miłosierdzie wobec najbardziej potrzebujących, których Ewangelia nazywa - *najmniejszymi* (por. Mt 25, 40), spłaca dług miłości wobec Boga.

Trzeba jednak pamiętać, iż każdy jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie. Nie chodzi tu o zasadę, że miłość siebie ma mieć pierwszeństwo przed miłością bliźniego, ale o to, że człowiek może w sposób odpowiedzialny decydować tylko za siebie samego. W zależności od przedmiotu, decyzja może być mniej lub bardziej potrzebna i konieczna. Nikomu nie wolno popełnić grzechu, by pomóc bliźniemu, by mu okazać miłosierdzie! Byłoby czymś absurdalnym okazać komuś miłosierdzie, a narazić swoje zbawienie. Jest jednak dozwolone wystawić się na niebezpieczeństwo grzechu w imię miłości bliźniego, jeśli byłaby to jedyna droga, by mu pomóc. Im większe jest niebezpieczeństwo grzechu, tym donioślejsza musi być potrzeba. Człowiek musi mieć jednak moralną pewność, że nie ulegnie grzechowi. Porządek miłości ani nie zabrania, ani nie wymaga rezygnacji z własnych dóbr materialnych, a nawet z własnego życia, dla dobra bliźniego.

W człowieku istnieje wszakże naturalna skłonność do troski o zachowanie przede wszystkim własnego życia. Nie można z góry zakładać, że jest to wyraz grzesznego egoizmu - wszystko, co zaczęło istnieć, chce żyć. Nie jest więc grzechem dać pierwszeństwo sobie przed bliźnim, gdy obaj jesteśmy w tej samej potrzebie. Powinniśmy wprawdzie wesprzeć bliźniego znajdującego się w poważnej potrzebie duchowej i materialnej, nawet za cenę znacznych ofiar, ale nie za cenę ofiar najwyższych. Obowiązek okazywania miłosierdzia jest tym większy, im większa jest potrzeba duchowa i materialna.

Chrześcijanin w okazywaniu miłosierdzia powinien dać pierwszeństwo tym, którzy są mu bliżsi. Sytuacja ta zachodzi tylko wówczas, gdy potrzebujący są w tym samym stanie potrzeby.

Byłoby działaniem przeciwnym miłości, gdyby pomagało się bliźniemu znajdującemu się w niewielkiej potrzebie, przy pominięciu znajomego znajdującego się w poważnych kłopotach i wymagającego pomocy. Zakładając, że mamy do czynienia z tym samym stanem potrzeby - do obowiązku czynienia miłosierdzia dołącza się odpowiedzialność za tych, którzy są nam bliscy. Trzeba pamiętać, że łaska nie niszczy natury, lecz buduje na naturze. Miłość Boża zatem nie wyklucza innych, bardziej naturalnych motywów - pomagam sąsiadowi, a nie komuś obcemu, jeśli obaj są w tej samej potrzebie.

Kiedy okazujemy miłosierdzie, musimy również wziąć pod uwagę osoby oraz dobra, jakie wchodzi w grę, a także stopień potrzeby pomocy. Możemy wyróżnić potrzebę skrajną, poważną i zwyczajną. Skrajna zachodzi wtedy, gdy człowiek znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci fizycznej lub duchowej. Potrzeba poważna może występować wtedy, gdy ktoś bez pomocy drugiego nie może uniknąć poważnej szkody fizycznej lub duchowej. Potrzeba zwyczajna zachodzi, gdy ktoś znajduje się pośród przeciwności, ale jeżeli zechce, sam będzie mógł dać sobie radę.

12. Jaka jest różnica między miłosierdziem Boga wobec człowieka a miłosierdziem międzyludzkim?

Bóg, który jest Dawcą i Źródłem miłosierdzia (por. 2 Kor 1,3), postanowił każdego człowieka obdarzyć za darmo nowym życiem i uczynić swoim dzieckiem (por. 1 P 1,14). Ta wielka nobilitacja ludzi świadczy o wielkości miłosierdzia Boga wobec człowieka, który poprzez grzech oddala się od Niego. Jednak Bóg, jako miłosierny Ojciec, potrafi wyciągnąć dobro z największej ludzkiej nieprawości. Nieskończona troska Boga o człowieka sprawia, że grzech, który niesie ze sobą cierpienie i śmierć, staje się dla Niego okazją, aby obdarzyć człowieka życiem i szczęściem. Nasz grzech może stać się dla nas miejscem łaski, jeżeli odwracając się od niego, potrafimy jednocześnie zrozumieć nieskończone miłosierdzie Boga oraz potrzebę zaufania Mu w naszej słabości.

Miłosierdzie wobec bliźniego oznacza czynienie dobra drugiemu, życzliwość, zatroskanie o niego. Bycie miłosiernym wobec innych wzywa nas do poszukiwania najwyższego dobra,

jakim jest Bóg, oraz do starań, abyśmy je osiągnęli. Jednakże, z powodu upadku pierwszych rodziców i konsekwencji grzechu pierworodnego, by móc tego dokonać, potrzebujemy szczególnego daru Bożej miłości i miłosierdzia, z którego wypływa pragnienie obdarowywania. To dawanie płynące z miłości i miłosierdzia wzbudza radość i wdzięczność obdarowanego, ujawnia się również poprzez zespół niezależnych od siebie postaw, takich jak: troska, odpowiedzialność, poszanowanie własnej godności, szacunek wobec drugiego i pragnienie poznania go. Istotnym elementem miłosierdzia wobec bliźniego jest odpowiedzialność, jako całkowicie dobrowolny akt i chęć zaspokojenia potrzeb drugiej osoby.

Miłosierdzie człowieka wobec człowieka ma zatem swoją genezę w miłosierdziu Boga, stąd wzajemne patrzenie ludzi na siebie powinno być zakorzenione w tym samym Źródle. Człowiek korzystając z Miłosierdzia Bożego, może w takiej mierze obdarzyć nim drugiego, w jakiej sam otwiera się na nie. A myśl o Bożym Miłosierdziu powinna wywołać uczucie wdzięczności i wzmocnić miłość człowieka wobec Boga. *Miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie bliźnim, nie możesz się od tego usunąć ani wymówić, ani uniewinnić* (Dz. 742).

Miłosierdzie Boże, obecne w świecie, dotyka wszystkich ludzi, na każdego z nas czeka, nigdy nie ustaje, nie pamięta złego, wybacza zniewagi, podnosi upadających na duchu, daje nadzieję pogrążonym w lęku, pomaga czynić dobro. Podstawowy motyw czynienia miłosierdzia wobec bliźniego stanowi wdzięczna miłość do Chrystusa za doznane od Niego miłosierdzie. Chociaż nawet pojedyncze akty tak pojmowanego miłosierdzia są cenne same w sobie, to jednak w życiu chrześcijańskim powinno się dążyć do stopniowego wypracowania trwałej postawy gotowości śpieszenia z pomocą i służenia każdemu człowiekowi będącemu w potrzebie. Mamy stawać się bliźnim, czyli kimś bliskim dla każdego człowieka.

Miłosierdzie międzyludzkie nie jest aktem jednostronnym, jako dobro, które działa tylko na korzyść strony obdarowanej. Jeżeli czyn miłosierdzia nie przynosi jakiejś korzyści, zwykle o wiele większej jego sprawcy, wówczas nie jest to jeszcze akt pełnego miłosierdzia, które ze swej natury powinno być świadczone i doświadczane, jednocześnie i obustronnie. W swej najgłębszej istocie miłosierdzie jest darem wzajemnym: ubogaca zarówno przyjmującego, jak i dającego. Na tym polega jego szczególna wartość w oczach Boga i ukryte w nim Boże błogosławieństwo.

Miłosierdzie ludzkie zawsze jest swoistym echem i odpowiedzią na doświadczenie Bożego Miłosierdzia. Jeżeli ma być autentyczne, nie może być czymś wyjątkowym czy okazjonalnym. Włączone w zbawczy proces działania miłosiernej miłości Bożej, oznacza normalny styl chrześcijańskiego życia, stałe u-sposobienie i instynktowną gotowość czynienia miłosierdzia drugim, ilekroć zachodzi tego potrzeba. Posiada jedyną w swoim rodzaju właściwość upodobniania stworzenia do Stwórcy.

Właśnie uzdalnianie człowieka do czynienia dobra, do uczestniczenia w Bożym dziele jest jednym ze sposobów działania miłosierdzia. To przez człowieka, który staje się narzędziem w ręku Boga, dokonuje się często ratowanie, chronienie dobra, a przez to uobecnia się Boże Miłosierdzie. Dzięki miłosiernej miłości niezmierzone i niewyczerpane Miłosierdzie Boże działa także jako miłosierdzie międzyludzkie.

13. Jakie jest znaczenie uczynków miłosierdzia względem ciała?

Żeby odpowiedzieć na powyższe pytanie, trzeba najpierw zastanowić się nad tym, czym są uczynki miłosierdzia. *Katechizm Kościoła Katolickiego* definiuje je jako czyny miłości, przez które przychodzimy bliźnim z pomocą w ich cielesnych i duchowych potrzebach. Jest to kontynuacja klasycznego rozumienia uczynków miłosierdzia co do duszy i co do ciała (por. KKK 2447). Człowiek posiada różne potrzeby, jak i różne braki, które powinniśmy w miarę naszych możliwości usuwać właśnie poprzez uczynki miłosierdzia.

Obowiązek pełnienia tych aktów wypływa bezpośrednio z Pisma Świętego, które wręcz nakazuje, aby w pierwszej kolejności zapewnić człowiekowi potrzebującemu to, co niezbędne do życia. Tradycja chrześcijańska, nawiązując do dwudziestego piątego rozdziału Ewangelii wg św. Mateusza i do drugiego rozdziału Księgi Tobiasza, precyzuje, że uczynki miłosierdzia względem ciała polegają na tym, by: *głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych odwiedzać, umarłych pogrzebać*.

Znaczenie tych aktów, w dobie panowania w świecie nienawiści, niepokoju, obojętności i konsumpcjonizmu, jest wyjątkowe. Uczynki te muszą wypływać z miłości, w innym wypadku nie mają one najmniejszego sensu, a wołanie człowieka do bliźniego pozostanie w dalszym ciągu bez odpowiedzi. Chrześcijanin nie może przechodzić obojętnie wobec człowieka potrzebującego pomocy. Pismo Święte uczy, byśmy pomagali na tyle, na ile stać każdego z nas. *Nie odwracaj twarzy od żadnego biedaka, a nie odwróci się od Ciebie oblicze Boga. Jak ci tylko starczy, według twojej zasobności dawaj z niej jałmużnę! Będziesz miał mało - daj mniej, ale nie wzbraniaj się dawać jałmużny nawet z niewielkiej własności* (Tb 4, 7b-8).

Spełniając uczynki miłosierdzia względem ciała, należy zwrócić szczególną uwagę na motyw, z jakim te dzieła pełniimy. Jest nim miłość ku Bogu, który w postaci człowieka ubogiego prosi o pomoc, a także naśladowanie miłosierdzia samego Jezusa Chrystusa. Kształtowaniu takiej postawy winna pomagać świadomość tego, że każda osoba ludzka jest w oczach Boga cenna, a Jezus oddał za nią swoje życie. To *Chrystus nauczył nas, że człowiek nie tylko doświadcza miłosierdzia Boga samego, ale także jest powołany do tego, by sam czynił miłosierdzie drugim*: „*Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią*” (por. DM 14).

Każdy zatem uczynek miłosierdzia względem ciała jest odpowiedzią człowieka na miłosierdzie okazane mu przez Boga. Potrzeba przekonywającego świadectwa konkretnego działania, na które dzisiejszy świat jest szczególnie uwrażliwiony. Czyn miłosierdzia to akt miłości współczującej, wybaczącej, śpieszącej z pomocą, mający swój wzór i źródło w osobie Jezusa Miłosiernego. Moc do podejmowania tego rodzaju kroków trzeba czerpać z sakramentów świętych.

Szeroki jest wachlarz ludzkich potrzeb, braków i cierpień. Dlatego też wielkie jest zapotrzebowanie na uczynki miłosierdzia, zarówno co do duszy, jak i co do ciała.

Autentyczna postawa miłosierdzia, wyrażająca się nie tylko w spieszeniu z pomocą, ale i w wyrozumiałości i gotowości do wybaczenia, powinna cechować wszelkie nasze relacje międzyludzkie. Na pierwszym jednak miejscu trzeba stawiać zawsze troskę o miłosierdzie wobec tych, z którymi spotykamy się na co dzień. W świetle wiary łatwo dostrzeżemy, że żyjąc wśród bliźnich, mamy stałą możliwość spełniania czynów miłosierdzia. Nie przeszkadza w tym ani brak pieniędzy, ani warunki zdrowotne, ani inna niedogodność. Może to być choćby życzliwe odniesienie się do drugiego człowieka lub westchnienie w modlitwie w jego intencji. Takiej miłości możemy się nauczyć jedynie wtedy, gdy staramy się codziennie wnikać w tajemnicę miłości Boga i weryfikować nasze postawy i gesty.

Mając na uwadze dzisiejszą, pełną napięć sytuację świata, trzeba mocno podkreślić, że stała praktyka czynnej miłości bliźniego otwiera zarazem perspektywę przemiany stosunków międzyludzkich. Dla człowieka wierzącego jest sprawą oczywistą, że wszelkie czyny miłosierdzia powinny wypływać z wdzięcznej miłości wobec Chrystusa. Ma to zasadnicze znaczenie dla sposobu świadczenia pomocy, nacechowanej szacunkiem, życzliwością, a nawet serdecznością i wyrozumiałością. Bardzo ważna w tym względzie jest również świadomość, że wyświadczając przysługę bliźniemu, sami jesteśmy obdarowywani. Jak już wspomniano, *miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w przypadkach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać, że jedna strona tylko obdarowuje, daje - a druga tylko otrzymuje, bierze* (jak np.

w przypadku lekarza, który leczy, nauczyciela, który uczy, rodziców, którzy utrzymują i wychowują swoje dzieci) - *w istocie rzeczy zawsze również i ta pierwsza strona jest obdarowywana. Tutaj Chrystus Ukrzyżowany jest dla nas najwyższym wzorem, natchnieniem, wezwaniem* (DM 14).

14. Jakie jest znaczenie uczynków miłosierdzia względem duszy?

Miłość bliźniego powinna się wyrażać nie tylko w uczynkach miłosierdzia względem ciała, ale także w uczynkach miłosierdzia względem duszy. Należy zatem: *grzeszących upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpiącym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować oraz modlić się za żywych i umarłych*.

Podstawowym błędem, jaki popełnia współczesny świat, jest *pseudotolerancja*, obejmująca nie tylko osobę grzesznika, ale także jego grzechy. Oczywiście zawsze należy mieć szacunek dla człowieka, nawet największego grzesznika, jako osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, ale nie można w żaden sposób akceptować jego złego postępowania i popełnianych grzechów. Ludzie zagubieni, wątpiący i poszukujący, przeżywający ogromne cierpienia potrzebują wskazówek i pomocy. Dlatego też Bóg potrzebuje nas, by nieść im sens życia, wiarę w dobro i miłosierdzie.

Miłość bliźniego powinna skłaniać nas właśnie do dawania radości i pociechy tam, gdzie panuje smutek i przygnębienie. Jest to rodzaj jałmużny, do jakiej jesteśmy zobowiązani wobec naszych bliźnich. Aby jednak skutecznie pocieszać, trzeba samemu mieć serce czułe i otwarte na ludzką biedę. Nie zawsze stać nas na pomoc materialną, ale dobrym słowem możemy obdarowywać zawsze. Jest to gest, który niewiele kosztuje, a stanowi nieoceniony środek wsparcia bliźniego. Podtrzymujmy na duchu człowieka potrzebującego, przede wszystkim budząc w nim ufność w Boże Miłosierdzie. Ważne jest również współczucie, wskazanie nadprzyrodzonej pociechy z jednoczesną zachętą do modlitwy i korzystania z sakramentów świętych.

Jeśli chodzi o cierpliwe znoszenie krzywd, to - mimo iż nie zawsze przychodzi nam ono z łatwością-jest jednak możliwe, gdy pamiętamy o Męce Chrystusa i Bożym Miłosierdziu, które tyle razy wybaczało nam już nasze grzechy. Jeżeli nauczymy się cierpliwie znosić krzywdy, będziemy także chętnie darować urazy.

Niekiedy wystarczy raz odpłacić dobrem za doznane zło - i panosząca się w ludzkim sercu przez długi czas nienawiść mija. Tego, czego nie dokonała prowadzona nieraz latami wojna, agresja, zazdrość, tego dokonał jeden uczynek miłosierny, polegający na przebaczeniu w imię Jezusa Chrystusa. Z reguły bowiem nienawiść rodzi nienawiść, grzech rodzi kolejny grzech. Dlatego dla chrześcijanina jedynym właściwym rozwiązaniem jest okazywanie miłosierdzia i przebaczenia.

Duże znaczenie ma też modlitwa, niewylączająca nikogo, ani żywych, ani zmarłych. Jest ona szczególnie ważna w dzisiejszych czasach, kiedy kładzie się nacisk przede wszystkim na skuteczne działanie. Modlitwa jest darem, jałmużną, na którą stać każdego. Powinniśmy ją zatem ofiarowywać nie tylko tym, których spotykamy wokół siebie, ale również zmarłym. Dla nich modlitwa jest wielkim dobrodziejstwem, a dla nas dobrym uczynkiem. Miłosierdzie wobec bliźniego nie może skończyć się tylko na pamięci o jego cielesnych potrzebach. W takim samym stopniu miłosierdzia potrzebuje również ludzka dusza.

15. Jakie trzeba spełnić warunki, aby uczynki miłosierdzia miały wartość zasługującą?

Cnota miłosierdzia jest czymś bardzo pożądanym w życiu człowieka, ale nie zawsze jest ona zasługująca na życie wieczne. Aby za uczynki miłosierne otrzymać nagrodę w niebie, trzeba

spełniać pewne warunki. Przede wszystkim należy spełniać uczynki w czystej intencji, ochoczo, ustawicznie i bez względu na osoby, którym pomagamy.

Intencja, czyli pewien zamysł, stanowi główny czynnik wszystkich naszych aktów. Pod względem moralnym nasze czyny mogą być dobre, obojętne lub złe. Dobra intencja nadaje czynom dobrym podwójną wartość, czynom obojętnym nadaje pewną dobroć, natomiast czynów złych nigdy nie uczyni dobrymi, choć czasem może zmniejszyć ich złość. Odwrotnie jest ze złą intencją, która odejmuje zasługę czynom dobrym albo przynajmniej ją zmniejsza. Tym bardziej zniekształca czyny obojętne lub złe.

Jezus Chrystus bardzo mocno to akcentował, mówiąc: *Kiedy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili.*

Zaprawdę powiadam wam: ci otrzymali już swoją nagrodę. Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie (Mt 6, 2-4). Wszelki dobry czyn można sprowadzić do jakiejś cnoty, a każdą cnotę formuje miłość, która jest królową *rozkazującą* wszystkim innym cnotom. Miłość zawsze kieruje ku Bogu wszystkie nasze uczynki i ożywia wszystkie nasze cnoty, nadając im właściwy kształt. Dlatego przy spełnianiu uczynków miłosiernych powinniśmy się starać o to, by je spełniać z miłości ku Bogu i bliźniemu, a przede wszystkim z chęci naśladowania Miłosierdzia Bożego. Bez tego nasze uczynki miłosierne względem bliźnich nie będą się różniły od zwykłej filantropii, praktykowanej niejednokrotnie z próżności.

Uczynki miłosierne powinniśmy również spełniać w sposób ochoczy, ustawicznie i bez względu na osoby. Pismo Święte wielokrotnie kładzie nacisk na radość przy świadczeniu miłosierdzia bliźnim. Jeżeli ubogi widzi, że udzielona mu jałmużna jest w jakiś sposób wymuszona, że dający niemal żałuje swego miłosiernego uczynku, to rani to jego serce, a tym bardziej nie podoba się Bogu, albowiem tylko *radosnego dawcę miłuje Bóg*. Taki uczynek nie wypływa z miłości i dlatego nie ma wartości zasługującej na życie wieczne.

16. Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią. Co znaczy być miłosiernym w dzisiejszym świecie?

Powołanie do bycia miłosiernym należy odczytywać w tym, iż każdy człowiek sam został najpierw obdarowany przez Boga miłosierdziem. Miłosierdzie to czyn Boga, litującego się nad ludzką nędzą, cierpieniem i grzechem, zniżającego się do człowieka, pomagającego, leczącego, przebaczonego. Przez takie właśnie czyny Bóg objawia swoją wierność i miłość do ludzi. Ten dar zobowiązuje nas do zajmowania takiej samej postawy w stosunku do innych potrzebujących. Jeśli jakiś człowiek nie może żyć bez doznawania miłosierdzia, nie wolno mu odmówić miłości miłosiernej. Odmowa taka godziłaby bowiem w faktyczną solidarność ludzkiej egzystencji oraz we wzajemną współzależność w rozwoju wszystkich.

Być miłosiernym to przede wszystkim współczuć, litować się, pomagać, zmiłować się nad kimś, dać z siebie coś więcej, poświęcić wszystko Bogu obecnemu w człowieku ubogim, dziękując za to, że można było ofiarować coś drugiemu. Być miłosiernym to zatem wyzbyć się *bycia dla siebie* i zwrócić się ku innym. Wskazuje to na wzruszenie wobec nieszczęścia spotykającego drugiego człowieka, ale także na czyn płynący z tego uczucia. Wyraża się on w okazanej dobroci, życzliwości, wierności, miłości i zależy od rzeczywistej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek będący w potrzebie.

Miłosierdzie przejawia się także w gotowości przebaczenia. Święty Paweł w Liście do Kolosan napisał: *Jako więc wybrańcy Boży - święci i umiłowani - obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśli ktoś miał zarzut jeden przeciw drugiemu: jak Pan wam wybaczył, tak i wy* (Kol 3, 12-13).

Bycie miłosiernym polega również na empatii, dotyczącej zarówno dobra, jak i bolesnych przeżyć spotkanych osób. Istnieje potrzeba odczuwania tego, co one odczuwają i zapłakania nad nimi, aby i one mogły zapłakać nad sobą. Przykładem tego jest sam Jezus Chrystus, który także płakał w czasie swego ziemskiego życia: nad Jerozolimą, nad śmiercią Łazarza. Ten płacz Jezusa jest aktem miłosierdzia. Jego łzy nas poruszają, boją, oczyszczają, aby z czasem przynieść pocieszenie, równoznaczne z odzyskaniem wzroku przez niewidomego i słuchu przez niesłyszącego. Łzy Jezusa, podobnie jak Jego słowa, powodują, że oddajemy serce z kamienia, a przyjmujemy serce z ciała, zdolne do współodczuwania dramatu drugiego człowieka. Współ-odczuwanie zbliża ludzi tak, iż słabsi stają się mocni akceptacją, zrozumieniem i obecnością tych, którzy udzielają im wsparcia. Przede wszystkim nie są w swym bólu sami - jest z nimi Jezus ze swoim miłosierdziem. To właśnie w poranionym, grzesznym, zagubionym w sobie i świecie bliźnim, który potrzebuje naszej pomocy, najczęściej spotykamy Boga.

Miłosierdzie odnosi się do każdej osoby, bez względu na jej światopogląd, przynależność polityczną, dotychczasową historię życia. Jezus chce, byśmy mieli serce zarówno dla biednych materialnie, jak i moralnie, duchowo. Przemiana przez ten dar potrzebna jest każdemu, kto trwa w jakiegokolwiek niewoli. Oczekujemy miłosierdzia i prosimy o nie, ponieważ odkrywamy w sobie zdolność do zamykania własnego serca przed tym, co jest w nas słabe i nędzne. Przyjęcie miłości i przebaczenia jest zawsze trudniejsze niż ich dawanie. W miłości i przebaczeniu potrzeba wyrzeczenia i całkowitego zawierzenia. Nie możemy żyć przykazaniem miłości, jeśli nie pozwolimy się kochać bez ograniczeń i warunków wstępnych. Ważne jest, byśmy tak jak w tej ewangelicznej przypowieści o marnotrawnym synu, sami odczuli potrzebę powrotu do Boga. Choć ciężko pracujemy, to w gruncie rzeczy nigdy w pełni nie zasmakowaliśmy radości z tego, że jesteśmy w *domu*, blisko Boga Ojca. Zamiast wdzięczności za Boże dary, pojawia się w nas odczucie niepokoju: zazdrość z powodu tego, do czego doszli inni, tego, co mają, jak życzliwie są traktowani. Gdy doświadczymy wielu udręk, otrzymamy wewnętrzne światło, dzięki któremu poznamy, jak wrażliwy i miłosierny jest Bóg.

Zasadą działania ludzi miłosierdzia jest wydobywanie wszelkiego dobra, które jest w bliźnim. Miłosierdzie pozwala w drugim rozpoznać bliźniego. *Któż okazał się bliźnim? - ten, który miłosierdzie wyświadczył* (por. Łk 10, 37). Chodzi więc o to, by udowodnić, że jest się bliźnim drugiego człowieka. A bliźnim staje się tylko ten, kto pomaga w nieszczęściu temu, kto tej pomocy potrzebuje. Serdeczność i czułość dla innego człowieka, zrozumienie jego potrzeb i staranie się o to, aby mu przyjść ze skuteczną i bezinteresowną pomocą, stanowi sprawdzian przynależności do Jezusa i zrozumienie Jego ducha, a więc niezawodny środek osiągnięcia zbawienia.

Praktykowanie czynnego miłosierdzia powinno zawierać w sobie szacunek dla człowieka i wyczulenie na jego godność oraz sytuację wymagającą pomocy. Powinno odnosić się do każdej potrzeby bliźniego, a przy tym być delikatne, połączone ze sprawiedliwością, gdyż samo miłosierdzie, nawet najdoskonalsze, nie usunie niesprawiedliwych stosunków społeczno-gospodarczych. Jest to szczególnie istotne w tych środowiskach, gdzie nie ma miejsca dla Boga i Jego przykazań. Bóg w postaci ludzkiej wrażliwości i zrozumienia odsłania się jako bliźni po to, by pociągnąć do siebie wątpliwego człowieka.

Każdy powinien reagować na cierpienie drugich, na ich krzywdę i ubóstwo. Toteż mając przed oczami obecne potrzeby, konieczne jest, aby społeczność ludzka wypracowała takie struktury, by nie cierpiał żaden człowiek i by był uwolniony od wszelkiej niesprawiedliwości. Każdy, jako jednostka i jako członek społeczności, powinien być otwarty oraz gotowy do bezwarunkowej i ofiarnej służby. W niektórych sytuacjach wystarczające jest działanie indywidualne, m.in. ofiarowanie drugiemu swego czasu, wysłuchanie, dobre słowo, pomoc. Bywają jednak i takie sytuacje, w których nieodzownym podmiotem świadczącym

miłosierdzie okazuje się wspólnota, podejmująca konkretne działania, zwłaszcza wobec niektórych współczesnych problemów społecznych.

Jak należy zatem rozumieć określenie Chrystusa *blogosławieni miłosierni*, zawarte w Kazaniu na Górze? Nie oznacza ono tylko dobroczynności lub dawania ofiar na rzecz potrzebujących. Miłosierdzie to postawa naśladowująca postępowanie Boga wobec ludzi grzesznych, to akt przebaczenia. Taka postawa ludzi wobec grzeszników była obca w Starym Testamencie; zasługiwali oni na gniew i przekleństwo. Jezus, wbrew tym tendencjom, słowem i gestem uczył współczucia i litości wobec grzeszników, którzy w oczach Boga są biednymi ludźmi. Tylko w ten sposób można ich pozyskać dla Boga.

Aby w pełni żyć duchem służby, istotne jest więc przestrzeganie dwóch zasad: wspaniałomyślnego dawania oraz przebaczenia. Miłosierdzie Boże najbardziej bowiem objawia się w przebaczeniu. W Kazaniu na Górze Jezus Chrystus wzywa każdego człowieka bez wyjątku: *odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane* (por. Łk 6, 37-38).

Miłosierdzie przejawiające się w akcie przebaczenia ma więc charakter obowiązku wynikającego z przymierza między Bogiem a człowiekiem. To zobowiązanie do przebaczenia każdy powinien podejmować z radością, ponieważ tylko ono może dać mu moc do rozpoznawania w prawie moralnym wyzwającej prawdy i drogi życia zgodnego z wolą Bożą.

17. Jaki jest związek miłosierdzia z działalnością charytatywną Kościoła?

Założony przez Chrystusa Kościół, poprzez fakt istnienia oraz posługę apostołską, wyrażającą się w tworzeniu wielu instytucji charytatywnych, składa świadectwo miłosierdzia. U źródeł takiej działalności znajduje się miłość do Jezusa obecnego w drugim człowieku. Kościół stanowi wspólnotę w Chrystusie. Święty Paweł naucza, że jedność ciała wymaga, aby wszystkie członki w równej mierze troszczyły się o siebie wzajemnie. Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest troska o tych wszystkich, którzy stanowią jedno Ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 12, 12-31). Jest to powołanie do apostołatu. Doktrynalne fundamenty apostołstwa tworzą trzy poziomy. Jednym z fundamentalnych poziomów apostołstwa jest ukazywanie Kościoła jako wspólnoty w Chrystusie, a zarazem wyznaczanie kierunków i metody apostołstwa wewnątrz eklezjalnego.

Istotą apostołstwa jest miłość do drugiego człowieka, niezależnie od tego, czy miłość ta będzie odwzajemniona, czy nie. Dla apostołstwa istotny jest moment przekazywania miłości. Apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w miłości Boga pochylającego się w Kościele nad nędzą stworzenia, jest ono odpowiedzią człowieka na wezwanie Miłosierdzia Bożego.

Według św. Pawła, autentyczne chrześcijańskie miłosierdzie łączy się z miłością (por. 1 Kor 13,3). Miłość szuka właściwych metod, nakazujących troszczyć się o dobro bliźniego, o zaspokojenie najważniejszych jego potrzeb. Miłość i miłosierdzie należą więc do samej istoty apostołstwa. Miłosierdzie objawia się w całej Bosko-ludzkiej pełni w osobie Jezusa Chrystusa. On okazuje współczucie, a przez miłość i dobroć zaradza brakom i niedostatkom człowieka.

Najbardziej przekonującą formą apostołstwa zawsze była i jest dobroczynność chrześcijańska. Sobór Watykański II przypomina, że jest ona obowiązkiem i niezbywalnym prawem Kościoła. Niesienie pomocy potrzebującym poprzez działalność dobroczynną przybiera dzisiaj formy publiczne, zorganizowane, będące świadectwem wiary działającej przez miłość. Działalność dobroczynna włączona w życie chrześcijanina, a także w duszpasterstwo, stanowi zespół czynności, akcji i działań, które poprzez gotowość niesienia skutecznej pomocy służą przezwyciężaniu cierpień i niedostatków ludzkich. Miarą wszystkich dobroczynnych wysiłków Kościoła nie jest filantropia, ale dzieło Jezusa

Chrystusa. To z Jego bezwarunkowej i bezinteresownej miłości wypływa pragnienie i chęć świadczenia pomocy, a co za tym idzie - nadprzyrodzone uzdolnienie do niesienia wsparcia, do dobroczynności (por. 2 Kor 5, 14).

Każda działalność dobroczynna powinna opierać się na znajomości aktualnych potrzeb człowieka znajdującego się obok. W obdarowywaniu drugiego nie chodzi bowiem o to, by dawać w sposób nieprzemyślany, ale by odpowiadać na konkretną potrzebę człowieka, ze szczególnym zachowaniem właściwej hierarchii tych potrzeb, aby nie marnować niepotrzebnie środków wsparcia tam, gdzie są one niepotrzebne. Troska o ubogich zajmuje bardzo istotne miejsce w chrześcijańskim działaniu. W Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* czytamy: *Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak jedła i napoju, ubrania, mieszkania [...] do prowadzenia życia godnego człowieka [...], tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować* (AA 8). Człowiek, któremu brak rzeczy koniecznych do życia, załamuje się na duchu, porzuca swoje szlachetne dążenia, a cały swój wysiłek wykorzystuje w tym celu, by zdobyć to, co najpotrzebniejsze, j

Autentyczny gest miłosierdzia jest dyskretny. Nie uwłacza godności człowieka, ponieważ jest odpowiedzią najbardziej godną wobec niego. Okazywanie miłosierdzia w ten sposób jest daniem tego, na co zasługuje i co należy do niego jako osoby. Naśladując miłosierdzie Chrystusa, należy akceptować człowieka całościowo w jego ziemskiej rzeczywistości, a nie w oderwaniu od niej. Jeśli straciłoby się z oczu wymiar personalny istoty ludzkiej, mogłoby dojść do uprzedmiotowienia miłosierdzia, które stałoby się aktem poniżającym człowieka. Wrażliwość na wszelki niedostatek i ofiarne współdziałanie w niesieniu nadziei tym, którym jej brak, znajduje swe spełnienie w działalności charytatywnej, będącej chrześcijańskim wyrazem miłosierdzia. Powinna ona dzisiaj ogarniać swym zasięgiem wszystkich ludzi bez wyjątku. Kościół, jako inicjator tej działalności, powołuje instytucje, którym poleca opieką nad biednymi. Posługa ta polega na dostarczeniu bliźniemu takich wartości, jakich on rzeczywiście potrzebuje, nie zaś na narzucaniu mu wartości, których nie chce. Ogólnym bowiem prawem chrześcijańskiej akcji charytatywnej jest to, iż wzmaga się ona w chwili nasilania się potrzeb.

Obserwując działalność charytatywną Kościoła we współczesnym świecie, można zauważyć jej potrójną tendencję. Nie zaniebując dotychczasowych form pomocy i opieki, dąży ona do tego, by budzić na nowo ducha wzajemnej posługi i pomocy w celu coraz to większego wzajemnego zbliżenia między ludźmi i pogłębienia ducha wspólnoty w Chrystusie. Zmierza również nie tylko do tego, by śpieszyć z pomocą w chwili wyłaniających się potrzeb, ale także, by usuwać ich przyczyny, co wymaga bliskiej współpracy z różnymi instytucjami społecznymi i ze wszystkimi ludźmi, którym leży na sercu dobro człowieka. W końcu, przy wszelkich akcjach charytatywnych nie zapomina się o tym, że zagadnienia dotyczące miłosierdzia nie mogą być rozwiązywane jedynie w granicach jednego kraju i że chrześcijanie, co więcej - wszyscy ludzie w krajach bogatszych, powinni nieść pomoc krajom biedniejszym.

Znakiem naszych czasów jest poszukiwanie podstaw miłosiernych aktów wobec ludzi bezradnych i bezsilnych. Samo współczucie tu jednak nie wystarczy. Działania charytatywne nie są jednorazowym czynem, ale wyrazem stałej troski człowieka o będących w potrzebie bliźnich. Taka aktywność stanowi ważny cel życia, nadający sens ludzkiej egzystencji. Stąd też współczesny człowiek szuka oparcia dla działania charytatywnego w religijnej więzi z Bogiem. Świadectwo miłosierdzia jest dla wielu ludzi znakiem powrotu do Boga, drogą odnowy życia duchowego przez życie dla bliźnich.

Miłość do ludzi potrzebujących, będąca równocześnie miłością do Boga (nigdy nie powinno się rozdzielać tych dwóch przykazań miłości, gdyż stanowią one nierozdzielłą całość), nie może znać żadnych ograniczeń. Miłość ta zawsze pragnie prawdziwego dobra dla każdego człowieka bez wyjątku, niezależnie od koloru skóry, rasy czy języka. Pomaga ona odróżnić

dobro pozorne od autentycznego, zrozumieć potrzeby innych. Na ogół bowiem łatwiej jest człowiekowi zdobyć się na to, co jemu aktualnie odpowiada, niż na to, czego oczekuje bliźni. Łatwiej jest mówić o miłości, niż realizować ją w życiu codziennym. Chrześcijanin jest jednak wezwany do przekraczania samego siebie i naśladowania działania Boga względem osoby ludzkiej.

Prawdziwego chrześcijanina rozpoznaje się po czynach miłości i miłosierdzia.

18. Na czym polega okazywanie miłosierdzia względem siebie samego?

Przykazanie miłości bliźniego wyraźnie podkreśla, że mamy miłować bliźniego jak siebie samego (por. Łk 10, 27). Wynika z tego, że obowiązuje nas także rozumna miłość wobec siebie. Skoro zaś miłość świadczona bliźnim ma kształt miłosierdzia, to taką samą postać musi mieć miłość w stosunku do siebie. Obowiązuje nas więc miłosierdzie wobec siebie. Nie chodzi tu o pobbazanie sobie i zwalnianie się z umartwienia zewnętrznego i wewnętrznego, pomagającego w uzyskaniu czystości serca. Nie należy również w płytki sposób pojmować uczynków miłosierdzia w odniesieniu do siebie. Chodzi przede wszystkim o sprawiedliwe wzięcie pod uwagę sprawy udoskonalenia naszej miłości, aby i w stosunku do nas owocne było Odkupienie, abyśmy uratowali i zbawili swą duszę, pozwolili Bogu na zrealizowanie w nas planów, przez które byłaby uwielbiona Trójca Święta.

Chcąc prawidłowo praktykować miłosierdzie wobec siebie samego, trzeba ustalić osobisty cel życia. Świadczy to o pełnej miłości trosce o siebie, o swój los oraz stanowi nawiązanie do trapiących nas pytań, dotyczących cierpienia wywołanego poczuciem niedoskonałości, kryzysami przyjaźni, poczuciem nieobecności Boga, brakiem miłości, mimo że Bóg obejmuje w sposób nadprzyrodzony całą osobę ludzką.

Każdy człowiek potrzebuje i oczekuje miłosierdzia, zwłaszcza wtedy, gdy obciąża go grzech. To miłosierdzie polega na rozumnym, a więc sprawiedliwym i wyrozumiałym działaniu, zmierzającym do wyzbycia się grzesznych przywiązań, nałogów. Umieć nie załamać się, zaufać miłości i Bogu, wyjść z grzechu na drogę czynów godnych człowieka, znaczy okazać sobie miłosierdzie. Miłosierdzie to nie zamyka oczu na prawdę, lecz właśnie ze względu na prawdę pomaga naszej cierpiącej miłości prostować nasze życiowe, kręte drogi.

Miłosierdzie wobec siebie samego to szersze spojrzenie na obecne w codzienności fakty, stwierdzenie ich i ocenienie na korzyść człowieka. To dzięki okazywanemu sobie miłosierdziu możliwa jest w naszym życiu pokora, warunkująca żal, a poprzez niego powrót na drogę autentycznej miłości. Dzięki takiej ocenie człowiek może powstać z upadku i pójść dalej we właściwym kierunku, na nowo podejmując trud stawania wobec przeciwności i niebezpieczeństw życia. Takie dążenie ku miłości wymaga jednak uwolnienia się od wszystkiego, co nas wstrzymuje w drodze.

Bycie miłosiernym wobec samego siebie to uzależnianie własnego postępowania od innych w świetle nauki Chrystusowej. Gdy sobie i bliźnim przebaczymy, okazujemy w praktyce miłosierdzie. O tej rzeczywistości myślimy również wtedy, gdy chcemy pogodzić się z tym, że popełniliśmy błąd, i gdy mamy wielkie poczucie winy. Musimy jednak pamiętać o tym, że w ludzką postawę miłosierdzia zawsze wpisane jest miłosierdzie Boga. On chce w nas i przez nas ulitować się nad człowiekiem, który zszedł na złą drogę.

Miłosierdzie wobec samego siebie polega na pełnym miłości i zaangażowania troszczeniu się o nadprzyrodzone życie duchowe, uzupełniające braki naszej natury przez wypełnienie tęsknot za nieutralną Osobą, która przyjmie naszą miłość i obdarzy swoją. Ta troska jest konkretnym objawieniem się miłości wobec siebie. Podjęcie starań o zaspokojenie swych potrzeb duchowych jest jedną z najtrudniejszych prac, jakich człowiek może w sobie dokonać i jakich Bóg dokonuje w nas, gdy zechcemy cierpliwie, z wielką ufnością i miłością, poddać swą miłość doskonalącemu i oczyszczającemu działaniu Jego miłości.

19. Co oznaczają słowa Jezusa: *Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary?*

Przytoczone słowa występują w Ewangelii św. Mateusza w dwóch miejscach (por. Mt 9, 13; 12,7). Jest to dosłowny cytat z Księgi proroka Ozeasza (por. Oz 6, 6). Greckiemu wyrazowi *eleos*, użytemu w tekście Mateuszowym, odpowiada hebrajskie *hesed* z Księgi Ozeasza. Sens tego logionu może być następujący: *miłosierdzia chcę bardziej niż ofiary*. Po raz pierwszy z cytatem z Ozeasza mamy do czynienia w kontekście powołania Mateusza (Mt 9,9-13). Drugi raz fragment ten pojawia się w polemice Jezusa z faryzeuszami na temat ważności i wartości szabatu (Mt 12, 1-14).

Bóg żąda od człowieka nie darów ofiarnych, choć ich nie wyklucza, lecz ludzkiej miłości i dobroci. Prawdziwa cześć względem Boga Trójjedynego powinna wypływać z współczującego i miłosiernego serca. Taka postawa więcej znaczy *niż wszystkie całopalenia i ofiary* (Mk 12, 33). Jakakolwiek ofiara składana Bogu bez miłości i miłosierdzia, z sercem nieskorym do słuchania Jego słów i zawrócenia z błędnej drogi, nie ma w oczach Bożych żadnej wartości.

Trzeba mieć nieustannie na uwadze to, że dla Boga ważniejsze jest miłosierdzie wobec biednych, głodnych, grzesznych niż literalne zachowywanie praw rytualnych. Bogu dopiero wtedy będzie miła taka ofiara, takie wyrzeczenie człowieka, gdy będzie ona wypływała z serca pełnego miłosierdzia. Dla Chrystusa nie istnieje dylemat: albo miłosierdzie, albo kult. Miłosierdzie należy czynić, a kultu i prawa nie zaniedbywać, pamiętając jednak przy tym, iż miłosierdzie jest o wiele ważniejsze.

20. Jaki jest związek miłosierdzia z cierpieniem?

W praktyce miłosierdzie powiązane jest z dobrocią, przebaczeniem, miłością, sprawiedliwością, ale także z cierpieniem. Mówiąc o cierpieniu, w pierwszej kolejności odnosimy je do drugiego. Dzieje się tak dlatego, ponieważ kiedy sami doświadczamy cierpienia, zazwyczaj nie mamy sił i ochoty, by o tym rozmawiać z innymi. Należy odróżnić cierpienie osobiste od zbiorowego, ponieważ każdy w cierpieniu reaguje na swój sposób, indywidualnie. W jednym człowieku rodzi ono postawę bierności, ucieczki, w innym zaś postawę buntu czy walki.

Zasadniczo cierpienie dzielimy na duchowe i fizyczne. Możemy wskazać kilka przyczyn cierpienia duchowego, z których dwie są najważniejsze. Pierwszą stanowi w człowieku poczucie niedoskonałości. Rozumie się przez to świadomość niedostatku ludzkiej natury, słabość intelektu, woli, zmienność i nietrwałość uczuć, świadomość braków. Poczucie to mogłoby obezwładniać, niszczyć, gdyby nie istniała nieskończona perspektywa porządku nadprzyrodzonego, do którego Bóg już nieodwracalnie włączył człowieka poprzez Odkupienie. Możemy sami wkraczać w ten porządek, a kresem tej perspektywy jest *nieskończoność Ojca, który dzięki wszczępieniu nas w Chrystusa doskonali człowieka przez Ducha Świętego*. Ten punkt widzenia stanowi wyjście z tragedii niedoskonałości, ale nie do końca uwalnia od cierpienia, ponieważ nigdy porządek nadprzyrodzony nie niszczy porządku przyrodzonego. Dlatego też, nawet gdy będziemy cieszyć się obecnością w sobie życia Bożego, to jednak nie przestaniemy odczuwać braków swej natury. Tu rodzi się nadzieja, że Bóg pomimo naszych ludzkich ułomności, nigdy nie zrezygnuje z miłości do człowieka. Drugą przyczyną jest zmieniający się wciąż kierunek naszej ludzkiej miłości. Trwa w nas nieustanna walka o ukierunkowanie miłości na to, co lepsze, co bardziej wartościowe, a w konsekwencji na samego Boga. Człowiek cierpi, doświadczając braku bliskich osób, których obecność jest mu bardzo potrzebna. I może dlatego najbardziej cierpią ci, którzy kochają Boga szczerze, całym sercem, całą duszą i ze wszystkich sił. Człowiek pragnie być wierny

miłości do Boga, lecz bardzo często napotyka na swej drodze niebezpieczeństwa, zagrożenia, co zmusza go do ciągłej czujności. Miłość powoduje w nim wewnętrzne rozdarcie. Z tej racji jest ona tożsama z cierpieniem, które wiąże się z oczekiwaniem. Człowiek oczekuje, bo czuje się samotny, poszukuje, spodziewa się ukochanej osoby, jej obecności. W taki sposób przeżywa swą miłość.

Człowiek doświadcza też tęsknoty za Bogiem i Jego obecnością. Pomimo iż dosięga Go aktem wiary i nawiązuje z Nim kontakt przez modlitwę, zdarza się, że cierpi. Pojawia się w nim głód Boga i Jego miłości. Człowiek kocha i nie doznaje tej miłości; posiada miłość przez obecność Boga w duszy, a równocześnie nie ma w pełni tej miłości; kocha i tęskni, cieszy się miłością Bożą i zarazem „umiera” z pragnienia i głodu Boga. Kocha też ludzi, ale ta miłość bardzo często nie zostaje odwzajemniona. A nawet gdy doznaje tej miłości, to i tak cierpi, bo żadna przyrodzona miłość nie zastąpi nigdy miłości nadprzyrodzonej. Takie cierpienie jest głodem duchowym, sprawiającym niekiedy więcej bólu niż fizyczne dolegliwości.

Tym, co ratuje w człowieku pokój serca, co daje mu nadzieję i umacnia w nim miłość, jest poznanie i zrozumienie siebie samego, motywów i struktury działania miłości oraz zaufanie Bogu. Człowiek cierpi i szuka rozwiązań, zanim jeszcze zrozumie to wszystko, jednak kiedy zaufa całkowicie Bogu i ukocha Go, tak jak Abraham, który *uwierzył wbrew nadziei*, wówczas czuje się szczęśliwy, gdyż widzi sens życia.

Cierpienie wywołane codziennym głodem różnych pragnień i marzeń zmusza do refleksji nad kwestią miłosierdzia. Jezus Chrystus przyszedł na ziemię, aby zapobiec największemu nieszczęściu - odsunięciu się ludzi od miłości Bożej. On sam polecił ludziom pocieszać smutnych, karmić głodnych, odziewać ubogich, zaradzać temu wszystkiemu, co dotyka człowieka. Tak wyrażającej się miłości może nas nauczyć drugi człowiek szczerze miłujący. Zatem zrozumieć, czym jest miłosierdzie i być miłosiernym, czyli czynić miłosierdzie, możemy właśnie wtedy, gdy upodobnimy się do bliźniego, i to w cierpieniu. Nikt z nas nie jest zwolniony ze świadczenia miłości, a co za tym idzie - z czynienia miłosierdzia i bycia miłosiernym w doświadczeniu cierpienia. Miłosierdzie jest konkretyzacją miłości, podjęciem cierpienia danej chwili. Istnieje jednak podział funkcji i zadań społecznych. Spełnia się swoje zadania wówczas, gdy umie się i chce najpierw dostrzec cierpienie, oraz gdy stara się mu zaradzać. Można to czynić w przeróżny sposób, ale na pewno nie wolno przechodzić obok niego obojętnie. Rozpoznawanie aktualnego cierpienia jest odkrywaniem istotnych potrzeb konkretnego człowieka czy nawet pokolenia.

Obok cierpień duchowych istnieją oczywiście dolegliwości fizyczne, będące generalnie wynikiem braku zdrowia. Nie pozostają one bez wpływu na psychikę człowieka, co więcej, wdzierają się na teren duszy i wtedy z różnych powodów cierpi cała osoba ludzka. Cierpienie jest nieodłącznym doświadczeniem człowieka, ponieważ wyznacza je właściwa mu niedoskonałość jego natury i działań. Tak, jak nie można uciec od cierpienia, tak nie ma ucieczki od siebie, od swej niedoskonałej natury.

Cierpienie fizyczne wiąże się z bólem ciała. *O ile do pewnego stopnia można używać zamiennie wyrazów „ból” i „cierpienie” - to cierpienie fizyczne zachodzi wtedy, gdy jakiegokolwiek sposób boli ciało* (SD 5). Cierpienie cielesne bywa różnie odbierane przez ludzi. Dla wielu jest ono krzyżem, od którego nie można się oderwać. Zawsze jednak przyczynia się ono do uświęcenia człowieka, jeżeli ten jest go w stanie dźwigać z Chrystusem, który staje się otuchą i nadzieją. Świadomość Jego męki umacnia cierpiącego, który ufa, że Bóg nie tyle odsunie od niego cierpienia, ile da mu siłę wytrwania w nich.

Człowiek sam w sobie nie jest bowiem w stanie zrozumieć cierpienia. Wobec cierpienia ludzkie słowa są często bezradne. Cierpienie fizyczne może jednak również przynosić radość, polegającą na tym, że człowiek oddaje swoje bóle Bogu i jest za nie wdzięczny. Radość i cierpienie idą wówczas ze sobą w parze, są ze sobą zespolone i nierozłączne.

Cierpienie z pewnością należy do tajemnicy człowieka, tak jak on otoczone jest tajemnicą, i to szczególnie nieprzeniknioną. Ludzkie cierpienie - w swej prawdzie i złożoności - jest więc okazją do odnowienia człowieka. Może się nawet okazać, że najgłębszym sensem ludzkiego doświadczenia jest właśnie ta tajemnica (por. SD 31). Jeśli zaś sam człowiek jest tajemnicą, nieuniknione doświadczenie cierpienia i bólu skłania go do podjęcia wyzwania, jakim jest jego własne istnienie, i do zmierzania w kierunku owej bezpiecznej świadomości samego siebie.

Przykazanie miłości Boga i bliźniego kieruje nas w stronę miłości, a tym samym - cierpienia. Wyrazem miłosierdzia jest podjęcie z miłością spraw drugiego człowieka, które aktualnie najbardziej go bolą i których rozwiązanie jest jego istotną potrzebą. Jeżeli przez miłość rozumiemy dar z siebie, złożony Bogu czy drugiemu człowiekowi, to za miłosierdzie trzeba przyjąć tę miłość ofiarowaną komuś ze względu na jego cierpienie. Miłosierdzie jest miłością, która dostrzegła czyjeś cierpienie i nie przeszła obok niego obojętnie, jak w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Miłosierdzie w relacji do cierpienia jest podjęciem z miłości najbardziej aktualnych, naglących, trudnych spraw ludzkich. Z tego wniosek, że gdyby nie cierpienie człowieka, miłość nie przybrałaby kształtu miłosierdzia. Miłosierdzie jest zatem ściśle związane z cierpieniem. Związek ten można dostrzec w osobie Chrystusa, który stając się przez Wcielenie *miłosiernym kapłanem*, wziął udział w cierpieniach wszystkich ludzi: *W czym bowiem sam cierpiał będąc doświadczany, w tym może przyjąć z pomocą tym, którzy są poddani próbom* (Hbr 2, 18). Aby stać się miłosiernym, *musiał się upodobnić pod każdym względem do braci* (Hbr 2, 17). Miłosierdzie wyraża się więc w wybaczeniu, w dobroci oraz w upodobnieniu się do braci właśnie w cierpieniu. W związku z tym, miłosierdzie jest z jednej strony wydobywaniem miłości z cierpienia - ku radości, pokojowi i szczęściu, a z drugiej strony jest doskonaleniem miłości przez cierpienie. W ten sposób okazywanie miłosierdzia sprawia, iż cierpienie człowieka staje się wartością, a nawet sposobem doskonalenia osoby ludzkiej.

21. Czy eutanazja może być formą miłosierdzia?

Termin *eutanazja* pochodzi od dwóch greckich słów: *eu* (dobry) oraz *tanatos* (śmierć) i dosłownie znaczy *dobra śmierć*. W starożytności eutanazja oznaczała łagodną śmierć, bez przykrych cierpień lub też śmierć dobrą i zaszczytną.

W przeszłości eutanazję rozumiano w sposób bardzo szeroki - jako działanie pośrednio prowadzące do śmierci (tzw. *eutanazja pośrednia*) poprzez podawanie narkotyków i środków, co prawda zmniejszających ból, lecz ubocznie przyspieszających zgon. W takim szerokim ujęciu mieściło się również pojęcie tzw. *eutanazji pasywnej*, oznaczającej zaprzestanie zabiegów podtrzymujących życie.

Definicję ogólnie przyjętą przedstawił papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, powołując się na Deklarację o eutanazji Kongregacji Nauki Wiary *Iura et bona* z dnia 5 maja 1980 roku: *Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniechanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia cierpienia* (EV 65).

Za eutanazję nie można zatem uznać podawania środków uśmierzających ból, pośrednio przyspieszających śmierć, lecz bez intencji przerywania życia - uwzględniając charakter pośredni skutków, zaniechania pewnych zabiegów medycznych, niewspółmiernych do rezultatów, a zbyt uciążliwych dla samego chorego (tzw. *uporczywa terapia*), czy też przerywania podtrzymywania w sposób sztuczny życia, które przestało być *życiem osobowym*. Z kolei *Katechizm Kościoła Katolickiego* podaje takie określenie eutanazji: *Eutanazja bezpośrednia, niezależnie od motywów i środków, polega na położeniu kresu życia osób upośledzonych, chorych lub umierających... W ten sposób działanie lub zaniechanie*

działania, które samo w sobie lub w zamierzeniu zadaje śmierć, by zlikwidować ból, stanowi zabójstwo głęboko sprzeczne z godnością osoby ludzkiej i z poszanowaniem Boga żywego, jej Stwórcy (KKK 2277).

Jak widzimy, nauczanie Kościoła na ten temat jest jednoznaczne. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne, bowiem pochodzi od samego Boga. Tylko On jest jego Panem i tylko On ma prawo nim dysponować. Eutanazji nie da się więc usprawiedliwić, obronić. Jest ona *zabójstwem*. Nikt i nic nie może upoważnić człowieka do zabijania niewinnej istoty ludzkiej. Nikomu też nie wolno żądać zadania śmierci sobie samemu lub innej osobie, ani przyzwalać na to bezpośrednio lub pośrednio. Dopuszczanie eutanazji jest bezprawnym uzurpowaniem sobie władzy nad życiem i śmiercią, istotnym naruszeniem prawa Bożego i obrażą godności osoby ludzkiej, zbrodnią przeciw życiu.

Godząc w życie, do którego każdy człowiek ma prawo, eutanazja nie może być i nigdy nie będzie aktem miłosierdzia. Wołanie dzisiejszego świata o prawo do eutanazji stanowi skutek fałszywego dobrodziejstwa medycyny, która przedłużając życie człowieka i jego umieranie, niejednokrotnie doprowadza do poniżania ludzkiej godności.

U źródeł owego domagania się eutanazji leży wiele przyczyn. Współczesne społeczeństwo boi się przemijania. W mediach lansuje się kult zdrowia i młodości. To sprawia, że choroba i starość stają się czymś wstydlivym. Rozpad rodziny i tradycyjnych więzów, rozluźnione relacje społeczne powodują, że słabych, starych i chorych coraz częściej pozostawia się samemu sobie. Obserwuje się destrukcyjny wpływ hedonizmu i utylitaryzmu na obraz człowieka i jego życie. Życie ludzkie uważa się za wartość tylko wtedy, gdy związane jest z sukcesami i stanowi źródło przyjemności. Jeśli natomiast niesie ze sobą cierpienie i ból, jawi się jako ciężar, od którego trzeba się za wszelką cenę uwolnić. Gdy zaś nie ma innej możliwości, jedynym rozwiązaniem wydaje się odebranie człowiekowi życia przez eutanazję. Należy też zauważyć, że w liberalnych społeczeństwach, stawiających wolność jednostki ponad wszystko, dochodzi stopniowo do *banalizacji śmierci*. Początkowe dyskusje nad tym, że każdy ma prawo do śmierci i godnego umierania, przerodziły się w rozważania o eutanazji niedobrowolnej, przeprowadzanej bez woli chorego. W Holandii eutanazja na życzenie osób śmiertelnie chorych została rozszerzona na osoby cierpiące fizycznie lub psychicznie. Tzw. *prawo do śmierci* przerodziło się w wywołujący dreszcz *przymus umierania*.

W obliczu tak niepokojących zjawisk chrześcijanie nie mogą być obojętni. Nie mogą też nie dostrzegać godnych człowieka rozwiązań. Ojciec Święty Jan Paweł II wzywał w kontekście problemu eutanazji do rozwijania w sobie *wyobraźni miłosierdzia*. Każdy z nas jest wezwany do świadczenia miłosierdzia wobec drugiego, także nieuleczalnie chorego, cierpiącego, w podszłym wieku. Poprzez autentyczne, godziwe czyny miłosierdzia nie tylko pomagamy drugiemu, ale spełniamy się w swym człowieczeństwie i uobecniamy Boga w Jego miłosierdziu.

Postawa ta jest szczególnie potrzebna w sytuacji, kiedy człowiek ciężko chory, który stracił nadzieję powrotu do zdrowia, wyraźnie lub domyślnie prosi, aby mu zadać śmierć. Może wówczas zrodzić się pokusa - dyktowana litością dla cierpiącego człowieka, zwłaszcza gdy jego zgon wydaje się całkiem pewny - aby mu tę śmierć aktywnie przyspieszyć. Trzeba jednak pamiętać, że prawdziwe miłosierdzie nigdy nie przynosi wyzwolenia od cierpienia przez zadanie śmierci osobie cierpiącej. Musimy też mieć świadomość, że człowiek, który prosi o eutanazję, to człowiek, który tak naprawdę pragnie żyć. Jego prośba może wyrażać nie tylko lęk przed dalszym cierpieniem fizycznym czy przed rozpoczynającym się procesem umierania, ale i ból ducha, poczucie braku wartości, samotność, odrzucenie, utratę więzi z ludźmi i Bogiem. Zgoda na eutanazję jest potwierdzeniem tego cierpienia i utwierdzeniem człowieka w tym, że jako chory i cierpiący jest bezwartościowy i niepotrzebny. Nie można więc wszystkich próśb o pomoc w samobójstwie traktować jednakowo. Istotna jest znajomość powodów: jedni będą mieli pełną jasność tego, o co proszą, dla innych rozmowa o

samobójstwie będzie okazją do omówienia skomplikowanych spraw osobistych, rodzinnych i duchowych.

Deklaracja o eutanazji Kongregacji Nauki Wiary *Iura et bona* poucza: *Błagania ciężko chorych, którzy często wzywają śmierci, nie mogą być rozumiane jako wyraz prawdziwej woli eutanazji; są one niemal zawsze pełnymi udręki prośbami o pomoc i uczucia*. Wszyscy, a zwłaszcza chorzy potrzebują bliskich, którzy nadadzą ich życiu sens i cel. Życzliwe zainteresowanie, wysłuchanie, cierpliwe bycie z osobą cierpiącą może złagodzić cierpienie i uzmysłwić, że prośba o śmierć była w istocie rozpaczliwym wołaniem o miłość i uwagę. Miłosierna miłość i współczucie nakazują towarzyszyć choremu, zwalczać ból, ukazywać związek z żyjącymi, wartość jego cierpienia, przypominać współczującą obecność Chrystusa przy nim.

Eutanazja jest odmową nawiązania szczerego kontaktu z osobą cierpiącą i brakiem zgody na przeżywanie jej cierpienia, jest ucieczką od śmierci i bólu, a nie formą miłosierdzia. Bowiemy *w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku* (DM 6).

22. Dlaczego miłosierdzie niektórym wydaje się czymś negatywnym?

Żyjemy w czasach wolnego rynku i konkurencji, drapieżnej pogoni za pieniądzem. Człowiek dzisiejszy, dbając o swoją karierę, dokładając wszelkich starań, aby dobrze się w życiu urządzić, jest dumny ze swojej wielkości. Pycha dotyka nas z każdej strony, jest wszechobecna. Wszystko to kształtuje nasze życie, sposób myślenia, oceniania siebie i innych, tworzy specyficzną mentalność. W takiej atmosferze współczesnego świata miłosierdzie jest odsuwane na margines, wydaje się zbędne. Oczywiście życie, w którym miłosierdzie jest tylko luksusem, na który mogą sobie pozwolić nieliczni, nie jest życiem chrześcijańskim. Z drugiej strony człowiek współczesny doświadcza również swoich braków, wątplenia i kryzysów. Światem, w którym się porusza, rządzi egoizm, postawa konsumpcyjna, przemoc wobec jednostek i społeczeństw. Ludzi dzieli się na tych, którzy są dla nas dobrzy, mili, życzliwi, współczujący, a więc miłosierni oraz na takich, którzy okazują nam chłód, obojętność czy wręcz nienawiść. Świat przestaje być światem dobroci i miłości, stając się terenem bezlitosnej walki o byt, pieniądze, władzę i przetrwanie.

Miłosierdzie, bycie miłosiernym w historii nierzadko uważane było za wyraz słabości.

Przykładem tego mogą być poglądy stoików czy Fryderyka Nietzschego, negującego całkowicie życie duchowe i etyczne. Miłość identyfikował on z naiwnością i infantylizmem, co oczywiście miało ją dyskredytować. Odrzucenie miłości, jej sensu, waleru i autentyzmu było skutkiem zakwestionowania chrześcijańskiej idei miłosierdzia. W *Wiedzy radosnej* Nietzsche pisał: *Życ - to znaczy [...] być okrutnym i nieubłagłym dla wszystkiego, co w nas słabym i starym się staje, i nie tylko w nas, żyć - znaczy więc: być bez miłosierdzia dla umierających, nędzarzy i starych*. Etyka miłości i miłosierdzia nie znajduje zatem żadnego wytłumaczenia na bazie materializmu i witalizmu, została ona zastąpiona apoteozą siły fizycznej, zmysłowości, walki i wojny.

Oprócz cech słabości *miłosierdziu* czy też *byciu miłosiernym* zarzucano, iż stanowi przeszkodę w dążeniu do sprawiedliwości. W marksistowskiej koncepcji wyzwolenia człowieka, obejmującej nakaz walki klasowej i usprawiedliwiającej dyktaturę, również nie było miejsca dla idei miłości i miłosierdzia. Za zupełnie wystarczającą została uznana idea sprawiedliwości. Według marksistów miłość bliźniego to miłość do samego siebie, czyli de facto - egoizm, choć pozorowany i nieautentyczny. Tymczasem zanegowanie idei miłosierdzia istotnie zubaża humanitarne zasady życia społecznego. Nie możemy zapomnieć więc o tym, że autentyczne miłosierdzie jest głębszym źródłem sprawiedliwości,

rozsądzającej pomiędzy ludźmi, i że ma ono moc przywracania człowieka samemu człowiekowi (por. DM 14).

Dzisiaj niektórzy zadają pytanie, czy zamiast mówić o miłosierdziu, nie powinno się raczej wołać o sprawiedliwość społeczną, zwłaszcza w obliczu ogromnego bezrobocia, biedy i afer korupcyjnych. Nie interesuje ich bycie miłosiernymi, dla nich ważniejsze jest *godne życie*. Pojawiają się i inne pytania - dlaczego Bóg, który jest miłosierny, nie reaguje? Dlaczego, skoro jest wszechmocny, nie może usunąć zła. Zwątpienie i brak wiary towarzyszące wielu ludziom sprawiają, że człowiek sam dla siebie staje się celem, a miłosierdzie siłą rzeczy kojarzy się jedynie z czymś negatywnym.

Doświadczenie dnia codziennego przekonuje, iż jakkolwiek dobrobyt materialny, sukces życiowy czy sprawiedliwość społeczna nie są w stanie zastąpić miłosierdzia, tej czynnej postawy życzliwości, zrozumienia i współczucia. Zagubiony w świecie człowiek XXI wieku, patrzący z niepewnością w przyszłość, do końca niepotrafiący zrozumieć otaczających go ludzi, zamknięty w pułapce fałszywej rzeczywistości i świadomy swojej niewystarczalności, potrzebuje miłosierdzia. Staje się ono jego wewnętrznym pragnieniem.

Człowiek został stworzony na *obraz i podobieństwo* Boże, a tym samym wezwany do bycia miłosiernym. Ludzka postawa miłosierdzia powinna więc być zawsze naśladowaniem postępowania samego Boga, który *pyszny się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje* (por. 1 P 5, 1-5). Każdy z nas potrzebuje dzisiaj odnowienia doświadczenia Bożego Miłosierdzia, bo tylko ten, kto zakosztował miłosierdzia, może nim żyć. Jedynie wtedy, gdy całym sercem uwierzmy w Boże Miłosierdzie, zdołamy przywrócić postawie miłosierdzia należne, a więc centralne miejsce w naszym życiu.

23. Jakie są owoce miłosierdzia w życiu człowieka?

Owocem praktykowania miłosierdzia w życiu codziennym jest pokój, radość, ale przede wszystkim *nowe życie*. Takie orędzie zostawił apostołom po swym zmartwychwstaniu Jezus Chrystus, oferując im prawdziwie *nowy początek*. Dał im szansę rozpoczęcia zupełnie nowego życia, przebaczył opuszczenie Go w trudnych chwilach Jego drogi krzyżowej i śmierci, pokazując im, co powinni czynić, aby być szczęśliwymi. Okazał im miłosierdzie. Ważnym owocem praktykowania miłosierdzia jest również budowanie wspólnoty, która zaczyna tworzyć się wtedy, gdy każdy usiłuje przyjać i kochać drugiego takim, jaki on jest. Dopóki widzi się w drugim człowieku same zalety, będące odbiciem naszych własnych, nie istnieje możliwość wzrastania. Relacje pomiędzy osobami są autentyczne i trwałe tylko wtedy, gdy opierają się na zaakceptowaniu słabości, na przebaczeniu i na czynieniu miłosierdzia. Wówczas ludzie otwierają na innych, nie są wyobcowani czy wyizolowani, czują się potrzebni i chętnie przychodzą z pomocą bliźnim, którzy znaleźli się w sytuacji kryzysowej, w biedzie. Święty Paweł w Liście do Kolosan zachęca: *Jako więc wybrańcy Boży - święci i umiłowani - obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśli by miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy. Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele. I bądźcie wdzięczni* (Kol 3, 12-15).

Miłosierdzie prowadzi też grzesznika do nawrócenia, do osobistej relacji z przebaczącym Ojcem. Nacechowane miłosierdziem spotkanie Boga z grzesznikiem pozwala mu powrócić na nowo do domu, który człowiek opuścił przez swoje niewłaściwe życiowe wybory. Czynione zatem miłosierdzie buduje nowe więzi międzyludzkie. Jeżeli taka postawa cechuje dwie osoby, wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także -każda z nich na zasadzie wierności sobie samej (por. DM 4).

Ludzkość powinna uświadamiać sobie pozytywne owoce wynikające ze świadczenia miłosierdzia. Oczywistym jest fakt, iż człowiek będąc grzeszny i skłonny do zła, potrzebuje pomocy, by móc postępować właściwie. Jeżeli będzie odpłacał złem za zło, *spiralą zła* będzie się ciągle nakręcać. Głoszenie i praktykowanie miłosierdzia przez chrześcijanina stanowi autentyczne świadectwo, polegające na budowaniu cywilizacji miłości, a nie cywilizacji śmierci.

24. Jakich znamy współczesnych świadków miłosierdzia?

W dzisiejszym świecie, skłonny do przeceniania sił ludzkich i materialistycznie traktowanym przez człowieka, można odnaleźć wiele przykładów osób realizujących w sposób autentyczny misję miłosierdzia. Przybliżymy jedynie rysy kilku najbardziej oddanych dziełu miłosierdzia postaci.

Brat Albert Chmielowski, urodził się dnia 20 sierpnia 1845 roku w Igołomi niedaleko Krakowa. Pochodził z rodziny szlacheckiej. W latach młodości, jako osiemnastoletni student Instytutu Politechnicznego i Rolniczo-Leśnego w Puławach wziął udział w powstaniu styczniowym, w którym stracił nogę. Wydostawszy się z niewoli, uciekł do Paryża, a po amnestii w 1865 roku przyjechał do Warszawy, gdzie rozpoczął studia malarskie, kontynuowane następnie w Paryżu i Monachium. Obdarzony silną wiarą i niebywałą siłą charakteru nie załamał się, lecz z uporem szukając swojej drogi życiowej, dał się porwać sztuce.

Po ukończeniu studiów plastycznych, jako dojrzały i utalentowany malarz rozpoczął okres twórczości zapewniający mu trwałe miejsce w sztuce. Porzucił jednak karierę malarską i oddał się całkowicie pomocy ludziom bezdomnym. Za zgodą kard. Albina Dunajewskiego w 1887 roku przywdział habit regularnego tercjarza, a rok później złożył ślub czystości, dając początek nowej wspólnoty zakonnej. W 1888 roku założył Zgromadzenie Braci Albertynów, a w 1891 roku - Sióstr Albertynek. Organizację i sposób życia tych wspólnot oparł na duchowości franciszkańskiej, praktykując radosne, ewangeliczne ubóstwo. Osobiście zakładał przytuliska i warsztaty przygotowujące ludzi do pracy i zawodu. Albert Chmielowski mieszkał z ubogimi, dzieląc ich warunki życia - jako biedny wśród biednych, by drogą apostołstwa obecności dźwigać człowieka z nędzy moralnej i materialnej, pomagając mu odzyskiwać ludzką godność i podmiotowość.

Do końca oddany dziełu miłosierdzia dla najuboższych, zmarł dnia 25 grudnia 1916 roku w Krakowie w opinii świętości. Charakterystyczną cechą duchowości Brata Alberta była wrodzona dobroć serca, a mottem jego posłannictwa stały się słowa: *Powinno się być dobrym jak chleb; powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny.*

Albert Chmielowski pokazał swoim życiem i postępowaniem, iż ten, kto chce prawdziwie czynić miłosierdzie, musi sam stać się *bezinteresownym darem* dla drugiego człowieka. Ojciec Święty Jan Paweł II w liście z dnia 6 stycznia 1995 roku skierowanym do albertyńskiej rodziny z okazji 150. rocznicy urodzin św. Brata Alberta, tak scharakteryzował Jego sylwetkę duchową: *Jest to święty o duchowości urzekającej zarówno swym bogactwem, jak i swą prostotą. Pan Bóg prowadził go drogą niezwykłą: uczestnik powstania styczniowego, utalentowany student, artysta-malarz, który staje się naszym polskim „Biedaczyną” (jak Św. Franciszek z Asyżu), szarym bratem, pokornym jałmużnikiem i heroicznym apostołem miłosierdzia.*

Brat Albert został beatyfikowany przez Jana Pawła II w Krakowie dnia 22 czerwca 1983 roku, a kanonizowany w Rzymie dnia 12 listopada 1989 roku. Relikwie św. Alberta Chmielowskiego znajdują się w Sanktuarium *Ecce Homo* w Krakowie.

Ksiądz Zygmunt Gorazdowski, zwany lwowskim apostołem Bożego Miłosierdzia, urodził się w Sanoku dnia 1 listopada 1845 roku w bardzo religijnej rodzinie. Od wczesnego dzieciństwa ciężko chorował na płuca. W 1863 roku mimo słabego zdrowia wziął udział w powstaniu styczniowym. Po ukończeniu gimnazjum w Przemyślu podjął studia prawnicze na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie. W 1865 roku przerwał studia i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Lwowie.

Dnia 25 lipca 1871 roku otrzymał święcenia kapłańskie w katedrze lwowskiej. Od samego początku swojej pracy duszpasterskiej ks. Zygmunt włączył się w już istniejące dzieła chrześcijańskiego miłosierdzia, a także inicjował nowe. Był człowiekiem głębokiej modlitwy, a jednocześnie z niezwykłą żarliwością duszpasterską i apostołską wciąż podejmował nowe inicjatywy na rzecz potrzebujących. W 1882 roku założył dla żebraków we Lwowie *Dom pracy dobrowolnej*, którym opiekował się aż do swojej śmierci. Wielu ubogich pozostających w ten sposób pod stałą opieką zaprzestało żebrania i powróciło na drogę przyzwoitego życia. Z inicjatywy ks. Zygmunta powstała w roku 1882 tania *Kuchnia ludowa*. Żywili się w niej robotnicy, młodzież szkolna, dzieci, a najczęściej najbiedniejsi. Był tam też pokój dla studentów, którzy otrzymywali posiłki za symboliczną zapłatę, a nierzadko za darmo.

Innym dziełem chrześcijańskiego miłosierdzia zainicjowanym przez ks. Zygmunta był *Zakład dla nieuleczalnie chorych i rekonwalescentów*. Był to rodzaj hospicjum dla ludzi cierpiących, gdzie otrzymywali oni stosowną opiekę. Kapłan ten był też twórcą *Zakładu Dzieciątka Jezus* dla samotnych matek i porzuconych niemowląt. Powołał do życia katolicką *Szkołę św. Józefa*, był współtwórcą usprawniającego niesienie pomocy ubogim i cierpiącym Związku Zakładów i Towarzystw Dobroczynnych i wielu innych dzieł miłosierdzia. Dnia 17 lutego 1884 roku ks. Gorazdowski założył Zgromadzenie Sióstr św. Józefa, które podjęło służbę wśród chorych, cierpiących, doświadczonych różnorodnym ubóstwem. Swoją działalność zgromadzenie prowadzi dziś w Polsce, Niemczech, Francji, Włoszech, na Ukrainie oraz na misjach w Afryce i Ameryce Południowej.

Ksiądz Zygmunt Gorazdowski, zwany *Księdzem dziadów*, ojcem ubogich, drugim proboszczem z Ars i Lwowskim Bratem Albertem zmarł w opinii świętości we Lwowie dnia 1 stycznia 1920 roku i został pochowany na Cmentarzu Łyczakowskim. Dnia 26 czerwca 2001 roku beatyfikował go we Lwowie Ojciec Święty Jan Paweł II, a papież Benedykt XVI dnia 23 października 2005 roku, podczas uroczystej celebracji na placu św. Piotra w Rzymie, ogłosił go świętym.

Matka Teresa z Kalkuty, Agnes Ganxhe Bojaxhiu, urodziła się dnia 26 sierpnia 1910 roku w Skopje, w albańskiej, głęboko wierzącej, katolickiej rodzinie, jako jedno z trojga dzieci. Powołanie zakonne zrodziło się w jej *pierwszym seminarium*, w rodzinie. W 1928 roku wstąpiła do irlandzkiego Zgromadzenia Loretanek, które zajmowało się przygotowaniem personelu dla szkół elementarnych. Przyjęła imię Maria Teresa od Dzieciątka Jezus, i podobnie jak jej patronka, poszła drogą miłości, miłosierdzia i zaufania. Pierwsze śluby zakonne złożyła w maju 1929 roku w Darjeeling w Indiach. W 1931 roku została przeniesiona do Kalkuty, gdzie pracowała jako nauczycielka w Wyższej Szkole St. Mary's dla dziewcząt. W maju 1937 roku złożyła śluby wieczyste i została mianowana dyrektorką szkoły, w której uczyła geografii i historii. Dzień 10 września 1946 roku był dla niej dniem odkrycia nowego *powołania w powołaniu*. Jak sama mówiła: *było to powołanie, które kazało mi opuścić Loreto, gdzie byłam tak szczęśliwa i wyruszyć na ulicę, by służyć najuboższym z ubogich*. Zrezygnowała ze swojej pozycji w szkole, aby opiekować się potrzebującymi w slumsach. Tak rozpoczęło się wielkie dzieło miłości i miłosierdzia Matki Teresy z Kalkuty.

Dnia 7 października 1950 roku założone przez nią Zgromadzenie Misjonarek Miłości Bliźniego zostało oficjalnie zatwierdzone jako instytut życia zakonnego na prawie diecezjalnym, a dnia 1 stycznia 1960 roku, na prawie papieskim. Nowa kongregacja od samego początku rozwijała się dość prężnie, a twardą regułę pisało samo życie, przepełnione

modlitwą i pracą, niekiedy i po osiemnaście godzin dziennie. Biało-niebieskie sari i krzyżyk na lewym ramieniu stały się od tej pory powszechnym symbolem miłości do najbiedniejszych.

Matka Teresa zyskała szacunek na całym świecie i zdobyła sobie ogromną popularność i sławę, ale nigdy nie zatraciła przez to ducha służby i prostoty w działaniu. Otrzymywała też wiele odznaczeń i nagród, na czele z przyznaną jej w 1979 roku Pokojową Nagrodą Nobla. Matka Ubogich pozostawiła po sobie ogromne bogactwo. Pokazała jak kochać miłość, która nie jest kochana, jak służyć tym, którzy cierpią skrajne ubóstwo i nędzę, jak nieść miłość i miłosierdzie tam, gdzie panuje nienawiść i obojętność, gdzie słychać jęk pocisków i kroki snajperów. *Na początku byłam przekonana, że trzeba nawracać - mówiła - z czasem nauczyłam się, że moim zadaniem jest kochać. A miłość nawraca kiedy chce.* Poddała się zupełnie woli Boga i stała się dyspozycyjna dla Niego przez dwadzieścia cztery godziny na dobę. Niosła człowiekowi potrzebującemu leczącą miłość i dawała siebie każdemu najbiedniejszemu z biednych.

Matka Teresa z Kalkuty zmarła dnia 5 września 1997 roku. *Nie martwcie się - mówiła przed śmiercią - Bóg troszczy się o swoje. Na pewno znajdzie odpowiednią osobę na moje miejsce, pokorniejszą, wierniejszą, bardziej oddaną, bardziej posłuszną i praca będzie prowadzona dalej.* Papież Jan Paweł II beatyfikował Matkę Teresę dnia 19 października 2003 roku.

Jan Paweł II, Karol Wojtyła, urodził się dnia 18 maja 1920 roku w Wadowicach, jako drugi syn Karola Wojtyły - seniora i Emilii z Kaczorowskich. Ochrzczony został dnia 20 czerwca 1920 roku. Rodzina Wojtyłów żyła skromnie. Jedynym źródłem utrzymania była pensja ojca, urzędnika w Powiatowej Komendzie Uzupełnień. Matka pracowała dorywczo jako szwaczka. Edmund, brat Karola, po ukończeniu wadowickiego gimnazjum studiował medycynę w Krakowie.

W roku 1930 Karol Wojtyła został przyjęty do Państwowego Gimnazjum Męskiego im. Marcina Wadowity w Wadowicach. Podczas nauki w gimnazjum Karol zainteresował się teatrem, występował w przedstawieniach kółka teatralnego stworzonego przez polonistów z gimnazjów: żeńskiego i męskiego.

W maju 1938 roku Karol Wojtyła zakończył naukę w gimnazjum i w październiku tr. rozpoczął studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W pierwszym roku studiów przeprowadził się wraz z ojcem do rodzinnego domu matki przy ulicy Tynieckiej 10 w Krakowie. Okres od października 1938 do lutego 1941 roku był dla niego czasem wytężonych studiów, spotkań grupy literackiej, a także tworzenia własnej poezji.

Po śmierci ojca (18 lutego 1941) zatrudnił się w zakładach chemicznych Solvay w Borku Fałęckim. Jesienią roku 1941 Karol wraz z przyjaciółmi założył Teatr Rapsodyczny, który swoje pierwsze przedstawienie wystawił już dnia 1 listopada. Rozstanie Wojtyły z teatrem nastąpiło nagle już w następnym roku, gdy wstąpił do tajnego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie i rozpoczął konspiracyjne studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dnia 1 listopada 1946 roku kard. Adam Stefan Sapieha wyświęcił Karola Wojtyłę na kapłana. Następnego dnia Neoprezbiter odprawił Mszę świętą prymicyjną w krypcie Św. Leonarda na Wawelu, a już dwa tygodnie później wyjechał do Rzymu, aby kontynuować studia na Papieskim Uniwersytecie *Angelicum*. W 1948 roku ukończył studia, broniąc pracy doktorskiej nt. *Doktryna wiary według świętego Jana od Krzyża*, i powrócił do Polski.

Dnia 8 lipca 1948 roku ks. Karol Wojtyła został skierowany do pracy w Niegowici, a w 1949 roku na parafię Św. Floriana w Krakowie, gdzie poświęcał się zarówno pracy naukowej, jak i duszpasterskiej. Po śmierci kard. Sapiehy w roku 1951 został skierowany na urlop, celem ukończenia rozprawy habilitacyjnej. W tym okresie dużo uwagi poświęcał także pracy publicystycznej. Na początku grudnia 1953 roku przystąpił do habilitacji, broniąc na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego rozprawy nt. *O możliwości budowania*

etyki chrześcijańskiej według systemu Maxa Schellera. Następnie wykładał teologię moralną i etykę małżeńską m.in. w seminariach diecezji: krakowskiej, katowickiej i częstochowskiej oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Dnia 4 lipca 1958 roku ks. Karol Wojtyła został mianowany przez papieża Piusa XII biskupem tytularnym Ombri, a także biskupem pomocniczym archidiecezji krakowskiej, a w 1962 roku został krajowym duszpasterzem środowisk twórczych i inteligencji. Na okres biskupstwa Karola Wojtyły przypadły także obrady Soboru Watykańskiego II, w których aktywnie uczestniczył.

Dnia 30 grudnia 1963 roku bp Karol Wojtyła został mianowany przez papieża Pawła VI arcybiskupem metropolitą krakowskim. W roku 1967 otrzymał godność kardynalską a jego kościołem tytularnym stał się kościół św. Cezarego Męczennika.

Dnia 16 października 1978 roku kard. Karol Wojtyła został wybrany papieżem. Jako Namiestnik Chrystusa na ziemi docierał do milionów wiernych ze słowem Bożym, pokrzepieniem, nadzieją troską o sprawiedliwość i pokój na świecie, wolą niesienia pomocy duchowej ludziom wszystkich ras i wyznań. Odbił 104 zagraniczne podróże apostolskie, odwiedził 135 krajów, w tym osiem razy Polskę. Pocieszał strapionych, błędzącym wskazywał drogę, wątpiących wspierał dobrą radą, wszędzie zawierał wiernych Matce Bożej, nawiedzał sanktuaria narodowe, dokonywał beatyfikacji i kanonizacji, udzielał sakramentów świętych. Spotykał się m.in. z biskupami, kapłanami, siostrami zakonnymi, zakonnikami, z członkami organizacji kościelnych, z chorymi, niepełnosprawnymi, młodzieżą więźniami, z przedstawicielami innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, a także reprezentantami religii niechrześcijańskich.

Ojciec Święty Jan Paweł II wydał czternaście encyklik, piętnaście adhortacji apostolskich oraz ponad czterdzieści listów apostolskich. Opublikował ogromną liczbę orędzi, przemówień o różnym charakterze, homilii wygłaszanych na całym świecie, katechez środowych i rozważań na *Anioł Pański*.

Przed wszystkim jednak całe życie Jana Pawła II było nieustannym wskazywaniem na tajemnicę Bożego Miłosierdzia. To właśnie dzięki staraniom Ojca Świętego została ogłoszona świętą s. Faustyna Kowalska, to jemu zawdzięczamy ogłoszenie Encykliki o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia*, ustanowienie drugiej niedzieli po Wielkiej Nocy - Niedzielą Bożego Miłosierdzia, a także zawierzenie całego świata Bożemu Miłosierdziu.

Dnia 2 kwietnia 2005 roku, po Mszy świętej z uroczystości Bożego Miłosierdzia, o godz. 21.37 Chrystus otworzył papieżowi Janowi Pawłowi II drzwi do wieczności. Odszedł Pasterz, niezmordowany orędownik pokoju, największy autorytet moralny współczesnego świata, człowiek szczególnie bliski Bogu, filozof, myśliciel, teolog, który fascynował cały świat; odszedł wielki Papież, najwybitniejszy Polak, silny w słabości, potężny w cierpieniu, niezmordowany w dawaniu przykładu nawet wtedy, gdy życie jego zmierzało do kresu. Jako współczesny świadek Bożego Miłosierdzia, Ojciec Święty Jan Paweł II wskazywał niezachwianie na jeden z owych *motywów życia i nadziei* człowieka. Jest nim *Ewangelia Miłosierdzia*. Dla Papieża miłosierdzie było *szczególną koncentracją na godności człowieka* (DM 6). Kult Bożego Miłosierdzia był istotnym elementem składowym pontyfikatu Jana Pawła II i wpisał się w ten czas jako złota nić łaski.

Przez świadectwo życia Jan Paweł II pokazywał, *jak bardzo dzisiejszy świat potrzebuje Bożego miłosierdzia! Na wszystkich kontynentach z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić wołanie o miłosierdzie. Tam, gdzie panuje nienawiść i chęć odwetu, gdzie wojna przynosi ból i śmierć niewinnych, potrzeba łaski miłosierdzia, które koi ludzkie umysły serca, i rodzi pokój. Gdzie brak szacunku dla życia i godności człowieka, potrzeba miłosiernej miłości Boga, w której świetle odsłania się niewypowiedziana wartość każdego ludzkiego istnienia. Potrzeba miłosierdzia, aby wszelka niesprawiedliwość na świecie znalazła kres w blasku prawdy* (Kraków-Łagiewniki 2002).

Wymowne potwierdzenie autentyczności świadectwa Bożego Miłosierdzia w życiu Jana Pawła II stanowi *Akt zawierzenia świata Miłosierdziu Bożemu*, dokonany dnia 17 sierpnia 2002 roku w krakowskich Łagiewnikach. Jest to także zachęta do tego, abyśmy nie zapomnieli przesłania Papieża o Miłosierdziu Bożym i wciąż je pogłębiali, żyjąc nim na co dzień. Trzeba ciągle zagłębiać się w spuściznę Ojca Świętego, aby spełnić jego wielkie pragnienie: *Ojczyzno moja kochana, Bóg Cię wywyższa i wyszczególnia, ale umiej być wdzięczna* (Dz. 1038)!

W czasie Mszy świętej odprawionej w łagiewnickim sanktuarium w rocznicę wyboru papieża Jana Pawła II, dnia 16 października 2005 roku, metropolita krakowski abp Stanisław Dziwisz, wieloletni osobisty sekretarz Ojca Świętego powiedział: *Podczas uroczystości pogrzebowych wiatr zamknął księgę Ewangelii na papieskiej trumnie. Nie zamknął jednak tej księgi, którą Papież, niezmordowany Pielgrzym i heroiczny wierny Świadek Bożej prawdy i miłości - całym swoim życiem pisał w ludzkich sercach. My, którzy szliśmy razem z nim, pragniemy świadectwem naszego życia kontynuować pisanie tej księgi. I chcemy ją przekazać następnym pokoleniom, by nigdy nie ustało pielgrzymowanie człowieka do Boga, który nie tylko jest bogaty w miłosierdzie, ale jest Miłością Miłosierną. By nie ustało to pielgrzymowanie, czy tu - do Łagiewnik, czy wszędzie tam, gdzie żyje człowiek, zmagając się ze swoim losem i swoją słabością.*

II. MIŁOSIERDZIE BOŻE

25. Dlaczego miłosierdzie uważane jest za największy przymiot Boga?

Pojęcie przymiotu łączy się z nauką o naturze Boga, który jest czystym duchem samoistnym - mającym byt sam z siebie, a co za tym idzie, również pełnię doskonałości. W Bogu jest jedność wewnętrzna, mówiąc inaczej - prostota, która wyklucza wszelką złożoność z jakichkolwiek części lub składników. Poznając Boga, nie poznajemy Go w sposób bezpośredni, ale poprzez doskonałości, jakie zauważamy w pewnym stopniu ukryte w stworzeniach.

Teolodzy grupują przymioty Boże, odnosząc jedne do natury Boga, a drugie do Jego czynności wobec stworzeń. Do pierwszej grupy, określając je przymiotami wsobnymi lub absolutnymi, zaliczają: bycie w sobie, prostotę, samoistność, nieograniczoność, niezmienność i wieczność, a do drugiej, nazywając je relatywnymi lub odnośnymi, wliczają: dobroć, mądrość, opatrność, sprawiedliwość i miłosierdzie.

W obliczu takiego podziału zastanawiające wydają się być słowa Pana Jezusa do s. Faustyny Kowalskiej: *Powiedz, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Wszystkie dzieła rąk moich są ukoronowane miłosierdziem* (por. Dz. 301). Zdają się one sugerować hierarchizację przymiotów Boskich, między którymi istnieje przecież równość. Wyjaśnienie tej kwestii jest przede wszystkim zasługą ks. Ignacego Różyckiego, który wyszczególnił w pojęciu przymiot znaczenie *filozoficzno-teologiczne* i *czynnościowe*. W pierwszym znaczeniu miłosierdzie jest doskonałością natury Bożej, czyli jest przez nią posiadane i dlatego jest bezwzględnie równe innym doskonałościom, bo tak samo jest Bogiem i tym samym Bogiem. Natomiast w drugim znaczeniu przewyższa wszystkie inne przymioty Boga, gdyż skutki działania miłosierdzia w świecie są największe.

Miłosierdzie jest zatem przymiotem Bożej natury przejawiającym się w każdym działaniu na zewnątrz: zarówno *stwórczym*, jak i *usynawiającym przez łaskę*. Mówiąc o Bożych przymiotach, należy pamiętać, że w Bogu nie istnieje rzeczywista różnica między Jego naturą a tym, co nazywamy przymiotami. Są one, według sposobu naszego rozumowania, doskonałością koniecznie istniejącą w Bogu, a wynikającą z tego, co nazywamy Jego naturą.

Jeżeli zgodnie z Pismem Świętym, będziemy pojmowali miłosierdzie jako przymiot Boży okazywany ludziom, to musimy pamiętać, że obejmuje on wszystkie czasy, również eschatologiczne, a zatem także te po zakończeniu historii świata.

Święty Tomasz z Akwinu określa Miłosierdzie Boże jako odwieczną doskonałość Stworzyciela, Odkupiciela i Uświęciciela w Jego stosunku do ludzi. Poprzez nie Bóg wyprowadza stworzenia z nędzy i uzupełnia ich braki. Podstawą miłosierdzia jest dobroć, bo do jej istoty należy udzielanie się, a więc wszystko, co Bóg stworzył, pochodzi od niej. Bóg stwarzając, nie przysparza sobie pożytku czy chwały, lecz działa pod wpływem samej dobroci. Miłosierdzie zaś polega na tym, że usuwa On ze świata braki. Dlatego dla św. Tomasza z Akwinu miłosierdzie to największy przymiot Boga, ponieważ podnoszenie czy dawanie jest oznaką wielkości.

Miłosierdzie Boże, rozumiane w sensie ścisłym, dotyczy nędzy człowieka. Głównym zadaniem miłosierdzia jest chęć przychodzenia z pomocą. Miłosierdzie jest więc tam, gdzie jest nędza, grzech, słabość. Natomiast w sensie szerszym, miłosierdzie dotyczy także wszelkiego dobra.

Takie ujęcie Miłosierdzia Bożego pokazuje ten przymiot Boga jako działający jakby w jednym tylko kierunku: miłosierdzie jest udzielaniem się, czyli pochyleniem Tego, kto ma czegoś więcej, ku temu, który posiada mniej lub potrzebuje jakiejś pomocy.

W powyższym świetle Miłosierdzie Boże przedstawia się jako odwieczna i niezmienna doskonałość Boga, przez którą udziela się On stworzeniom, wyprowadzając je z wielorakiej nędzy, spośród której największą jest brak istnienia, będący jednocześnie największym wołaniem do Jego miłości miłosiernej. Dlatego miłosierdzie stanowi fundament każdego dzieła Boga.

26. Co leży u podstaw miłosierdzia Boga?

U podstaw Miłosierdzia Bożego leży miłość. Istnieją dwie drogi zmierzające do zdobycia wiedzy o Bogu jako miłości: wstępująca i zstępująca. Pierwsza polega na wznoszeniu się człowieka poprzez różne stopnie miłości do Dobra bez żadnych granic i barier, jest to miłość czysto ludzka. Posiada ona swoje formy, stopnie, przymioty. W teologii katolickiej wyróżniamy *miłość pożądaną* i *miłość życzliwą*.

O ludzkiej miłości pisał św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, że jest cierpliwa, nie zazdrości, nie unosi się pychą, nie jest bezwstydną, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, nie jest jak prorocтва, które się skończą, wszystko znosi, wszystko przetrzyma...

Druga droga natomiast to objawienie się Boga człowiekowi, wielokrotnie i na wiele sposobów, ale w sposób ostateczny przez swego Syna, Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem. *Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej* (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury (Ef 2, 18; 2 P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Ba 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej (por. DV 2).

Na podstawie nauczania Jezusa i Jego postępowania możemy odkryć wiele cech miłości Boga ku ludziom. Miłość Boża w Chrystusie to miłość szukająca człowieka, aktywna, przebacząca, wyrozumiała, realistyczna. Odnacza się wielką subtelnością, jest przyjacielska, ofiarna, otwarta i uniwersalna. Wszystkie te cechy miłości zawierają się w tym, że ona sama uzdalnia bezinteresownie do uczestnictwa w swym dobru. Stanowi to jej najgłębszą istotę.

Jeżeli miłość Boża, która została objawiona w Chrystusie, ma określone przymioty, to również każdy chrześcijanin, pragnący wcielić w życie zasady ewangeliczne i osiągnąć przez tę miłość cel ostateczny, powinien kochać swego bliźniego tak, jak czynił to Chrystus. Bóg kocha człowieka miłością czystą, bez cienia egoizmu; nie stawia żadnych warunków - Jego miłość jest bezwarunkowa. Kiedy człowiek przyjmuje tę bezinteresowną miłość Boga, wówczas ona dotyka w nim tego, co najbardziej intymne. Święty Augustyn stwierdza, że *Bóg jest bliższy człowiekowi niż człowiek sam sobie*. Miłość Boga do człowieka dociera do samego fundamentu istnienia, lecząc ludzkie dusze i ciała. Miłosierdzie nierozdzielnie wiąże się z miłością, która w sposób bezinteresowny daje udział w dobroci. Wszystkie zatem uczynki miłosierdzia będą nacechowane chrześcijańskim autentyzmem wówczas, gdy pochodzą z ducha miłości.

27. Co oznaczają słowa z Listu do Efezjan, iż *Bóg jest bogaty w miłosierdzie*'?

Bóg nieprzerwanie daje nam dowody swego wielkiego miłosierdzia. Stworzyciel świata, Pan całego stworzenia, nie jest jedynie sprawiedliwym sędzią, który za każdy zły czyn karze. Objawił się nam i czyni to nieustannie, jako Bóg *bogaty w miłosierdzie* (por. Ef 2, 4), jako *Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy* (por. 2 Kor 1,3). Miłosierdzie Boga ujawniło się w tym, że postanowił uratować człowieka, który poprzez nieposłuszeństwo pierwszych rodziców zasłużył na wieczne potępienie. Dzieło ratowania człowieka wypływające ze źródła Bożego Miłosierdzia dokonało się i nadal się dokonuje poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym Pocieszycielu. W ten sposób w Chrystusie oraz przez Niego staje się szczególnie *widzialny* Bóg w swoim miłosierdziu, bo kto zobaczył Jezusa, zobaczył także i Ojca, który Go posłał po to, byśmy mieli życie, i to w obfitości. Jezus Chrystus będzie naszym sędzią ale także naszym obrońcą, naszym ambasadorem u Ojca, który jest w niebie. Każdy, kto w Nim poszukuje wsparcia, ten je znajdzie i w konsekwencji osiągnie życie wieczne. Święty Jan Ewangelista poucza nas: *Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca - Jezusa Chrystusa sprawiedliwego* (1 J 2, 1). Ten Rzecznik bronił nawet swoich prześladowców i katów, którzy sztydził z Niego, gdy konał na krzyżu. W obliczu śmierci Jezus modlił się do swego Ojca, usprawiedliwiając ich straszne czyny i prosząc o miłosierdzie dla nich: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34). Jezus pragnie ocalić także i nas, czego przejawem jest Jego ustawiczna modlitwa i Jego błogosławieństwo, udzielone uczniom, gdy *został uniesiony do nieba* (Łk 24, 51). Bóg otwiera przed nami perspektywę wieczności: *będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia* (Ef 2, 4n), abyśmy mogli dostąpić zaszczytu oglądania Go twarzą w twarz w królestwie niebieskim.

28. Jak pogodzić Miłosierdzie Boże i miłosierdzie ludzkie?

Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny (Łk 6, 36). W tych słowach zawiera się nie tylko nakaz naśladowania Boga, ale także wezwanie do poznawania i wielbienia Go w Jego miłosierdziu. Realizując to zadanie *bycia miłosiernym* względem drugiego, człowiek doświadcza codziennie, jak miłosierny jest Bóg wobec niego samego. Każdy z nas jest grzesznikiem, popełnia błędy, odchodzi od Boga, ale Bóg nie od razu wymierza nam zasłużoną karę, lecz zachowuje nas od niej i ochrania, czasem przez bardzo długi czas, oczekując naszego nawrócenia. Bóg postępuje właśnie w taki sposób dzięki swemu miłosierdziu, które zasłania nas przed sprawiedliwością Bożą, domagającą się słusznej kary. Dlatego Bóg nie tylko znosi człowieka jako grzesznika, ale w dodatku obdarza go

swymi darami, aby mógł dokonywać w życiu właściwych wyborów, zgodnych z Jego wolą. Nie szczędzi swej litości nawet wobec tych, których upór i zatwardziałość trudno przełamać. Kiedy te łagodne środki perswazji nie przynoszą skutków, Bóg sięga po surowe kary, jednak o charakterze leczniczym, wychowawczym, budującym. *Gdy nas sądzą, karanie odbieramy od Pana, abyśmy z tym światem potępieni nie byli* (1 Kor 11, 32).

Tylko miłość i miłosierdzie Boga pozwalają człowiekowi nieustannie zbliżać się do Niego, poprzez ciągłą weryfikację swego postępowania, poprzez otwarcie się na Jego działanie. Zamiast okazywania gniewu i czynienia wyrzutów, Bóg wyciąga do człowieka swoje ojcowskie ramiona i przebacza mu grzechy, jeśli tylko ten szczerze za nie żałuje. Boże postępowanie w stosunku do człowieka stanowi wzorzec dla relacji międzyludzkich. Tylko na drodze naśladowania można pogodzić Miłosierdzie Boże z miłosierdziem ludzkim.

29. Czy człowiek ma prawo do Bożego Miłosierdzia?

Miłosierdziem Bożym tłumaczy się zazwyczaj już samo istnienie człowieka i jego osobowo-podmiotowy charakter. W nim również znajduje swoje wyjaśnienie prawda o duchowym wymiarze jego egzystencji i nieśmiertelności ducha oraz o wyniesieniu go do godności dziecka Bożego. Będąc powołanym do istnienia, człowiek jest *bytem niesamowystarczającym*, a tym samym jest nieustannym *wołaniem do miłosierdzia Boga*, bez pomocy którego nie jest w stanie wykorzystać danych mu możliwości. Miłosierdzie, nieustannie okazywane mu przez Boga, stanowi więc nie tylko warunek jego zaistnienia, ale także doskonalenia się i spełnienia w osobistym powołaniu.

Już z samego faktu darmowości bytu ludzkiego i jego potencjalności można wyprowadzić wystarczający warunek do mówienia o prawie człowieka do miłosierdzia i o powinności świadczenia go innym. Prawdy te nabierają szczególnej wymowy w sytuacji, kiedy człowiek zawodzi Boga i popełnia grzech.

Człowiek powołany do istnienia przez Boga jest istotą wolną. Jego wolność stanowi szansę na osobiste ubogacenie, ale jednocześnie dopuszcza możliwość niewierności wobec właściwego chrześcijaninowi sposobu życia i realizowania się w człowieczeństwie. Dlatego człowiek w swym bycie jest istotą zawodną i grzeszną, tzn. może zejść z drogi osobistego rozwoju.

Jak wiemy, w jego historii zaistniała taka sytuacja, kiedy niewłaściwie wykorzystany przez niego dar wolności doprowadził go do zerwania przyjaźni z Bogiem. Bóg jednak nie odrzucił człowieka, lecz okazał mu przebaczenie, dając swojego Syna Jednorodzonego (por. J 3, 16). W tym świetle Wcielenie Syna Bożego wyraźnie świadczy o bezgranicznym miłosierdziu wobec człowieka zagrożonego przez zło. W akcie tym Bóg objawia siebie, ale jednocześnie ukazuje wartość człowieka samego w sobie.

Cała ziemская działalność Chrystusa była kontynuacją zapoczątkowanego przez Wcielenie uobecniania Miłosierdzia Bożego. Chrystus dokonuje tego zarówno w czynach, jak i w słowach, stając się znakiem miłosiernego Boga.

W swoim nauczaniu Jezus przedstawia obraz miłosiernego Ojca przede wszystkim w przypowieściach, spośród których jedne ukazują postawę Boga wobec ludzi (przypowieść o robotnikach w winnicy, por. Mt 20, 1-16, o zagubionej owcy, por. Łk 15, 1-7; Mt 18, 12-14 i o zagubionej drachmie, por. Łk 15, 8-10), a inne określają miłosierdzie międzyludzkie (przypowieść o miłosiernym samarytaninie, por. Łk 10, 30-37, o bogaczu i Łazarzu, por. Łk 16, 19-31 oraz o nielitościwym dłużniku, por. Mt 18, 23-35).

Chrystus nie tylko nauczał o miłosiernym Bogu, ale wprost Go uobecniał w czynach miłości, zaradzając ludzkim potrzebom gdziekolwiek przebywał i nauczał: karmił głodnych (por. Mt 14, 19-20; Mk 8, 2), leczył rozmaite choroby (por. Mt 14, 35-36; Mk 1, 41; 9, 14n), uwalniał z niewoli grzechu (por. J 8, 10), a nawet wskrzeszał zmarłych (por. Łk 7, 14).

W miłosiernym działaniu Boga zawsze w centrum znajduje się człowiek, którego żadne potrzeby materialne, ani fizyczne czy też moralno-duchowe nie są Bogu obojętne. W swym okazywaniu miłosierdzia człowiekowi Bóg nieskończenie szanuje jego wolność i z cierpliwością wyczekuje otwarcia serca z jego strony, aby móc mu ofiarować pomoc. Bóg staje w pozycji żebrzącego o przyjęcie ofiarowanej dobroci. Właśnie w takiej postawie najbardziej uwydatnia się podmiotowo-osobowy wymiar miłosierdzia. Polega on na wymianie darów, w której Dawca staje w pozycji biorcy, a biorca - poprzez gest przyjęcia daru - staje się dawcą.

Boże Miłosierdzie Chrystus objawił w sposób najgłębszy w tajemnicy swojej męki, śmierci i zmartwychwstania. Stając się człowiekiem w chwili Wcielenia, dzielił człowieczy los do końca, tj. aż do bólu i śmierci, które są nieodłącznymi elementami ludzkiej egzystencji. Powodowany wiernością sobie samemu i swojej miłości do człowieka, Chrystus złożył siebie na krzyżu jako ofiarę przebłagalną Bogu Ojcu, odsłaniając tym samym z jednej strony wielkość i potęgę zła, z drugiej bezgraniczne miłosierdzie Boga, który nie cofa się nawet przed cierpieniem i śmiercią, gdy chodzi o dobro człowieka. Treść tej zbawczej prawdy doskonale wyraził papież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, stwierdzając, że *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 śmierci* (DM 8). W ofierze krzyżowej Chrystusa zostają uszanowane jednocześnie dwa prawa dotyczące człowieka, tj. prawo sprawiedliwości i prawo miłości. Naruszona przez grzech godność człowieka zostaje przywrócona aktem ofiary krzyżowej Chrystusa, będącej wyrazem miłosierdzia Boga (por. DM 7). W ten sposób sprawiedliwość zostaje przeniknięta miłosierdziem, znajdując w nim swoje ostateczne wypełnienie.

Można zatem powiedzieć, iż miłosierdzie okazywane przez Boga polega na nieustannej trosce o człowieka w każdej jego sytuacji, tak fizycznej, jak i moralno-duchowej i stanowi zasadę Bożego działania wobec człowieka. Pełnię Miłosierdzia Bożego opisała św. Faustyna Kowalska w postaci następujących praw, które objawił jej Chrystus: *Im większy grzesznik, tym większe ma prawo do miłosierdzia mojego* (Dz. 723); *Im większa nędza, tym większe ma prawo do miłosierdzia mojego* (Dz. 1181);

Jestem hojniejszy dla grzeszników, niżeli dla sprawiedliwych (Dz. 1275).

Pozornie wydaje się, jakby prawa te nie były ze sobą powiązane. W rzeczywistości jednak istnieje między nimi głęboki związek. Każda nędza woła o pomoc, której wielkość warunkowana jest wielkością nędzy, tzn. im większa nędza, tym większej oczekuje pomocy.

Największą zaś nędzą człowieka jest grzech, gdyż oddala go od Boga. Do natury Miłosierdzia Bożego należy niesienie pomocy i dlatego grzesznicy mają pierwszeństwo w oczekiwaniu na pomoc Bożą. W miarę natomiast udzielania tej pomocy, miłosierdzie Boga nie wyczerpuje się, lecz wzrasta.

30. W jaki sposób Bóg okazuje człowiekowi swoje miłosierdzie?

Miłosierdzie wywodzące się w swej istocie od Boga polega przede wszystkim na tym, iż to On, w nadmiarze swojej miłości i dobroci stworzył człowieka, uczynił go swoim przyjacielem i otacza nieustanną troską. Po grzechu pierwszych ludzi spieszy On z pomocą zagubionemu i osamotnionemu człowiekowi, aby dać mu na nowo udział w swoim wiecznym szczęściu.

Bóg często okazuje swe miłosierdzie przez ludzi (np. przez zapobiegliwość Józefa Egipskiego, który zapewnia przetrwanie Izraela w czasie głodu), a tylko niekiedy bezpośrednio, w nadzwyczajny sposób wkracza w bieg ludzkich dziejów (np. w czasie wyjścia Izraelitów z Egiptu, kiedy rozdziela wody Jordanu, dając im możliwość ucieczki przed wrogiem).

Bóg może też okazać człowiekowi dyskretną pomoc wewnętrzną, nawet nieodeczuwalną (np. dar Ducha Świętego), albo też objawić się przez miłosierdzie ludzkie, za którym kryje się On sam, skłaniając serce człowieka do okazania drugiemu współczucia.

W swoim miłosierdziu Bóg z jednej strony może otoczyć ludzi swoim błogosławieństwem: duchowym i materialnym (zachowaniem od grzechu, inteligencją, bogactwem), a z drugiej strony może też odmówić im tych darów. To także jest forma Miłosierdzia Bożego, które w ten sposób pobudza człowieka do nawrócenia, szukania celu życia, odnalezienia siebie i Boga samego. Szczególną formą Bożego Miłosierdzia jest cierpienie. Krzyż, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nadały cierpieniu nowy sens. Podejmując ten dar, dziękujemy Bogu za dzieło zbawienia, ale także przyczyniamy się do zbawienia innych (a to największe miłosierdzie Boga!).

Jako chrześcijanie dostrzegamy Boże Miłosierdzie i doświadczamy go szczególnie w Kościele. On sam zresztą jest dziełem Bożej dobroci. Tutaj Miłosierdzie Boże staje się nam szczególnie bliskie w sakramentach, które jednoczą nas z Chrystusem, Źródłem Miłosierdzia. Przez sakramenty doznajemy przebaczenia grzechów, łaski Ducha Świętego, zostajemy uzdolnieni do czynienia dobra, miłowania Boga i bliźnich, otrzymujemy pomoc i uzdrowienie w chorobie, moc do stawania się lepszymi, błogosławieństwo na drodze powołania małżeńskiego, kapłańskiego czy zakonnego itd.

31. W jaki sposób Bóg objawił swoje miłosierdzie w Chrystusie?

Sobór Watykański II naucza, iż żywą Ewangelią jest sam Jezus Chrystus. To w Jego Osobie, poprzez tajemnicę Wcielenia, Bóg okazał ludzkości swoje miłosierdzie w obfitości. Motywem Wcielenia Odwiecznego Logosu jest miłosierdzie i miłość: *tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał...* Chrystus jest więc *wcielonym miłosierdziem Bożym*. Tylko w dobroci, miłości i miłosierdziu możemy szukać najgłębszej racji Wcielenia.

Człowiek może więc spotkać się z Bogiem już tu na ziemi, nie dzięki własnemu wysiłkowi, lecz jedynie dzięki dobrowolnej inicjatywie Boga, któremu spodobało się samoobjawić człowiekowi (por. DV 2, 6). Doskonały i święty Bóg zechciał zejść na ziemię do grzesznego stworzenia. Wyjaśnił to św. Paweł, gdy pisał w Liście do Filipian: *On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci - i to śmierci krzyżowej* (Flp 2, 6n).

Wcielenie Syna Bożego stanowi owoc wielkiej miłości, dzięki której Bóg zechciał dzielić w pełni naszą ludzką kondycję. Fakt, że Słowo Boże stało się człowiekiem, spowodował zasadniczą zmianę w samym pojmowaniu czasu. Możemy powiedzieć za Janem Pawłem II, że od tego momentu *ludzki czas napełnił się wiecznością*.

W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* Ojciec Święty Jan Paweł II uczył nas, iż w Jezusie Chrystusie Bóg nie tylko mówi do człowieka - Bóg szuka człowieka. Wcielenie Syna Bożego świadczy o tym, że Bóg szuka człowieka. To poszukiwanie Jezus sam wielokrotnie przyrównywał do poszukiwania zgubionej owcy (por. Łk 15, 1-7). Jest to poszukiwanie, które rodzi się we wnętrzu Boga i osiąga swój szczyt we Wcieleniu Słowa. Jeśli Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka stworzonego na swój obraz i podobieństwo, czyni to dlatego, że go miłuje odwiecznie w Słowie i pragnie go wynieść w Chrystusie do godności przybranego dziecka. Bóg więc wychodzi na poszukiwanie człowieka, który jest Jego szczególną własnością w sposób odmienny niż jakiegokolwiek inne stworzenie. Jest własnością Boga na podstawie wyboru miłości: Bóg szuka człowieka z potrzeby swego ojcowskiego serca (TMA 7).

Szczytowym momentem objawienia Miłosierdzia Bożego przez Chrystusa i dziełem niepojętej, wprost szalonej miłości Boga do ludzi jest niewątpliwie Jego męka i śmierć. Dzieło Odkupienia człowieka zawiera w sobie całą pełnię objawienia miłosierdzia, które jest niczym innym, jak miłością wychodzącą na spotkanie tego wszystkiego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka. Nieskończone Miłosierdzie Boże konkretyzuje się na Kalwarii - przez krzyż Chrystusa. Krzyż objawia nam sposób umierania, który nie jest sprzeczny z logiką życia. Co więcej, możemy powiedzieć, że krzyż i zmartwychwstanie to dwie strony jednej i tej samej Miłości.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest zasadą i źródłem naszego przyszłego zmartwychwstania. To jest nasze ostateczne powołanie. *Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli* (por. 1 Kor 15,20). Teraz, kiedy oczekujemy na spełnienie się nadziei naszego zmartwychwstania, Chrystus żyje w nas, w sercach swoich wiernych. A my, żyjąc w Nim, jakby wyprzedzamy radość, pokój i szczęście nieba. W wierze w Chrystusa zmartwychwstałego jesteśmy powołani do tego, aby żyć już nie dla siebie, lecz dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5, 15). Powstanie z martwych jest dowodem, że to do Boga miłosierdzia należy ostatnie słowo, że dobro jest silniejsze od zła.

Zmartwychwstanie jest także znakiem wieńczącym całokształt objawienia miłości miłosiernej oraz zapowiedzią nowej rzeczywistości o charakterze eschatologicznym, *nowej ziemi i nowego nieba*.

32. Co to jest miłość miłosierna?

Chrystus, będąc obrazem Boga niewidzialnego (por. Kol 1, 15), odsłania tajemnicę Trójjedynego i Jego miłosierdzia. Bóg, którego objawia, jest Bogiem osobowym - Wspólnotą Osób Ojca, Syna i Ducha Świętego, które wzajemnie się sobie udzielają. Ich odniesienie do siebie jest oparte na miłości. Uczestnikami tego cudownego procesu stały się stworzenia, z istotą ludzką na czele, które Bóg powołał do istnienia. Oczywiście ta skłonność Boga do udzielania się, wyrażona w akcie stwórczym nie jest wynikiem żadnego braku w Bogu, ani też jakiegokolwiek potrzeby, lecz jest przejawem Jego natury.

Głębię wewnątrztrynitarnych relacji Osób Boskich św. Augustyn określał mówiąc, iż w Trójcy Świętej są Trzy Osoby: *Kochający, Ukochany i sama Miłość*. Kochającym jest Ojciec, który cały oddaje się Synowi, Ukochanym zaś Syn, który doskonale odpowiada na propozycję Ojca, a więzią ich miłości jest Duch Święty. W Trójcy Świętej istnieje więc odwieczna komunია Osób, której jedynym prawem jest miłość. Dlatego św. Jan Apostoł mógł jednoznacznie stwierdzić, iż *Bóg jest Miłością* (por. 1 J4, 8. 16).

Prawdę o miłości miłosiernej, dzięki genialnej intuicji, odkryła w swoim życiu francuska zakonnica, doktor Kościoła, św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Urodziła się dnia 2 stycznia 1873 roku w Alencon, jako dziewiąte dziecko Ludwika i Zelii Martin. W wieku piętnastu lat wstąpiła do klauzurowego zakonu w Lisieux. Od początku pobytu w zakonie zaczęła rozwijać idee *małej drogi do świętości* oraz *dzieciństwa duchowego*. Zmarła na gruźlicę po długich cierpieniach, dnia 30 września 1897 roku, w wieku dwudziestu czterech lat. Dnia 29 kwietnia 1923 roku papież Pius XI ogłosił ją błogosławioną, a dnia 17 maja 1925 roku - świętą. Natomiast dnia 19 października 1997 roku papież Jan Paweł II nadał jej tytuł doktora Kościoła.

Teresa uwierzyła w miłość Jezusa i oddała się jej z absolutnym zaufaniem. Ta miłość to przede wszystkim miłosierdzie, czyli wyraz miłości Ojca wypatrującego syna marnotrawnego -zranionego, chorego, grzesznego. Dla Teresy z Lisieux miłość Boga jest w pierwszym rzędzie miłością miłosierną. Ta intuicja stała się podstawą jej *małej drogi*. Zrozumiała, iż *właściwością miłości jest zniżanie się* (Rkps A, 2v). Odkryła drogę, przewyższającą wszystko, która najpewniej może doprowadzić człowieka do Boga.

Teresa Martin, dzięki lekturze i medytacji Pisma Świętego, nastawiona na słuchanie Jezusa, który jest pełnią Objawienia, odkryła prawdziwe, miłosierne oblicze Boga, zapraszającego nas, abyśmy żyli jako dzieci, oddane Jego miłości, w zawierzeniu i zaufaniu: *wyczekując wszystkiego od dobrego Boga, jak małe dziecko wyczekuje wszystkiego od swego ojca*. Uświadomiła sobie, iż *być małym* przed Bogiem, znaczy nie przypisywać sobie żadnych zasług czy cnót i nie zniechęcać się swymi błędami, gdyż *dzieci upadają często, ale są zbyt małe, aby sobie zrobić wiele złego* (ŻŻ 06.08).

Święta z Lisieux w swoich *Rękopisach* pisała: *Zrozumiałam, że Kościół ma Serce i że to Serce płonie Miłością [...]. Zrozumiałam, że Miłość zawiera wszystkie powołania, że Miłość jest wszystkim, że ogarnia wszystkie czasy i wszystkie miejsca... Słowem, że jest Wieczna!*

Wówczas w porywie szalonej radości zawołałam: Jezus, moja Miłości... znalazłam wreszcie powołanie, powołanie moje to Miłość (Rkps B, 3r). Była świadoma, że swoim życiem odpowiada na miłość Jezusa, który dał jej poznać, że powinna Go miłować nie tylko ze wszystkich swoich sił, ale tak, jak On chce być miłowany. Zrozumiała, *jak bardzo Jezus pragnie być kochany* i dlatego dnia 9 czerwca 1895 roku oddała się na ofiarę miłosiernej Miłości, która pragnie udzielać się wszystkim (por. Rkps A, 84r).

Całkowite oddanie się Miłości wymaga stałej gotowości serca, które pozostaje otwarte i spragnione pełni Boga udzielającego się człowiekowi. Taka postawa powinna prowadzić w konsekwencji do stanu absolutnego *uzależnienia się od Miłości*. Ponieważ Boże Miłosierdzie jest Miłością w działaniu, to oddanie się Jej jest przekazaniem naszego wewnętrznego kierownictwa i ustanowieniem Boga zamiast naszego *ja* na początku każdego działania. W liście apostołskim *Divini amoris scienna*, wydanym z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus doktorem Kościoła powszechnego, papież Jan Paweł II podkreślił, że istotą orędzia przekazanego światu przez Karmelitankę z Lisieux jest *sama tajemnica Boga Miłości, Boga Trójcy, nieskończenie doskonałego w sobie samym*. Autentycznie chrześcijańskie doświadczenie duchowe powinno być zgodne z objawionymi prawdami, w których Bóg odsłania samego siebie i tajemnicę swej woli (por. DV 2).

W chwili kontemplacji miłości miłosiernej, pochylającej się nad stworzeniami, Teresa prosiła w *Akcie ofiarowania*, by ta miłość została przyjęta i by rozlała się w jej sercu: *Pragnę żyć aktem doskonałej Miłości, oddaję się jako ofiara całopalna Twojej Miłości miłosiernej, błagając Ciebie o nieustanne spalanie, o przepełnianie mojej duszy potokami bezgranicznej miłości zawartej w Tobie, tak iżbym się stała męczennicą Twojej Miłości, o Boże mój*.

Teresa żyła ufną nadzieją w nieskończone Miłosierdzie Boże. To było jej *szaleństwo* i najgłębsza postawa, która trwała nieustannie. Pokładała absolutną ufność w Bożym Miłosierdziu, rozumiejąc jednocześnie, iż jest ono atrybutem najlepiej określającym Boga, będącego Miłością miłosierną, który istniejąc, miłuje.

Święta Karmelitanka rozumiała, że Miłosierdzie Boże potrzebuje naszej niedoskonałości, aby mogło się objawić. Bóg jest *zafascynowany* ubóstwem człowieka; ono jest niejako źródłem Jego miłosiernej miłości. Zdaniem Teresy miłosierdzie objawia się nie tylko w przebaczeniu, które Bóg mnoży, ale także w ojcowskiej trosce, z jaką wszystko dla nas przygotowuje. Bóg w swoim odniesieniu do ludzi zawsze jest miłosierny. To naturalna konsekwencja tego, kim jest i kim my jesteśmy.

Między miłością Boga a Jego miłosierdziem zachodzi więc nierozzerwalny związek, którego istotę wyraziła, za św. Teresą Martin, św. Faustyna Kowalska w obrazie kwiatu: *Miłosierdzie jest kwiatem miłości, Bóg jest miłością, a miłosierdzie jest Jego czynem, w miłości się poczyina, w miłosierdziu się przejawia* (por. Dz. 651). Miłosierdzie zatem rodzi się w miłości, a miłość wyraża się w miłosierdziu. I w tym sensie miłosierdzie Boga jawi się jako akt Jego nieskończonej miłości wobec stworzeń.

Nie ma zatem innej drogi do zrozumienia Bożego Miłosierdzia, jak tylko upodobnienie się do Niego w swoich pragnieniach i sposobie postępowania. Upodabniając się do kogoś, łatwo

można odgadnąć jego myśli i działania. Wiedziała o tym dobrze św. Teresa od Dzieciątka Jezus, a będąc wrażliwą na Miłosierdzie Boże, pozwoliła całkowicie przeniknąć się miłosiernej Miłości.

33. Czyją powinnością jest miłość miłosierna?

Podmiotem miłości miłosiernej jest każda osoba jako istota wolna, zdolna do poznania i podejmowania odpowiedzialności. Chodzi tu zarówno o osoby ludzkie, jak i o Osoby Boże. Problem pojawia się wówczas, gdy uświadomimy sobie, iż podmiot może działać sam lub też wspólnie z innymi. Bywają sytuacje, w których jedynie słuszne i skuteczne jest działanie jednostkowe, np. czynne zainteresowanie czymś problemem, wysłuchanie, obdarzenie dobrym słowem.

Natomiast wobec niektórych problemów społecznych niezbędnym podmiotem miłości miłosiernej jest ten, kto działa wspólnie z innymi. Indywidualne czynienie miłosierdzia nie pozostaje w żadnej opozycji do działania instytucjonalnego. Jedno i drugie ma swoją szczególną rolę do spełnienia. To, że istnieją wielkie organizacje charytatywne czy dobroczynne, nie zwalnia nikogo z obowiązku świadczenia miłosierdzia.

Pojedynczy człowiek może włączyć się w pomoc niesioną przez instytucje w taki sposób, aby zbliżyć się do nich już nie w znaczeniu *oni* i *ja*, ale *my*. Poza tym, te niekiedy spektakularne i skuteczne działania instytucjonalne, ale bezosobowe i dalekie, zawsze będą potrzebować uzupełnienia indywidualnymi czynami miłosierdzia.

Obowiązek czynienia miłości miłosiernej *tu i teraz* wymaga od człowieka wytrwałego podejmowania prób budowania więzi społecznych, nieustannego ponawiania wysiłków tworzenia wokół siebie relacji *my*. Skoro miłosierdzie należy do istoty miłości, będącej powszechną powinnością moralną, nie można zatem wyłączyć nikogo z pełnienia roli podmiotu miłosierdzia.

Miłość objawia się na zewnątrz jako miłość miłosierna zwłaszcza wtedy, kiedy spotyka na swojej drodze nieszczęście, cierpienie, zło fizyczne i moralne, w jakie uwikłany jest drugi człowiek. Skupia się ona szczególnie na podstawowej wartości człowieka, jaką stanowi jego godność. Pragnie ją ocalić oraz wydobyć spod nawarstwień zła.

34. Jak pogodzić Bożą sprawiedliwość z miłosierdziem?

Autorzy ksiąg natchnionych Starego Testamentu przeciwstawiają miłosierdzie Boga Jego sprawiedliwości, wskazując na nieposłuszeństwo pierwszego człowieka w raju. Księga Rodzaju podkreśla, że Bóg jako pierwszy przemawia do grzesznego Adama (por. Rdz 3, 6-24). Zwraca w ten sposób uwagę, że Bóg nie zatrzymuje się tylko na sprawiedliwości, ale łączy ją z miłosierdziem. Bóg karząc węża, mężczyznę i niewiastę, czyni zadość sprawiedliwości. Zaś fakt, że jako pierwszy zostaje ukarany kusiciel, świadczy o miłosierdziu Boga wobec pierwszych ludzi, Adama i Ewy. Czyniąc zadość sprawiedliwości jako Sędzieja, a zarazem i Oskarżyciel w jednej osobie, Bóg przychodzi z pomocą upadłemu człowiekowi. *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie, a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje, a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę* (Rdz 3, 15). W tych słowach Stwórcy bardzo wyraźnie ukazuje się Jego miłosierdzie wobec upadłego człowieka. Jawi się ono jakby wbrew Jego sprawiedliwości.

Opis upadku Adama i Ewy oraz wyrok Boga zawiera też w sobie inny element, wskazujący na Miłosierdzie Boże. Słowa: *Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło, niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki* (Rdz 3, 22) w kontekście mesjańskiej obietnicy można rozumieć w ten sposób, że sprawiedliwy i miłosierny Bóg z uwagi na skłonność człowieka do grzechu postanawia nie dawać

mu możliwości wolnego wyboru. Zatem zakaz spożywania owocu z drzewa życia i uniemożliwienie dostępu do niego (przez wygnanie z raju) były raczej wyrazem miłosiernej dobroci i miłości Boga ku człowiekowi, a nie znakiem surowej i wyrachowanej sprawiedliwości.

Prymat miłosierdzia Boga nad Jego sprawiedliwością najlepiej ukazują Księgi: Wyjścia i Liczb. Podczas czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię Izraelici niejednokrotnie powinni byli być srodze ukarani z powodu buntowania się przeciwko Bogu. Mojżesz, sługa Jahwe, prosił wtedy Boga o miłosierdzie (Lb 14, 7-9.13-19) i zawsze zostawał wysłuchany (Lb 14, 20-35; 21, 4-9).

Objawienie (2 Sm 24, 1-25) ukazuje jednak, że miłosierdzie Boga nie jest pobłażliwą dobrocią. Bóg patrzy na grzesznego człowieka obiektywnie, a zarazem z łagodnością, gdy ten przyznaje się do winy i prosi o miłosierdzie. Wtedy miłosierdzie *przeciwstawia się* sprawiedliwości, która domaga się kary. Jest ono wyrazem miłości Boga ku stworzeniu. Bóg zawsze przychodzi z pomocą człowiekowi, jeżeli ten Go o to prosi. On wie, że człowiek sam o własnych siłach nie jest w stanie podnieść się z grzechu, dlatego okazuje mu pomoc.

Wspomniano już wielokrotnie, że miłosierdzie Boga wypływa z Jego miłości. Jako Stwórca, Bóg wiąże się miłością ze stworzeniem, kierując do wszystkich ludzi zapewnienie:

Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość (Jr 31, 3).

Fakt przyjścia Jezusa Chrystusa na świat jest świadectwem miłosierdzia Boga, a zarazem Jego wierności przymierzu. To, co Jezus czyni dla człowieka, jest z jednej strony wypełnieniem wymogów Bożej sprawiedliwości, z drugiej zaś Bożym Miłosierdziem. Krzyż Chrystusa, przez który Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem Miłosierdzia.

Miłosierdzia Bożego nie można rozumieć tylko jako wyzwiania człowieka od grzechów.

Pismo Święte ukazuje miłosierdzie Boga jako proces wielostronny, skierowany ku człowiekowi. Niektórzy teologowie uważają, że gdyby nie było grzechu Adama, Miłosierdzie Boże byłoby człowiekowi niepotrzebne. Sam zaś Bóg nie byłby Bogiem miłosierdzia. Przy takim rozumieniu miłosierdzia trudno jest uchwycić jego związek ze sprawiedliwością.

Tymczasem Objawienie Boże wskazuje, że istotą miłosierdzia jest troska o człowieka, o jego godność. Stanowi ono wyraz pełnej sprawiedliwości, która polega na dawaniu drugiemu tego, co mu się prawnie należy. Stąd sprawiedliwość przepełniona miłosierdziem spełnia istotną funkcję we współżyciu międzyludzkim.

Bóg stwarzając człowieka na swój obraz, domaga się od niego sprawiedliwości przenikniętej miłosierdziem. Człowiek, świadomy Bożego sądu oraz planu zbawienia, powinien postępować według Jego woli. Wolą zaś Bożą jest, aby ludzie przestrzegali prawa naturalnego, wzywającego do poszanowania dobra wspólnego i godności drugiego człowieka. Tu naczelne miejsce zajmuje miłosierdzie.

W Piśmie Świętym sprawiedliwość polega na dostrzeganiu niezbędnych potrzeb drugiego oraz pomocy, jaką trzeba mu nieść, aby był sobą. Dlatego nazywa ono sprawiedliwym tego, kto udziela pomocy biednym i pomaga słabym. W ten sposób bowiem człowiek naśladuje sprawiedliwość Boga.

Autentyczne miłosierdzie jest doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości. Stanowi ono istotny element w stosunkach międzyludzkich. Prowadzi do poszanowania dobra wspólnego oraz wzajemnego braterstwa. Nie sposób byłoby tego osiągnąć, gdyby wzajemne relacje pomiędzy ludźmi były oparte na samej sprawiedliwości.

Sprawiedliwość Boga związana jest z poszanowaniem ludzkiej wolności. On tak nas umiłował, że dając nam wolną wolę, do niczego nas nie zmusza, nie narzuca nam swego zamysłu. Człowiek w imię wolności może odrzucić Boga, wybierając drogę grzechu i szatana. Jeśli wybór ten zostanie utrwalony na wieki, wtedy Bóg w swej sprawiedliwości zaakceptuje w imię wolności człowieka jego wolny wybór, dotyczący wówczas rzeczywistości piekła.

Nieprawdą jest więc stwierdzenie, że Bóg w swoim miłosierdziu nie może dopuścić, by piekło istniało, skoro Jego miłosierdzie jest większe niż ludzka słabość.

Rzeczywiście, Miłosierdzie Boże jest nieograniczone. Prawdą jest też, że Bóg w swoim miłosierdziu gotów jest wybaczyć wszystkie grzechy, nawet największym grzesznikom. Dokonuje się to jednak wtedy i tylko wtedy, gdy grzesznik zwraca się do Boga z ufnością, pokorą i skruchą, błagając o miłosierdzie. Wówczas, choćby był największym zbrodniarzem, nie zostanie odrzucony i będzie mógł czerpać ze źródeł miłosierdzia.

Widzimy więc, że sprawiedliwość Boga w niczym nie kłóci się z Jego miłosierdziem.

Spotkanie z Bogiem w Jego sprawiedliwości czy miłosierdziu dokonuje się w kontekście wolnego wyboru człowieka. Mimo tego więc, że ciągle upadamy, zawsze możemy wrócić do kochającego nas Ojca, który w swoim miłosierdziu przygarnia każdego grzesznika.

Miłosierdzie ostatecznie jawi się jako najlepszy sposób spełnienia wymogów sprawiedliwości. Nie tylko nie przekreśla obiektywnych wymagań sprawiedliwości, ale wręcz umożliwia zadośćuczynienie im w pełni. W tym sensie stanowi ono nie tylko samą treść adekwatnie rozumianej sprawiedliwości, ale także sam warunek jej pełnego urzeczywistnienia się. Sprawiedliwość realizowana poza miłosierdziem pozbawiona jest właściwego celu i jako taka przestaje być aktem ludzkim, gdyż realizuje się jakby obok człowieka, nie uwzględniając przy tym najwyższego dobra. Również nasza sprawiedliwość wobec Boga jest niemożliwa do zrealizowania bez praktyki miłosierdzia. Miłosierdzie stanowi wyraźny nakaz Bożej sprawiedliwości.

35. Dlaczego Bóg nie wymierza od razu kary za popełnione grzechy?

Wielkość Bożego Miłosierdzia przejawia się właśnie w tym, że Bóg nie chce karać człowieka od razu za popełniony grzech, ponieważ nie ma upodobania w zadawaniu cierpień. Daje nam zatem czas, abyśmy usunęli z naszego życia grzech, który w konsekwencji sam ściąga na nas karę.

Miłosierny Bóg nie tylko nie karci za każdy grzech, ale przebacza, o ile żałujemy i chcemy się poprawić. Umacnia nas ponadto w dobrym i w walce z grzechem, dając szansę na poprawę i osobistą refleksję zmierzającą do nawrócenia, abyśmy mogli osiągnąć na ziemi jak największą dojrzałość duchową. Bóg jest inny niż my, grzeszni ludzie, którzy najchętniej ukaralibyśmy zaraz i bez miłosierdzia każde zło, każdą zbrodnię, a często -najmniejsze nawet wykroczenie drugiego człowieka.

Powinniśmy uświadomić sobie ważną zależność, iż jeżeli żądamy natychmiastowej kary Bożej, to pragniemy jej zazwyczaj dla innych. Chcemy, żeby zło popełniane przez nich było jak najszybciej surowo ukarane. Niektórzy wyrażają nawet swoje zdziwienie lub niezadowolenie z tego, że Bóg nie wymierza od razu kary, jakby się ociągał lub nie widział grzechu w świetle. Dla siebie jednak nie pragniemy surowości Bożej ani szybkiego karania. Wręcz przeciwnie, liczymy raczej na miłosierdzie Boga, na Jego litość, pobłażliwość.

Bóg nie jest podobny do ludzi, którzy przyprowadzili do Jezusa kobietę pochwyconą na cudzołóstwie i chcieli ją zaraz ukamienować (por. J 8, 3-11). Zbawiciel nie pozwolił na to, ponieważ nie chciał jej śmierci, lecz przemiany życia. Pragnął jej serdecznego żalu, skruchy, wzrostu w prawdziwej miłości. A na taki wzrost człowiekowi potrzeba czasu, dlatego Bóg udziela go wystarczająco obficie.

Miłosiernego Ojca w niebie możemy porównać do ogrodnika z Jezusowej przypowieści, który nie chciał wyciąć nieurodzajnego drzewa figowego. Pielęgnował je, żeby przyniosło owoce (por. Łk 13, 6-9). Postępowanie ogrodnika, niezrażające-go się brakiem owoców na figowcu i przedłużającego jego trwanie, stanowi przejaw cierpliwości Boga. Boski Ogródnik również troszczy się o każdego grzesznika i pragnie, by przyniósł dobre owoce nawrócenia,

a przez to nie został potępiony na wieki. Jednak to od człowieka zależy, czy zechce rzeczywiście się zmienić i przez nawrócenie wejść na drogę miłości. W przeciwnym razie, pomimo Bożej pomocy, łaskowości i miłosierdzia, ściągnie na siebie karę za swoje grzeszne postępowanie.

Obraz Miłosierdzia Bożego odnajdujemy też w przypowieści o synu marnotrawnym, na którego ojciec z nadzieją wyczekiwał. Ciągłe o nim pamiętał i gotów był go przyjąć do domu. Dał synowi możliwość duchowego wzrostu w trudach i cierpieniach, by przypomnieli sobie, że ma dom rodzinny i kochającego ojca, do którego może zawsze wrócić (por. Łk 15, 11-32). Miłosierny Bóg chce zatem udzielać swojego przebaczenia każdemu człowiekowi i nie tylko czeka na grzesznika, ale wychodzi naprzeciw każdemu, kto się zagubił.

Bóg daje nam czas na duchowy rozwój. Przed Nim jesteśmy jak dzieci, które ciągle się uczą i noszą w sobie wiele złudnych oczekiwań i marzeń, nie do zrealizowania w tym świecie.

Dobry i miłosierny Ojciec z niezwykłą cierpliwością poucza nas i upomina.

36. Co to znaczy, że Bóg udziela człowiekowi łaski wystarczającej do zbawienia?

Każdy człowiek na ziemi otrzymuje tyle łask, ile mu potrzeba do zbawienia. W tym właśnie ujawnia się nieskończoność i bogactwo Miłosierdzia Bożego. Bez Bożej łaski człowiek nie mógłby osiągnąć nieba. A ponieważ wszechmocny Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4), zesłał swego Syna, Jezusa Chrystusa, który *za wszystkich umarł* (2 Kor 5, 15), *wydał siebie samego na okup za wszystkich* (1 Tm 2, 6). W swojej nieskończonej miłości Bóg nie pozostawia nikogo bez pomocy, chociaż czasem wydaje się nam, że jest inaczej i o niektórych ludziach na tym świecie zapomnieli. Gdyby tak się stało, stworzenie przestałoby istnieć. Wszystkie byty istnieją dlatego, ponieważ Bóg nieustannie i w sposób świadomy podtrzymuje je swoją wszechmocą w istnieniu, pamiętając zawsze o tych (por. Mt 10, 3 On), których stworzył na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26).

Człowiek, zaproszony na ucztę przez wielkodusznego Pana (por. Mt 22, 2), otrzymuje odpowiednią *szatę weselną*, którą powinien na siebie założyć i zachować czystą i piękną (por. Mt 22, 12). Tą szatą jest łaska konieczna do zbawienia każdemu człowiekowi, wraz z którą Bóg daje również odpowiednie znaki (por. Mt 12, 38), aby człowiek uwierzył i przyjął ofiarowane mu zbawienie.

Miłosierny Bóg podobny jest do gospodarza, wychodzącego o różnych porach dnia po to, aby zatrudnić robotników w swojej winnicy (por. Mt 20, 1 -16) i dać wszystkim zapłatę, niezależnie od czasu pracy. Miłosierdzie Boga jest tak wielkie i nieograniczone, że może On udzielić zbawczej łaski nawet w ostatniej chwili życia. Nie powinniśmy zatem zapominać w naszych modlitwach o konających, prosząc Boga o dobrą śmierć dla siebie i bliznich.

37. Czy Bóg w swoim miłosierdziu może skazać człowieka na wieczne potępienie?

Współczesny świat, a szczególnie kultura zachodnia, bardzo mocno lansuje teorię *pustego piekła*, a swoisty renesans przeżywa nauka Orygenesusa o *apokatastazie*, której Kościół nigdy nie uznał za prawdziwą. Niektórzy teologowie twierdzą także, że Bóg w swojej nieskończonej miłości do człowieka nie może go skazać na wieczne potępienie.

Magisterium Kościoła wierzy w istnienie piekła, które pojawiło się wbrew woli Bożej, ale *nie z przekreśleniem Jego mądrości i miłości*. Choć Biblia mówi o wieczności *bardziej językiem obietnicy niż informacji*, to Kościół przyjmuje z wielką powagą to, co w niej zapisano o piekle i szatanie.

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że szatan jest bytem duchowym, bezcielesnym, realnym, osobowym, stworzonym przez Boga. Jest upadłym aniołem, obdarzonym rozumem,

wolną wolą, świadomością oraz inteligencją przewyższającą ludzki intelekt. Zachwycony swoją wielkością, szatan sprzeciwił się Bogu i odrzucił Jego królestwo (por. KKK 391-395). Na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku sformułowano na ten temat następujące orzeczenie teologiczne: *Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały stworzone przez Boga jako dobre z natury, ale same uczyniły się złymi*.

Już w 553 roku Sobór w Konstantynopolu potępił ostatecznie jako teologicznie błędny pogląd Orygeneses o *apokatastazie*, czyli o odnowieniu dzieła stworzenia i powrocie wszelkich stworzeń do swego Stwórcy. Potwierdzili to potem papieże Benedykt XII i Eugeniusz IV.

Podstawą teologicznego orzeczenia Soboru były przesłanki biblijne. Przede wszystkim dotyczyły one tekstu z Księgi Hioba: *Pewnego dnia, gdy synowie Boży udawali się, by stawić się przed Panem, poszedł i szatan z nimi, by stanąć przed Panem* (Hi 2, 1). W Księdze Tobiasza natomiast mówi się o złym duchu Asmodeuszu (por. Tb 3, 8) oraz demonie uciekającym do Egiptu (por. Tb 8, 3-4). Jezus Chrystus nazywa szatana *księciem tego świata* (por. J 12, 31) i potwierdza jego ostateczny upadek, mówiąc, że od *początku był on zabójcą* (J 8, 44). *Widziałem szatana, który spadł z nieba jak błyskawica* (Łk 10, 18).

Zbawienie wszystkich ludzi jest poważnym zagadnieniem teologicznym. Kościół nigdzie o nikim nie stwierdził, iż jest już potępiony, nawet o Judaszu, ale też nigdy nie nauczał, iż wszyscy ludzie się zbawiają. Magisterium Kościoła stwierdza jedynie, że wszyscy ludzie *mogą się zbawić*, a także, że istnieje piekło jako stan wiecznego przebywania bez Boga.

Dogmat o piekle nie stoi w sprzeczności z nieskończonym Miłosierdziem Bożym, bo każdy człowiek jest wcześniej o tym uprzedzony i jeżeli żyje uczciwie, piekło jest dla niego tylko ostrzeżeniem i bodźcem do wzrastania w cnocie.

Bóg jest nieskończenie miłosierny, ale także sprawiedliwy. W Bogu jest pełna i doskonała wolność, co oznacza, iż nie jest On niczym uzależniony ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Nikogo też z góry nie skazuje na wieczne potępienie, ale - po ludzku mówiąc - jest *bezradny* wobec człowieka, który świadomie, dobrowolnie i do końca odrzuca Jego miłość, jedyną rację Boskiego działania, okazując Mu pogardę lub nienawiść, nawet w chwili śmierci. Taki człowiek popełnia grzech przeciwko Duchowi Świętemu, o którym Zbawiciel powiedział, że nie może być nigdy odpuszczony *ani w tym, ani w przyszłym życiu*. W ten sposób człowiek sam siebie wyklucza z królestwa Bożego, a Stwórca zatwierdza ten wolny wybór na wieki. W Starym Testamencie Bóg mówi: *Kładę przed tobą życie i śmierć – wybieraj!*

38. Co należy czynić, aby uniknąć surowego sądu po śmierci?

Bóg chce, aby śmierć nie była dla człowieka spotkaniem z bezwzględną sprawiedliwością, lecz z dobrocią Ojca pragnącego z miłością przygarnąć do siebie na zawsze wszystkich ludzi. Miłosierny Bóg nie tylko daje każdemu człowiekowi łaski konieczne do zbawienia, ale ustawicznie pomaga mu, aby sąd po śmierci był dla niego jak najłagodniejszy, by był to sąd i sprawiedliwy i miłosierny.

Podstawowym warunkiem uniknięcia surowego sądu i spotkania się z Bożym Miłosierdziem jest zatem okazywanie miłosierdzia innym (por. Mt 5,7; Jk 2, 13), żałowanie za swoje grzechy (por. 1 J 1, 8-9; 1 Kor 11, 31), stawanie w całej prawdzie przed sobą, bez żadnej pobłażliwości. Każdy miłosierny czyn wobec bliźnich, każde ich zrozumienie, współczucie, pomoc okazywana potrzebującym - wszystko to sprowadza na nas Boże Miłosierdzie.

Człowiek miłosierny jest prawdziwym obrazem dobrego Boga, bo na Jego podobieństwo został stworzony. Kto nie kieruje się miłosierdziem w swoim życiu, ten nie może liczyć na Miłosierdzie Boże. Dlatego św. Jakub mówi o surowym sądzie, który spotka ludzi pozbawionych miłosierdzia:

Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia: miłosierdzie odnosi triumf nad sądem (Jk 2, 13). Mamy traktować innych z taką samą miłością, cierpliwością i takim samym miłosierdziem, jakich oczekujemy od Boga w odniesieniu do siebie.

Ten, kto wypełnia wolę Bożą, nie podlega sądowi, a w chwili śmierci na Miłosierdzie Boże może liczyć ten, kto w ciągu życia uciekał się do tego miłosierdzia i pomagał je poznać innym ludziom, aby ich przyciągnąć do dobrego Boga, który zbawia.

Kierowanie się miłością zakrywającą wiele grzechów (por. 1 P 4, 8), nieosądzanie innych (por. Łk 6, 37) oraz umiejętność przebaczenia pozwalają człowiekowi dostąpić łaski miłosierdzia. Kto przebacza, ten okazuje miłosierdzie i sam dostąpi miłosiernego przebaczenia swoich win. Kto nie przebacza, ten nie ma w sobie postawy miłosierdzia, dlatego nie może liczyć na Miłosierdzie Boże i Jego przebaczenie, jak na to wskazuje Jezus w przypowieści o dłużnikach (por. Mt 18, 24-35). Tym samym wystawia siebie na surowy sąd w chwili śmierci.

Święty Paweł poucza nas: *Jeżeli zaś sami siebie osądzimy, nie będziemy sądzeni* (1 Kor 11, 31). Określenie *nie będziemy sądzeni* oznacza, że jeśli człowiek w ciągu życia stawał w prawdzie wobec samego siebie i swoich czynów po to, aby stale się nawracać, nie spotka się na sądzie z wyrokiem potępiającym go na wieki. Nie znaczy to jednak, że nie będziemy podlegać sądowi szczegółowemu ani ostatecznemu.

Doskonałą okazję do takiego osądu siebie samego daje nam sakrament pojednania. W nim - przez rachunek sumienia, żal za grzechy, mocne postanowienie poprawy i szczere wyznanie naszych win - osądzamy i oskarżamy samych siebie. Bóg zaś, jako Sędzia pełen miłosierdzia, okazuje nam zawsze swoje przebaczenie i przywraca wewnętrzny pokój. Naucza o tym *Katechizm Kościoła Katolickiego*: *W sakramencie pokuty grzesznik, poddając się miłosiernemu sądowi Boga, uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany na końcu życia ziemskiego. Już teraz bowiem, w tym życiu, jest nam dana możliwość wyboru między życiem a śmiercią, i tylko idąc drogą nawrócenia, możemy wejść do Królestwa, z którego wyklucza grzech ciężki* (por. 1 Kor 5, 11; Ga 5, 19-21; Ap 22, 15). *Nawracając się do Chrystusa przez pokutę i wiarę, grzesznik przechodzi ze śmierci do życia i „nie idzie na sąd”* (KKK 1470).

W *Dzienniczku* s. Faustyny czytamy natomiast: *Od dziś nie istnieje we mnie wola własna... Od dziś pełnię wolę Bożą, wszędzie, zawsze, we wszystkim*. Chrystus zapewnił Świętą: *Od dziś nie lękaj się sądów Bożych, albowiem sądzona nie będziesz* (Dz. 374). Zatem człowiek, który podobnie jak s. Faustyna pragnie w każdej chwili swojego życia pełnić jedynie wolę Bożą, nie musi obawiać się potępienia.

Dlatego, aby w godzinie śmierci spotkać się nie z Sędzią, lecz z miłosiernym Ojcem, należy nieustannie uciekać się do Boga. Szczególnym wyrazem zawierzenia Bożemu Miłosierdziu jest głoszenie go innym ludziom, aby z ufnością szli do dobrego Boga, który pragnie zapewnić im wieczne zbawienie. Jezus obiecał św. Faustynie: *Dusze, które szerzą cześć miłosierdzia mojego osłaniam przez całe życie, jak czuła matka swe niemowlę, a w godzinę śmierci nie będę im Sędzią, ale miłosiernym Zbawicielem. W tej ostatniej godzinie nic dusza nie ma na swą obronę, prócz miłosierdzia mojego, szczęśliwa dusza, która przez życie zanurzała się w źródło miłosierdzia, bo nie dosięgnie jej sprawiedliwość* (Dz. 1075).

Postępując w swoim życiu według przykazań, wypełniając swoje obowiązki zgodnie z Bożą wolą i spełniając dzieła miłosierdzia, człowiek może uniknąć surowego sądu i spotkać się ze Zbawicielem, który jest miłosierny i łaskawy.

39. Czy odpust jest wyrazem Bożego Miłosierdzia?

Punktem wyjścia do zrozumienia znaczenia odpustu jest obfitość Miłosierdzia Bożego, okazana w krzyżu Jezusa Chrystusa. Samo pojęcie *odpust* wprowadza nieco zamieszania, ponieważ kojarzy się z przebaczeniem grzechów w sakramencie pokuty i pojednania, kiedy to

kapłan, udzielając rozgrzeszenia, zwraca się do penitenta słowami: *Ja odpuszczam tobie grzechy, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*. Na co dzień prosimy o przebaczenie grzechów słowami: *Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*, zawartymi w *Modlitwie Pańskiej*, której nauczył nas Jezus Chrystus.

Wiara w odpust sięga już starożytności Kościoła, który wierzył, że może wyrażać miłosierdzie Boga poprzez darowanie kar doczesnych w myśl słów Chrystusa: *Cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie, a co zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie* (Mt 16, 19; 18, 18). W pierwszych wiekach chrześcijaństwa samo słowo odpust rozumiano jako darowanie lub złagodzenie kar kościelnych. W Kościele była bowiem stosowana praktyka tzw. *pokuty publicznej* za szczególnie ciężkie grzechy (np. morderstwo, zaparcie się wiary). Człowiek, który otrzymywał rozgrzeszenie, musiał publicznie odpokutować zło, a nawet przez pewien czas był wyłączony z wspólnoty kościelnej.

Sobór Powszechny w Nicei z 325 roku w kanonie 11 zawarł następującą naukę: *Co do tych, którzy upadli podczas tyranii Licyniusza nie będąc zmuszeni koniecznością [...], muszą czynić pokutę przez trzy lata (z pokutnikami) słuchającymi i siedem lat z (pokutnikami) klęczącymi; podczas następnych dwóch lat będą mogli uczestniczyć z ludem we Mszy Św., nie biorąc jednak udziału w samej ofierze*. Mogli oni jednak spełniać pewne czyny dla dobra wspólnoty Kościoła, za które otrzymywali odpust. Z czasem publiczne pokuty zarzucono na rzecz tzw. *pokut domowych*, jak post, jałmużna, modlitwa, co wiązało się z ich złagodzeniem. Kary te nakładane były przez Kościół, toteż on sam miał możliwość także ich darowania, zwłaszcza w niebezpieczeństwie śmierci.

W tym czasie kształtowała się również praktyka przenoszenia tych łask na zmarłych, zwłaszcza tych, którzy nie zdążyli odpokutować kar ziemskich i mogli być jeszcze oczyszczani w czyśćcu. Odpust był odmierzany dniami kary kościelnej, stąd wzięto się liczenie go na dni i lata.

Bardzo szeroko praktyka odpustów rozpowszechniła się w Kościele czasów średniowiecza. Wówczas to do wielu modlitw i nabożeństw przypisano odpowiednie odpusty. Kościół chciał w ten sposób udzielać jak najwięcej łask. Niestety, praktyki te nierzadko przeradzały się w magiczne rytuały, do których przywiązywano więcej znaczenia niż do sakramentów.

Marcin Luter, nie negując prawa Kościoła do udzielania odpustów, zaprotestował przeciwko prowadzącemu do błędów i nadużyć przesadnemu upraszczaniu nauki na ich temat. W swych тезach, ogłoszonych w roku 1517 w Wittenberdze, napisał m.in.: *O apostolskim odpuszczeniu trzeba przezornie nauczać, by lud nie powziął błędnego mniemania, że odpust przewyższa inne dobre uczynki miłości chrześcijańskiej. Wszystkich chrześcijan należy nauczać, że papież bynajmniej nie sądzi, iż zakupywanie odpustu może być stawiane na równi z uczynkami miłosierdzia. Należy nauczać chrześcijan, że lepiej wspierać ubogich lub pomagać potrzebującym, niż kupować odpusty*. W owych czasach rozpowszechniona była bowiem praktyka łączenia odpustów ze składaniem ofiar materialnych, co w istocie sprawiało wrażenie handlu dobrami duchowymi.

Sobór Trydencki jednoznacznie ukrocił ten proceder. Trzeba stanowczo podkreślić, iż doświadczenie odpustu w Kościele łączy się przede wszystkim ze skutkami sakramentu pokuty.

Papież Paweł VI dnia 1 stycznia 1967 roku w miejsce przeliczania odpustu na dni, wprowadził rozróżnienie na odpust *pełny* i *cząstkowy*.

W konstytucji apostolskiej *Indulgentiarum doctrina* wyjaśnił istotę odpustu następująco:

Odpust jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy, zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi, określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawnomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa i świętych.

Obecnie w Kościele obowiązuje nowy wykaz odpustów *Enchiridion Indulgentiarum* z dnia 16 lipca 1999 roku, ogłoszony przez Stolicę Apostolską w czasie pontyfikatu papieża Jana Pawła II.

Aby zrozumieć sens odpustu, trzeba uświadomić sobie, jakie są skutki grzechu, oraz co daje przyjęcie sakramentu pokuty i pojednania. Grzech śmiertelny rodzi podwójne implikacje w życiu osoby go popełniającej. Przede wszystkim powoduje pozbawienie człowieka wspólnoty z Bogiem, tym samym zamyka mu dostęp do życia wiecznego. Jest to *kara wieczna*.

Równocześnie każdy grzech, nawet doczesny, wprowadza w życie człowieka nieład, polegający na nieuporządkowanym przywiązaniu do tego, co stworzone. Ten stan wymaga naprawy, oczyszczenia i nazywany jest *karą doczesną*. Dokonuje się to albo na ziemi za życia człowieka, albo po jego śmierci w czyśćcu.

Przystępując do spowiedzi i uzyskując rozgrzeszenie, dostępujemy przebaczenia grzechów, a miłosierny Bóg daruje nam karę wieczną. Dzięki temu na nowo posiadamy dostęp do nieba. Jednak pozostają jeszcze w człowieku skutki popełnionego grzechu, który - w zależności od częstotliwości występowania - osłabia więź z Bogiem, powodując wewnętrzne spustoszenie w relacji do bliźniego i siebie samego.

Ponoszenie kar wynagradzających za zło już po uzyskaniu przebaczenia występuje już w Starym Testamencie - jako zjawisko naturalne, wynikające ze świętości i sprawiedliwości Boga (por. Wj 34, 6-7; 2 Sm 12, 11; 16, 21). Przypomina o tym również Nowy Testament (por. Hbr 12, 4-11).

Ojciec Święty Jan Paweł II uczył, że *kara doczesna wyraża potrzebę cierpienia człowieka, który, chociaż pojednał się z Bogiem, ciągle jeszcze jest naznaczony owymi „skutkami” grzechu, które powodują, że nie jest on jeszcze całkowicie otwarty na łaskę. Właśnie z uwagi na pełne wyleczenie, grzesznik musi wejść na drogę oczyszczenia ku pełni miłości*.

Kara doczesna jest ze strony Boga pomocą udzieloną człowiekowi. Wynika z troski o jego dobro. Można ją porównać do lekarstwa, które powoduje, że człowiek jest stopniowo uzdrawiany ze skutków grzechu. Takie znaczenie ma *zadośćuczynienie*, będące jednym z pięciu warunków sakramentu pokuty.

Do otrzymania odpustu wymagane jest nadto spełnienie tzw. zwykłych warunków. Należy więc: posiadać ogólną intencję zyskania odpustu oraz wypełnić w określonym czasie i w właściwy sposób nakazane czynności (por. KPK, kan. 996, §2); wzbudzić w sobie wewnętrzną postawę całkowitego oderwania od grzechu, również powszedniego (także nałogu); wyznać grzechy, przystępując do sakramentalnej spowiedzi; przyjąć sakramentalną Komunię świętą; odmówić modlitwę *Ojcze nasz* i *Credo* oraz pomodlić się w intencjach podawanych przez Ojca Świętego (a nie w jego intencji, jak czasem błędnie się uważa). Odpust zupełny można zyskać tylko jeden raz dziennie, albo dla samego siebie, albo dla jednej z dusz cierpiących w czyśćcu (zob. KPK, kan. 994).

Według papieża Jana Pawła II odpusty nie mogą być *taryfą ulgową* i zwalniać człowieka z obowiązku nawracania się. Stanowią raczej pomoc do jeszcze większej pracy nad sobą, ponieważ jednym z wymogów do ich uzyskania jest odrzucenie *wszelkiego przywiązania do każdego grzechu, również powszedniego*.

40. Dlaczego Maryja jest Matką Miłosierdzia?

Bóg, który w najgłębszej swej istocie jest miłością, dzieli się bogactwem swojej natury, stwarzając człowieka i świat jako teren jego życia i działania. Wiemy z Objawienia, że człowiek popełniając grzech, nadużył dobroci Bożej i sprzeniewierzył się Jego miłości. W ten sposób przekreślił Jego zbawcze zamiary w stosunku do ludzi. Bóg jednak, *bogaty w miłosierdzie*, wierny jest swojej miłości i występuje z ponowną zbawczą ofertą wobec ludzkości.

Jak wiadomo, najmocniejszym jej dowodem jest tajemnica Wcielenia, której owocem jest Jezus Chrystus, objawiający nam miłosierdzie Ojca i wcielający je w życie, zwłaszcza poprzez tajemnicę Odkupienia. Krzyż Chrystusa jest radykalnym znakiem miłosierdzia

i w nim *objawienie miłości miłosiernej osiąga swój szczyt*. Drugim dowodem jest tajemnica Zesłania Ducha Świętego przez Ojca i Syna w dniu Pięćdziesiątnicy, które ukoronowało dzieło zakładania Chrystusowego Kościoła. W obu tych wydarzeniach zbawczych Maryja, jako jedyna reprezentantka całej ludzkości, bierze z woli Bożej czynny i skuteczny udział. We Wcieleniu Syna Bożego uczynił Ją Bóg, za Jej zgodą, Matką miłosiernego Zbawiciela i Jego najwierniejszą współpracownicą w dziele Odkupienia. Z tej racji przysługuje Jej tytuł Matki Bożej Miłosierdzia.

W Zesłaniu Ducha Świętego, które zapoczątkowało istnienie Kościoła, Maryja również brała czynny udział, stając się Matką tego Kościoła. Główne jego zadanie polega na głoszeniu i realizacji Bożego Miłosierdzia. Maryja jako Matka i najdoskonalsza część Kościoła spełnia tę misję w sposób najskuteczniejszy i wzorcowy dla innych wiernych. Z tej racji przysługuje Jej tytuł Matki Miłosierdzia. Tak więc możemy spotkać w Kościele różne określenia Bogurodzicy, jak: Matka Miłosierdzia, Matka Boża Miłosierdzia, a także Matka Bożego Miłosierdzia. Te tytuły, przysługujące jednej osobie - Maryi, nie są jednak synonimami. Tytuł Matki Bożej Miłosierdzia wskazuje na to wszystko, co Maryja otrzymała od Boga dzięki Jego miłosierdziu. Z kolei tytuł Matki Bożego Miłosierdzia bardziej odnosi się do Jej roli jako rozdawczyni Bożego Miłosierdzia wśród ludzi.

Maryja w sposób szczególny i wyjątkowy doświadczyła w swoim życiu Bożego Miłosierdzia. Doświadczenie to zapadło głęboko w Jej serce, przeniknęło Jej myśli i formowało postawę życiową. Świadczy o tym pieśń *Magnificat: bo wejrzał na uniżenie swojej Służebnicy i wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmogący*. Bóg rzeczywiście dokonał w Maryi wielkich rzeczy, powołując Ją do godności Matki swojego Syna i włączając Ją w dzieje swego miłosierdzia w stosunku do ludzkości. Przygotował Ją też do tej roli w sposób specjalny, chroniąc Ją przed złem grzechu i obdarzając pełnią łask zbawczych. Z tego punktu widzenia jest Ona najwspanialszym dziełem Miłosierdzia Bożego. Maryja była świadoma swej wielkości płynącej z otrzymanego daru Bożego, dostrzegała Miłosierdzie Boże nie tylko w stosunku do swojej osoby. Wnikając w historię ludu wybranego, odczytywała je w wielu wydarzeniach, jakie dokonywały się w dziejach Izraela. Dlatego uwielbiała Boga, który *pomny na swe miłosierdzie* dotrzymywał wierności swemu przymierzu z ludem Bożym z *pokolenia na pokolenie*.

Dzięki doskonałości, do której została wyniesiona przez Boga, oraz roli, jaką z Jego woli odegrała w historii zbawienia, Maryja, jako Służebnica Pańska, jest po swoim Synu, Jezusie Chrystusie, największym dziełem Miłosierdzia Bożego w świecie. W Niej i przez Nią Bóg ujawnia nam swoją miłość, wolę, zamiary. Ją jedyną zachował od zmały grzechu pierwotnego, tak iż nie tylko nigdy nie była w niewoli grzechu, lecz całkowicie wypełniona łaską Bożą, realizowała Boży plan zbawienia.

Maryja wiele też nauczyła się od Chrystusa, rozważając w swoim sercu wszystkie wydarzenia, których była świadkiem i uczestniczką. Od Niego, który był samym Miłosierdziem, uczyła się praktycznie, czym ono jest, jaka jest jego wartość w Bożych planach. Włączając się z woli Boga w dzieje Bożego Miłosierdzia oraz stając się Matką Miłosierdzia przez rozdawnictwo jego owoców, Maryja ucieleśnia niejako Boskie macierzyństwo w pojęciu miłosierdzia, czyni je bardziej bliskim, serdecznym, zabarwia je ciepłem i tkiłością, co sprawia, że jest ono łatwiej przyjmowane, jako pochodzące z rąk Matki. Te macierzyńskie obowiązki Maryi wynikały z miłości do Syna, a Jej współudział w Jego zbawczych czynach miał swe źródło w Jego miłosierdziu wobec każdego człowieka. Stała się dzięki temu duchową Matką każdego człowieka. Maryja, napełniona duchem macierzyńskiej miłości, kocha nas jako Matka Chrystusa, kocha nas w Jezusie, swoim Synu. Stojąc pod krzyżem i biorąc udział w największym dziele Miłosierdzia Bożego - Odkupieniu ludzkości, poznawała najpełniej i najgłębiej jego cenę, potrzebę oraz nieskończoną wielkość i wartość. Wszystko, co Maryja z Chrystusem przeżyła, wszystko, co wycierpiała, było Jej

współdziałaniem w dziele naszego zbawienia, czyli w dziele realizowania się w świecie Bożego Miłosierdzia. Fakt udziału Maryi w ofierze krzyża stanowi ważny moment w maryjnym wymiarze tajemnicy Miłosierdzia Bożego. Odsłania nam bowiem w sposób szczególny Jej miejsce i rolę w realizacji zbawczych planów Boga. Przez akt zgody na Wcielenie, przez swój udział w życiu i działalności Chrystusa na ziemi, a zwłaszcza przez czynną obecność pod krzyżem, Maryja wysługiwała Miłosierdzie Boże dla ludzkości, płacąc za nie wysoką cenę ofiary. Dlatego stała się Matką Bożą Miłosierdzia.

Macierzyńska miłość, której źródłem i mocą jest Duch Święty, jest podstawą nie tylko Jej osobistej godności i doskonałości jako Matki Boga, ale także wymiarem wszystkich Jej tytułów oraz funkcji, jakie wykonywała i nadal wykonuje w Bożej ekonomii zbawienia. Sobór Watykański II uczy nas, iż *Maryja poczynając, rodząc, karmiąc Chrystusa, ofiarując Go w świątyni Ojcu i współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególny zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela, przez posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i miłość żarliwą, dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich* (LG 61). Poprzez to współdziałanie z Chrystusem w dziele Odkupienia Maryja stała się Matką Miłosierdzia.

Kiedy rodził się Kościół, Maryja współdziałała z wszystkimi członkami Mistycznego Ciała w taki sposób, aby dzieło Jej Syna objęło swym zasięgiem cały świat.

Ci, którzy poznają wielkość Bożego Miłosierdzia, dokonanego w Maryi i przez Maryję w świecie, wielbią Boga za Jego niezgłębione miłosierdzie, ale również oddają cześć Maryi, okazując Jej swoją wdzięczność za trud, za ofiarę i poświęcenie włożone w służbie naszego zbawienia. Najlepszą cześć oddawaną Matce Jezusa jest naśladowanie Jej i pełnienie na Jej wzór miłosierdzia w świecie. Ona jest dla nas wszystkich Przewodniczką na drogach miłosierdzia.

W Maryi, Matce Miłosierdzia, Bóg objawił swoją przeogromną miłość, wyzwając człowieka od tego wszystkiego, co negatywne, odradzając go, przemieniając wewnętrznie i upodabniając do Siebie, a tym samym uzdalniając do czynienia dobra w świecie. Bóg nie tylko w życiu Maryi uczynił *wielkie rzeczy*, ale przez Jej osobę rozlewa nadal swoje *miłosierdzie na pokolenia [...] tych, którzy się Go boją*.

Kult Matki Miłosierdzia sięga czasów najdawniejszych. Odnajdujemy go w modlitwie, pochodzącej zapewne z IV wieku, rozpoczynającej się od słów: *Do Twego miłosierdzia uciekamy się, Bogarodzico, nie gardź naszymi prośbami w potrzebach, lecz zachowaj nas od niebezpieczeństw*.

Inną modlitwą, w której zaakcentowano miłosierdzie Maryi, jest znana nam antyfona *Salve Regina*, odmawiana na zakończenie modlitwy brewiarzowej i śpiewana po zakończeniu obrzędów pogrzebowych. Zawiera ona wezwanie do Matki Miłosierdzia, prośbę o zmiłowanie i błaganie o wysłuchanie. Autor antyfony jest nieznany. Powstała ona prawdopodobnie w okresie pierwszej wyprawy krzyżowej pod koniec XI wieku.

Prawda o miłosierdziu Maryi pojawia się w kazaniach od VIII wieku, a temat *Matka Miłosierdzia* od X wieku coraz częściej występuje w dziełach teologów. Wielki wpływ na rozwój kultu Maryi wywarł swoją działalnością i pismami św. Bernard z Clairvaux. Od XVI wieku aż po nasze czasy tytuł *Matka Miłosierdzia* pojawia się często w wypowiedziach papieży.

Kult Matki Miłosierdzia jest związany z wizerunkiem Matki Boskiej Ostrobramskiej, który po obrazie jasnogórskim jest najbardziej znany i czczony w Polsce. Pomimo zmiany granic i migracji ludności kult ten jest nieprzerwanie żywy.

Obraz z Ostrej Bramy powstał z początkiem XVII wieku na zamówienie magistratu miasta Wilna. Przedstawia Matkę Bożą pochyloną w modlitewnym skupieniu, z rękami skrzyżowanymi na piersiach, na tle 42 promieni słońca i 12 gwiazd. Głowę Madonny zdobią dwie korony (z których jedna stanowi wotum narodu polskiego za odzyskaną po latach zaborów wolność), u dołu malowidła znalazł się natomiast srebrny półksiężyc. O kulcie

obrazu Matki Miłosierdzia świadczy wiele wotów ofiarowanych z wdzięczności za doznane łaski i cuda. Ostra Brama wiąże się również w istotny sposób z kultem Miłosierdzia Bożego. To właśnie w niej, w dniach 26-28 kwietnia 1935 roku, został po raz pierwszy wystawiony publicznie obraz Miłosierdzia Bożego, namalowany przez Eugeniusza Kazimirowskiego pod wpływem wskazówek s. Faustyny. A od niedawna kopia wizerunku Matki Miłosierdzia z Ostrej Bramy znajduje się w bazylice Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach.

41. Dlaczego Kościół jest owocem Miłosierdzia Bożego?

Bóg bogaty w miłosierdzie zesłał nam swego Syna, Odwieczny Logos, który stał się Ciałem i ofiarował nam siebie, abyśmy mieli życie i mieli je w obfitości. Chcąc, by owoce Jego dzieła przetrwały do końca świata, utworzył z miłości Kościół, który Sobór Watykański II nazwał wspólnotą wiary, nadziei i miłości tu na ziemi. Stwórca postanowił zgromadzić wszystkich wierzących w Kościele świętym, który już od początku świata zapowiadany przez prefiguracje, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych - został objawiony przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie chwalebne dopełnienie (por. LG 2).

Między miłosierdziem a rzeczywistością Kościoła istnieją rozliczne relacje. Trzeba pamiętać, że leży ono u podstaw Kościoła. Kościół jest dziełem Miłosierdzia Bożego, jego świadkiem i szafarzem. Nauka o Miłosierdziu i jego praktyka w życiu pierwszych chrześcijan wyrastała z poczucia braterstwa w Chrystusie, które z kolei stawało się podstawą i źródłem ducha służby bliźnim. Zatem Kościół, jako zrodzony z niewyczerpanego źródła Bożego Miłosierdzia, nosi na sobie Jego znamię i jest widocznym znakiem miłosiernej miłości Boga. Mistyczne Ciało Chrystusa, jakim jest Kościół, składa również Bożemu Miłosierdziu świadectwo poprzez życie sakramentalne i sprawowany kult.

W swym zbawczym pośrednictwie Kościół uobecnia w sakramentach świętych samego Chrystusa. Miłosierdzie Boże ogarnia zatem wiernych w każdym z siedmiu sakramentów, w których przez akty Kościoła działa osobowo uwielbiony Chrystus, udzielając swojej łaski, a zbawiająca wspólnota Boga z ludźmi staje się widzialna, słyszalna, doświadczalna i obecna. Posługa tajemnicy Miłosierdzia Bożego urzeczywistnia się w Kościele szczególnie poprzez głoszenie słowa Bożego, które jest Dobrą Nowiną, orędem przebaczenia, wezwaniem do miłości i miłosierdzia, a także poprzez sprawowanie sakramentów świętych, zwłaszcza chrztu, pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych. Chrzest gładzi grzech pierworodny i sprawia, że stajemy się dziećmi Bożymi. Sakrament pojednania wiąże się z nawróceniem, czyli odkryciem Bożego Miłosierdzia i zanurzeniem się w przebaczącej miłości Bożej. Eucharystia stanowi wielki dar Miłosierdzia Bożego, gdyż jest *mocą z wysoka* (por. Łk 24, 49), pokarmem duchowym, ofiarowanym człowiekowi, by *nie zasłabł w drodze* (por. Mt 15, 52). Z kolei sakrament namaszczenia chorych umacnia w najtrudniejszych chwilach życia, przynosi pociechę duchową, a niekiedy przywraca także zdrowie ciała.

Kościół, głosząc prawdę o miłosierdziu Boga objawioną w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie, wyznaje ją na różne sposoby. Stara się on również czynić miłosierdzie ludziom, przez ludzi, widząc w tym nieodzowny warunek zabiegów o lepszy, bardziej ludzki świat.

Ten rys Kościoła próbował zgłębić papież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, gdy pisał: *Kościół wyznaje miłosierdzie Boga samego, Kościół nim żyje w swoim rozległym doświadczeniu wiary, a także i w swoim nauczaniu - wpatrując się wciąż w Chrystusa, koncentrując się na Nim, na Jego życiu i Ewangelii, na Jego krzyżu i zmartwychwstaniu, na całej Jego tajemnicy. Wszystko, co składa się na „widzenie” Chrystusa w żywej wierze i nauczaniu Kościoła, przybliża nas do „widzenia Ojca” w świętości Jego miłosierdzia. W sposób szczególny zdaje się Kościół wyznawać miłosierdzie Boga i oddawać mu cześć,*

zwracając się do Chrystusowego Serca; właśnie bowiem zbliżenie do Chrystusa w tajemnicy Jego Serca pozwala nam zatrzymać się w tym niejako centralnym a zarazem po ludzku najłatwiej dostępnym punkcie objawiania miłosiernej miłości Ojca, które stanowiło centralną treść mesjańskiego posłannictwa Syna Człowieczego (DM 13).

42. Dlaczego sakrament chrztu jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?

Sakrament chrztu jest pierwszym i najważniejszym sakramentem, otwierającym drogę do wspólnoty z Bogiem. Pierwszym - gdyż bez niego nie można przyjąć innych.

Najważniejszym, ponieważ stanowi podstawę całego życia chrześcijańskiego. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu pierworodnego oraz od osobistych win (gdy przejmujemy go jako dorośli) i stajemy się przybranymi dziećmi Boga.

Chrzest jest również bramą, przez którą Boże Miłosierdzie wkracza w obszar ludzkiego życia. Wyciskając na człowieku niezatarte znamię, łączy go głęboką więzią z Chrystusem i Kościołem. Stanowi również początek i podstawę wielorakich łask, ale równocześnie niesie ze sobą konkretne obowiązki, związane z jego przyjęciem. Dzięki temu, chrzest ma fundamentalne znaczenie dla życia chrześcijańskiego.

Według św. Grzegorza z Nazjanzu *Chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga... Nazywamy go darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą niezniszczalności, obmyciem odradzającym, pieczęcią i wszystkim, co może być najcenniejsze. Darem - ponieważ jest udzielany tym, którzy nic nie przynoszą; łaską - ponieważ jest dawany nawet tym, którzy zawinili; chrztem - ponieważ grzech zostaje pogrzebany w wodzie; namaszczeniem - ponieważ jest święty i królewski (a królów się namaszcza); oświeceniem - ponieważ jest jaśniejącym światłem; szatą - ponieważ zakrywa nasz wstyd; obmyciem - ponieważ oczyszcza; pieczęcią - ponieważ strzeże nas i jest znakiem panowania Boga.*

Bóg w sakramencie chrztu podejmuje z miłości inicjatywę ratowania człowieka, ale także daje mu możliwość pełnego rozwoju własnej osobowości. Człowiek, otrzymując szansę zrealizowania swojej prawdziwej wartości, zostaje podniesiony do godności dziecka Bożego i zostaje wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa - Kościół. Odtąd ma prawo do nieba - do zbawienia wiecznego. Jest to wyjątkowy przejaw miłosierdzia Boga, który nie tylko, że nie upokarza, lecz podnosi na duchu, gdyż cechuje go nieogarniona miłość.

43. Dlaczego sakrament pokuty i pojednania jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?

Ludzka natura jest skażona grzechem. Pomimo wielu starań, człowiek stając przed wyborem w swoim życiu, często preferuje zło, które wydaje się łatwiejsze i bardziej pociągające niż dobro. Takie postępowanie ujawnia buntowniczą postawę wobec Boga, czego skutkiem może być utrata wiecznej szczęśliwości.

Chrześcijanin, odrodzony i uznany w sakramencie chrztu za przybranego syna przez Boga, ciągle narażony jest na zło i grzech. Jezus Chrystus przychodzi jednak z pomocą ludzkiej słabości, ustanawiając sakrament pokuty i pojednania, w którym człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów i staje się na nowo dzieckiem Bożym. Miłosierdzie Boże, jakiego grzesznik doznaje w sakramencie pokuty, może wydać się nawet większe niż okazane w chrzcie czy Eucharystii, bo przez grzech człowiek nadużył łaski otrzymanej w tych sakramentach, świadomie i dobrowolnie pogardził godnością dziecka Bożego.

Sakrament pojednania wymaga większego przygotowania i wysiłku niż sakrament chrztu czy sakrament Eucharystii. Grzesznik musi spełnić pewne warunki, jakimi są: rachunek sumienia, żal za grzechy, mocne postanowienie poprawy, szczere wyznanie grzechów i

zadośćuczynienie Bogu i ludziom. W ten sposób człowiek wchodzi na drogę pokuty i nawrócenia, a dokonuje się to jedynie dzięki łasce miłosiernego Boga.

Nawrócenie jest pokutą grzesznika, powrotem do Ojca, który pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 19), powrotem do Chrystusa, który wydał za nas samego siebie (por. Ga 2, 20), i powrotem do Ducha Świętego, który został obficie na nas wylany (por. Tt 3, 6).

Nawrócenie powinno mieć charakter sakramentalny. W sakramencie pokuty bowiem człowiek otrzymuje od Miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i jednocześnie jedna się z Kościołem, który przyczynia się do przemiany życia grzesznika miłością, przykładem i modlitwą (por. LG 11).

Miłosierny Bóg skłonny jest przebaczać zawsze i skutecznie temu, kto szczerze żałuje, kto prosi o przebaczenie, nawet gdy wciąż upada.

44. Dlaczego sakrament Eucharystii jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?

Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunię życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą. Jest ona szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, a równocześnie szczytem kultu, jaki ludzie w Duchu Świętym oddają Chrystusowi, a przez Niego Ojcu (KKK 1325).

Sakrament Eucharystii to nie jeden z wielu darów otrzymanych przez Kościół od Chrystusa, ale największy dar Bożego Miłosierdzia, gdyż - jak napisał papież Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* - *jest to dar z samego siebie, z własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie, jak też dar Jego dzieła zbawienia* (EE 11).

Ofiara Chrystusa na krzyżu, uobecniata w Eucharystii, nieustannie objawia nam najwyższą miłość Boga do człowieka w tajemnicy Jego miłosierdzia, a także napełnia chrześcijanina tą samą miłością. Jest Ofiarą tą samą, chociaż nie taką samą.

Sakrament Eucharystii jest więc przedłużeniem trwania pośród nas Chrystusa i ponawia Jego zbawcze dzieło, dzięki czemu wzmacnia duchowo człowieka wierzącego i umożliwia mu wypełnianie osobistego powołania. Eucharystia jest dziełem miłości Boga ku człowiekowi, jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego. W niej skupia się największe duchowe dobro Kościoła - sam Jezus Chrystus. Eucharystia oznacza komunię z Bogiem, pełną łączność z Nim oraz jedność Ludu Bożego. Przez nią Ojciec Wszechmogący uświęca w Chrystusie świat, napełnia go Duchem Świętym i pozwala człowiekowi uprzedzić życie wieczne, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkim (por. PO 5).

Miłosierdzie Boże w Eucharystii posuwa się aż do wydania Ciała Chrystusa na pokarm, a Jego Krwi na napój, aby wszyscy przyjmujący je stawali się tym, co spożywają i piją. W Eucharystii człowiek dotyka Ciała i Krwi Chrystusa, by zaczerpnąć siłę, nadprzyrodzoną moc, Bożą miłość i miłosierdzie. *Pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina jest obecny żywy i chwalebny Chrystus w sposób prawdziwy, rzeczywisty i substancjalny, z Ciałem, Krwią, Duszą i Bóstwem* (KKK 1413). W Eucharystii bowiem - jak pisał Jan Paweł II w Liście apostolskim na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine* - Bóg ukazał najwyższą *formę miłości*, zmieniając wszystkie kryteria panowania, *które zbyt często dominują w ludzkich relacjach i radykalnie potwierdzając kryterium służby* (por. MnD 28).

Skutkiem godnego przyjęcia Eucharystii jest coraz ściślejsza łączność duchowa z Chrystusem. Łaska sakramentalna Eucharystii daje chrześcijaninowi wzrost życia nadprzyrodzonego, czyniąc je intensywniejszym. *Przy łamaniu chleba eucharystycznego* - jak stwierdza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II - *uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty z Nim i nawzajem ze sobą* (LG 7).

Eucharystia zatem stanowi dalszy ciąg Wcielenia, prowadząc do jedności z Bogiem, mobilizuje człowieka do współpracy w dziele zbawienia, zwłaszcza z Chrystusem

Odkupicielem, tworzy jedność i świętość Kościoła i jest szkołą życia chrześcijańskiego. Eucharystia jest wielką tajemnicą miłosierdzia, ponieważ w tym Najświętszym Sakramencie Jezus Chrystus objawia nam miłość, nieznającą miary (por. EE 11). W Eucharystii zawiera się bowiem cała tajemnica naszego zbawienia.

Chrystus włącza Kościół i wszystkie jego członki do swojej ofiary uwielbienia i dziękczynienia, złożonej raz na zawsze Ojcu na krzyżu. Przez tę ofiarę Chrystus rozlewa łaski zbawienia na swoje Ciało, którym jest Kościół (por. KKK 1407). Dlatego, z całą pewnością można ją nazwać sakramentem miłosierdzia, nieustannie się w niej objawiającego. *Mc tak jak eucharystyczna obecność Pana* - napisał Jan Paweł II przed Świętem Miłosierdzia Bożego w 2005 roku w telegramie do wiernych gromadzących się w Sanktuarium w krakowskich Łagiewnikach - *nie uobecnia dzieła miłosierdzia, które dokonało się przez Krzyż i Zmartwychwstanie.*

Eucharystia prowadzi nas do pełni zjednoczenia z Chrystusem miłosiernym, a w Nim z Ojcem i Duchem Świętym. Ten szczególny znak Bożego Miłosierdzia, kryjący się w Eucharystii, jest dla nas niewysłowionym darem, jak już wspomnieliśmy, ale nade wszystko jest zadaniem, które staje przed każdym chrześcijaninem. Korzystanie zaś z tego wielkiego daru z należną czcią i oddaniem, jest wyrazem naszej miłości do Boga. Miłosierny Bóg staje się pokorny, uniża się i w małej Hostii zstępuje do serca człowieka, które nigdy nie będzie wystarczająco czyste, by stać się godne przyjąć do siebie samego Boga, swojego Pana i Stwórcę. Oto wielka tajemnica wiary!

45. Dlaczego sakrament namaszczenia chorych jest szczególnym znakiem Bożego Miłosierdzia?

Sakrament namaszczenia chorych został ustanowiony dla osób zagrożonych utratą życia czy pozostających w ciężkiej chorobie. Ludzie ci zostają w tym sakramencie powierzeni Chrystusowi cierpiącemu i uwielbionemu, aby ich podtrzymał, przynosząc ulgę i umocnienie duszy, wskazując, jaki jest pełny sens ludzkiego cierpienia.

Kościół w tym sakramentalnym powierzeniu chorego ukazuje zbawcze działanie Chrystusa, które ma osobę chorą umocnić w przewyżczeniu choroby, niecierpliwości, lęku, wszelkiej słabości fizycznej i duchowej, jak również przeżywanych wątpliwości i osłabienia wiary. W sposób jasny wyrażają istotny sens takiego działania słowa wypowiedane przez kapłana podczas namaszczenia czoła i rąk chorego: *Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóż cię łaską Ducha Świętego. Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie.*

Namaszczenie chorych jest świadectwem bezinteresownej miłości Chrystusa do człowieka, podnoszącym na duchu i wzbudzającym ufność w Boże Miłosierdzie. Jednoczy z męką Chrystusa zarówno chorego, jak i cały Kościół; daje umocnienie, pokój i odwagę, by przyjmować mężnie cierpienie, chorobę, starość; udziela przebaczenia grzechów, jeśli chory nie mógł go otrzymać przez sakrament pokuty; przynosi powrót do zdrowia, jeśli to służy dobru duchowemu oraz przygotowuje na przejście do życia wiecznego (por. KKK 1532). Sakrament ten udziela także choremu łaski Ducha Świętego, pomagającej mu w osiągnięciu zbawienia.

46. Jakie są dominanty w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bożym Miłosierdziu?

Kościół od początku dziejów podejmuje dzieła miłości i realizuje je jako swój obowiązek, ze szczególną troską świadcząc miłosierdzie wobec ubogich i chorych. Staje w obronie pokrzywdzonych i popiera ich dążenia do zyskania tego, co się im z cnoty sprawiedliwości należy. W trosce o doczesne i duchowe potrzeby człowieka nauka Kościoła stara się wciąż na

nie odpowiadać. Jest ona aplikacją moralności chrześcijańskiej do obecnych okoliczności i warunków życia ludzkiego.

W swym nauczaniu Kościół nieustannie broni godności człowieka. Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* na pierwszym miejscu postawił służebną rolę Kościoła, polegającą na potwierdzaniu i bronienu *świętej godności osoby ludzkiej*. W czasach Soboru Watykańskiego II Kościół wskazał na znaczącą rolę swej obecności w świecie, by prowadzić dialog z człowiekiem i współpracować z nim w dziele budowania nowej cywilizacji. Myśl soborową podjął także papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*, w której podkreślił bardzo wyraźnie, że rozwój narodów, szczególnie tych najbiedniejszych, jest przedmiotem żywej i bacznej uwagi Kościoła katolickiego (por. PP 2).

Cała nauka Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu jest *rekapitulacją* dotychczasowej doktryny Kościoła. Papież jednoczył się ze wszystkimi ludźmi na świecie, identyfikując się zwłaszcza z tymi, którzy byli odrzuceni, z powodu swego ubóstwa. Nauczał on, iż naczelną misją Kościoła jest pomoc człowiekowi, by ten zdobył w Chrystusie i przez Chrystusa pełną świadomość własnej godności, swojego wyniesienia, transcendencji, wartości samego człowieczeństwa, sensu swojej egzystencji (por. RH 11).

Kościół pełni swą misję duchową i moralną nie tylko wtedy, kiedy broni pokrzywdzonych, ale również wtedy, gdy wzywa do nawrócenia, pokuty, naprawy wyrządzonych krzywd. Prawdziwe poznanie Boga miłosierdzia jest stałym i niewyczerpanym źródłem nawrócenia, nie tylko jako doraźnego aktu wewnętrznego, ale jako stałego usposobienia i stanu duszy (por. DM 13).

Kościół obecny we współczesnym świecie głosi ludziom dobrą nowinę o Bogu objawiającym w Chrystusie swoje miłosierdzie wobec zagubionych, poranionych, wątpiących, grzesznych. Encyklika *Dives in misericordia* stanowiła istotną proklamację prawdy o miłosierdziu Boga. Jan Paweł II idąc za nauką Soboru Watykańskiego II i odpowiadając na szczególną potrzebę czasów, w których żyjemy, podkreślił, że Kościół *odsłonił jeszcze raz oblicze Ojca, który jest Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy*. Papież pragnął tym samym ukazać współczesnemu człowiekowi wyjątkową miłość Boga do każdego człowieka.

Również papież Benedykt XVI, jako kontynuator nauczania Jana Pawła II, bardzo wyraźnie podkreśla szczególną rolę Miłosierdzia Bożego w dzisiejszym świecie.

47. Jakie są dominanty encykliki Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu?

Głównym przesłaniem encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*, ogłoszonej dnia 30 listopada 1980 roku, jest prawda o Bogu bogatym w miłosierdzie. Dokument, który sam w sobie stanowi traktat teologiczny, składa się z ośmiu rozdziałów. W pierwszym, zatytułowanym: *Kto Mnie widzi, widzi Ojca*, Papież pisał, że: *Chrystus nadaje całej starotestamentalnej tradycji Miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie... Sam je wciela i uosabia. Poniekąd On sam jest miłosierdziem* (DM 1). W drugim rozdziale pt. *Oreędzie mesjańskie*, Jan Paweł II podkreślił, że Syn Boży objawił światu Boga, który jest Ojcem, a jednocześnie miłością i miłosierdziem. *To „uobecnianie Ojca: miłości i miłosierdzia”, jest w świadomości samego Chrystusa podstawowym dowodem Jego mesjańskiego posłannictwa* (DM 3). W rozdziale trzecim, noszącym tytuł *Stary Testament*, zawarte zostały refleksje dotyczące pojęcia *miłosierdzie*, słowa, które ma swoją bogatą i długą historię w księgach Pisma Świętego Starego Testamentu. Termin *miłosierdzie* oznacza tam szczególną potęgę miłości, przewyższającą nawet sprawiedliwość Bożą. Miłość warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Pierwszeństwo miłości przed sprawiedliwością ujawnia się poprzez miłosierdzie - co jest znamienym rysem całego Objawienia. Rozdział czwarty - *Przypowieść o synu marnotrawnym* stanowi nawiązanie do znanego z Ewangelii opowiadania o synu, który wziął od swego ojca należną mu część majątku i roztrwonił ją,

żyjąc rozrzutnie. Powracającemu do domu, zaleknionemu i niepewnemu jutra marnotrawnemu synowi - współczesnemu człowiekowi, kochający ojciec - Bóg okazał swoje nieprzebrane miłosierdzie. Pod wpływem wielkiej miłości Ojca dokonało się nawrócenie, będące *najbardziej konkretnym wyrazem działania miłości i obecności miłosierdzia w ludzkim świecie [...]. W takim znaczeniu miłosierdzie - pisał Papież - stanowi podstawą treść orędzia mesjańskiego Chrystusa oraz siłę konstytutywną Jego posłannictwa* (DM 6). W rozdziale piątym, pt. *Misterium paschalne*, Jan Paweł II poruszył problem miłosierdzia objawionego w krzyżu i zmartwychwstaniu; miłości potężniejszej niż śmierć i grzech. Przypomnił także niepowtarzalną rolę Maryi, jako Tej, *która najpełniej zna tajemnicę Bożego Miłosierdzia*. Matka Boża wie, ile ono kosztowało, i wie, jak wielkie ono jest (DM 9). Rozdział szósty, zatytułowany *Miłosierdzie... z pokolenia na pokolenie*, przedstawia obraz czasów współczesnych, ukazując zagrożenia i źródła niepokojów dzisiejszego człowieka, pragnącego sprawiedliwości, ale przede wszystkim *owej głębszej mocy, jaką jest miłość* (por. DM 12). Z kolei w rozdziale siódmym, opatrzonym tytułem *Miłosierdzie Boga w posłannictwie Kościoła*, Ojciec Święty wskazał liczne sposoby działania, które podejmuje Kościół, aby podkreślić szczególne znaczenie największego i najdoskonalszego przymiotu Boga, jakim jest miłosierdzie. Kościół powinien świadczyć o Miłosierdziu Bożym, wyznawać je, głosić, wprowadzać i wcielać w życie; ma on prawo i zarazem obowiązek wzywać i odwoływać się do Miłosierdzia Bożego. Tajemnica miłosierdzia stanowi dla Kościoła i wszystkich ludzi *źródło życia innego niż to, jakie może zbudować człowiek pozostawiony samym siłom działającej w nim trojakiej pożądlivosti* (por. 1 J 2, 16; DM 14). Za swoją powinność Kościół powinien uważać strzeżenie prawdziwości przebaczenia w postępowaniu, w wychowaniu i duszpasterstwie, objawiając chwałę Boga bogatego w miłosierdzie. W ostatnim rozdziale pt. *Modlitwa Kościoła naszych czasów*, Papież sygnalizuje konieczność stałej i żarliwej modlitwy, jako wołania o *miłosierdzie na miarę potrzeb i zagrożeń człowieka w świecie współczesnym*. Racją bytu Kościoła jest nieustanne objawianie Boga - *Ojca, który pozwala nam „widzieć” siebie w Chrystusie* (por. DM 15).

Jak łatwo można zauważyć, dla Ojca Świętego Jana Pawła II miłosierdzie jest nie tylko cnotą, ale postawą gotową na wyjście do człowieka z twórczą miłością, która nie daje się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwycięża. Papież przypomina światu tajemnicę Miłosierdzia Bożego, miłości miłosiernej obecnej i działającej w świecie współczesnym, przewyższającej zło moralne, wyzwalającej z niewoli grzechu, szatana, a nawet śmierci, którą Chrystus pokonał na drzewie krzyża.

Encyklika *Dives in misericordia* stanowi wołanie papieża Jana Pawła II o *miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża* (DM 15). Jest to bardzo nagląca powinność w świecie, w którym w zatrważającym tempie nasila się proces sekularyzacji, powodując zniekształcenie pojęcia miłości.

Współcześnie bardzo mocno kontestuje się świadczenie miłosierdzia, uważa sieje za niepotrzebne, a przyjmowanie pomocy od innych traktowane jest jako upokorzenie i tak już nieszczęśliwych ludzi. Jest to postawa daleka od tego, czego naucza chrześcijaństwo, dlatego każdy wierzący powinien zwracać się z całym zaufaniem do Boga o miłosierdzie nad ludzkością.

Bogaty w Miłosierdziu swoim Bóg -jest Tym, którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca. Objawił nam Go zaś i ukazał w sobie - Jego Synu (DM 1). W tym sformułowaniu zawiera się klucz do zrozumienia encykliki *Dives in misericordia*. Nie wolno jednak pominąć jeszcze jednego, bardzo ważnego wskazania, które Ojciec Święty umieszcza na samym początku tego dokumentu. Są to słowa samego Chrystusa: *Kto Mnie widzi, widzi i Ojca*. To właśnie na tym zdaniu koncentruje się w sposób szczególny Jan Paweł II w całej encyklice. To pokazywanie Ojca przez Chrystusa, widzialny znak nieodwołalnej *Miłości Ojca, miłości potężniejszej niż grzech i potężniejszej niż śmierć*, jest wiodącym tematem encykliki o Bożym Miłosierdziu.

48. Jakie znaczenie miało zawierzenie świata Bożemu Miłosierdziu przez Jana Pawła II?

Orędzie przekazane Kościołowi podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Polski dnia 17 sierpnia 2002 roku było najbardziej znaczącym, uniwersalnym i ponadczasowym spośród wszystkich przesłań Papieża, w ciągu jego dotychczasowych wizyt apostolskich w naszej Ojczyźnie. Wcześniejsze wizyty miały zasadniczo charakter ściśle narodowy, dotyczyły problemów naszego kraju. Tymczasem podczas swej ostatniej pielgrzymki w 2002 roku do Ojczyzny, papież Jan Paweł II zawierzył Bożemu Miłosierdziu cały świat, z gorącym pragnieniem, aby orędzie o miłosiernej miłości Boga, które zostało ogłoszone przez św. Faustynę Kowalską, dotarło do wszystkich ludzi na całej ziemi i napełniło ich serca ogromną radością i pokojem. Akt zawierzenia całego świata Bożemu Miłosierdziu wiąże się ściśle z samą istotą i celem kultu Miłosierdzia we wszystkich jego wymiarach, a mianowicie z ufnością, której jednym z synonimów jest zawierzenie. To papieskie zawierzenie zostało ukazane w perspektywie celu ostatecznego, jakim jest *eschatologiczne* spełnienie człowieka i świata w Bogu, któremu - jako jednemu - należy się wszelka cześć i chwała przez wszystkie wieki wieków. Zawierzenie świata Bożemu Miłosierdziu stało się apelem Papieża o *nową wyobraźnię miłosierdzia*. To wołanie jest szczególnie ważne dla współczesnego człowieka, który niejednokrotnie boryka się z przeróżnymi zagrożeniami. To właśnie dlatego, na ten czas nowych zagrożeń, Bóg przygotował szczególnie radykalne środki, wypływające z Jego nieskończonego miłosierdzia. W rozwiązaniu współczesnych problemów świata nie pomogą żadne spekulacje i układy. Jedynym ratunkiem jest Boże Miłosierdzie. Ojciec Święty, mając na uwadze wszystkich mieszkańców ziemi, poprzez *Akt zawierzenia świata Bożemu Miłosierdziu*, wezwał do pamięci zwłaszcza o ofiarach wojen i terrorystycznych ataków, o uzależnionych, opuszczonych, chorych psychicznie, prześladowanych, więzionych za przekonania, emigrujących i bezrobotnych, objętych strefami głodu, zniszczeń, wciągniętych w sekty oraz różne przestępcze organizacje i stowarzyszenia. Miłosierdzie musi więc przyjąć konkretną postać w ludziach, którzy nie zawahają się uczynić ze swego życia ofiary Miłości Miłosiernej.

49. Czym ma być *nowa wyobraźnia miłosierdzia*?

Określenie *nowa wyobraźnia miłosierdzia* pochodzi z listu apostolskiego papieża Jana Pawła II - *Novo millennio ineunte*, wydanego na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Pod koniec tego dokumentu Ojciec Święty wzywa wszystkich wiernych Kościoła do świadczenia miłosierdzia zgodnie z Chrystusowym poleceniem. Święty Mateusz w swojej Ewangelii ukazuje obraz sądu ostatecznego w kontekście Jezusowego pytania o świadectwo miłosierdzia wobec Boga, który w bliźnich był głodny, spragniony, nagi, chory, był przybyszem czy więźniem (por. Mt 25, 35-36).

Ewangeliczne miłosierdzie obowiązuje nadal, tym bardziej że krajobraz ubóstwa może poszerzać się bez końca, jeśli do starych jego form dodamy nowe, dotyczące często także środowisk i grup ludzi materialnie bogatych, którym również zagraża rozpacz, płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja lub dyskryminacja społeczna. Trzeba, aby w obliczu tej sytuacji *chrześcijanin uczył się wyrażać swą wiarę w Chrystusa przez odczytywanie ukrytego wezwania, jakie On kieruje do niego ze świata ubóstwa [...]. Potrzebna jest dziś nowa wyobraźnia miłosierdzia* - napisał w liście papież Jan Paweł II.

Do tego orędzia Ojciec Święty nawiązał w swojej homilii z dnia 18 sierpnia 2002 roku na krakowskich Błoniach: *W obliczu współczesnych form ubóstwa, których, jak wiem, nie brakuje w naszym kraju, potrzebna jest dziś [...] „wyobraźnia miłosierdzia” w duchu solidarności z*

bliznami, dzięki której pomoc będzie „świadectwem braterskiej wspólnoty dóbr” i zaapelował: Niech tej wyobraźni nie zabraknie mieszkańcom Krakowa i całej naszej Ojczyźnie. Niech wyznacza duszpasterski program Kościoła w Polsce. Niech orędzie o Bożym Miłosierdziu zawsze znajduje odbicie w dziełach miłosierdzia ludzi. Trzeba spojrzenia miłości, aby dostrzec obok siebie brata.

Zostaliśmy zatem zobowiązani, by głosić Miłosierdzie Boże żarliwym słowem i praktyką miłosierdzia. Miłosierdzie powinno pojawić się najpierw w wyobraźni i w sercu, gdyż właśnie to, co przechodzi przez ludzką wyobraźnię, co w niej zamieszkuje, ma wpływ na serce, myślenie, postawy i wybory. *Nowa wyobraźnia miłosierdzia* to nowe, ewangeliczne spojrzenie na siebie i tych, którzy nas otaczają.

Zachęcając do naśladowania Boga w Jego miłosierdziu i kształtowania takiej postawy w relacjach między ludźmi, papież Jan Paweł II wskazywał równocześnie ze szczególnym naciskiem na najważniejsze współczesne znaki czasu, wymagające dostrzeżenia i podejmowania właściwych rozwiązań dla dobra społeczności i każdego obywatela.

Kształtowanie *nowej wyobraźni miłosierdzia* to ciągłe, obejmujące całe nasze życie, uwrażliwianie się na potrzeby materialne i duchowe bliźnich, zarówno bliskich, jak i dalekich. Winno ono czerpać z mądrości objawionej w Piśmie Świętym, a zwłaszcza w Chrystusowej Ewangelii, nauczania Kościoła, jak również orędzia św. Faustyny, przekazanego jej przez Chrystusa, a zawartego w *Dzienniczku*.

Bardzo ważnym elementem nowej wyobraźni miłosierdzia jest znaczenie społecznego nauczania Kościoła, będącego narzędziem ewangelizacji w budowaniu wspólnoty ojczyzstego domu na fundamencie sprawiedliwości, miłości miłosiernej i pokoju.

Istotne jest, aby zgłębianie Miłosierdzia Bożego kształtowało nasze odniesienia do innych, potrzebujących. Powinniśmy zatem postępować w taki sposób, aby w każdej chrześcijańskiej wspólnocie ubodzy czuli się jak u siebie w domu. Miłosierdzie słów należy więc potwierdzać nieustannie miłosierdziem czynów.

50. Na czym polegają trudności w przyjmowaniu idei Bożego Miłosierdzia?

Pierwsza z trudności wynika z konfrontacji rzeczywistości ziemskiej z miłosierdziem Boga. Istniejące w świecie choroby, śmierć, wojny, zamachy terrorystyczne, głód, powodzie, huragany, trzęsienia ziemi wydają się nie do pogodzenia z wizją Boga, który jest kochający, miłosierny, sprawiedliwy i wszechmocny. Zadajemy sobie pytanie: skoro Bóg istnieje, dlaczego toleruje zło na świecie, dlaczego pozwala na tyle cierpień? Nie rozwiązaliśmy problemu negując istnienie Boga, gdyż wówczas stracimy fundament naszego istnienia oraz ostatnią szansę ucieczki przed rozpaczą. Bez przyjęcia prawdy o istnieniu Boga osobowego trudno nam będzie odnaleźć właściwą drogę do szczęścia.

Jednym z rozwiązań tego problemu jest przyjęcie Ewangelii miłosierdzia, która podaje zasady, w jaki sposób uniknąć zła. Nie są one li tylko przykazaniem, ale darem Bożego Miłosierdzia, które pokazuje nam przez nie drogę życia i zbawienia. Nie możemy przy tym również zapomnieć, iż Bóg już teraz, na ziemi, w swym miłosierdziu leczy nas ze zła moralnego. Powrót na drogę ewangelicznych zasad jest zawsze możliwy. Bóg nie tylko obmywa nas z grzechu, ale leczy także nasze rany i uzdalnia nas do dobra, do realizacji ewangelicznego nakazu miłosierdzia. Jeśli podejmujemy tę łaskę, to błogosławieństwo Chrystusa z Kazania na Górze staje się również naszym udziałem: *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią* (Mt 5, 7).

Inną trudnością w przyjmowaniu idei Bożego Miłosierdzia są zawarte w Piśmie Świętym teksty o surowości Boga, który karze. Należy jednak pamiętać, że to samo Pismo Święte mówi zarówno o miłosierdziu Boga, jak i o odpowiedzialności osobistej grzeszników.

Kolejna trudność rodzi się z nauki o grzechu pierworodnym, wedle której jeden człowiek zgrzeszył, a na wszystkich ludzi przeszła śmierć i cierpienie. Niełatwo to pogodzić z obrazem miłosiernego Boga. Należy jednak zauważyć, iż śmierć i cierpienie są czymś naturalnym, i że Bóg przewidział, że Adam i Ewa przez swe nieposłuszeństwo utracą szczęście raju, lecz równocześnie wskazał, iż człowiek osiągnie kiedyś nieśmiertelność ciała i pełne szczęście. Miłosierdzie Boże ujawnia się w tym, że Bóg nigdy nie opuszcza człowieka.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga i wyniesiony do godności przybranego syna Bożego, bierze udział w wewnętrznym Boskim życiu na wzór Jednorodzonego Syna Bożego, posiadając również w sobie cząstkę miłosierdzia, które trzeba nieustannie rozwijać w ziemskim życiu. Miłosierdzie Boże objawiło się w Chrystusie, dlatego też nauka o miłosierdziu powinna być permanentnie ożywiana Ewangelią, w przeciwnym razie rodzi się niebezpieczeństwo zatracenia chrześcijańskiego charakteru miłosierdzia, które może stać się jedynie naturalistyczną filantropią. Autentyczne miłosierdzie chrześcijańskie powinno wypływać z miłości i odzwierciedlać w sobie wszystkie jej ewangeliczne przymioty. Z praktyką chrześcijańskiego miłosierdzia, będącego potężną siłą łączącą ludzi w miłości, nie da się również pogodzić uczucia samozadowolenia z własnego stanu posiadania. Dzisiaj miłosierdzie zatraciło swój głęboki ewangeliczny sens i zostało sprowadzone do jakiejś jałmużny stricte materialnej czy duchowej, a przecież jest ono pełną poświęcen i ofiary służbą drugiemu człowiekowi potrzebującemu pomocy.

Częstą trudnością w przyjmowaniu idei Bożego Miłosierdzia jest zastąpienie go ideą humanizmu czy solidarności. Współczesny człowiek z wielką trudnością godzi również miłosierdzie ze sprawiedliwością. Kiedy jednak żyje autentycznie Ewangelią, nie może zapominać, iż zarówno jedno, jak i drugie ma swoje źródło w Bożej miłości poszukującej człowieka. Zatem drogą do Boga miłosiernego i kochającego pozostaje zawsze miłość, objawiająca się w naszym codziennym życiu jako miłosierdzie.

51. Jakie cechy powinien mieć kult Boga w Jego przymiotach, a szczególnie w miłosierdziu?

Bóg jest jeden, ale prowadzi do Niego wiele dróg. Jedną z nich jest właśnie miłosierdzie, które jest w Bogu w sposób nieskończony obecne i przeobfite. Możemy zatem czcić Boga w Jego miłosierdziu, które swe źródło ma w miłości. Nie istnieje tu żadne niebezpieczeństwo dzielenia Boga, jeśli złączymy je z miłością i pełnią bytu. Jest rzeczą wskazaną, by czcić Boga w Jego mądrości, wszechmocy czy opatrności. Możliwe i wskazane są modlitwy do Boga miłosiernego, nabożeństwa mające charakter dziękczynny, błagalny lub przebłagalny, skierowane ku Bogu miłosiernemu, od którego otrzymaliśmy jakieś dobro usuwające nasze braki, lub który z miłosierdzia swego przebaczył nasze grzechy. W Kościele katolickim istnieją również nabożeństwa przebłagalne, w których zwracamy się do Boga miłosiernego, przepraszając Go za popełnione przez nas grzechy.

Kult Boga miłosiernego nie wyklucza ani Jego wszechmocy, ani miłości, ani sprawiedliwości czy innych przymiotów Bożych. To, że je wyliczamy, wynika z niedoskonałości i ograniczoności naszych władz poznawczych. W składanym przez nas kulcie zawsze chodzi o Boga, o którąś Osobę Boską czy też o całą Tróję Świętą. Jednak słowo *Bóg* jeszcze niewiele nam mówi, ponieważ z tego, że ktoś czci Boga, nie wynika, kim ten Bóg jest dla konkretnego człowieka. Dopiero mówienie o Nim w kategoriach wskazujących, iż jest On najwyższą wartością dla człowieka, pozwala zorientować się, czy kult składany Bogu jest kultem prawdziwym, czy fałszywym.

Z pragnienia jak najdoskonalszego uczczenia Boga w Jego przymiocie, jakim jest miłosierdzie, zrodziła się forma kultu Bożego Miłosierdzia. Wszelkie formy czci Boga miłosiernego nie powinny się ograniczać jedynie do słów i symbolicznych gestów

pozbawionych wewnętrznego podłoża, tj. religijności, gdyż byłby to czysty formalizm. Natomiast całe życie człowieka, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, winno stawać coraz bardziej życiem miłosierdzia.

Kult Boga miłosiernego zawiera w sobie szczególne składniki i różni się od innego kultu obecnego w Kościele, jak np. kultu Serca Pana Jezusa czy Najmiłosierniejszego Zbawiciela. Kult Serc Pana Jezusa bowiem sugeruje, że jego przedmiotem jest miłość Chrystusa wyrażona przez Jego Serce, zaś kult Najmiłosierniejszego Zbawiciela wskazuje na to, że przedmiotem tego kultu jest przede wszystkim Miłosierdzie Chrystusa. Natomiast kult Miłosierdzia Bożego naprowadza na myśl, że Bóg w samej swej istocie jest Miłosierdziem, a Chrystus w tym kontekście jest Tym, przez którego, z którym i w którym kult miłosierdzia jako przymiotu Boga staje się możliwy i realny.

Człowiek religijny czci Miłosierdzie Boże wtedy, kiedy sam jest miłosierny. Osoba miłosierna dąży ku Bogu przez swe miłosierdzie i oddaje Mu w ten sposób autentyczną cześć. Nie powinna jednak zapominać, iż dąży nie ku jednemu tylko przymiotowi Bożemu, ale ku samemu Bogu, w którym istnieje wszelkie dobro.

Dzisiaj szczególnie pojawia się nagląca potrzeba takiego właśnie kultu, który niósłby czynną i autentyczną miłość. W tym świetle kult Boga w Jego przymiocie, jakim jest miłosierdzie, jawi się jako kult przenikający całe życie religijne Kościoła.

52. Jakie są formy kultu Miłosierdzia Bożego w Chrystusie?

Każdy kult w religii chrześcijańskiej powinien zawsze prowadzić do Boga. W Kościele katolickim możemy wyróżnić dwa rodzaje kultu: *prywatny* i *publiczny*. Ten ostatni może przybrać różne formy, np. liturgiczne, paraliturgiczne i pozaliturgiczne.

Kult Chrystusa Miłosiernego może posiadać charakter nabożeństwa prywatnego (np. litania do prywatnego odmawiania) lub też nabożeństwa publicznego pozaliturgicznego (np. wspólne modlitwy, pielgrzymki mające na celu uczczenie obrazu Chrystusa Miłosiernego). Natomiast formą liturgiczną kultu jest Święto Chrystusa Miłosiernego, zbudowanie w kościele ołtarza ku Jego czci, czy też wywieszanie obrazów z Jego wizerunkiem.

Nabożeństwo może istnieć jako ściśle liturgiczne, jeśli byłoby urządzone według formuł Mszału czy rytuału, a więc zaakceptowane przez Kościół jako część jego kultu publicznego. Przykładem kultu publicznego byłoby celebrowanie Mszy świętych według formularza o Bożym Miłosierdziu, czy też odprawienie, pod przewodnictwem kapłana, nabożeństwa paraliturgicznego, składającego się z koronki, litanii czy innych wybranych modlitw.

53. Jak prawidłowo praktykować kult Chrystusa Miłosiernego?

W Jezusie Chrystusie Objawienie Boże, które zostało podarowane ludzkości, osiągnęło swój szczyt. Jezus nie tylko okazał, jak w Jego ludzkiej naturze przejawia się miłość Boga ku człowiekowi, ale równocześnie pouczył nas o Bogu i Jego wewnętrznym życiu.

Wierzmy, iż Jezus Chrystus jest Synem Bożym istniejącym i działającym w dwu naturach: Boskiej i ludzkiej. On, jako doskonały pośrednik, oddaje przez swą ludzką naturę najdoskonalszy kult Bogu, gdyż człowieczeństwo Syna jest bez grzechu i ponadto jest skierowane ku Bogu całością swego życia wewnętrznego, naturalnego i nadprzyrodzonego. Natura ludzka Chrystusa jako wzór doskonałego człowieczeństwa zawiera w sobie pełnię życia nadprzyrodzonego. Kult składany Bogu przez człowieczeństwo Zbawiciela dokonuje się w imieniu całej ludzkości, którą zwraca On ku Bogu, a więc modli się i składa ofiarę przebłagalną. Kult religijny oddawany Bogu przez Chrystusa objawia się także w całej Jego postawie religijno-moralnej, która jest wzorem dla wszystkich ludzi. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym uczy nas, iż Jezus Chrystus

jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii i cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań (por. GS 45).

Osobę Jezusa Chrystusa otacza się najwyższym kultem. Chrystus będąc Bogiem i człowiekiem, działa przez swe bóstwo i człowieczeństwo. Wynika stąd, iż wszelka cześć religijna odnosząca się do natury ludzkiej Chrystusa ma za cel uczczenie Syna Bożego działającego w tej właśnie naturze. Kiedy pragniemy np. otaczać kultem religijnym pracę fizyczną Jezusa, czcimy wówczas Boga działającego wśród ludzi i z ludźmi. Innym przykładem może być uwielbienie Chrystusa Króla, tzn. hołd składany ludzkiej władzy Chrystusa nad narodami, lecz to nabożeństwo odnosi się do Syna Bożego, wykonującego władzę ludzką przez swą przybraną naturę.

Wraz z objawieniem się Boga w Jezusie Chrystusie Miłosierdzie Boże ukazało się jako Jego odblask w naturze ludzkiej Zbawiciela. Boskie Miłosierdzie zjednoczyło się z ludzkim przez jedną Osobę Syna Bożego. Dzięki temu możemy mówić o kulcie Miłosierdzia Bożego w Chrystusie i przez Chrystusa, czyli w uczczeniu Chrystusa Miłosiernego w Jego naturze Boskiej i ludzkiej.

Przedmiotem bliższym takiego kultu jest miłosierdzie ludzkie, Bosko-ludzkie i Boże istniejące w Chrystusie. Natomiast przedmiotem dalszym jest Osoba Syna Bożego - Logosu Wcielonego. Motywem takiej czci jest wielkość miłosierdzia ludzkiego w Chrystusie. Pochodzi ono z Jego miłości i zasługuje na wyjątkowe uznanie i szacunek. W Chrystusie miłosierdzie ludzkie było uczczeniem Boga i było związane ściśle z Osobą Syna Bożego, stąd należy się mu nie tylko szacunek ludzi, lecz również cześć religijna. Kult miłosierdzia ludzkiego w Chrystusie odnosi się ostatecznie nie do wartości samego czynu ludzkiego, lecz do Osoby Bożej działającej przez naturę ludzką.

Przez fakt założenia Kościoła - Mistycznego Ciała, Chrystus przedłuża dzieła zbawczej i miłosiernej miłości. W Kościele Jezus okazuje miłosierdzie przez swe słowa, wypełnione współczującą miłością do grzeszników, oraz przez sakramenty, przynoszące przebaczenie i wzmacniające w duszy dobro pochodzące od Boga.

Kiedy czcimy w Chrystusie Jego miłosierdzie ludzkie powiązane z Osobą Syna Bożego, nie możemy zapomnieć o Bosko-ludzkim miłosierdziu, prowadzącym nas do Bożego Miłosierdzia, będącego wspólnym dziełem wszystkich trzech Osób Boskich. Stanowi ono owoc miłości Bożej, a odnosi się do stworzeń, które z powodu swej winy osobistej czy też bez niej utraciły jakieś dobro, przywracane przez to właśnie miłosierdzie.

54. Jaki jest związek kultów Najświętszego Serca Pana Jezusa i Bożego Miłosierdzia?

Kult Najświętszego Serca Pana Jezusa zawsze łączył się z miłosierdziem. Przypomniawszy o tym sam Jezus, objawiając się w XVII wieku św. Małgorzacie Marii Alacoque. Zażądał wtedy miłości i wynagrodzenia za grzechy świata. Wówczas mówił też o swoim wielkim miłosierdziu, które się nie skończyło, ale trwa wiecznie.

Nad problemem związku kultu Miłosierdzia Bożego i Najświętszego Serca Pana Jezusa długo toczyła się żarliwa dyskusja. Zdaniem niektórych teologów nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego miało zawierać się w kulcie Bożego Serca, a zatem byłoby zbędne. Rzeczywiście, niepotrzebne byłoby nabożeństwo, którego przedmiot formalny, materialny i cel mieściłyby się w innym nabożeństwie, już ustalonym i praktykowanym.

Przedmiotem formalnym w nabożeństwie do Serca Bożego jest miłość Zbawiciela ku ludziom, podczas gdy w kulcie Miłosierdzia Bożego - samo Boskie Miłosierdzie. Z kolei przedmiotem materialnym w kulcie Serca Jezusowego jest żywe Serce Zbawiciela, zaś w nabożeństwie do Miłosierdzia Bożego - jak uważał ks. Michał Sopoćko - *Krew i Woda*, które wypłynęły z boku Jezusa na krzyżu. Celem kultu Serca Jezusowego jest wynagradzanie za

grzechy ludzkości, zaś w przypadku Miłosierdzia Bożego - budzenie ufności względem Boga. Z kolei biorąc pod uwagę czas uprzywilejowany w obydwu kultach, stwierdzamy, że w nabożeństwie do Bożego Serca jest to uroczystość Serca Jezusowego, przypadająca w drugi piątek po *Bożym Ciele* oraz pierwsze piątki całego roku, natomiast w odniesieniu do Bożego Miłosierdzia jest nim Święto Miłosierdzia, obchodzone w II Niedzielę Wielkanocną oraz godzina piętnasta każdego dnia.

A zatem, jak widzimy, tak przedmiot formalny, materialny, jak i cel i czas uprzywilejowany są całkowicie odmienne w obu nabożeństwach. Musimy jednak podkreślić rolę, jaką w kontekście psychologicznym i historycznym odegrał kult Serca Bożego w przygotowaniu nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Najlepszym przykładem tego oddziaływania może być postawa św. Faustyny, która sama przez całe życie żywiła wielką cześć dla Serca Jezusowego i w niczym nie przeszkadzało jej to w przeżywaniu i propagowaniu nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego.

55. Czy Miłosierdzie Boże jest darem, czy też można je wyprosić?

Bóg jest nieskończenie hojnym Dawcą. Od Niego, Źródła wszelkiego dobra pochodzi wszystko to, czym człowiek jest i co można mu przypisać jako własne. *Cóż masz czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chelpisz, tak jakbyś nie otrzymał* - przypomina św. Paweł (1 Kor 4, 7). Wszystko jest nam dane jako dar, który ma początek w miłości Boga i jest jej wyrazem. Miłość Boga jest wieczna, nieskończona i obdarzająca. Do jej istoty należy bezinteresowne obdarowywanie dobrem. Stąd też Miłosierdzie Boże jest darmowym darem, co nie wyklucza, że udzielenie tego daru może być również owocem osobistej modlitwy człowieka.

Egzystencjalne doświadczenie uczy człowieka, że pokorna prośba o Miłosierdzie Boże zawsze zostaje wysłuchana. Psalmi są często nie tylko błaganiami o Boże zmiłowanie, ale również wychwalaniem Boga, który udziela miłosierdzia w obfitości. *Zmiłuj się nade mną Boże, w łaskawości swojej, w ogromie swej litości wymaż moją nieprawość! Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mego!* (Ps 51, 1). W Psalmie 103 czytamy zaś: *Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny... Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan się lituje nad tymi, co się Go boją* (Ps 103, 8.13).

Chrześcijańska wizja Miłosierdzia Bożego kładzie nacisk na zbawienie całej ludzkości przez Chrystusa. Jezus przyniósł człowiekowi dar nowego życia, polegającego na usprawiedliwieniu grzeszników i na otwarciu drogi do wiecznego dziedzictwa. Zbawiciel staje się szczególnie przejrzystym znakiem Boga, który jest miłością, w relacji do ubogich, cierpiących i grzeszników. Objawia miłosierdzie jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie spod pokładów zła, istniejącego w świecie i w człowieku. Całe zatem dobro znajdujące się w człowieku i dobro dokonywane przez człowieka jest darem. Człowiek, gdy otrzymuje, staje się zdolny do autentycznej hojności i jest wezwany do tego, by sam zaczął świadczyć miłosierdzie.

Śledząc spotkania Chrystusa z ludźmi potrzebującymi miłosierdzia dostrzegamy, że jest ono często odpowiedzią na ich modlitwę, błaganie, pragnienie czy choćby sam stan duszy i ciała danego człowieka. Ślepiec spod Jerycha prosi Jezusa: *Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!* I dalej: *Panie, żebym przejrzał!* (Łk 18,39.41). Jego prośba zostaje natychmiast wysłuchana i on sam wielbi Boga za doznane miłosierdzie. Człowiek trędowaty zostaje natychmiast oczyszczony ze swojej choroby, gdy tylko jego prośba dociera do uszu Jezusa (Łk 5, 12-14). W odpowiedzi na prośby kobiety kananejskiej Jezus wyzwała jej córkę z mocy złego ducha (Mt 15, 21-28).

Miłosierdzie Boże jest zatem darmowym darem, który Bóg ofiarowuje nam w swej dobroci i miłości. Jest Jego propozycją, wymagającą z naszej strony odpowiedzi. Tą odpowiedzią może

być i jest modlitwa, która zawiera się w błaganiu Boga o miłosierdzie lub też w dziękczynieniu za doznane łaski. Nie na darmo poucza nas Jezus: *Proście, a będzie wam dane* (Mt 7, 7).

56. Gdzie leży granica Bożego Miłosierdzia?

Bóg Ojciec jest źródłem wszelkiego miłosierdzia i niewyczerpanej miłości wobec grzeszników. Miłosierdzie Boże jest więc nieskończone, ponieważ Bóg pragnie zbawienia każdego człowieka. Nieograniczona jest również gotowość do przebaczenia człowiekowi i przyjęcia go do domu przez Ojca, jednakże jego sprzeciw wobec Bożej łaski, brak dobrej woli, gotowości nawrócenia i pokuty oraz zatwardziałość w grzechu mogą poważnie ją ograniczyć.

W *Dzienniczku* św. Faustyny znajdujemy takie słowa Jezusa: *Im większa nędra, tym większe ma prawo do miłosierdzia mojego* (Dz. 1182). Oznacza to, że nawet jeśli człowiek popełni najgorszą zbrodnię, to gdy prawdziwie żałuje, może dostąpić Bożego Miłosierdzia. Trzeba mieć też świadomość, iż *człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnętrznie w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich* (DM 44). Jeśli serce grzesznika pozostaje zatwardziałe, nieskłonne do żalu, Bóg szanuje jego wolność, i wówczas to sam człowiek przeciwstawia się łasce Miłosierdzia Bożego, odrzucają, wybierając drogę potępienia. Święta Faustyna napisała w *Dzienniczku*, że Bóg do końca daje człowiekowi szansę skorzystania z Jego miłosierdzia: *Miłosierdzie Boże dosięga nieraz grzesznika w ostatniej chwili, w sposób dziwny i tajemniczy. Na zewnątrz jakoby było wszystko stracone, lecz tak nie jest; dusza, oświecona promieniem silnej łaski Bożej ostatecznej, zwraca się do Boga w ostatnim momencie z taką siłą miłości, że w jednej chwili otrzymuje od Boga [przebaczenie] i win, i kar, a na zewnątrz nie daje nam żadnego znaku ani żalu, ani skruchy, ponieważ już na zewnętrzne rzeczy oni nie reagują. O jak, niezbadane jest Miłosierdzie Boże. Ale, o zgrozo - są też dusze, które dobrowolnie i świadomie tę łaskę odrzucają i nią gardzą. Chociaż już w samym skonaniu, Bóg miłosierny daje duszy ten moment jasny wewnętrzny, że jeżeli dusza chce, ma możliwość wrócić do Boga. Lecz nieraz u dusz jest zatwardziałość tak wielka, że świadomie wybierają piekło; udaremnią wszystkie modlitwy, jakie inne dusze za nimi do Boga zanoszą, i nawet same wysiłki Boże* (Dz. 1698).

III. MIŁOSIERDZIE BOŻE WEDŁUG OBJAWIEŃ ŚW. FAUSTYNY

57. W czym przejawia się kult Miłosierdzia Bożego w życiu religijnym Kościoła?

W myśl Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym - Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym On jest, i to wszystko, w co wierzy (DV 8). W związku z tym, wydaje się rzeczą stosowną nie tylko badanie i zgłębianie nauki Kościoła, ale także tego wszystkiego, czym Kościół żyje i w czym wyraża swoją relację do Boga.

Poszukiwaniu możliwie najbardziej adekwatnych form uwielbienia Boga towarzyszy zazwyczaj troska, by nazywanie tych form odpowiadało treści, jaką chce się w nich wyrazić. W miarę jak człowiek zgłębia tajemnicę Boga, odczuwa pragnienie doskonalszego niż dotąd wyrażenia swego stosunku do Niego. Człowiek szuka takich form kultu, które są mu bliskie i stanowią przejaw wysiłku nie tylko indywidualnego, ale także zbiorowego, po to, by uczyć Boga. Nie wszystkie jednak ludzkie zabiegi zmierzające do odkrywania Bożej tajemnicy stanowią postęp, gdyż to nie człowiek dociera do niej, ale to Bóg mu tę tajemnicę objawia.

Kult Miłosierdzia Bożego to kult miłości, jaką Bóg obdarza człowieka w sposób darmowy. Naturalną konsekwencją tego kultu jest uobecnianie we własnym życiu czczanego Boga, naśladowanie Go w Jego doskonałym i nieskończonym miłosierdziu.

Tajemnica Miłosierdzia Bożego coraz bardziej jest przeżywana jako wielka tajemnica życia chrześcijańskiego. W historii Kościoła życie nadało jej różny kształt. Przejawem kultu Miłosierdzia Bożego były np. nabożeństwa do Serca Jezusowego czy do Ran Chrystusowych. Inne ujęcie tego kultu zostawiła św. Faustyna Kowalska, dla której Miłosierdzie Boże jest największym przymiotem Bożym i dlatego zasługuje na najwyższą cześć. Można na różne sposoby wielbić Miłosierdzie Boże, jednak należy brać pod uwagę przede wszystkim te, które zostały przedstawione przez św. Faustynę.

Ważnym elementem kultu Bożego Miłosierdzia jest głoszenie miłosierdzia słowem, czynem i modlitwą, a jego integralną część stanowią: uroczyscie obchodzone w całym Kościele Święto Bożego Miłosierdzia, koronka do Bożego Miłosierdzia, godzina miłosierdzia, cześć obrazu Miłosiernego Chrystusa oraz szerzenie Bożego Miłosierdzia.

Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* wskazał na trzy główne zadania Kościoła: głoszenie, wyznawanie i odwoływanie się do Miłosierdzia Bożego. To powinno cechować prawdziwe nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia we współczesnym świecie.

Kult Bożego Miłosierdzia przenika całe życie religijne Kościoła. Sam jednak nie stanowi tylko nabożeństwa, na które składają się określone formy liturgiczne i paraliturgiczne. Kult ten jest wciąż oddawaną miłosiernemu Bogu całym życiem indywidualnym i wspólnotowym, które staje się coraz bardziej życiem miłosierdzia. Jest to kult pełnego zawierzenia, polegającego na spodziewaniu się wszystkiego od Miłosierdzia Bożego i czynieniu tylko tego, co jest miłosierdziem.

58. Kim była św. Faustyna, Apostółka Bożego Miłosierdzia?

Helena Kowalska, późniejsza s. Faustyna, urodziła się dnia 25 sierpnia 1905 roku we wsi Głogowiec, w województwie łódzkim. Była trzecią córką z dziesięciorga dzieci Stanisława i Marianny z domu Babel. Rodzice Heleny posiadali małe gospodarstwo rolne, z którego nie byli w stanie utrzymać rodziny, dlatego też ojciec przyjmował zlecone prace jako wiejski cieśla. Pomimo niesprzyjających warunków bytowych, w domu Kowalskich panowała zawsze głęboko chrześcijańska atmosfera i w takim duchu wychowywane były dzieci.

Helena odznaczała się szczególną pobożnością. Gdy skończyła siedem lat, po raz pierwszy usłyszała w sercu głos Boga, który zapraszał ją do życia doskonalszego. W 1914 roku przystąpiła do pierwszej Komunii świętej, a we wrześniu 1917 roku rozpoczęła edukację w wiejskiej szkole podstawowej w Świnicach Warckich.

Bieda panująca w domu rodzinnym spowodowała, iż Helena w wieku szesnastu lat wyjechała do Aleksandrowa, by tam, u państwa Bryszewskich, podjąć pracę zarobkową. Po powrocie do Głogowca oświadczyła, iż zamierza wstąpić do klasztoru, na co otrzymała zdecydowanie odmowną odpowiedź rodziców, którzy argumentowali swoją decyzję brakiem pieniędzy na posag. Wówczas Helena ponownie wyjechała z domu, tym razem do Łodzi, by tam rozpocząć pracę jako pomoc domowa u trzech tercjarek zakonu św. Franciszka. Od 1923 roku pracowała z kolei u Marcjanny Sadowskiej, pozostawiając niezapomniane świadectwo swej wiary.

Po wielu trudnościach, dnia 1 sierpnia 1925 roku została w końcu przyjęta do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Pierwszy okres życia zakonnego - postulat - rozpoczęła pod opieką s. Janiny Bartkiewicz. W dniu 30 kwietnia 1926 roku otrzymała habit zakonny i nowe imię - Maria Faustyna. Po złożeniu pierwszych ślubów czasowych, dnia 30 kwietnia 1928 roku w Krakowie-Łagiewnikach, Faustyna rozpoczęła szarą drogę życia zakonnego.

Przebywała w różnych domach zgromadzenia, poczynając od Warszawy, przez Płock, Białą,

Wilno, Warszawę-Grochów, Walendów i Kiekrz koło Poznania, aż po krakowskie Łagiewniki.

W 1930 roku została przydzielona do domu w Płocku, gdzie pracowała w sklepie piekarniczym, w kuchni i w piekarni. Dnia 22 lutego 1931 roku s. Faustyna miała wizję Jezusa Miłosiernego, ubranego w białą szatę, z wychodzącymi z Jego piersi dwoma wielkimi promieniami - czerwonym i białym. Chrystus nakazał jej wówczas namalować wizerunek z podpisem: *Jezu, ufam Tobie*, obiecując równocześnie, że *dusza, która czcić będzie ten obraz nie zginie*.

W listopadzie 1932 roku s. Faustyna opuściła Płock i po odbytych rekolekcjach w Walendowie przybyła do Warszawy, by tam rozpocząć trzecią probację. Po jej odbyciu wyjechała do Krakowa, gdzie dnia 1 maja 1933 roku złożyła śluby wieczyste. Rozpoczął się okres życia, w którym s. Faustyna doszła do stanu głębokiego zjednoczenia z Bogiem. Wkrótce po ślubach wieczystych zgromadzenie skierowało ją do Wilna, do pracy w ogrodzie. W roku 1934, na polecenie Jezusa i swego Kierownika duchowego, Faustyna rozpoczęła pisać *Dzienniczek*. Pobyt w Wilnie był dla niej czasem najcięższych niepokojów wewnętrznych i walki o rozkrzewienie kultu Bożego Miłosierdzia.

W dniu 25 marca 1936 roku z polecenia matki generalnej s. Faustyna wyjechała do Walendowa, ale po krótkim czasie została przeniesiona do Derd. I tutaj nie przebywała jednak długo, gdyż wkrótce została skierowana do Krakowa-Łagiewnik, gdzie miała pracować w ogrodzie. Po kilku miesiącach zdrowie siostry, u której wykryto postępującą gruźlicę, zaczęło się jednak pogarszać i dlatego dnia 9 grudnia 1936 roku pojechała do szpitala na Prądniku. Znalazła się tam raz jeszcze w 1938 roku, kiedy choroba wyniszczyła jej organizm do tego stopnia, iż nie była w stanie dalej pisać *Dzienniczka*.

W sierpniu 1938 roku napisała swój ostatni list do matki generalnej - Michaeli Moraczewskiej, w którym dziękowała za wszystko i przepraszała za swoje niedociągnięcia i braki. Zmarła dnia 5 października 1938 roku, w klasztorze w Łagiewnikach. Po jej śmierci prawie o niej zapomniano, jednak już podczas II wojny światowej, od 1941 roku, zaczęły dochodzić z Wilna informacje o nabożeństwie do Miłosierdzia Bożego, którego apostołką miała być s. Faustyna.

W latach 1965-1967 odbył się proces informacyjny odnośnie do jej życia i cnót, a w 1968 roku rozpoczęto proces beatyfikacyjny w Rzymie. Dnia 18 kwietnia 1993 roku Ojciec Święty Jan Paweł II zaliczył Faustynę Kowalską w poczet błogosławionych, a dnia 30 kwietnia 2000 roku, podczas obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa ogłosił ją świętą.

Siostra Faustyna uczyniła swoje zwyczajne życie zakonne nadzwyczajnym dzięki niezwyklej pokorze i ufności Bogu. Doświadczała wielu cierpień, zarówno fizycznych, jak i duchowych. Jej życie, na pozór szare i monotonne, kryło niezwykłą głębię mistyki. Została obdarzona wieloma nadzwyczajnymi darami, osiągając, już na ziemi, szczyty zjednoczenia z Bogiem, który wybrał ją na Sekretarkę i Apostołkę swego Miłosierdzia, aby przez nią przekazać światu wielkie orędzie, polegające na przypomnieniu prawdy o miłości miłosiernej Boga do człowieka, wezwaniu do głoszenia jej świadectwem życia oraz słowem, a także do wypraszania Miłosierdzia Bożego dla całego świata.

59. Jak w kontekście objawień s. Faustyny należy rozumieć termin *Boże Miłosierdzie*?

W przytłaczającej większości objawień s. Faustyny jest mowa po prostu o *miłosierdziu*, bez żadnych objaśnień, które pozwoliłyby określić jego znaczenie. W dziewiętnastu objawieniach znajdujemy jednak precyzujące wyjaśnienie tego terminu. I tak w czterech przypadkach miłosierdzie oznacza samego Jezusa, w siedmiu jest synonimem miłości, w czterech dobroci, a w pięciu litości.

To *miłosierdzie*, będące miłością litością i dobrocią, posiada przymioty, jakie może mieć tylko Bóg. Aż ośmiokrotnie jest ono określone jako *niezglębione*, czterokrotnie jako *nieskończone*, trzykrotnie jako *niepojęte*, dwukrotnie jako *niewyczerpane*, wreszcie jednokrotnie jako *niezbadane*, *niewypowiedziane* oraz *niezmierzone*.

Miłosierdzie Boże jest w większości objawień rozumiane jako miłosierdzie Jezusa. W innych przypadkach - ośmiokrotnie jest ono miłosierdziem Serca Jezusowego, w trzech przypadkach miłosierdziem Boga Ojca, wreszcie dwukrotnie jawi się jako miłosierdzie Boga w Trójcy Świętej Jedyne.

60. Na czym polega nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia przekazane przez św. Faustynę?

Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego zostało przekazane całemu światu przez pośrednictwo św. Faustyny Kowalskiej. Właściwym przedmiotem Nabożeństwa jest miłosierdzie Boga w Trójcy Jedyne. Fundamentem tego Nabożeństwa, bez którego nie miałoby ono racji bytu i nie można byłoby korzystać z obietnic z nim związanych, jest *ufność*. To ona stanowi istotę Nabożeństwa i gwarantuje człowiekowi ufającemu nie tylko zbawienie, lecz także inne łaski, również doczesne. Ufność obejmuje nie tylko cnotę nadziei, lecz także cnotę żywej wiary, miłości, pokory i żalu za popełnione grzechy. Wyraża się ona w pełnieniu woli Bożej zawartej w przykazaniach, obowiązkach stanu czy też w rozpoznawanych natchnieniach Ducha Świętego.

Ufność sama w sobie stanowi już Nabożeństwo, które zgodnie ze swą definicją jest uwielbieniem Bożego Miłosierdzia. A czcić Boże Miłosierdzie nie oznacza nic innego, jak właśnie ufać mu bezgranicznie. Zatem żaden zewnętrzny akt tegoż Nabożeństwa nie przyniesie obiecanych przez Jezusa łask, jeżeli nie będzie wynikał z wewnętrznej ufności i nie będzie z ufnością spełniany.

Drugim fundamentalnym elementem Nabożeństwa jest pełnienie dzieł miłosierdzia względem bliźnich przez czyny, słowa, modlitwę. Nie stanowi ono jednak istoty Nabożeństwa, ale wyraża *warunkową konieczność* jego spełniania. Pan Jezus pragnie, by każdy czciciel Bożego Miłosierdzia wykonał w ciągu dnia przynajmniej jeden uczynek miłosierdzia przez czyn, słowo lub modlitwę.

61. Co jest przedmiotem nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia?

Jeżeli [ludzie] nie uwielbią miłosierdzia mojego, zginą na wieki (Dz. 965)! To Jezusowe wezwanie skierowane do wszystkich wiernych przez św. Faustynę jako zachęta do praktykowania Nabożeństwa nie może być bardziej dobitne i naglące, jak podkreślił ks. Ignacy Różycki. Według jego definicji, nabożeństwo jest rodzajem kultu religijnego, którego głównymi aktami są oddawanie czci, adoracja, ufność, modlitwa i kazania, będące rodzajem głoszenia chwały. Przedmiotem nabożeństwa jest zaś to, do czego lub do kogo są skierowane w dosłownym znaczeniu słowa, akty czci, adoracja, zaufanie, modlitwa, a więc wszystko, co składa się na nabożeństwo. Dodatkowo rozróżniamy w każdym kulcie przedmiot formalny, przedmiot materialny bliższy i dalszy oraz cel. Z lektury *Dzienniczka* wynika jasno, iż niemal wszystkie objawienia przedstawiają miłosierdzie jako to, do czego winny się kierować w dosłownym znaczeniu nasze akty uwielbienia, zaufania i modlitwy. Teksty mówiące o tym są tak liczne i jednogłosne, iż jest rzeczą pewną, że miłosierdzie - będące miłością, dobrocią, litością - jest właściwym przedmiotem Nabożeństwa.

O ile ten fakt został jednogłosnie przyjęty przez teologów zajmujących się Nabożeństwem, o tyle jego specyfikacja napotkała na trudności w interpretacji. Ograniczmy się tu do dwóch stanowisk, reprezentowanych przez najbardziej kompetentnych znawców Nabożeństwa - ks.

Michała Sopoćkę i ks. Ignacego Różyckiego. I tak, zdaniem pierwszego z nich przedmiotem formalnym w Nabożeństwie jest *miłosierdzie Ojca, Syna i Ducha Świętego, które można nazwać miłością w obszerniejszym znaczeniu*. O ile ks. Różycki w analizie pism s. Faustyny przyjmuje, że miłosierdzie Boga w Trójcy Świętej może być przedmiotem Nabożeństwa, to jednak jego zdaniem właściwy przedmiot tegoż Nabożeństwa nie został rygorystycznie ustalony, lecz jest zmienny w wewnętrznej sferze, określonej znaczeniem *miłosierdzia* w objawieniach. Zatem przedmiotem Nabożeństwa może być nie tylko miłosierdzie Boga w Trójcy Świętej Jedyne, ale również miłosierdzie Boga Ojca Przedwiecznego, jak i Bosko--ludzkie miłosierdzie Serca Jezusowego; może nim być miłosierdzie samego Jezusa, jako Miłosierdzie Wcielone czy wreszcie nade wszystko, jak podpowiadają liczne teksty *Dzienniczka* - Boskie miłosierdzie Jezusowe.

Zbawiciel, zdaniem ks. Różyckiego, jest przedmiotem głównym Nabożeństwa, gdyż właściwie wszystkie akty kultu mają Jezusa jako należyty cel, nawet wówczas, kiedy są zasadniczo kierowane do innej Osoby. Tak jest w koronce do Bożego Miłosierdzia, w której zwracamy się do miłosierdzia Ojca. Według objawień z września i grudnia 1936 roku oraz ze stycznia 1938 roku, Jezus jawi się nie tylko jako dawca łask przywiązanych do koronki, ale także jako obiekt ufności. Ten fakt posiada swoje doktrynalne uzasadnienie w Ewangelii Św. Jana: *Ja jestem drogą... Nikt nie idzie do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie* (J 14, 6). Zatem w kontekście orędzia przekazanego przez s. Faustynę Jezus jest dawcą wszystkich łask, przywiązanych do aktów Nabożeństwa, nawet adresowanych do innych Osób. W ten sposób jest On dawcą nie tylko nadzwyczajnej obfitości łask, przywiązanych do Nabożeństwa w ogólności, lecz również w szczególności - dawcą najbardziej specjalnej łaski *drugiego chrztu*, związanej z obchodem Święta Miłosierdzia, dawcą łaski dobrej śmierci, łask przyobiecanych dla odmawiających koronkę, łask związanych z godziną miłosierdzia, czcią obrazu czy krzewieniem kultu Bożego Miłosierdzia.

Miłosierdzie Jezusa - miłość, dobroć i litość - zostało okazane ludzkości w najwyższym stopniu w Jego męce. Stąd uciekając się w modlitwie do męki Pańskiej, bazujemy na akcie najwyższej miłości ku nam. Już w pierwszym objawieniu dotyczącym Nabożeństwa z lutego 1931 roku Jezus podkreślił swoją miłość, ukazaną poprzez mękę; polecając przeżywać godzinę miłosierdzia, przyobiegał: *w tej godzinie nie odmówię duszy niczego, która mnie prosi przez mękę moją*; w koronce do Miłosierdzia Bożego nakazał prosić Ojca Przedwiecznego przez swoją *bolesną mękę*, a w objawieniu z lutego 1935 roku mówił: *Wspomnijcie na mękę moją i jeżeli nie wierzycie słowom moim, wierzcie przynajmniej ranom moim* (Dz. 379).

A zatem Miłosierdzie Boże, rozumiane jako miłosierdzie Trójcy Świętej, a w sposób szczególnie objawione w Jezusie, stanowi przedmiot formalny Nabożeństwa. O ile cel Nabożeństwa - budzenie ufności ku Bogu - nie budził kontrowersji, to jednak przedmiot materialny znów stał się powodem rozlicznych spekulacji i dyskusji. Zdaniem ks. Sopoćki - przedmiotem materialnym w Nabożeństwie są Krew i Woda, które wypłynęły z boku Jezusa na krzyżu. Ksiądz Różycki natomiast za przedmiot materialny Nabożeństwa uznał obraz Bożego Miłosierdzia, o którym Jezus powiedział w objawieniu z dnia 24 października 1936 roku: *Żądam czci dla mojego miłosierdzia [...] przez część tego obrazu, który jest namalowany* (Dz. 742).

Przez długi czas toczyła się namiętna dyskusja nad samym pojęciem kultu Miłosierdzia Bożego. Początkowo, według całego depozytu objawień s. Faustyny ks. Sopoćko szerzył nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Jednakże wobec sprzeciwu, iż w Kościele nie ma zwyczaju czcić jednego przymiotu Bożego, wileński Spowiednik s. Faustyny zmienił opcję i zaczął propagować nabożeństwo do Najmiłosierniejszego Zbawiciela. Wiązało się to oczywiście ze zmianą nazwy obrazu oraz Święta. Gruntowna analiza pism s. Faustyny dowodzi jednak, że nie ma w nich mowy o *miłosiernym* czy *najmiłosierniejszym* Zbawicielu,

lecz o *Miłosierdziu Bożym* lub *Pańskim*. Niemniej jednak wskutek ówczesnej interpretacji postawy Stolicy Apostolskiej oraz dyskusji teologów nazwa *nabożeństwo do Najmiłosierniejszego Zbawiciela* vel *Miłosiernego Chrystusa*, stała się niejako teologicznie poprawniejsza i obowiązująca. Przyczynił się do tego w głównej mierze wybitny teolog – ks. Wincenty Granat. Dopiero Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia* definitywnie ucięła ten kierunek, przywracając poprawną, pierwotną nazwę Nabożeństwu, w którym czcimy Miłosierdzie Boga w Trójcy Świętej Jedyne, nie ograniczając się do kultu Miłosierdzia Bożego *ucieleśnionego* w Jezusie Chrystusie.

62. Jakie jest miejsce ufności w nabożeństwie do Bożego Miłosierdzia?

W październiku 1936 roku Jezus zwrócił się do s. Faustyny w słowach: *Kto ufa miłosierdziu mojemu, nie zginie* (Dz. 723). To wielkie wołanie o ufność zostało w pismach Świętej wyrażone w kontekście Nabożeństwa aż 34 razy.

Ksiądz Ignacy Różycki zdefiniował ufność jako dobrowolne, pokorne, niezachwiane, ożywione wiarą oczekiwanie przychylności Boga. Ufność, będąc odpowiedzią człowieka na Miłosierdzie Boże, otwiera serca ludzi na przyjęcie darów tegoż Miłosierdzia i powoduje Jego działanie w człowieku. Wedle objawienia z lutego 1938 roku łaski ze źródła Miłosierdzia czerpie się jednym naczyniem, a jest nim ufność. Im człowiek więcej zaufa, tym więcej może otrzymać (por. Dz. 1578).

Ufność, w kontekście całego depozytu objawień, stanowi istotę Nabożeństwa. To ona gwarantuje ufającemu nie tylko wieczne zbawienie, ale i inne łaski, związane zarówno z życiem wiecznym, jak i doczesnym. Ufność sama w sobie już stanowi Nabożeństwo. Bez ufności nie można w żaden sposób korzystać z jego owoców. Jezus aż dziewięciokrotnie ukazał w objawieniach ufność jako warunek uzyskania wszystkich darów przywiązanych do Nabożeństwa.

Nabożeństwo według swej definicji jest uwielbieniem Miłosierdzia. Liczne objawienia wyjaśniają iż czcić Boże Miłosierdzie, to nic innego, jak mu ufać. Stąd, choćby nawet brakowało innych elementów, już sama ufność stanowi Nabożeństwo. Objawienie z końca grudnia 1937 roku utożsamia ufność z wiarą. Objawienie z dnia 13 lutego 1938 roku łączy ufność z pokorą, konieczną do otrzymania łask od Boga, który pysznym odmawia, a udziela łask pokornym. Wreszcie w objawieniu z czerwca 1938 roku ufność została utożsamiona z chęcią przyjęcia łaski i skruchą. Wołą Jezusa było również, by ta ufność była niezachwiana i wytrwała.

Z faktu, że ufność jest istotą Nabożeństwa wynika, iż żaden akt zewnętrzny tegoż Nabożeństwa nie da obiecanych przez Jezusa łask, jeśli nie będzie wyrazem wewnętrznej ufności i nie będzie z nią wykonywany. Stąd np. uczczenie obrazu Bożego Miłosierdzia, choćby najbardziej spektakularne, jeśli nie będzie zewnętrznym wyrazem ufności, w żaden sposób nie zapewni łask, jakie Jezus przywiązał do czci tegoż wizerunku. Analogicznie jest z koronką do Bożego Miłosierdzia: gdy ktoś odmawia koronkę, ale bez towarzyszącej temu ufności, nie otrzyma łask obiecanych przez Jezusa.

Ponieważ ufność jest już bez innych aktów Nabożeństwem, a jego skuteczność zależy właśnie od ufności, przeto stanowi ona o wiele ważniejszą część Nabożeństwa niż inne akty. Jest ona *duszą całego Nabożeństwa*. Tak ważna rola przypisywana ufności stanowi usilną zachętę Jezusa, skierowaną do wszystkich praktykujących Nabożeństwo. Skoro ufność jest tak ściśle związana z wiarą, niezachwianą nadzieją, pokorą i skruchą, to właśnie praktykujący Nabożeństwo winni starać się o pogłębienie tych cnót we własnym życiu wewnętrznym.

63. Jakie miejsce w nabożeństwie do Bożego Miłosierdzia zajmuje pełnienie dzieł miłosierdzia?

Jezus czterokrotnie w swych objawieniach dołączył kategoryczne żądanie praktykowania miłosierdzia. Podał On trzy sposoby czynienia miłosierdzia względem bliźnich: pierwszy to czyn, drugi to słowo, a trzeci to modlitwa. W objawieniu z dnia 1 października 1937 roku Zbawiciel dodał, iż człowiek niepełniący za życia w jakikolwiek sposób dzieł miłosierdzia, nie dostąpi miłosierdzia w dzień sądu (por. Dz. 1317). Tak więc, po ufności pełnienie dzieł miłosierdzia względem bliźnich jest drugim z fundamentów Nabożeństwa. Nie należy ono jednak do jego istoty, nie jest ono w nim ani najważniejsze, ani bezwzględnie konieczne. Równocześnie należy podkreślić, iż wymagane miłosierdzie powinno być wyrazem miłości do Jezusa, nie może być natomiast formą filantropii.

Obecność praktyki miłosierdzia jest uzależniona od stopnia realizacji Nabożeństwa, które może być proste lub złożone. Pierwsze z nich jest praktykowane wówczas, gdy ogranicza się tylko do prostych aktów Nabożeństwa, koniecznych do otrzymania łask, według obietnic do nich przywiązanych. Tak więc obchodzenie Święta Miłosierdzia Bożego, z którym związana jest łaska całkowitego odpuszczenia win i kar, po spowiedzi i Komunii świętej, jest w świetle objawień prostą praktyką Nabożeństwa. Skoro spowiedź może bezpośrednio poprzedzać Komunię świętą, otrzymanie szczególnej łaski *drugiego chrztu* nie może zależeć od pełnienia dzieł miłosierdzia, na co w tym wypadku nie ma ani czasu, ani sposobności. Na tym właśnie polega wyjątkowa wielkość łaski przywiązanej do obchodu Święta Miłosierdzia, iż Jezus nie żądał dodatkowo spełniania dzieł miłosierdzia.

Innym przykładem praktyki prostego Nabożeństwa jest odmówienie koronki do Miłosierdzia Bożego przez konającego, do recytacji której, nawet jednorazowej, Jezus przywiązał obietnicę szczęśliwej śmierci. I w tym wypadku nie ma sposobności do spełniania dodatkowych dzieł miłosierdzia, stąd nie może być ono warunkiem koniecznym do otrzymania łask przywiązanych do tego aktu Nabożeństwa. Zwróćmy jednak uwagę, iż odmówienie koronki jest właściwie już samo w sobie aktem miłosierdzia, gdyż recytując tę modlitwę, błagamy o miłosierdzie nie tylko dla siebie, ale i dla całego świata.

Nabożeństwo jest złożone, jeżeli obok aktów specyficznych tegoż Nabożeństwa obejmuje także praktykowanie miłosierdzia, niezbędnego do korzystania z obietnic.

W objawieniu z dnia 24 października 1936 roku Jezus ukazał nową rolę wizerunku Bożego Miłosierdzia. O ile bowiem w świetle poprzednich objawień obraz był przedmiotem kultu i naczyniem do czerpania łask, o tyle w świetle powyższego objawienia ma on być znakiem przypominającym żądanie spełniania dzieł miłosierdzia. Zatem sama cześć obrazu, bez praktykowania miłosierdzia - czynem, słowem czy modlitwą - nie jest aktem Nabożeństwa, wymaganym przez Jezusa. Nie pociąga za sobą otrzymania łask, jakie zostały związane z kultem wizerunku, który, jak widzimy, stanowi przedmiot Nabożeństwa integralnego, nacechowanego wymogiem pełnienia miłosierdzia.

W świetle powyższych wywodów należy stwierdzić, iż praktykowanie miłosierdzia jest warunkowo konieczne w Nabożeństwie. Kto zatem ma sposobność do tego, powinien spełniać dzieła miłosierdzia. Kto mając tę możliwość, zaniedbywałby czynienia miłosierdzia, nie mógłby korzystać z łask przywiązanych do konkretnych form Nabożeństwa. Jezus określając doktrynalną stronę Nabożeństwa wyjaśnił, iż *o wiele większą zasługę ma miłosierdzie ducha* (Dz. 1317), a nadto wyraził pragnienie, by każdy praktykujący Nabożeństwo spełnił przynajmniej jeden akt miłosierdzia w ciągu dnia.

Choć zatem praktykowanie miłosierdzia w odróżnieniu od ufności nie stanowi istoty Nabożeństwa, jednak warunkowa konieczność jego spełniania skłania do gorliwej praktyki miłości bliźniego. W ten sposób Nabożeństwo włącza się w długi ciąg wielowiekowej tradycji pobożności chrześcijańskiej.

64. Na czym polega profetyczny sens orędzia Bożego Miłosierdzia przekazanego przez św. Faustynę?

Miłosierdzie należy do najbardziej podstawowych tajemnic naszej wiary. Tajemnica ta została objawiona już narodowi wybranemu na kartach Pisma Świętego Starego Testamentu.

Nowotestamentalne objawienie Miłosierdzia Bożego bierze swój początek od Wcielenia Syna Bożego. Święty Piotr Apostoł przypomina o tym, że jako wierni Chrystusa, będąc *rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym, powinniśmy głosić chwalebne dzieło, przez które wyprowadził nas z ciemności do przedziwnego światła* (1 P 2, 9). Patrząc na dzisiejszy świat, możemy dojść do wniosku, że współczesny chrześcijanin za mało ceni ten profetyczny obowiązek.

Bez głoszenia Miłosierdzia Bożego i jego zrozumienia w dziejach świata, nawet chrześcijańska teologia zdaje się być bezradna wobec tragizmów i straszliwych wydarzeń spotykanych współcześnie. Ci, którzy pytają, dlaczego Bóg milczał wobec wydarzeń w Oświęcimiu, Nowym Jorku, Madrycie czy Londynie i wielu innych, muszą sobie uświadomić, że Bóg rzeczywiście milczał, aby poprzez okrucieństwa popełniane w naszych czasach otworzyć nam oczy na głębokie rany naszej cywilizacji i skłonić nas do poprawy. Milczenie Boga jest często wymowniejsze od Jego słów.

Orędzie, które otrzymała św. Faustyna, wzywa ludzi do głoszenia Miłosierdzia Bożego w dzisiejszym świecie. Ma ono niesłychane znaczenie dla życia każdego chrześcijanina. Skoro jesteśmy obrazem Boga, który jest miłosierdziem, to i nasze chrześcijańskie życie powinniśmy kształtować w ten sposób, by stało się ono odbiciem miłosiernego Boga.

Chrystus zapowiadał przez osobę s. Faustyny, że Miłosierdzie Boże *będzie nowym blaskiem dla Kościoła, chociaż od dawna w nim spoczywało* (Dz. 378).

Chcąc przepowiadać Miłosierdzie Boże i wychowywać ludzi w duchu miłosierdzia, jesteśmy zobowiązani przyswoić sobie przymioty Boga miłosiernego w stosunku do grzeszników. Aby być głosicielem miłosierdzia, trzeba najpierw nauczyć się miłości bliźniego. Naśladować miłosiernego Boga nie jest łatwo, ale On nie opuszcza człowieka, wychodząc mu naprzeciw z pomocą. Nie możemy się rozminąć z drugim człowiekiem. Nie ofiarowując mu siebie, nie znajdziemy siebie, a zatem nie odnajdziemy również samego Boga.

Soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym przypomina nam, że owoców Odkupienia, a więc skarbów Miłosierdzia Bożego, nie można światu przekazać inaczej, jak tylko drogą ubóstwa Chrystusowego (por. LG 8). Jest to szczególnie ważne świadectwo dla współczesnego świata.

65. W czym wyraża się pedagogiczne znaczenie orędzia Bożego Miłosierdzia przekazanego przez św. Faustynę?

Prawda o Miłosierdziu Bożym musi przeniknąć wszystkie sfery ludzkiego życia.

Pedagogiczne znaczenie orędzia Bożego Miłosierdzia przekazanego przez św. Faustynę wyraża się przede wszystkim w stosowaniu na co dzień szczególnej *metody wychowawczej*, tak aby życie chrześcijańskie było naznaczone duchem Miłosierdzia Bożego.

Pierwszym elementem tej metody, przygotowującej do życia przenikniętego Miłosierdziem Bożym, powinno być uznanie niezwyklej godności powołania chrześcijańskiego.

Zastosowanie tej pedagogiki pomaga przezwyciężyć wszelki antropocentryzm, egoizm i konsumpcjonizm wraz z moralnością negującą prawo Boże.

Drugim elementem powinien być zmysł podziwu i uwielbienia znaków Miłosierdzia Bożego, z którym spotykamy się na kartach Pisma Świętego, a także w naszym życiu.

Trzecim elementem metody wychowawczej musi stać się przyjęcie biblijnego obrazu *cierpiącego Boga*. Ten, kto jest zdolny kochać, ten jest także zdolny cierpieć, albowiem kto

kocha, otwiera się na cierpienie, które jest nieodłączne od miłości. Bóg często dopuszcza cierpienie, by z niego wyprowadzić dobro, aby przyczynić się przez nie do zbudowania lepszego świata, gdzie miłość dochodzi do szczytu i w cierpieniu nabiera wartości odkupieńczej.

Innym składnikiem tej pedagogicznej metody jest obraz Miłosierdzia Bożego, jako naczynia, z którym mamy przychodzić po łaski do źródła Miłosierdzia Bożego. Rolę wychowawczą ma spełniać również Święto Miłosierdzia Bożego.

Świat współczesny napotyka wiele doświadczeń, z którymi nie umie sobie poradzić, takich jak: sekularyzacja, odchodzenie od wiary, znieczulica społeczna czy konsumpcjonizm. Jedynym rozwiązaniem, które umożliwia prostowanie fałszywych dróg wychowania i pogłębianie życia wewnętrznego, jest ustawiczne zanurzanie się w doświadczeniu Miłosierdzia Bożego.

66. Jakie są formy nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia wywodzące się z objawień św. Faustyny?

W oparciu o orędzie św. Faustyny możemy wyróżnić kilka form nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Podstawą ich specyfikacji są obietnice, jakie Jezus skierował do wszystkich ludzi, którzy będą praktykować to Nabożeństwo. Stąd jego integralnej części nie stanowią akty i modlitwy, które były związane z obietnicami adresowanymi wyłącznie do samej Faustyny. Tak więc do form nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego nie można zaliczyć pięknej nowenny z *Dzienniczka*, litanii o Bożym Miłosierdziu czy aktu *O Krwi i Wodo!*

Z drugiej strony podstawą wyszczególnienia form Nabożeństwa przekazanego przez św. Faustynę jest ich nowość. W kontekście dwóch objawień - z grudnia 1937 roku oraz z dnia 13 lutego 1938 roku - przynależność sakramentalnej spowiedzi do Nabożeństwa jest bezdyskusyjna. Jednak sakrament pokuty nie jest niczym nowym w życiu Kościoła. Jego włączenie do Nabożeństwa miało za zadanie jeszcze bardziej związać je z życiem sakramentalnym wiernych.

Analizując orędzie św. Faustyny zawarte w *Dzienniczku*, możemy wyróżnić pięć form kultu Bożego Miłosierdzia: uczczenie obrazu Bożego Miłosierdzia, obchodzenie Święta Miłosierdzia, odmawianie koronki do Bożego Miłosierdzia, czczenie godziny miłosierdzia oraz szerzenie kultu Bożego Miłosierdzia.

67. Jak powstał pierwszy obraz Bożego Miłosierdzia?

Objawienie z dnia 22 lutego 1931 roku z Płocka zapoczątkowało nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Powierzona wówczas Faustynie przez Jezusa misja namalowania obrazu, który miałby być czczony na całym świecie, zgodnego ze szczegółami wizji, nie była łatwym zadaniem. Kiedy Siostra opowiedziała o wszystkim spowiednikowi, ten potraktował jej wyznanie z wielką rezerwą i odniósł polecenie Zbawiciela do wymalowania obrazu w duszy, poprzez dobre uczynki. Jezus dał jej jednak poznać, że chce, aby wizerunek, o którym mówił, został wymalowany pędzlem i by był poświęcony w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, czyli w projektowane Święto Miłosierdzia.

Nie wiedząc, co dalej począć, Święta udała się do przełożonej domu płockiego - s. Róży Kłobukowskiej i opowiedziała jej o objawieniu oraz żądaniu Pana Jezusa, by namalować obraz z podpisem: *Jezu, ufam Tobie!* Siostra Róża nie potraktowała tych słów poważnie, dała jednak pędzel, płótno i odpowiedziała: *Niech siostra maluje!*, a dla potwierdzenia nadprzyrodzonego objawienia zażądała jakiegoś znaku.

Siostra Róża Kłobukowska przekazała wiadomość o objawieniu się Pana Jezusa i żądaniu namalowania obrazu przełożonej generalnej - Michaeli Moraczewskiej. Ta nie potraktowała

jednakże owej informacji poważnie i nie przejęła się nią zbyt. Siostra Faustyna zatem sama próbowała szkicować, lecz bez pozytywnego rezultatu. Tymczasem dzieci z okolicy wieczorami stawały na ulicy naprzeciw jej okna i widziały wychodzące przezeń dziwne światła.

Na początku 1932 roku Faustyna zwróciła się poufnie do s. Bożeny z prośbą o namalowanie obrazka Pana Jezusa. Dodała, iż ma pędzel i farby, oraz że próbowała już sama malować, lecz nic z tego nie wyszło. Niestety, s. Bożena też nie potrafiła malować, przeto nie mogła spełnić przedstawionej prośby; chcąc jednak sprawić radość s. Faustynie zamierzała ofiarować jej jakiś obrazek Pana Jezusa. Niezwykłe poczynania Świętej stały się szybko przedmiotem przeróżnych spekulacji i plotek; zaczęły otaczać ją wszędzie ciekawskie spojrzenia i ironiczne uwagi współsióstr, tak iż jej życie codzienne stało się pasmem cichego cierpienia.

W listopadzie 1932 roku udając się na trzecią probację do Warszawy, ponownie, tym razem osobiście, przedstawiła matce generalnej żądanie Pana Jezusa. Przełożona jednak znów odniosła się do słów s. Faustyny sceptycznie.

W nieustannej udręce, nie znajdując zrozumienia u przełożonych i spowiedników, targana niepewnością, iż to wszystko jest złudzeniem i wymysłem, a z drugiej strony wciąż wewnętrznie mobilizowana, nie wiedziała, co dalej począć. Rozdarta wewnętrznie, w Wielkim Poście 1933 roku usłyszała słowa dramatycznego przynaglenia, wypowiedziane przez Zbawiciela. Chociaż chciała być posłuszna woli Bożej, jednak udręczona trudnościami, postanowiła, iż w czasie spowiedzi przed ślubami wieczystymi poprosi Spowiednika o zwolnienie z obowiązku malowania obrazu. Spowiednik, którym był ks. Józef Andrasz SI, wysłuchawszy wyznania Penitentki nie tylko nie zwolnił jej z powierzonego zadania, ale nawet zabronił uchylać się od wewnętrznych natchnień.

Po ślubach wieczystych Święta została skierowana do klasztoru wileńskiego, gdzie miała pełnić funkcję ogrodniczki. Właśnie w Wilnie, mieście Matki Miłosierdzia - Madonny Ostrobramskiej, miało się wreszcie urzeczywistnić żądanie Pana Jezusa dotyczące namalowania obrazu Miłosierdzia Bożego. W tym niezwykłym mieście s. Faustyna spotkała kapłana, który stał się jej kierownikiem duchowym i wraz z nią podjął się głoszenia orędzia Miłosierdzia Bożego. Owym opatrznościowym człowiekiem był ks. Michał Sopoćko, wykładowca teologii pastoralnej i zarazem spowiednik zwyczajny w Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia w Wilnie. Siostra Faustyna uprzednio dwukrotnie miała wizję kapłana, którego Bóg obiecywał dać jej ku pomocy, stąd w pewnym sensie знаła ks. Sopoćkę.

Jemu wyjawiała kategorię żądanie Pana Jezusa, by namalować obraz Miłosierdzia Bożego. Ksiądz Sopoćko z początku nie był przekonany o autentyczności objawienia, dlatego skierował s. Faustynę na badania psychiatryczne, które przeprowadziła dr Helena Maciejewska. Zasięgnął również opinii przełożonej domu wileńskiego, s. Ireny Krzyżanowskiej. Tak wyniki badań, jak i opinie przełożonych były bardzo pozytywne. W tej sytuacji, wciąż przynaglany przez s. Faustynę, ks. Sopoćko w końcu uległ. Choć, jak sam przyznał, wiedziony bardziej ciekawością niż przekonaniem o nadprzyrodzoności objawienia, zajął się sprawą namalowania obrazu Chrystusa Miłosiernego.

Początkowo obraz Miłosierdzia Bożego miała namalować utalentowana artystka, autorka dwóch znakomitych kopii wizerunku Matki Bożej Ostrobramskiej, bernardynka z klasztoru wileńskiego, w którym posługiwał ks. Sopoćko - s. Franciszka Wierzbicka. Ostatecznie jednak ks. Sopoćko zwrócił się z zamówieniem do Eugeniusza Kazimirowskiego, mieszkającego w tym samym domu przy ulicy Rossa 2, artysty dość przeciętnego, specjalizującego się głównie w malarstwie portretowym i religijnym. Dnia 2 stycznia 1934 roku s. Faustyna po raz pierwszy udała się do pracowni Kazimirowskiego, by odtąd regularnie - raz, a czasem dwa razy w tygodniu - kierować pędzlem artysty. W każdą sobotę rano udawała się z s. Ireną, później z s. Borgia Tichy, na Mszę świętą do Ostrej Bramy, a następnie na Rossę. Z wileńskiego klasztoru Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia przy ulicy Senatorskiej 25

na Antokolu aż na Rosę był spory odcinek drogi, stąd Św. Faustyna musiała poświęcać na przejście i wizytę u malarza niemało czasu. Do postaci Chrystusa w końcowej fazie pracy nad malowidłem kilkakrotnie pozował sam ks. Sopoćko. Dotyczyło to nade wszystko układu szaty, postawy nóg i głowy oraz kierunku spojrzenia.

Siostra Faustyna nie była ukontentowana z postępującej pracy; postać Chrystusa nie jawiła się tak piękna, jak w widzeniu. Jednego dnia po powrocie do domu Siostra udała się do kaplicy i bardzo płakała. Mówiła wówczas do Pana Jezusa: *Kto Cię wymaluje tak pięknym, jakim jesteś?* Usłyszała wtedy słowa: *Nie w piękności farby ani pędzla jest wielkość tego obrazu, ale w łasce mojej* (Dz. 313).

Wreszcie w lipcu 1934 roku obraz został ukończony. Ksiądz Sopoćko z własnych funduszy pokrył honorarium Kazimirowskiego i wziął malowidło do swego mieszkania. Niestety, ani s. Faustyna, ani ks. Sopoćko nie byli zadowoleni z ukończonego obrazu; choć artysta włożył wiele pracy i serca, dzieło to było jednak ponad jego siły.

Obraz namalowany przez Eugeniusza Kazimirowskiego, o wymiarach 2,6 x 1,38 m, przedstawia Chrystusa Pana, ubranego w szatę białą, o odcieniu popielatym - u góry jasnym, na dole ciemnym, przechodzącym w siność. Prawa ręka Zbawiciela wzniesiona jest na wysokość ramienia w geście błogosławieństwa, lewa odsłania szatę na piersiach, skąd wytryskują dwa intensywne promienie - czerwony i białe. Na obrazie Kazimirowskiego są one ze sobą złączone, tworząc zwartą całość. Spojrzenie Chrystusa jest skierowane w dół - *jak z krzyża*, ogarniające wszystkich grzeszników. Włosy i zarost posiadają kolor kasztanowy, natomiast nimb - jasnobrązowy, z obwódką. Ponieważ podpis nie mieścił się na płótnie, stąd sporządzono specjalną tabliczkę, ze słowami: *Jezu, ufam Tobie*, którą umieszczono pod obrazem, na ramie.

68. Jakie były dzieje pierwszego obrazu Bożego Miłosierdzia?

Pierwszy wizerunek Bożego Miłosierdzia, będący formalnie własnością ks. Sopoćki, po namalowaniu początkowo znajdował się w jego mieszkaniu. Jesienią 1934 roku został przeniesiony za zakonną klauzurę, do ciemnego korytarza klasztoru bernardynek, przy kościele św. Michała, gdzie ks. Sopoćko pełnił funkcję rektora.

W listopadzie 1934 roku s. Faustyna udała się do klasztoru bernardynek wraz z nową przełożoną domu wileńskiego, by zobaczyć wizerunek Bożego Miłosierdzia. Siostra Borgia Tichy wydała wówczas następującą opinię: *Pierwsze wrażenie z oglądanego obrazu było raczej niekorzystne. Wydawało mi się, że artystycznie jest to dzieło dość przeciętne. Twarz Chrystusa była jakby z obrazu bizantyjskiego, cała postać nieproporcjonalna, za niska, stopy niezręcznie ustawione, na piersiach szata odchyłona i dwa promienie pasowy i biały wychodziły od piersi Chrystusa. Tło obrazu było w kolorze granat indigo.*

Siostra Faustyna usilnie nalegała, by obraz został pokazany publicznie. Skierowała zatem do ks. Sopoćki polecenie otrzymane od Pana Jezusa, by spowiednik umieścił malowidło w Ostrej Bramie na zakończenie obchodów jubileuszu 1900-lecia Odkupienia, podczas specjalnego triduum, urządzonego z tej właśnie okazji. Ów pomysł wydawał się zupełnie nedorzeczny. Ostra Brama była i jest bowiem tak wielką świętością Wilna, iż umieszczenie w niej jakiegось innego obrazu byłoby rzeczą co najmniej niestosowną. Tak się jednak złożyło, że proboszcz ostrobramski - ks. kanonik Stanisław Zawadzki zwrócił się do ks. Sopoćki z prośbą o wygłoszenie kazania podczas wspomnianego triduum. Ten skwapliwie przyjął zaproszenie, stawiając jednak warunek, by wizerunek Miłosierdzia Bożego został umieszczony w Ostrej Bramie, jako element dekoracji. Czas triduum przypadł na piątek, sobotę i niedzielę po Wielkanocy. Zatem w ten przedziwny sposób miało się spełnić gorące pragnienie Pana Jezusa, by obraz Miłosierdzia Bożego był szczególnie uczczony w *Niedzielę Białą*.

W przeddzień rozpoczęcia triduum malowidło zawieszono w szczycie okna galerii ostrobramskiej. Ksiądz Sopoćko prosił przełożoną - s. Borgię, by jedna z sióstr przybrała obraz zielonymi wianuszkami. Do tego zajęcia została delegowana s. Faustyna. Ozdobione płótno zostało umieszczone wysoko w oknie, tak iż było widoczne z daleka, stąd obraz zwracał uwagę licznie przybywających tam ludzi. Malowidło najczęściej interpretowano jako obraz Serca Bożego, choć dziwiono się, że to Serce nie zostało plastycznie przedstawione. Pytano o znaczenie i pochodzenie wizerunku, co znów stało się powodem wielu przykrości dla Świętej, wyrządzonych jej przez współsiostry. Skoro dowiedziały się one, iż właśnie Faustyna zatrudniona była przy dekoracji obrazu, a nie chciała powiedzieć wszystkiego, co było z tym związane, zaczęły okazywać jej niezadowolenie, czynić wymówki, wydawać krzywdzące sądy.

W piątek - 26 kwietnia 1935 roku - podczas uroczystego triduum w Ostrej Bramie na zakończenie jubileuszu Odkupienia ks. Sopoćko wygłosił kazanie, w którym, wskazując na obraz pędzla Kazimirowskiego, powiedział, że Miłosierdzie Boże domaga się czci publicznej. Po zakończonych uroczystościach obraz Miłosierdzia Bożego zawisł ponownie w ciemnym korytarzu przy kościele św. Michała w Wilnie, do którego dostęp był ograniczony. Rzecz nieprawdopodobna, lecz sam ks. Sopoćko wyznał, że zawiesił wówczas płótno licem do muru, tak by nikt go nie widział.

Dnia 20 czerwca 1935 roku malowidło zostało wystawione ponownie do czci publicznej. Dokonało się to w uroczystość Bożego Ciała, kiedy płótno z wizerunkiem Chrystusa Miłosiernego ustawiono w jednym z czterech ołtarzy. Ksiądz Sopoćko wspominał, że obraz kilkakrotnie był wykorzystywany przy obchodach uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w parafii pw. św. Franciszka, na terenie której znajdował się kościół św. Michała. W grudniu 1935 roku Pan Jezus raz jeszcze nakazał św. Faustynie, by obraz Miłosierdzia Bożego został wystawiony do czci publicznej, a nie tkwił za zakonną klauzurą. Niestety, podczas pobytu w Wilnie Siostra nie doczekała się tego. W marcu 1936 roku przełożeni zdecydowali o przeniesieniu jej do Walendowa pod Warszawą. Opuściła zatem Wilno, miasto, w którym ręka artysty sporządziła pierwszy obraz Bożego Miłosierdzia.

Wkrótce św. Faustyna została przeniesiona do Krakowa. Tam otrzymała radosną nowinę z Wilna: ks. Sopoćko w liście z dnia 15 maja 1936 roku donosił, iż rozpoczął drukowanie artykułów o Bożym Miłosierdziu, oraz że na *Niedzielę Przewodnią* roku 1936 umieścił obraz Bożego Miłosierdzia w kościele św. Michała. Kontekst listu wskazuje, że nie była to instalacja krótkotrwała, np. jednodniowa. Malowidło wisiało zapewne nieco dłużej na bocznej ścianie, gdzie odbierało cześć publiczną. Siostra Faustyna w swej odpowiedzi z dnia 2 czerwca wyraziła wielką radość, iż wizerunek Miłosiernego Chrystusa zawisł w kościele pw. św. Michała i był publicznie uczczony.

Dnia 1 kwietnia 1937 roku ks. Sopoćko zwrócił się wreszcie do ówczesnego metropolity wileńskiego - abpa Romualda Jałbrzykowskiego, z prośbą o pozwolenie na zawieszenie obrazu Miłosierdzia Bożego na stałe w kościele pw. św. Michała. Ordynariusz odpowiedział, że sam nie chce o tym decydować, przeto poleci obejrzeć wizerunek komisji pod przewodnictwem ks. kanonika Adama Sawickiego, kanclerza kurii metropolitalnej. Dnia 2 kwietnia pod nieobecność ks. Sopoćki komisja zbadała obraz, specjalnie wystawiony na ten cel w zakrystii i przekazała informacje Arcybiskupowi. Ten, po zasięgnięciu opinii komisji, zezwolił następnego dnia na zawieszenie obrazu Miłosierdzia Bożego w kościele pw. św. Michała, z zastrzeżeniem, by nie umieszczać go w ołtarzu głównym, jak również nie podawać historii jego pochodzenia. Dnia 4 kwietnia 1937 roku w *Niedzielę Przewodnią* (tj. w projektowane Święto Miłosierdzia Bożego) ks. Sopoćko dokonał poświęcenia wizerunku Miłosiernego Zbawiciela, który zawieszono obok głównego ołtarza, po stronie lekcji, w pobliżu nagrobka Lwa Sapiehy.

Po wybuchu II wojny światowej obraz Bożego Miłosierdzia w wileńskim kościele pw. św. Michała został otoczony niezwykłą czcią. Ludzie godzinami modlili się przed nim, zawieszali wota, a hrabina Czapska ofiarowała wielki, ozdobny dwunasto-ramienny świecznik ze srebra. Masowo wykonywano fotografie malowidła w różnych formatach, które rozprowadzano w okupowanym kraju. Reprodukacje obrazu zawieszano na drzwiach mieszkań, wierząc, że Jezus miłosierny będzie chronił domostwa. Bardzo często małe obrazeczki albo medaliki Miłosierdzia Bożego wszywano w ubrania żołnierzy, by Boża moc chroniła ich od wszelkich nieszczęść, a zmarłym wkładano je do trumien. Zaniepokojony zaistniałą sytuacją abp Jalbryzkowski, który nie był zwolennikiem rozwijającego się Nabożeństwa, zareagował w sposób zdecydowany. Poleciał usunąć wszelkie wota zawieszone przy obrazie, a malowidło przenieść na boczną ścianę. Translacji obrazu dokonano w dniu 28 grudnia 1940 roku. Niestety, podczas przenoszenia płótno wypadło z ramy i uległo poważnemu uszkodzeniu. Rozwój kultu zmusił wkrótce abpa Jalbryzkowskiego do ponownego zajęcia się obrazem Miłosierdzia Bożego. W 1941 roku została powołana specjalna komisja w *sprawie oceny i konserwacji obrazu Najmilsiośniejszego Zbawiciela w kościele Św. Michała w Wilnie*. W jej skład weszli: historyk sztuki - prof. Marian Morelowski, dogmatyk - ks. prof. Leon Puciata i konserwator, historyk sztuki - ks. dr Piotr Sledziewski. W protokole podpisanym dnia 27 maja 1941 roku stwierdzono, że *obraz jest wykonany artystycznie i stanowi cenny dorobek w religijnej sztuce współczesnej*.

W 1942 roku wizerunek Miłosierdzia Bożego powrócił na dawne miejsce w prezbiterium kościoła św. Michała. Otaczano go nieustannie wielką czcią i kultem, czego wyrazem były liczne wota, w liczbie ponad 150. Wśród nich szczególną wartość posiadała duża szczerolota tabliczka, ofiarowana jako wotum po sprzedaniu majątku przez pewną rodzinę.

W sierpniu 1948 roku kościół pw. św. Michała w Wilnie zamknięto, a klasztor sióstr bernardynek skasowano. Zakonnice zostały wywiezione do Czarnego Boru, natomiast cały inwentarz kościoła postanowiono przenieść w inne miejsce. Dziwnym trafem Opatrzność Boża wybrała na ten cel kościół podomini-kański - pw. Ducha Świętego w Wilnie. Zatem wkrótce po kasacie całe wyposażenie klasztornej świątyni przewieziono do kościoła Ducha Świętego i złożono za głównym ołtarzem, w miejscu dawnego chóru zakonnego.

Niestety nie mamy całkowitej pewności, czy wizerunek Bożego Miłosierdzia został również przeniesiony do kościoła pw. Ducha Świętego, czy też pozostał w opustoszonej świątyni bernardynek.

Los obrazu po 1948 roku znany jest tylko z relacji osoby prywatnej - Janiny Rodziewicz Stefanowskiej, wedle której weszła ona w jego posiadanie w 1950 roku. Osoba ta uzyskała płótno za pewną sumę pieniędzy od Litwina odnawiającego kościół św. Michała i przechowywała go początkowo w swoim mieszkaniu, a potem przekazała koleżance - Jadwidze Starajcie, celem ukrycia. Po powrocie z zesłania (za działalność w Sodalicii Mariańskiej), w 1954 roku wydobyła obraz z ukrycia, a ponieważ uległ uszkodzeniu - oddała go nielegalnie do odnowienia.

W pracowni konserwatorskiej malowidło cudem uchowało się przed konfiskatą a być może i zniszczeniem, bowiem podczas dokonywanej tam kontroli nieopatrzenie pominięto pomieszczenie, w którym się znajdowało. Po odnowieniu obraz został przekazany najpewniej w 1955 roku ks. Janowi Ellertowi, proboszczowi kościoła pw. Ducha Świętego w Wilnie, który nie zawiesił malowidła w świątyni, ale zatrzymał je u siebie w pokoju.

Ksiądz Michał Sopoćko, przebywający wtedy od kilku lat w Polsce, dowiedziawszy się, że obraz Miłosierdzia Bożego odnalazł się w kościele pw. Ducha Świętego, usilnie pragnął przenieść płótno przez granicę, by przekazać je do krakowskich Łagiewnik i złożyć w ołtarzu, zamiast wizerunku namalowanego przez Adolfa Hylę.

Zatem po omówieniu szczegółów, znalezieniu odpowiedniej osoby gotowej dostarczyć obraz do Polski, wreszcie po przekupieniu straży granicznej, zrolowane malowidło miało być prze-

mycone przez granicę. O ustalonej porze ks. Sopoćko oczekiwał po drugiej stronie granicy; jednakże bezskutecznie. Umówiony człowiek, który miał dostarczyć obraz Miłosierdzia Bożego, nie przybył. Wyznał on później: *nie mogłem go przenieść, bo wydawało mi się, że popełnię świętokradztwo*. Tak więc obraz namalowany przez Kazimirowskiego powrócił do Wilna i pozostał między naszymi rodakami, choć poza granicami Polski.

Wizerunek Pana Jezusa znów uległ poważnemu zniszczeniu, tak iż w pewnych miejscach płótna odpadała farba. Ksiądz Ellert sprowadził więc z Kowna artystkę - malarkę, która obraz odnowiła. Nie zawiesił go jednak ani w świątyni, ani w swoim mieszkaniu, tylko pozostawił zrolowany między innymi przedmiotami z kościoła pw. św. Michała w byłym chórze dominikanów.

Ostatecznie w roku 1956 pierwszy obraz Bożego Miłosierdzia, pędzla Kazimirowskiego, opuścił Wilno za sprawą ks. Józefa Grasewicza, duchowego ojca Instytutu Matki Bożej Miłosierdzia (Ostrobramskiej). Kapłan ten, dowiedziawszy się, iż obraz namalowany przez Kazimirowskiego znajduje się w kościele pw. Ducha Świętego, gdzie duszpasterzował ks. Ellert, pospieszył tam niezwłocznie. Proboszcz kościoła Ducha Świętego, nie sympatyzując z ks. Sopocką, chętnie przekazał obraz Miłosierdzia Bożego swemu koledze, z którym był więziony przez Niemców w obozie w Szałtupiu na Kowieńszczyźnie. Ksiądz Grasewicz zmierzył tylko, czy płótno zmieści się na występie między prezbiterium a nawą i kiedy pomiary wypadły pozytywnie, zabrał zrolowany obraz Miłosierdzia Bożego wraz z dużym złotym wotum do Nowej Rudy.

Tak więc jesienią 1956 roku wizerunek Miłosiernego Zbawiciela znalazł się tuż nad obecną granicą z Polską w Nowej Rudzie. Zawieszono go wysoko na ścianie oddzielającej prezbiterium od nawy, na miejscu niewielkiego obrazka Bożego Serca, wstawiając do specjalnej ramy, wykonanej przez ojca późniejszej s. Teresy Gryń. Pod obrazem umieszczono podpis: *Jezu, ufam Tobie*, zgodnie z życzeniem Pana Jezusa, skierowanym do s. Faustyny, natomiast obok wizerunku przytwierdzono najcenniejsze wotum - szczerozłotą płytkę, złożoną ongiś w Wilnie oraz napis: *Jezu, Królu Miłosierdzia, przyjdź królestwo Twoje*.

Jednak w już w grudniu 1957 roku ks. Grasewicz został skierowany do Krzemienicy, ośmiotysięcznej parafii, od siedmiu lat pozbawionej opieki duszpasterskiej. Duchową pieczę nad Nową Rudą miał sprawować proboszcz z pobliskiego Porzecza - ks. Feliks. Niestety wkrótce kapłan ten za odmówienie pogrzebania samobójcy na cmentarzu został zesłany do Odelska, a Nowa Ruda została na długie lata pozbawiona całkowicie duszpasterskiej opieki. Ksiądz Sopoćko nie ustawał jednak w wysiłku, by wizerunek przenieść w bezpieczne miejsce, do jakiegoś kościoła, który miałby pieczę duszpasterską. Oczywiście misja ta została powierzona ks. Grasewiczowi, skoro za jego przyczyną obraz został wywieziony z Wilna i zawieszony w Nowej Rudzie, gdzie tak łatwo mógł w każdej chwili zostać zniszczony.

Przeto z inspiracji ks. Grasewicza malarz Siergiejewicz namalował obraz Miłosierdzia Bożego, który miał być zawieszony w Nowej Rudzie, a oryginał miał zostać umieszczony w miejscowości Osowo. Niestety, wskutek nieznanych trudności przeniesienie malowidła na nowe miejsce nie doszło do skutku. Tymczasem mieszkańcy Nowej Rudy, przychodząc nadal do zamkniętego kościoła, modlili się przed wizerunkiem Chrystusa Miłosiernego i tak się doń przywiązali, iż w żaden sposób nie chcieli przekazać go w inne miejsce.

W tak skomplikowanych okolicznościach ks. Grasewicz polecił sporządzić kopię obrazu Kazimirowskiego w skali 1:1, którą zamierzał podmienić oryginał. Oczywiście wskutek niemożności swobodnego kopiowania obrazu, było to zadanie niezwykle trudne do wykonania. Zgodnie z planem ks. Grasewicza kopia miała zawisnąć w Nowej Rudzie, a oryginał miał zostać wywieziony do Żołudka. Jednakże, kiedy proboszcz z Żołudka - ks. Bartoszewicz zobaczył kopię malowidła, tak mu się ona spodobała, iż zabrał ją natychmiast i nawet nie chciał słyszeć o innym obrazie. Zatem wizerunek wileński wciąż pozostawał w nieczynnym kościółku w Nowej Rudzie.

Po pewnym czasie władze postanowiły zamienić kościółek noworudzki na magazyn. Około 1970 roku pod *leśną świątynię Bożego Miłosierdzia* podjechały trzy samochody ciężarowe, kościół otoczono kordonem i zaczęto wszystko zeń wynosić. Kiedy zamierzano usunąć piękny krzyż ołtarzowy, przez kordon przedarta się matka s. Teresy (Zofii Gryń) z Instytutu Matki Bożej Miłosierdzia (Ostrobramskiej), tłumacząc się niewydolnością żołądka i chęcią udania się do lasu. Tymczasem ta dzielna kobieta wbiegła do grabionego kościoła i krzycząc, tak przestraszyła ludzi pustoszących świątynię, że zaniechali dalszego rozbijania ołtarza. W równie niezwykły sposób ocalał obraz Miłosierdzia Bożego, gdyż nie znaleziono odpowiednio długiej drabiny, by go zdjąć z wysokości, na której był zawieszony.

Choć ludzie kładli się pokotem pod samochody ciężarowe, cały inwentarz wywieziono z Nowej Rudy i złożono w kościele w Porzeczu. Obraz Chrystusa Miłosiernego pozostał w opustoszałym kościółku. Wobec bardzo napiętej sytuacji politycznej zaistniała obawa, iż malowidło łatwo może ulec zniszczeniu, zważywszy, że *leśna świątynia Bożego Miłosierdzia* zbudowana była z drewna, a obawiano się podpalenia.

Wówczas ks. Sopoćko zaproponował, by obraz Chrystusa Miłosiernego przenieść do Wilna i złożyć go w miejscu, gdzie był po raz pierwszy wystawiony do kultu publicznego, tj. w Ostrej Bramie. Jednak dopiero w 1982 roku ks. Grasewicz zwrócił się poufnie do ówczesnego wikariusza ostrobramskiego, obecnego arcybiskupa moskiewskiego - ks. Tadeusza Kondrusiewicza, z zapytaniem o możliwość zawieszenia wizerunku Bożego Miłosierdzia w sanktuarium ostrobramskim. Ten zdecydowanie odrzucił taką koncepcję. Z jednej strony wiadomo było, iż ówczesne władze, tak państwowe, jak i kościelne, nie zgodzą się na umieszczenie obrazu Miłosiernego Zbawiciela w Ostrej Bramie z racji politycznych. Obraz stanowił dla wielu przykład skrajnego nacjonalizmu polskiego, skoro promienie wychodzące z piersi Chrystusa interpretowano jako polskie barwy narodowe. Z drugiej strony, umieszczenie obrazu w cudownej kaplicy w ogóle nie wchodziło w rachubę, podobnie jak zawieszenie w kościele ostrobramskim, pw. św. Teresy, gdzie nie było nań miejsca. Rozważano jedynie możliwość zainstalowania obrazu w galerii ostrobramskiej, gdzie był on wystawiony w kwietniu 1935 roku. To wymagało jednak dodatkowych przeróbek i adaptacji. Proboszcz ostrobramski - ks. prałat Algirdas Kazimieras Gutauskas (Gutowski) nie przypominał sobie, by podobna inicjatywa była mu przedstawiona.

Ksiądz Tadeusz Kondrusiewicz poddał jednak myśl, aby wizerunek Chrystusa Miłosiernego umieścić w jedynym, wyłącznie polskim kościele w Wilnie - pw. Ducha Świętego, gdzie obraz był uprzednio zdeponowany. Tak więc ks. Grasewicz trafił do ówczesnego proboszcza tamtejszego kościoła, a obecnego biskupa grodzieńskiego - ks. Alexandra Kaszkiewicza. Ten początkowo odniósł się do projektu ks. Kondrusiewicza z rezerwą, okazał jednak wiele zainteresowania dla tak ważnej sprawy. Przez dwa dni wspólnie z ks. Grasewiczem przemierzał rozległą przestrzeń kościoła pw. Ducha Świętego, szukając odpowiedniego miejsca na tak czcigodny obraz. Po długim poszukiwaniu ks. Kaszkiewicz uznał, że najbardziej stosownym do umieszczenia wizerunku Chrystusa Miłosiernego byłby dawny ołtarz św. Wincentego Ferreriusza, na ostatnim filarze po prawej stronie nawy głównej, naprzeciw pięknego ambono-konfesjonau.

Znaleziono lokalizację, jednakże przeniesienie obrazu z Nowej Rudy do Wilna nie było rzeczą łatwą. Po pierwsze, mieszkańcy Nowej Rudy byli tak przywiązani do *swojego Pana Jezusa*, iż nawet nie można było przypuszczać, by dobrowolnie zwrócili obraz ks. Grasewiczowi. Po wtóre, władze państwowe łatwo mogły przechwycić płótno i je zniszczyć. Wreszcie po trzecie, nie wiadomo było, jak zareaguje władza kościelna na umieszczenie w Wilnie tak znanego i czczonego przez Polaków obrazu. Ksiądz Grasewicz był jednak nieustępliwy w działaniu. Zlecił artystce - Marii Szocik z Grodna sporządzenie wiernej kopii obrazu Kazimirowskiego, w skali 1:1, a kiedy zadanie zostało zrealizowane, jesienią 1986 roku przeprowadził niezwykłą akcję wywiezienia obrazu z Nowej Rudy. Po dokonaniu

rozpoznania zebrał ekipę do zadań specjalnych, w skład której wchodził: kierowca - p. Wacław, siostry zakonne z Instytutu Matki Bożej Miłosierdzia (Ostrobramskiej): nieżyjąca już dziś s. Teresa, s. Cecylia Obuchowska, a także s. Teresa Gryń, która przywiozła potrzebne narzędzia oraz mieszkająca w Nowej Rudzie p. Jadwiga. Po zapadnięciu zmroku ludzie ci dostali się do noworudzkiego kościoła, weszli na poddasze i demontując część drewnianej ściany wciągnęli obraz Kazimirowskiego na strych. Następnie zdjęli go z ramy i zrolowali, a na ścianie zawiesili kopię, sporządzoną przez Marię Szocik. Tej samej nocy obraz wywieziono do Grodna i ukryto.

Wreszcie, po trzydziestu latach, wizerunek Pana Jezusa Miłosiernego powrócił do Wilna. Jak wspominał bp Alexander Kaszkiewicz - przyniosła go w tajemnicy jedna z sióstr Instytutu Matki Bożej Miłosierdzia. Proboszcz kościoła pw. Ducha Świętego obawiał się przejąć płótno oficjalnie, by nie wzbudzić niepotrzebnie sensacji u ludzi, którzy wówczas znajdowali się w świątyni, stąd polecił ukryć obraz za konfesjonalem. Dopiero po zakończonym nabożeństwie, po zamknięciu kościoła, dyskretnie przeniósł płótno do zakrystii i schował za szafą.

W tym czasie trwał remont wnętrza wspaniałej świątyni pw. Ducha Świętego, co ułatwiło umieszczenie obrazu w jednym z bocznych ołtarzy. Niestety, wizerunek Bożego Miłosierdzia namalowany przez Kazimirowskiego był poważnie zniszczony. Wymagał zatem odrestaurowania i adaptacji do istniejącego ołtarza. Prace malarskie zostały powierzone litewskiemu artyście - Filipaviciusowi, który gruntownie przemalował wizerunek. Niestety, wskutek restauracji twarz Chrystusa utracił swój dawny wyraz, który próbowano przywrócić podczas kolejnej renowacji, przeprowadzonej już w tym wieku.

Po odnowieniu obrazu, zawisł on wreszcie w polskim kościele pw. Ducha Świętego w Wilnie, wzbudzając niemałą sensację zarówno wśród tamtejszych, jak i przyjezdnych Polaków.

Ksiądz Alexander Kaszkiewicz indagowany o pochodzenie i dzieje wizerunku bardzo niechętnie i ogólnikowo odpowiadał na pytania ciekawskich i dociekliwych, nie chcąc czynić rozgłosu wokół malowidła. Władze kościelne w Wilnie nie zwróciły uwagi na zawieszenie obrazu Chrystusa Miłosiernego w polskim kościele. Zatem kult i nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego weszły na nową drogę dynamicznego rozwoju, który znalazł gorliwego promotora w osobie ks. Kaszkiewicza. Z jego inicjatywy wprowadzono zwyczaj odmawiania koronki i nowenny do Miłosierdzia Bożego, sprowadzano z Polski obrazki Chrystusa Miłosiernego, głoszone kazania o wielkim miłosierdziu Boga. Kapłan ten polecił nawet kobietom opiekującym się kościołem poddominikańskim, by skoro tylko spostrzegą, że ktoś chce pomodlić się przed obrazem Bożego Miłosierdzia, natychmiast oświetlały wizerunek specjalnymi reflektorami.

W 2004 roku metropolita wileński kard. Audrys Juozas Bačkis wydał dekret o przeniesieniu obrazu Bożego Miłosierdzia do leżącego opodal małego kościółka Świętej Trójcy, celem *udostępnienia szacownego wizerunku większej ilości wiernych*. Decyzji tej sprzeciwili się Polacy, którzy przez półtora roku czuwali w kościele Ducha Świętego, aby uniemożliwić tajne zabranie obrazu. Kilka tysięcy osób oraz dwadzieścia pięć polskich organizacji na Litwie podpisało się pod prośbą do Kardynała, aby nie przenosił szacownego malowidła z polskiego kościoła. Jednakże dnia 28 września 2005 roku przedstawiciele wileńskiej kurii arcybiskupiej potajemnie wynieśli obraz Miłosierdzia Bożego bocznym wejściem, przez zakrystię ze świątyni pw. Ducha Świętego i przenieśli do kościółka pw. Świętej Trójcy, który po odbudowie stał się sanktuarium Miłosierdzia Bożego.

69. Jakie były dzieje obrazu Bożego Miłosierdzia z Łagiewnik?

Pierwszy, mały obrazek Bożego Miłosierdzia został umieszczony w łagiewnickiej kaplicy na ołtarzu św. Józefa staraniem s. Ireny Krzyżanowskiej, kiedy tylko została przełożoną domu

krakowskiego. Od samego początku zarówno siostry, jak i wychowanki otoczyły go żywą czcią. Skoro tylko Adolf Hyła, mieszkający w Łagiewnikach, zwrócił się do ks. Józefa Andrasza SI, krakowskiego spowiednika s. Faustyny z propozycją wymalowania jakiegoś obrazu do kaplicy - jako wotum za ocalenie w czasie wojny, ten po zasięgnięciu rady sióstr, poddał myśl, by sporządzić wizerunek Bożego Miłosierdzia. Artyście przekazano odpis z *Dzienniczka*, relacjonujący objawienie z Płocka oraz odbitkę nieudanej kopii wileńskiego malowidła, wykonanej przez Łucję Bałzukiewiczównę. W listopadzie 1942 roku Hyła przystąpił do malowania i wkrótce obraz był gotowy. Kiedy przełożona domu krakowskiego - s. Irena Krzyżanowska wraz z s. Kalikstą Piekarczyk obejrzały wizerunek doszły do wniosku, że nie może on zostać zawieszony w kaplicy, po czym oświadczyły zakonnicom, iż obraz *nie nadaje się do kultu publicznego*. Ostatecznie jednak za sugestią ks. Andrasza zdecydowano, iż malowidło musi zostać poprawione i wówczas będzie mogło zawisnąć w kaplicy. Artysta dostosował się do uwag podanych przez spowiednika św. Faustyny i z końcem lutego 1943 roku ukończył swe dzieło.

Dnia 7 marca 1943 roku ks. Andrasz w sposób niezwykle uroczysty poświęcił sporządzony obraz Bożego Miłosierdzia, który już następnego dnia zawieszono na bocznej ścianie kaplicy w Łagiewnikach, w miejscu gdzie uprzednio znajdował się konfesjonał, a w dwadzieścia trzy lata później złożono doczesne szczątki s. Faustyny. Wkrótce okazało się, że obraz ten nie pasował do kształtu bocznego ołtarza, w którym chciano go instalować na czas uroczystych nabożeństw ku czci Miłosierdzia Bożego, dlatego próbowano malowidło zmniejszyć. Ponieważ owa korekta okazała się trudna do urzeczywistnienia, stąd zwrócono się do Hyły z prośbą o sporządzenie drugiego wizerunku, w kształcie odpowiadającym układowi ołtarza. Równocześnie polecono artyście poprawić kilka detali, które budziły zastrzeżenia, a to: semicki typ urody, czarne włosy, przejrzystą suknię i surowość spojrzenia.

W tym samym czasie lwowski artysta - Stanisław Kaczor--Batowski namalował obraz Bożego Miłosierdzia na prośbę Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia z przeznaczeniem do bocznego ołtarza kaplicy domu generalnego w Warszawie przy ulicy Żytniej. Ponieważ wizerunek bardzo spodobał się zakonnicom, przełożona generalna zamierzając sprawić niespodziankę, zamówiła u Batowskiego drugi obraz z myślą o umieszczeniu go w kaplicy łagiewnickiej. Ukończone malowidło przywieziono do Krakowa dnia 6 października 1943 roku. Powstał zatem problem, które z dwóch płócien ma pozostać w zakonnej kaplicy. Początkowo zamierzano zawiesić obraz pędzla Batowskiego, zaś malowidło Hyły przenieść i umieścić w innym miejscu. Jednakże dzieło Batowskiego nie spodobało się w Krakowie, stąd problem pozostawał otwarty. Dylemat rozstrzygnął goszczący przypadkowo w klasztorze abp Adam Stefan Sapieha, który obejrzał bacznie obrazy, specjalnie wystawione w rozmównicy, i zawyrokował: *Jeśli obraz p. Hyły jest jako wotum, niech ten będzie w kaplicy*.

Wreszcie dnia 15 kwietnia 1944 roku Hyła dostarczył swój nowy obraz, dopasowany do kształtu bocznego ołtarza. Następnego dnia w *Niedzielę Przewodnią*, po raz pierwszy obchodzoną ku czci Miłosierdzia Bożego, ks. Andrasz bez rozgłosu, by nie czynić zamieszania wśród czcicieli, dokonał poświęcenia malowidła, które na ten dzień umieszczono w bocznym ołtarzu Bożego Serca.

Obraz Bożego Miłosierdzia namalowany przez Adolfa Hyłę przedstawiał Pana Jezusa jako *Boskiego lekarza*, idącego przez świat, by leczyć zbolalą ludzkość i obdarzać ją swym miłosierdziem. Tak pojmował ideę wizerunku miłosiernego Zbawiciela ks. Andrasz, który czuwał nad powstawaniem malowidła. Dlatego tło obrazu stanowił pejzaż podbeskidzki, a nie jednolita, ciemna płaszczyzna, jak w przypadku dzieła Kazimirowskiego.

Wizerunek pędzla Hyły zawieszono na stałe na bocznej ścianie kaplicy w Krakowie-Łagiewnikach, przenosząc go za ustnym pozwoleniem abpa Sapiehy, na czas uroczystych nabożeństw do Miłosierdzia Bożego, które według sugestii ks. Andrasza odprawiano w każdą третią niedzielę miesiąca. Wówczas umieszczano wizerunek Miłosiernego Zbawiciela w

bocznym ołtarzu, nakładając go na obraz Bożego Serca, natomiast w *Przewodnią Niedzielę* malowidło wstawiano do głównego ołtarza.

Ksiądz Sopoćko od samego początku bardzo sceptycznie odnosił się do krakowskiego wizerunku. Zaraz po przeniesieniu się do Białegostoku przyjechał do Krakowa i poddał ostrej krytyce obraz Hyły. Artysta bronił się, powołując się na autorytet ks. Andrasza. Zdaniem ks. Sopoćki obraz pędzla Hyły był nieliturgiczny, gdyż tło wizerunku stanowił pejzaż podbeskidzki; po wtóre - spojrzenie Chrystusa winno być *jak z krzyża*, czyli w dół; wreszcie po trzecie - ręka Zbawiciela powinna być wzniesiona na wysokość ramienia, a nie czoła. Wskutek silnej presji artysta jeszcze w 1952 roku przemałował tło łagiewnickiego obrazu z pejzażem beskidzkim. Miejsce pól, łąk i gór zajęła kamienna posadzka i ciemna płaszczyzna tła.

Kwestia obrazów Bożego Miłosierdzia, ich zgodności z normami dogmatycznymi i liturgicznymi, została podjęta na konferencji plenarnej Episkopatu Polski we wrześniu 1953 roku. Na skutek referatu bpa Franciszka Bardy postanowiono wówczas usuwać z kościołów obrazy Najmiłosierniejszego Zbawiciela, które nie odpowiadają wymogom sztuki kościelnej, jako wizerunki oparte na prywatnych i niesprawdzonych objawieniach s. Faustyny.

Po powzięciu powyższego postanowienia, ks. Sopoćko wystosował list do Przewodniczącego Episkopatu Polski, z prośbą o ponowne rozpatrzenie sprawy, motywując, iż obraz namalowany przez Eugeniusza Kazimirowskiego jest oparty na Ewangelii i przedstawia Pana Jezusa w momencie ustanowienia sakramentu pokuty. W odpowiedzi udzielonej ks. Sopoćce, polecono mu przedstawić nowy obraz, oparty wyłącznie na Ewangelii, niemający nic wspólnego z objawieniami s. Faustyny. Stąd już na początku 1954 roku w Krakowie z inspiracji ks. Sopoćki ogłoszono konkurs na obraz przedstawiający Chrystusa w momencie ukazania się apostołom w Wieczerniku i ustanowienia sakramentu pokuty.

Adolf Hyła nie chciał malować nowego obrazu Bożego Miłosierdzia specjalnie na zorganizowany konkurs, skoro do tej pory wykonał blisko dwieście wizerunków Miłosiernego Zbawiciela. Nadto dnia 29 czerwca 1954 roku Komisja Artystyczna Archidiecezji Krakowskiej wydała opinię o łagiewnickim obrazie Hyły, orzekając, że *należy od niego się odwrócić, ze względu na niedopuszczalny w obrazach kultowych jego feminizm oraz brak zharmonizowania z liturgią Niedzieli Przewodniej, z którą to obraz winien się łączyć*. W rezultacie Artystyczna Komisja Arcybiskupia w Krakowie, w skład której wchodził: bp Stanisław Rospond - przewodniczący, ks. dr Tadeusz Kruszyński, dr Adam Bochnak, ks. Kazimierz Figlewicz i ks. dr Michał Sopoćko, dnia 2 września 1954 roku wybrała obraz namalowany przez Ludomira Sleńdzińskiego. W protokole stwierdzono, iż obraz ten stoi na wysokim poziomie i nie budzi żadnych zastrzeżeń; pod względem dogmatycznym jest zgodny z nauką i przepisami Kościoła; pod względem liturgicznym odpowiada wymaganiom i nawiązuje do liturgii *Niedzieli Przewodniej*, jak również nie budzi zastrzeżeń i wątpliwości, które nasuwały dotychczas powstałe obrazy Bożego Miłosierdzia.

Po ogłoszeniu dekretu Świętego Oficjum z dnia 19 listopada 1958 roku zakazującego szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego w formie podanej przez s. Faustynę kard. Stefan Wyszyński wezwał do Warszawy przełożoną generalną Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia - m. Szczęsną Włostowską, celem omówienia wprowadzenia dekretu w życie. Tymczasem w Krakowie obraz Bożego Miłosierdzia był już przeniesiony ze ściany do bocznego ołtarza, w związku z uroczystym nabożeństwem, które tradycyjnie już miało się odbyć w trzecią niedzielę miesiąca. Wobec niemożności skontaktowania się z abpem Eugeniuszem Baziakiem w niedzielę odprawiono solenne nabożeństwo, przy szczelnie wypełnionej wiernymi, jak zazwyczaj w tym dniu kaplicy, a w poniedziałek udano się do Arcybiskupa, pełniącego funkcję administratora apostolskiego archidiecezji krakowskiej. Ten, po chwili zastanowienia, polecił przybyłym siostrom Imeldzie i Beacie, by nie przenosiły obrazu na boczną ścianę, lecz pozostawiły go w miejscu, gdzie się obecnie znajduje. Zasko-

czona tym s. Imelda, mająca wielkie nabożeństwo do Bożego Serca, próbowała przypomnieć, iż obraz Bożego Miłosierdzia przysłonił wizerunek Serca Jezusowego. Wówczas Arcybiskup zapytał: *A czy ten Pan Jezus miłosierny nie ma serca?*, i zdecydowanym tonem nakazał pozostawić obraz tam, gdzie znalazł się zgoła zupełnie przypadkowo.

W tym też miejscu wisiał nieprzerwanie przez cały okres obowiązywania zakazu propagowania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego i pozostał tam aż po dziś dzień. W 1993 roku złożono pod tym obrazem trumienkę z relikwiami s. Faustyny; cztery lata później modlił się w tym miejscu Ojciec Święty Jan Paweł II, a podczas jego ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny w 2002 roku, wizerunek Pana Jezusa Miłosiernego towarzyszył mu w czasie narodowej Mszy świętej na Błoniach w Krakowie.

70. Jakie obietnice są związane z obrazem Jezusa Miłosiernego?

Do czci obrazu Zbawiciel przywiązał kilka obietnic. Ogólna obietnica, zawarta w objawieniu z 1934 roku brzmi: *Podają ludziom naczynie, z którym mają przychodzić po łaski, do źródła miłosierdzia* (Dz. 327). Tym samym Jezus nie ograniczył zasięgu łask, ani co do liczby, ani co do zakresu. Stąd gotów jest On poprzez obraz udzielać łask, i to zarówno zbawiennych, jak i doczesnych. Wymaga jednak, aby spełniać podstawowe i fundamentalne założenia Nabożeństwa, to jest prosić z bezgraniczną ufnością oraz spełniać dzieła miłosierdzia. Poza obietnicą ogólną zostały również określone trzy obietnice szczegółowe, które należy jednak interpretować w kontekście tej pierwszej. Ich eksplikacja została dokonana już w inauguracyjnym objawieniu w Płocku w 1931 roku. Pierwsza spośród nich dotyczy wiecznego zbawienia: *Dusza, która czcić będzie ten obraz nie zginie* (Dz. 48), druga - postępów na drodze do świętości: *Obiecuję także, już tu na ziemi zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi* (Dz. 48), a trzecia związana jest z łaską dobrej śmierci: *Ja sam bronić ją [tj. duszę] będę, jako swej chwały* (Dz. 48).

Ksiądz Julian Chróściechowski podał jeszcze jedną obietnicę, związaną ze czcią obrazu Bożego Miłosierdzia, którą miał wypowiedzieć Jezus do s. Faustyny: *Gdy na świat przyjdą kary za grzechy, a ojczyzna twoja będzie w ostatecznym poniżeniu, jedynym ratunkiem będzie ufać w Miłosierdzie Boże. Ocalę miasta i domy, w których będzie ten obraz, obronię również osoby, które będą czciły i ufały memu miłosierdziu*.

Powyższego tekstu nie udało się odnaleźć w pismach św. Faustyny. Mając zaś na uwadze zniszczenie Warszawy, gdzie przecież znajdował się obraz Bożego Miłosierdzia pędzla Stanisława Batowskiego, autentyczność tej obietnicy wydaje się nader wątpliwa. Krytyka literacka tekstu potwierdza także, iż powyższa obietnica nie została zapisana przez Świętą.

71. Jaką rolę odgrywa w Nabożeństwie obraz Bożego Miłosierdzia?

Wizerunek Jezusa Miłosiernego spełnia w kulcie Bożego Miłosierdzia podwójną rolę.

Pierwsza z nich została określona w objawieniu z pierwszej połowy 1934 roku, kiedy Jezus nazwał obraz *naczyniem* (por. Dz. 327), którym ludzie mogą czerpać łaski ze źródeł Miłosierdzia. Wizerunek jest równocześnie, jak to zostało wyrażone w objawieniu z grudnia 1935 roku, *narzędziem* (por. Dz. 570), przez które sam Jezus udziela łask.

Druga rola obrazu została ukazana przez Chrystusa w objawieniu z dnia 24 października 1936 roku, w którym nazwał wizerunek znakiem przypominającym ludziom żądanie ufności i czynienia miłosierdzia. Stąd malowidło Bożego Miłosierdzia stanowi wizualne streszczenie i przedstawienie całego Nabożeństwa. Chociaż ta rola obrazu bywa często zapominana, należy jednak podkreślić jej wagę i doniosłość dla Nabożeństwa, w którym właśnie ufność stanowi istotę, a pełnienie dzieł miłosierdzia należy do jego fundamentów. Oddawanie czci

wizerunkowi, bez równoczesnego spełniania dzieł miłosierdzia miałoby więcej wspólnego z kultem bałwochwalczym niż z prawdziwym chrześcijaństwem.

Słowa Jezusa o obrazie, który *ma przypominać żądania mojego miłosierdzia, bo nawet wiara najsilniejsza nic nie pomoże bez uczynków* zostały zaczerpnięte z Listu Św. Jakuba: *Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków* (Jk 2, 14)? Jezus stawiając wymagania praktykowania miłosierdzia wobec bliźnich, chciał uczynić z Nabożeństwa rodzaj życia chrześcijańskiego i oddalić od niego niebezpieczeństwo przemiany w powierzchowną dewocję. Tak więc obraz osadzony na fundamencie Nabożeństwa, z jednej strony wskazuje na obowiązek czynienia miłosierdzia, z drugiej zaś przypomina o potrzebie ufności w Boże Miłosierdzie, czego widowym znakiem jest podpis wizerunku: *Jezu, ufam Tobie!*

72. Jaki jest kontekst biblijny obrazu Bożego Miłosierdzia?

Aby wizerunek oparty na prywatnej wizji mógł być zatwierdzony do czci w Kościele, musi mieć swe uzasadnienie w Bożym Objawieniu. Przed pionierami kultu Bożego Miłosierdzia stało więc trudne, zdawać by się mogło, zadanie ukazania związku obrazu z Ewangelią. Oczywiście objawienia św. Faustyny wyjaśniają w ogromnej części treść wizerunku, jednak nie czynią tego w wyczerpującym stopniu.

Teologiczną analizę treści wizerunku Bożego Miłosierdzia przeprowadził ks. Michał Sopoćko, który wyjaśnił znaczenie malowidła w oparciu o teksty Pisma Świętego oraz liturgię. Wskazał on na nierozdzielny związek wizerunku z liturgią II Niedzieli Wielkanocnej, zwanej również *Niedzielą Przewodnią* lub *Białą*. W tym dniu, niezmiennie już od czasów Soboru Trydenckiego jest czytany fragment z Ewangelii św. Jana (por. J 20, 19-31), mówiący o przybyciu zmartwychwstałego Jezusa w dniu Jego zwycięstwa nad śmiercią do Wieczernika. Chrystus pozdrawiając apostołów, pokazał im swoje ręce i bok, po czym wypowiedział słowa, które łączymy z ustanowieniem sakramentu pokuty.

Na to ewangeliczne wydarzenie nakłada się w obrazie Miłosierdzia Bożego drugie, zaczerpnięte również z Ewangelii św. Jana, jakim było otwarcie włócznią boku Jezusa (por. J 19, 31-37). Z boku Zbawiciela wypłynęły wówczas krew z Serca oraz woda z osierdzia, co było potwierdzeniem śmierci Jezusa. Według tego tekstu Krew i Woda, które wypłynęły z Serca Zbawiciela mają znaczenie symboliczne - oznaczają rzekę ożywczą, źródło życia, przepowiedziane uprzednio przez Jezusa dla wszystkich, którzy w Niego uwierzą (por. J 7, 38; 1 J 5, 4-10).

Obraz Miłosierdzia Bożego łącząc w sobie dwa wielkie wydarzenia zbawcze - mękę na krzyżu, ilustrowaną zarówno przez promienie miłosierdzia, jak i przez rany na Jezusowym ciele, oraz po wtóre - nawiedzenie apostołów w Wieczerniku w dniu zmartwychwstania, wyraża w sposób niezwykle przekonujący centralną tajemnicę naszej wiary - misterium paschalne.

73. Jakie jest znaczenie promieni z obrazu Bożego Miłosierdzia?

W objawieniu z dnia 20 czerwca 1935 roku Zbawiciel nadał promieniom z obrazu Bożego Miłosierdzia nazwę *promieni miłosierdzia* (Dz. 441). Wyjaśniając ich znaczenie w innym objawieniu, powiedział, że oznaczają one Krew i Wodę, które wypłynęły z Jego Serca, po otwarciu boku na krzyżu (por. Dz. 299). Chcąc, by obraz odzwierciedlał tę prawdę, należy ze wszelkich miar dążyć, aby kolor promieni był taki, jak to opisuje w swym *Dzienniczku* św. Faustyna, tzn. jeden promień czerwony, a drugi biały. Błędem jest, tak werbalne, jak i artystyczne traktowanie drugiego promienia jako *białego*. Objawienia i kontekst biblijny wyraźnie mówią o *białym* promieniu. Nabożeństwo nie może mieć przeto nic wspólnego

z polskim nacjonalizmem. W żaden sposób nie można znaleźć w pismach Świętej potwierdzenia teorii, iż wychodzące z boku Zbawiciela promienie oznaczają polskie barwy narodowe. W *Dzienniczku* nie ma ani jednego fragmentu, który pozwalałby na taką interpretację. A właśnie ona, choć zdawać by się mogło tak absurdalna, wpłynęła na zrodzenie się uprzedzeń u wielu osób do Nabożeństwa.

Święty Tomasz w *Sumie teologicznej* dokonał interpretacji Krwi i Wody, symbolizowanych przez promienie, odnosząc je do sakramentów chrztu i Eucharystii: *Sakramenty Kościoła biorą moc z męki Chrystusa i jej to moc łączy się z nami [i działa w nas], gdy przyjmujemy sakramenty. Na znak tego z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu wypłynęły woda i krew, z których jedno oznacza chrzest, a drugie Eucharystię: dwa najważniejsze sakramenty.*

Woda i Krew nie oznaczają tylko chrztu świętego i Eucharystii, ale swe symboliczne znaczenie rozciągają także na pozostałe sakramenty Kościoła. Błady promień - oznacza nie tylko chrzest, ale także pokutę, czyli w sumie tzw. *sakramenty umarłych*, natomiast promień czerwony - nie tylko Eucharystię, lecz również bierzmowanie, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo, czyli tzw. *sakramenty żywych*.

W powyższym kontekście staje się zrozumiałe wyjaśnienie Jezusa, dotyczące promieni: *Te dwa promienie oznaczają Krew i Wodę, błady promień oznacza wodę, która usprawiedliwia dusze; czerwony promień oznacza Krew, która jest życiem dusz* (Dz. 130).

Podkreślmy jeszcze, iż promienie oznaczając wartość odkupieńczej śmierci Chrystusa, posiadają w Nabożeństwie szczególne miejsce. Symbolizują one Krew i Wodę, stanowiące wedle ks. Sopocki przedmiot materialny Nabożeństwa. Wyrazem ich czci i uwielbienia jest akt *O Krwi i Wodo*, którego Jezus nauczył Faustynę i do jego odmawiania przywiązał obietnicę, choć adresowaną tylko do samej Świętej (por. Dz. 186-187).

74. Jakie jest znaczenie podpisu *Jezu, ufam Tobie* z obrazu Bożego Miłosierdzia?

Zgodnie z wolą Zbawiciela, wyrażoną już w inauguracyjnym objawieniu z 1931 roku, obraz powinien być zaopatrzony w podpis *Jezu, ufam Tobie!* Ksiądz Sopoćko w czasie powstawania malowidła rozważał, czy nie lepiej byłoby umieścić pod obrazem słowa: *Chrystus, Król Miłosierdzia*. Zbawiciel chciał jednak, aby wizerunek opatrzyć podpisem *Jezu, ufam Tobie!*, choć nie stawiał tego jako warunku nieodzownego. Istota podpisu nie wymaga tych trzech konkretnych słów, lecz formuły, która wyrażałaby sens ufności i zawierzenia. Stąd, równie dopuszczalnymi formami podpisu mogłyby być zwroty: *Jezu, polegam na Tobie!* czy *Jezu, zdaję się całkowicie na Ciebie*. Biorąc pod uwagę fakt, iż Nabożeństwo jest skierowane do całego świata, należy również zdecydowanie wykluczyć obowiązek używania wspomnianej formuły w języku polskim, co w żaden sposób nie godziłoby się z duchem Nabożeństwa.

Podpis obrazu *Jezu, ufam Tobie* winien być źródłem pociechy i ukojenia, nadziei i pokoju dla wszystkich cierpiących i udręczonych. Z całą usilnością podkreśla on z jednej strony konieczność ufności, związaną z praktykowaniem Nabożeństwa, a z drugiej przypomina o ufności, jaką Jezus żywi do nas, oczekując od nas postawy miłosierdzia wobec bliźnich.

75. Jakie jest znaczenie spojrzenia Jezusa z obrazu Bożego Miłosierdzia?

W objawieniu z 1934 roku Zbawiciel określił swe spojrzenie na obrazie Bożego Miłosierdzia jako *spojrzenie z krzyża* (Dz. 326). Ksiądz Sopoćko, który wraz z s. Faustyną zajął się sprawą namalowania pierwszego obrazu Bożego Miłosierdzia, zinterpretował ten termin dosłownie, *czyli w dół*. Takie spojrzenie rzeczywiście posiada postać Chrystusa na pierwszym wizerunku i na następnych, których powstanie związane było w mniejszym czy większym stopniu z sugestiami ks. Sopocki (np. obrazy namalowane przez Adama Stykę i Ludomira Słędzińskiego).

Inną interpretację terminu *spojrzenie z krzyża* podał drugi kierownik duchowy s. Faustyny - ks. Józef Andrasz. W jego odczuciu termin ten należy rozumieć jako spojrzenie pełne miłości miłosiernej wobec wszystkich ludzi, których Jezus odkupił na krzyżu. Na kanwie tej interpretacji powstał krakowski obraz, pędzla Adolfa Hyły.

76. Jakie jest znaczenie tła z obrazu Bożego Miłosierdzia?

Pierwsze malowidło Bożego Miłosierdzia posiada jednolite, ciemne tło. Według sugestii ks. Michała Sopocki równie dopuszczalnym byłby obraz przedstawiający Chrystusa na tle drzwi Wieczernika, co miałoby być zgodne zarówno z perykopą o pojawieniu się zmartwychwstałego Jezusa, jak i z wizją s. Faustyny z Płocka. Według opinii ks. Andrasza, Jezus miłosierny idzie przez świat w białej szacie, jako niebieski lekarz w swym fartuchu, aby leczyć zboląłą ludzkość. W oparciu o tę interpretację powstało ponad dwieście obrazów Bożego Miłosierdzia, pędzla Adolfa Hyły, przedstawiających Odkupiciela na tle pól, łąk, gór, morza, fabryk.

77. Jaka jest historia Święta Bożego Miłosierdzia?

Ksiądz Michał Sopoćko podał, choć bez potwierdzenia w źródłach, iż papież Pius IX dekretem z dnia 8 maja 1855 roku ustanowił Święto Miłosierdzia Bożego w drugą niedzielę po Zielonych Świątkach, nadając równocześnie odpust zupełny dla wszystkich nawiedzających w tym dniu kościół lub kaplicę. Święto Miłosierdzia Bożego było również od kilku stuleci obchodzone jako uroczystość patronalna w kościółku pw. Bożego Miłosierdzia w Krakowie, jednakże jej zasięg był mało znany.

Z zapisów *Dzienniczka* wynika, że już w lutym 1931 roku miało miejsce objawienie, w którym Pan Jezus po raz pierwszy zażądał ustanowienia Święta Miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy. To kategoryczne polecenie było z całą pewnością ogromnym obciążeniem psychicznym dla prostej Zakonnicy, zważywszy, iż obok troski o wprowadzenie Święta w całym Kościele, Zbawiciel polecił jej namalować obraz Bożego Miłosierdzia, który miał być czczony na całym świecie. Nie znajdując oparcia w przełożonych i spowiednikach, zarzucających jej złudzenia, pozostawiona była w lęku i niepewności. Dopiero po przeniesieniu na placówkę do Wilna znalazła w osobie ks. Michała Sopocki kierownika duchowego, który z Bożej woli miał jej pomóc w wypełnieniu postawionych przez Jezusa zadań.

Święta Faustyna jako pierwsza, zgodnie z otrzymanym od Zbawiciela poleceniem, za zgodą spowiednika zaczęła obchodzić Święto Miłosierdzia. Najwcześniejszą wzmiankę o tym znajdujemy zapisaną przed Wielkanocą 1934 roku, ale z całą pewnością praktyka ta trwała do końca życia Świętej. Jej postawa nie była tylko bierna. Nierzadko ofiarowała swoje modlitwy, cierpienia i umartwienia w intencji o zatwierdzenie Święta.

W czasie trzydniowych rekolekcji w sierpniu 1935 roku Jezus dał jej poznać przez usta rekolekcjonisty, iż wszystko, co przekazał odnośnie do Święta Miłosierdzia jest Bożym zamysłem. Siostra nie ustawała przeto w naciskach na ks. Sopoćkę, by ten zajął się sprawą wprowadzenia Święta Miłosierdzia Bożego. Ksiądz Profesor zaczął zatem poważnie zastanawiać się nad postulatami s. Faustyny i projektowanym Świętem. Wreszcie, zainspirowany jej naleganiami, przystąpił do gruntownego studium teologicznego dotyczącego Bożego Miłosierdzia.

Po opuszczeniu Wilna, Faustyna w liście z dnia 5 lipca 1936 roku pisała do ks. Sopocki, iż wskutek *wielkich przynagieł Bożych* postanowiła udać się do Rzymu, by osobiście prosić Ojca Świętego o zatwierdzenie Święta Miłosierdzia. Ksiądz Sopoćko w swej odpowiedzi odradzał udanie się do Papieża, pisząc: *Święto Miłosierdzia Bożego, którego się domaga Pan*

*Jezus przez Siostrę, będzie ustanowione bez udania się Siostry do Ojca Świętego, zresztą osobiste udanie się Siostry do Rzymu sprawy nie posunęłoby naprzód, a mogłoby nawet zaszkodzić. Trzeba wprzód przygotować grunt, uświadomić ogół o potrzebie tego Święta, spowodować zbiorową prośbę całego narodu naszego, a przede wszystkim naszych najczcigodniejszych Kardynałów, Arcybiskupów i Biskupów, a wówczas ustanowienie owego Święta będzie tylko kwestią czasu. Z taką właśnie intencją ks. Sopoćko wydał w czerwcu 1936 roku książkę pt. *Miłosierdzie Boże*, chcąc przez nią pobudzić wiernych do oddolnych zabiegów i prośb o ustanowienie Święta. Tę właśnie publikację wręczył również wszystkim biskupom zgromadzonym na Pierwszym Synodzie Plenarnym w Częstochowie w dniach 26-27 sierpnia 1936 roku. Niestety, nie wywołała ona pozytywnego oddźwięku, wręcz przeciwnie, wysunięto zarzut, iż Stolica Apostolska zabrania wprowadzania nowych kultów. Ksiądz Sopoćko nie ustawał jednak w podjętym działaniu. W liście z dnia 5 października 1936 roku polecił s. Faustynie, by podkreśliła w swym *Dzienniczku* wszystko to, co było wyrażnie *pochożenia Bożego*, a szczególnie to, co dotyczyło Święta Miłosierdzia. W 1937 roku s. Faustyna, jak dowiadujemy się z jej listu do wileńskiego Spowiednika, obchodziła Święto Miłosierdzia Bożego nie tylko wewnątrz, ale i zewnątrz. Ksiądz Sopoćko na ten dzień przygotował kilka artykułów o Miłosierdziu Bożym, które zostały opublikowane w trzech dziennikach i jednym tygodniku w Wilnie. Ponadto w czasopiśmie liturgicznym *Mysterium Christi* zamieścił większy artykuł pt. *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii*, stanowiący odpowiedź na zarzuty postawione po ukazaniu się pierwszej broszury pt. *Miłosierdzie Boże*. Wysunął argumenty, iż nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego nie jest niczym nowym, skoro wszystkie księgi liturgiczne tak często mówią o tym przymiocie Boga. Ponieważ jednak zdaniem ks. Profesora kult Miłosierdzia Bożego nie był podkreślany, przeto był praktycznie nieznany wiernym. Twierdził też, iż obecne czasy wymagają, by Miłosierdzie Boże zostało uczczone w specjalnym święcie, tak by przez nie wierni mogli wypraszać wiele zbawiennych łask. Katolicka Agencja Prasowa zamieściła o powyższym artykule sprawozdanie, rozsyłając je do wszystkich gazet w Polsce oraz do polskich czasopism za granicą, pod tytułem *O osobne święto Miłosierdzia Bożego*. Jeszcze w tym samym roku *Idea Miłosierdzia Bożego...* została wydana w Poznaniu jako odrębna publikacja pod tym samym tytułem.*

Podczas Kongresu Mariologicznego w Wilnie w dniach 1 -3 lipca 1937 roku ks. Sopoćko postawił wniosek o posłanie prośby do Stolicy Apostolskiej o ustanowienie Święta Miłosierdzia Bożego w *Niedzielę Przewodnią*. Choć wniosek został przyjęty, jednak abp Romuald Jałbrzykowski wyraził swój sprzeciw, twierdząc, że podjęta rezolucja przeciwstawia się zakazowi Stolicy Świętej dotyczącemu wprowadzania nowych kultów.

Niedługo potem ks. Sopoćko, korzystając z pobytu nuncjusza Francesco Cortesiego w Wilnie, przedstawił mu sprawę Święta Miłosierdzia Bożego. Ten obiecał się nad nią zastanowić i zawiadzać ks. Sopoćkę w celu omówienia szczegółów.

Chociaż rozmowy z nuncjuszem nie przyniosły żadnego owocu, ks. Profesor pozostał nieugięty w podjętym zadaniu. W Adwencie 1937 roku wygłosił przez radio cztery kazania o Miłosierdziu Bożym, poczynając od pierwszej niedzieli Adwentu -dnia 28 listopada 1937 roku. Podobne kazania zamierzał także wygłosić przez radio w okresie Wielkiego Postu oraz w *Niedzielę Przewodnią* następnego roku.

W jednym ze swoich ostatnich listów - z dnia 21 lutego 1938 roku - s. Faustyna pisała do ks. Sopoćki: *Co się tyczy Święta tego [...], nie mam ani cienia wątpliwości, jest to wyraźną wolą Bożą. Przez nas Bóg zapoczątkował swoje dzieło, kto je wykończy, nie trzeba nam dociekać, ale teraz robić to, co jest w naszej mocy, nic więcej. Jeszcze w ostatnia Niedzielę Przewodnią swego życia Święta ofiarowała się ponownie Jezusowi - jako ofiara całopalna za grzeszników. Złożyła także swoją nadchodzącą śmierć w ofierze, m.in. aby dzieło miłosierdzia [...] rozeszło się na świat cały i aby Święto Miłosierdzia Bożego zostało uroczystie zatwierdzone i*

obchodzone (Dz. 1680). Kilka miesięcy później Apostółka Miłosierdzia Bożego zmarła w łagiewnickim klasztorze, nie doczekawszy wprowadzenia Święta Miłosierdzia w Kościele. Ksiądz Sopoćko nadal pracował nad podjętym dziełem. Wkrótce po śmierci Siostry udał się do Częstochowy na konferencję Episkopatu Polski i dnia 26 listopada 1938 roku wręczył biskupom obszerny memoriał, w którym wyliczał argumenty za ustanowieniem Święta Miłosierdzia i błogosławione owoce, jakie mogłoby ono przynieść. Oczywiście posługiwał się tylko ściśle teologiczną motywacją, z nakazu abpa Jałbrzykowskiego nie ujawniając objawień s. Faustyny. Jednak i to wystąpienie nie przyniosło pomyślnych rezultatów.

Stąd w kwietniu 1939 roku ks. Sopoćko udał się do Rzymu w sprawie Święta Miłosierdzia. Sekretarz Stanu odesłał go do Kongregacji Obrzędów, tam jednak nie chciano z nim rozmawiać bez polecenia ordynariusza, który miał w tej sprawie zdanie zgoła odmienne. Wkrótce wybuch straszliwej wojny uniemożliwił nieskrępowane działanie. Za to w tak dramatycznej rzeczywistości nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego zaczęło rozwijać się niezwykle spontanicznie, przez co sprawa potrzeby wprowadzenia Święta Miłosierdzia zyskiwała coraz więcej zwolenników. Ksiądz Sopoćko raz po raz powracał do tego tematu w swoich publikacjach.

Dnia 16 kwietnia 1944 roku w *Niedzielę Przewodnią* w Krakowie-Łagiewnikach po raz pierwszy uroczyste obchodzono Święto Miłosierdzia. W dniu tym krakowski spowiednik Apostółki Bożego Miłosierdzia - ks. Józef Andrasz - dokonał poświęcenia drugiego obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, namalowanego przez Adolfa Hylę do klasztornej kaplicy. Wkrótce po zakończeniu II wojny światowej, w 1946 roku, biskupi polscy wnieśli prośbę do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie Święta Miłosierdzia Bożego, w myśl wypowiedzi s. Faustyny. W następnym roku sprawę przekazano oficjalnie do Kongregacji Obrzędów. Dnia 8 kwietnia 1948 roku zgromadzeni w Krakowie na zjeździe Polskiego Towarzystwa Teologicznego profesorowie wydziałów teologicznych i seminariów duchownych powzięli rezolucję w formie prośby do Stolicy Apostolskiej, w której poparli stanowisko Episkopatu Polski odnośnie do ustanowienia Święta Miłosierdzia Bożego.

Rzeczywiście, skutek podjętych działań Święto Miłosierdzia zyskiwało coraz większe uznanie. W Krakowie abp Eugeniusz Baziak w imieniu kard. Adama Stefana Sapiehy w dniu 14 maja 1951 roku udzielił na siedem lat odpustu zupełnego wszystkim nawiedzającym w *Niedzielę Przewodnią* klasztor w Łagiewnikach, co jeszcze bardziej przyczyniło się do rozkwitu Nabożeństwa.

Tak żywy rozwój został przerwany przez dekret Świętego Oficjum z dnia 19 listopada 1958 roku, skierowany do biskupów i wyższych przełożonych zakonnych, w którym m.in. wykluczono możliwość ustanowienia Święta Miłosierdzia. W cztery miesiące później - dnia 6 marca 1959 roku - została podpisana *Notyfikacja* Świętego Oficjum, zakazująca szerzenia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w formach podanych przez s. Faustynę. Ksiądz Sopoćko i ci, którym na sercu leżała troska o ustanowienie Święta Miłosierdzia, zostali zmuszeni do wypracowania solidnych podstaw teologicznych tej uroczystości w oderwaniu od objawień prywatnych krakowskiej Mistyczki.

Dopiero cofnięcie *Notyfikacji* w 1978 roku rozpoczęło nowy okres w historii zabiegów o Święto Miłosierdzia Bożego. Od 1985 roku II Niedziela Wielkanocna została związana w Archidiecezji Krakowskiej z uroczystym obchodem ku czci Miłosierdzia Bożego, z zachowaniem wszystkich norm liturgicznych. W ślad za Krakowem poszły i inne diecezje polskie.

Dnia 23 marca 1993 roku biskupi polscy wystosowali prośbę do Ojca Świętego Jana Pawła II w sprawie ustanowienia Święta Miłosierdzia Bożego. Dokonano w niej rekapitulacji dotychczasowej teologii Święta, wskazując na jego szczególną aktualność i potrzebę w czasie niezwykle żywego rozwoju nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. W oparciu o obecne teksty mszalne i brewiarzowe *Niedzieli Przewodniej* podkreślono zadziwiającą obecność idei

Miłosierdzia Bożego w liturgii tego dnia, jak również szczególny związek Święta Miłosierdzia z misterium paschalnym. Ta łączność miałaby zostać odzwierciedlona w proponowanej nazwie Święta - *II Niedziela Wielkanocna, czyli Miłosierdzia Bożego*. Następnym tej petycji był podpisany przez kard. Antonio Javierre dnia 23 stycznia 1995 roku dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, w którym Stolica Apostolska zezwoliła na obchód Święta Miłosierdzia Bożego w II Niedzielę Wielkanocną na terenie Polski.

Zwieńczeniem kilkudziesięcioletnich zabiegów o wprowadzenie Święta Miłosierdzia w całym Kościele była kanonizacja Faustyny Kowalskiej. Nie bez przyczyny termin tej uroczystości, zgodnie z życzeniem Ojca Świętego Jana Pawła II, naznaczono, podobnie jak beatyfikację w 1993 roku, na II Niedzielę Wielkanocną. W czasie homilii kanonizacyjnej Papież ogłosił, iż odtąd w całym Kościele dzień ten zwać się będzie *Niedzielą Miłosierdzia Bożego*. Kilka dni później, dnia 5 maja 2000 roku Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała dekret, w którym usankcjonowała decyzję Papieża. Tak spełniło się gorące pragnienie s. Faustyny i wielu milionów ludzi modlących się o wprowadzenie Święta Miłosierdzia Bożego w całym Kościele.

78. Jakie obietnice związane są z obchodem Święta Bożego Miłosierdzia?

Wielkość Święta Miłosierdzia daje się wymierzyć wielkością obietnic, jakie Jezus związał z obchodem tej uroczystości. W dniu tym Zbawiciel chce być hojny bez granic i udzielić wierzącym szczególnych łask. W objawieniu z późnej wiosny 1934 roku została zawarta następująca obietnica: *Kto w dniu tym przystąpi do Źródła Życia, ten dostąpi zupełnego odpuszczenia win i kar* (Dz. 300). Ta sama obietnica, odnosząca się do Święta Miłosierdzia, została powtórzona we wrześniu 1936 roku: *Która dusza przystąpi do spowiedzi i Komunii świętej, dostąpi zupełnego odpuszczenia win i kar* (Dz. 699). Wreszcie po raz trzeci szczególna obietnica związana z obchodem Święta Miłosierdzia została wyrażona w objawieniu z końca kwietnia 1937 roku: *Pragnę udzielić odpustu zupełnego duszom, które przystąpią do spowiedzi i Komunii świętej w Święto miłosierdzia mojego* (Dz. 1109).

Zwróćmy uwagę, iż treść obietnicy z trzeciego objawienia jest zasadniczo różna od obietnicy danej w dwóch poprzednich. Łaska całkowitego odpuszczenia win i kar, czyli darowania wszystkich grzechów, które jeszcze nie zostały odpuszczone i wszystkich kar należących się za te grzechy, jest pod wieloma względami czymś większym niż odpust zupełny. Według pragnienia Zbawiciela łaska Święta Miłosierdzia ma być szczególną oznaką Bożego Miłosierdzia, a takową nie może w żaden sposób być odpust zupełny. Nadto zauważmy, iż treść obietnicy w dwóch pierwszych objawieniach jest ta sama, a nie byłoby powodów, dla których Jezus miałby ją odwoływać, nie wyjaśniając tego. Objawienie trzecie przypisuje Zbawicielowi udzielenie odpustu zupełnego w Święto Miłosierdzia, gdy tymczasem władza udzielania odpustów spoczywa w jurysdykcji Kościoła. Absurdem przeto byłoby przypisywanie Jezusowi czynności, które osłabiałby Jego kompetencje. Tak więc trzeba przyjąć, że treść trzeciego objawienia nie oddaje słów Chrystusa. Prawdopodobnie Faustyna, pisząc w pierwszych dwóch objawieniach o zupełnym odpuszczeniu win i kar, omyłkowo napisała przy trzecim objawieniu o zupełnym odpuszczeniu. Ponieważ później nie wracała do podjętych uprzednio wątków i nie korygowała napisanych tekstów, stąd zapewne to sformułowanie pozostało w niezmienionej, aczkolwiek niezgodnej z objawieniem formie. A zatem najważniejszą łaską związaną ze Świętem jest wyjątkowa obietnica całkowitego odpuszczenia win i kar, skierowana do wszystkich, którzy w Święto Miłosierdzia przystąpią do spowiedzi i Komunii świętej. Musimy zaznaczyć za ks. Ignacym Różyckim, że łaska ta jest teologicznie możliwa, gdyż ani ona sama, ani warunki jej otrzymania nie sprzeciwiają się nauce objawionej. Oczywiście z racji duszpasterskich na pewno spowiedź świętą można

odprawić przed Świętem Miłosierdzia, skoro wolą Jezusa było, by w tym dniu jak największa liczba wiernych skorzystała z łaski, zawartej w obietnicy. Natomiast Komunia święta winna być przyjęta godnie w samo Święto Miłosierdzia Bożego. Oczywiście powinna wypływać z istoty Nabożeństwa, czyli być przyjęta w postawie ufności w Boże Miłosierdzie. Nie jest natomiast wymogiem równoczesne pełnienie dzieł miłosierdzia, gdyż obchód Święta Miłosierdzia stanowi prosty akt nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego.

Łaskę zupełnego odpuszczenia win i kar, zdaniem ks. Ignacego Różyckiego, można teologicznie porównać tylko z łaską chrztu świętego, stąd została ona przezeń określona jako *drugi* albo *nowy chrzest*. Wielkość tej obietnicy może wydawać się szokująca, zwróćmy jednak uwagę, iż w niczym nie sprzeciwia się ona nauczaniu Kościoła. Co więcej, wiąże otrzymanie nadzwyczajnych łask z życiem sakramentalnym, stanowiąc żywą zachętę do owocnego przyjmowania sakramentów świętych.

Jezus nie ograniczył swej hojności w Święto Miłosierdzia tylko do jednej łaski: *W dniu tym otwarte są wnętrzości miłosierdzia mego, wylewam całe morze łask na dusze, które się zbliżają do Źródła miłosierdzia mego [...], w dniu tym otwarte są wszystkie upusty Boże, przez które płyną łaski* (Dz. 699). Stąd właśnie w tym dniu Jezus chce obdarzyć wszystkich proszących z ufnością zarówno łaskami doczesnymi, jak i zbawiennymi. Obfitość łask, jakich Zbawiciel chce udzielić, dotyczy wszystkich ludzi, ale w sposób szczególny jest ucieczką dla grzeszników.

Wielkość tych łask jawi się w trzech wymiarach. Pierwszy z nich to powszechność. Nawet ci, którzy nigdy nie praktykowali Nabożeństwa, nawet grzesznicy nawracający się w Święto, mają ten sam udział w spełnieniu obietnic związanych z obchodem uroczystości. Po wtóre, wielkość ta dotyczy tak łask doczesnych, jak i zbawiennych. Wreszcie po trzecie, wszystkie stopnie łask są w dniu tym dostępne, byleby proszono o nie z ufnością. Żadna inna forma Nabożeństwa nie została związana z tak wielką i nadzwyczajną obfitością łask.

79. W jaki sposób należy obchodzić Święto Miłosierdzia Bożego?

Chociaż w *Dzienniczku* nie znajdujemy szczegółów dotyczących obchodzenia Święta, możemy jednak wyróżnić trzy znamiona. Po pierwsze, Święto to, zgodnie z wolą Jezusa winno być obchodzone w sposób uroczysty, czyli jako *solemnitas* Kościoła powszechnego (por. Dz. 699, 742). Po wtóre, w dniu tym winien być uczczony obraz Bożego Miłosierdzia, choć na podstawie *Dzienniczka* nie potrafimy, niestety, dokładnie określić, na czym powinna polegać adoracja wizerunku. Należy wnioskować, iż *Niedziela Przewodnia* jest najodpowiedniejszym i najbardziej stosownym dniem na poświęcenie i intronizację obrazu w kościołach, o czym Jezus wielokrotnie mówił do św. Faustyny. Wreszcie trzeci akcent obchodu związany ze Świętem dotyczy polecenia skierowanego do kapłanów, którzy w tym dniu winni głosić *wielkie i niezgłębione Miłosierdzie Boże* (Dz. 570). Kazanie wygłaszane w Święto Miłosierdzia powinno nade wszystko ukazywać Miłosierdzie Boże w całym dziele Odkupienia, a zwłaszcza w męce Jezusowej i stawiać sobie za cel wzbudzenie lub ożywienie u wiernych postawy ufności.

80. Dlaczego Święto Bożego Miłosierdzia obchodzone jest w II Niedzielę Wielkanocną?

Wolą Jezusa, przekazaną św. Faustynie, było uroczyste obchodzenie Święta Miłosierdzia tydzień po Wielkanocy, w II Niedzielę Wielkanocną, czyli tzw. *Niedzielę Białą* lub *Przewodnią*. Wybór tej właśnie niedzieli ma bardzo głębokie uzasadnienie teologiczne. Tajemnica Miłosierdzia Bożego znalazła swoje szczególne odzwierciedlenie w męce i śmierci Jezusa Chrystusa, stąd misterium Odkupienia jest nierozdzielnie związane z misterium miłości miłosiernej. Niemal dokładnie te słowa odnajdujemy w *Dzienniczku* św. Faustyny, w

opisie wystawienia obrazu Bożego Miłosierdzia w Ostrej Bramie: *Teraz widzę, że złączone jest Dzieło Odkupienia z dziełem Miłosierdzia, którego żąda Pan* (Dz. 89). Skoro jednak w liturgii Kościoła dominanty teologiczne Triduum Sacrum i oktawy Wielkiej Nocy eksponują mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa Pana, stąd najodpowiedniejszym dniem wyrażającym ten związek jest *Niedziela Przewodnia*. Właśnie w liturgii tej niedzieli idea wiodącą, zawartą zarówno w modlitwach mszalnych, jak i w perykopach Pisma Świętego, jest uwielbienie Boga w Jego nieskończonym miłosierdziu.

Ponieważ misterium Odkupienia realizuje się w dalszym ciągu w sakramentach chrztu i pokuty, stąd, jak zauważył ks. Sopoćko, Święto Miłosierdzia Bożego winno mieć związek z *pamiętką ustanowienia tych dwóch sakramentów*.

Niedziela Przewodnia, czyli *Biała*, wywodzi swoją nazwę od uroczystego zakończenia obchodów chrztu świętego katechumenów. Od dnia udzielenia tegoż chrztu - w Wigilię Paschalną, przez cały tydzień nowo ochrzczeni przychodzili do kościoła w białych szatach. Po raz ostatni byli odprowadzani przez krewnych i przyjaciół w niedzielę po Wielkanocy. Ustanowienie uroczystości Bożego Miłosierdzia w *Białą Niedzielą* podkreśla zatem wielkość Miłosierdzia Bożego okazanego ludziom w sakramencie chrztu świętego.

Kolejny akcent Święta Miłosierdzia Bożego związany jest z ustanowieniem sakramentu pokuty, co dokonało się w dniu zmartwychwstania. Ponieważ motywy teologiczne Wielkanocy są odmienne, stąd ewangelie o ustanowieniu sakramentu pokuty czyta się w *Niedzielą Białą*. Przez obchód Święta w tę właśnie niedzielę podkreśla się Boże Miłosierdzie okazywane ludziom w sakramencie pokuty. Dodatkowym wyakcentowaniem tego związku ma być uczczenie obrazu Miłosierdzia Bożego, który przedstawia Zbawiciela w momencie ustanowienia sakramentu pokuty.

Należy jednak zwrócić uwagę, iż w myśl Konstytucji Soboru Watykańskiego II o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* w niedzielę, będącą *najstarszym i pierwszym dniem świątecznym*, nie powinny być obchodzone żadne inne święta, chyba że zaistniałby po temu szczególny powód. Święto Miłosierdzia nie wprowadzając żadnych zmian w cyklu liturgicznym, w niczym nie sprzeciwia się liturgii *Niedzieli Przewodniej*, lecz prowadzi do jeszcze lepszego jej wyakcentowania i wyjaśnienia tekstów liturgicznych, których wcale nie było potrzeby zmieniać.

81. Jak uzyskać odpust zupełny w uroczystość Bożego Miłosierdzia?

Penitencjaria Apostolska w *Dekrecie o związaniu odpustów z aktami kultu spełnianymi dla uczczenia Bożego Miłosierdzia*, z dnia 29 czerwca 2002 roku, podała, iż: *Miłosierdzie Boże zdolne jest przebaczyć najcięższe nawet grzechy, ale czyniąc to skłania wiernych do wzbudzenia w sobie nadprzyrodzonego żalu za własne grzechy, także podejmują oni - również z pomocą łaski Bożej - mocne postanowienie, by już więcej nie grzeszyć. Takie duchowe usposobienie pozwala rzeczywiście uzyskać wybaczenie grzechów śmiertelnych, kiedy wierny przyjmuje z pożytkiem sakrament pokuty lub też żałuje za nie przez akt doskonałej miłości bądź doskonałego żalu i postanawia przystąpić jak najprędzej do sakramentu pokuty.*

Odpust zupełny - pod zwykłymi warunkami - mogą zyskać ci wierni, którzy w Niedzielę Bożego Miłosierdzia z sercem całkowicie wolnym od wszelkiego przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, choćby powszedniego, wezmą udział w pobożnych praktykach ku czci Bożego Miłosierdzia albo przynajmniej odmówią przed Najświętszym Sakramentem publicznie wystawionym lub przechowywanym w tabernakulum, w jakimkolwiek kościele lub kaplicy, modlitwę *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga*, dodając pobożne wezwanie do Pana Jezusa Miłosiernego, np. *Jezu, ufam Tobie*.

Ponadto marynarze, którzy spełniają swoje obowiązki na morzach, ludzie, których wojenne tragedie, polityczne wydarzenia, uciążliwe warunki naturalne i inne podobne przyczyny

zmusiły do opuszczenia rodzinnej ziemi, chorzy i ich opiekunowie oraz ci wszyscy, którzy z uzasadnionej przyczyny nie mogą opuścić domu lub wykonują pilne potrzebne zadania dla dobra społeczności, mogą w Niedzielę Bożego Miłosierdzia uzyskać odpust zupełny: wyrzekając się całkowicie jakiegokolwiek grzechu i z zamiarem spełnienia - gdy tylko będzie to możliwe - trzech zwykłych warunków, odmówią przed wizerunkiem Bożego Miłosierdzia *Ojciec nasz* i *Wierzę w Boga*, dodając pobożne wezwanie do Jezusa Miłosiernego. Gdyby nawet to nie było możliwe do spełnienia, w tym dniu odpust zupełny mogą zyskać ci, którzy duchowo zjednoczą się z wiernymi spełniającymi w zwyczajny sposób przepisane praktyki w celu uzyskania odpustu, i ofiarują miłosiernemu Bogu modlitwę, a wraz z nią cierpienie spowodowane chorobą i trudy swojego życia, podejmując jednocześnie postanowienie, że spełnią trzy zwyczajne warunki przepisane do uzyskania odpustu zupełnego, gdy tylko będzie to możliwe.

Penitencjaria Apostolska przyznała też odpust częściowy wiernym, którzy - przynajmniej z sercem skruszonym - pobożnie odmówią do Jezusa Miłosiernego któreś z zatwierdzonych wezwań.

Duszpasterze, a szczególnie proboszczowie, powinni informować wiernych o tych możliwościach, ułatwiać przystępowanie do sakramentalnej spowiedzi, przewodniczyć odmawianiu zaleconych modlitw podczas nabożeństwa ku czci Bożego Miłosierdzia, jak również zachęcać wiernych do spełniania uczynków chrześcijańskiego miłosierdzia.

82. Jakie znaczenie posiada nowenna przed Świętem Bożego Miłosierdzia?

Święto Miłosierdzia Bożego, według objawień Św. Faustyny, winno być poprzedzone przez odprawienie nowenny, którą należy rozpocząć w Wielki Piątek. Jezus dwukrotnie wyraził życzenie, by Apostołka Bożego Miłosierdzia poprzez dziewięciodniową modlitwę przygotowała się do tej Uroczystości. Święta przekazała nam obietnicę Zbawiciela, skierowaną do wszystkich wiernych, zawartą w słowach: *W tej nowennie udzielę duszom wszelkich łask* (Dz. 796).

W *Dzienniczku* znajdujemy piękną nowennę (Dz. 1209-1229), podyktowaną Faustynie częściowo przez samego Jezusa i zapisaną przez nią pod koniec pierwszego pobytu w szpitalu na Prądniku. Nowenna ta była zasadniczo przekazana Siostrze i tylko ona była adresatką obietnicy Jezusa: *Me odmówię żadnej duszy niczego, którą wprowadzisz do źródła miłosierdzia mojego* (Dz. 1209). Zatem nowenna ta, podobnie jak litania do Miłosierdzia Bożego, nie stanowi formy Nabożeństwa, skoro do jej odmawiania nie zostały przywiązane jakiegokolwiek obietnice, skierowane do ogółu wiernych. Choć jej odprawianie nie zostało związane z żadnymi obietnicami, jednak z całą pewnością wolą Jezusa była także korzyść duchowa wszystkich wiernych, którzy będą modlić się słowami tej nowenny. Jeśli jej odprawianiu towarzyszyć będzie żywa ufność oraz pełnienie dzieł miłosierdzia, tym samym będzie już praktykowane Nabożeństwo, a zatem będzie można do tej modlitwy odnieść obietnice związane z ufnością, która sama w sobie stanowi Nabożeństwo.

Z całą usilnością należy podkreślić, iż w świetle orędzia św. Faustyny wolą Jezusa było, by Święto Miłosierdzia zostało poprzedzone nowenną składającą się z koronki do Bożego Miłosierdzia. To właśnie do jej odmawiania zostały przywiązane nadzwyczajne obietnice. Choć czas między Wielkim Piątkiem a II Niedzielą Wielkanocną posiada szczególne uprzywilejowanie, niemniej jednak nowenna do Miłosierdzia Bożego może być odprawiana i w innym terminie. Jeśli modlitwa ta będzie wypływała z ufności, potwierdzonej czynami miłosierdzia, będzie stanowiła autentyczny akt Nabożeństwa.

83. Jaki jest teologiczny kontekst nowenny do Bożego Miłosierdzia?

Nowenna do Bożego Miłosierdzia jest bardzo głęboko osadzona w tradycji i liturgii Kościoła. Świadczyć może o tym fakt, iż pośród dziesięciu grup wiernych, za które modli się Kościół w Wielki Piątek w Modlitwie Powszechnej, w nowennie przekazanej przez Jezusa św. Faustynę występuje aż pięć.

Nowenna została ułożona w wyznaczonym porządku, a każdy z dziewięciu dni został poświęcony innym intencjom: za całą ludzkość (dzień 1), za kapłanów i osoby zakonne (dzień 2), za dusze pobożne i wierne (dzień 3), za pogan i tych, którzy jeszcze nie znają Chrystusa (dzień 4), za heretyków (dzień 5), za dusze ciche i pokorne (dzień 6), za tych, którzy szczególnie czczą i wysławiają Miłosierdzie Boże (dzień 7), za dusze pozostające w czyśćcu (dzień 8), za dusze oziębłe, które najboleśniej ranią Serce Jezusa (dzień 9).

Nowenna do Bożego Miłosierdzia jest również głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym. Jej biblijne powiązania zanalizował bardzo szczegółowo ks. Michał Sopoćko. Odprawienie nowenny do Bożego Miłosierdzia posiada dużą wartość pastoralną. W sposób szczególny dotyczy ona takich problemów, jak: powołania kapłańskie i zakonne (dzień 2), misyjne potrzeby Kościoła (dzień 4), ekumenizm (dzień 5), budzenie poczucia apostołskiej odpowiedzialności ludzi świeckich (dzień 7) czy oziębłość religijna (dzień 9).

Widzimy przeto, iż Chrystus dając światu przez św. Faustynę taką formę modlitwy, jaką jest nowenna do Bożego Miłosierdzia, pragnie, aby modlono się za całą ludzkość, nikogo przy tym nie wykluczając.

84. Jaka jest historia koronki do Bożego Miłosierdzia?

Koronka do Bożego Miłosierdzia znana była już w XIX wieku, a jej tekst często zamieszczano w książeczkach do nabożeństwa. Właśnie ta koronka odmawiana była przez Siostry Matki Bożej Miłosierdzia, jako jedna z wielu modlitw, wypływających z charyzmatu zgromadzenia. Wchodziła ona w skład modlitw wieczornych i była recytowana po modlitwie do Anioła Stróża. Odmawiano ją na zwykłym różańcu w następujący sposób: Po *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo* recytowano na dużych paciorkach następującą formułę: *Panie Jezu Chryste, któremu nie ma nic niepodobnego, tylko to jedno, iżbyś się nie ulitował nad żebrzącymi miłosierdzia Twego, zmiłuj się nad nami!* Następnie na małych paciorkach odmawiano wezwanie: *O mój Jezu, miłosierdzia!*, kończąc każdy dziesiątek aktem *Chwała Ojcu...* Na zakończenie recytowano *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Wierzę w Boga*.

Objawienie koronki do Miłosierdzia Bożego w Wilnie w dniach 13 i 14 września 1935 roku, zapoczątkowując kolejną formę Nabożeństwa, rozpoczęło nowy okres w życiu św. Faustyny. Częste objawienia Pana Jezusa, który wielokrotnie zachęcał lub wręcz nakazywał odmawianie koronki do Miłosierdzia Bożego, miały za cel wdrożenie w tę formę Nabożeństwa najpierw samej Faustyny, a poprzez nią i innych ludzi. W jednym ze swoich listów pisała ona do ks. Sopoćki, że wolą Zbawiciela jest, by koronkę, której ją nauczył, odmawiała codziennie. W liście z dnia 5 października 1936 roku ks. Michał Sopoćko zwrócił się do Siostry z prośbą o przysłanie tekstu koronki, który zamierzał wydać na odwrotnej stronie obrazka Bożego Miłosierdzia, *by w taki sposób wzbudzić u większej ilości ludzi ufność w Miłosierdzie Boże i pobudzić ogół do szczególniejszej czci Pana Boga w tym Jego najwyższym przymiocie*.

Dnia 12 października 1936 roku Święta w swej odpowiedzi wyraziła wielką radość, iż *Pan Jezus dał tą piękną myśl o wydaniu tego obrazeczka i przesłała odpis koronki w całości z Dzienniczka*.

W tym samym miesiącu Pan Jezus zwrócił się do Faustyny z poleceniem, aby udała się do przełożonej i przekazała jej wolę Bożą, by zgromadzenie przez dziewięć dni odmawiało koronkę do Miłosierdzia Bożego, której Zbawiciel nauczył Świętą. Celem nowenny miało być przebłaganie Boga Ojca i uproszenie Miłosierdzia Bożego dla Polski. Po konsultacji z ks. J. Andraszem, dnia 31 października, s. Faustyna zwróciła się do matki generalnej - Michaeli

Moraczewskiej - z poleceniem Pana Jezusa. Przełożona odpowiedziała, że żadnych nowych, niezaaprobowanych przez władzę kościelną modlitw wprowadzać nie może, a następnie zwróciła uwagę, że przecież siostry odmawiają w modlitwach wieczornych koronkę do Bożego Miłosierdzia i to obdarzoną odpustami. Mimo wszystko wzięła od s. Faustyny tekst nowej koronki, z zamiarem wykorzystania go przy jakiejś adoracji.

Podczas pierwszego pobytu w szpitalu na Prądniku dnia 12 grudnia 1936 roku Siostra usłyszała nakaz Jezusa, by odmówić koronkę przy łożu umierającej osoby. Co sił pobiegła po różaniec, uklękła przy konającej i z całą gorącością ducha zaczęła modlić się słowami koronki. Nie zdążyła jeszcze odmówić całej modlitwy, gdy chora z dziwnym spokojem zakończyła życie. Faustyna podsumowała to zdarzenie w następujący sposób: *Dal mi Pan poznać, że dusza ta dostała łaski, którą Pan mi przyobiecał. Dusza ta była pierwsza, która doznała obietnicy Pańskiej. Czuję, jak moc miłosierdzia ogarnia tę duszę* (Dz. 810).

W czasie kuracji na Prądniku Siostra bardzo często odczuwała w swej duszy rozpoczynające się konanie innych ludzi, którzy niezależnie od odległości, od pory dnia czy nocy, w rozpoczynającej się agonii prosili ją o modlitwę. Modliła się więc nieprzerwanie, aż odczuła, że jej prośby odniosły skutek Pan dał jej poznać, iż w tej koronce jest wielka pomoc dla konających.

Koronka, początkowo przekazana s. Faustynie i wyłącznie przez nią odmawiana, zaczynała z czasem zdobywać zwolenników. Wszak ks. Sopoćko zamierzał wydać drukiem w Wilnie tekst koronki, a z kolei drugi ojciec duchowny Świętej - ks. Józef Andrasz - wykazywał duże otwarcie na tę nową formę Nabożeństwa. Przejawem tego jest choćby fakt, iż za pokutę po odbytej spowiedzi w drugim dniu świąt Bożego Narodzenia 1936 roku polecił odmówić Siostrze właśnie tę koronkę.

Faustyna odmawiała ją rzeczywiście chętnie i żarliwie. Dnia 28 grudnia 1936 roku rozpoczęła nowennę do Miłosierdzia Bożego, składającą się z koronek, celem uproszenia światła Ducha Świętego dla abpa Jałbrzykowskiego, by ten zatwierdził tekst koronki przygotowany przez ks. Sopoćkę do druku, a także, *aby nie odkładał i nie opóźniał dzieła tego* (Dz. 851).

Rzeczywiście abp Jałbrzykowski odnosił się z dużą rezerwą do objawień s. Faustyny i poczynił jej Ojca duchownego, stąd zwlekał nawet z udzieleniem *Imprimatur* na obrazek Bożego Miłosierdzia z koronką.

Kiedy w sierpniu 1937 roku wileński Kierownik duchowy odwiedził Świętą w łagiewnickim klasztorze, przeglądając jej *Dzienniczek* natrafił na nowennę do Miłosierdzia Bożego, która bardzo mu się spodobała. Na podstawie modlitw z *Dzienniczka* ułożył on litanię o Miłosierdziu Bożym, którą wraz z nowenną i koronką zamierzał również opublikować. Zanim złożył teksty do druku, dokonał jeszcze redakcyjnego i stylistycznego wygładzenia nowenny, po czym te trzy pozycje przekazał firmie Cebulskiego w Krakowie, przy ulicy Szewskiej 22, celem uzyskania *Imprimatur* i ich publikacji. Wkrótce kuria metropolitalna krakowska udzieliła wymaganego *Imprimatur* na koronkę, litanię i nowennę do Miłosierdzia Bożego, które zamierzano wydać w małej książeczce zatytułowanej *Chrystus, Król Miłosierdzia*, z obrazkiem Bożego Miłosierdzia na okładce. W międzyczasie dnia 1 września 1937 roku kuria metropolitalna wileńska udzieliła wreszcie *Imprimatur* na druk obrazka Bożego Miłosierdzia z koronką. Również tę pozycję ks. Sopoćko przesłał firmie Cebulskiego do Krakowa, celem publikacji. Już w październiku 1937 roku druk został ukończony i tak koronka, nowenna, jak i litania ku czci Miłosierdzia Bożego znalazły się na półkach księgarskich.

Przełożona domu krakowskiego - s. Irena Krzyżanowska, która najbardziej spośród sióstr zakonnych rodzimego zgromadzenia Świętej przyczyniła się do rozwoju Nabożeństwa, zakupiła większą ilość tych materiałów i rozesłała je do domów zgromadzenia, gdzie siostry modliły się korzystając z nich, lecz nie znały źródła ich pochodzenia. Jedynie w łagiewnickim klasztorze z woli s. Ireny nie rozpowszechniano broszury *Chrystus, Król Miłosierdzia*, ze względu na s. Faustynę (por. Dz. 1519).

Siostry Matki Bożej Miłosierdzia bardzo szybko zaczęły modlić się słowami koronki do Miłosierdzia Bożego, przekazanej przez Faustynę. Z inicjatywy mistrzyni nowicjatu – s. Kaliksty Piekarczyk - nowicjuszek jako pierwsze w miejsce starej koronki codziennie odmawiały nową.

W liście z dnia 29 czerwca 1938 roku Święta pisała do ks. Sopocki: *Teraz jeszcze wyraźniej poznałam moc Bożą zawartą w tej koronce, kiedy w tych dniach, nad aniołem niszczycielem, który znów chciał dotknąć naszą ziemią, odniosłam zwycięstwo przez odmawianie tej koroneczki*. Moc koronki, która powstrzymała Anioła niszczyciela przed dokonaniem wielkiego spustoszenia poprzez burzę, była tą samą mocą, która miesiąc wcześniej poskromiła identyczny żywioł. Wówczas to, kiedy *wicher szalał i deszcz, jakoby chmura była oberwana, co chwila uderzały pioruny*, Święta nie zdażyła odmówić nawet całej koronki, w intencji, aby żywioł nie wyrządził żadnej szkody, a wnet burza ustała.

Już po śmierci Faustyny, w 1939 roku ks. Sopoćko sprowadził z Krakowa do Wilna znaczną ilość obrazków Bożego Miłosierdzia i książeczek *Chrystus, Król Miłosierdzia*, na kolportaż których wyraził zgodę ówczesny metropolita wileński Romuald Jałbrzykowski. Po zajęciu Wilna przez Rosjan, a następnie przez Litwinów, w niezwykle skomplikowanych okolicznościach politycznych, ks. Sopoćko rozpoczął krzewić kult Miłosierdzia Bożego, ujawniając pochodzenie obrazu oraz rozprowadzając modlitwy, sprowadzone z Krakowa. Wówczas Nabożeństwo zaczęło się szerzyć niezwykle żywiołowo i spontanicznie, tak iż wkrótce wydanie krakowskie zostało wyczerpane. Chociaż ks. Sopoćko próbował powielić na maszynie tak poszukiwane modlitwy, nie był jednak w stanie nadażyć z zaspokojeniem zapotrzebowania. Zwrócił się przeto do kurii wileńskiej z prośbą o udzielenie zgody na przedruk wydania krakowskiego z dodaniem jednej strony, wyjaśniającej pochodzenie i treść obrazu. Dnia 7 lutego 1940 roku biskup pomocniczy Kazimierz Michalkiewicz udzielił *Imprimatur* na zaaprobowaną przez cenzora, ks. Leona Żebrowskiego, pozycję. Ten ostatni dokonał jednak w tekście wydania krakowskiego szeregu poprawek stylistycznych. Ksiądz Sopoćko twierdził, iż *ogół wiernych wolał pozostawić ten tekst bez zmiany*, przeto za zgodą cenzora zwrócił się ponownie do kurii metropolitalnej, o aprobatę modlitw bez poprawek. Metropolita abp Jałbrzykowski nakazał jednak, by korzystać z tekstu już opatrzonego *Imprimatur* przez bpa Michalkiewicza. Jeszcze w tym samym roku ukazało się wileńskie wydanie modlitw do Miłosierdzia Bożego, które wzbudziły ogromne zainteresowanie. Rozpoczął się czas niezwykle intensywnego rozkwitu Nabożeństwa przekazanego nam przez s. Faustynę, wyhamowany na blisko dwadzieścia lat przez *Dekret* z 1958 roku i *Notyfikację* Świętego Oficjum z 1959 roku. Ci, którym na sercu leżała sprawa Nabożeństwa, posłuszni Stolicy Apostolskiej, odłożyli orędzie s. Faustyny, a zajęli się gruntowną podbudową teologiczną nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Uchylenie w roku 1978 *Notyfikacji* Świętego Oficjum z 1959 roku rozpoczęło renesans Nabożeństwa, które na mocnym fundamencie teologicznym zaczęło się rozszerzać niezwykle żywiołowo na całym świecie.

85. Jakie obietnice związane są z odmawianiem koronki do Bożego Miłosierdzia?

Do odmawiania koronki Jezus przywiązał jedną obietnicę ogólną oraz cztery szczegółowe. Obietnica ogólna została wyrażona w objawieniu z dnia 22 maja 1937 roku i powtórzona dnia 28 stycznia 1938 roku, w słowach: *Przez odmawianie tej koronki podoba mi się dać wszystko, o co mnie prosić będą* (Dz. 1128, 1541). W maju 1938 roku Zbawiciel dopełnił tę obietnicę, wyjaśniając, że przez odmawianie koronki można uprosić wszystko, jeśli to jest zgodne z wolą Bożą (Dz. 1731). Jezus gotów jest dać wszystko, co w powyższym kontekście oznacza zarówno łaski zbawienne, jak i dobrodziejstwa doczesne, tak dla społeczności, jak i dla indywidualnych osób. Potwierdzenie ogólnej obietnicy znajdujemy również we wcześniejszych objawieniach z listopada i grudnia 1936 roku: *Dusze, które odmawiać będą tę*

koronkę, miłosierdzie moje ogarnie ich w życiu (Dz. 754); o jak wielkich łask udzielę duszom, które odmawiać będą tę koronkę, wnętrzości miłosierdzia mego poruszone są dla odmawiających tę koronkę (Dz. 848). Oczywiście, aby obietnica zawarta w przytoczonych objawieniach mogła być spełniona, wymagane są podstawowe warunki Nabożeństwa, to jest ufność i wytrwałość oraz pełnienie dzieł miłosierdzia.

Niezwykłość i wyjątkowość łask przyrzeczonych dla odmawiających koronkę uwidacznia się nade wszystko w czterech obietnicach szczegółowych. Pierwsza z nich została zawarta w objawieniu z września 1936 roku: *Ktokolwiek będzie ją odmawiał, dostąpi wielkiego miłosierdzia w godzinę śmierci [...]; chociażby był grzesznik najzatwardziały, jeżeli raz tylko zmówi tę koronkę, dostąpi łaski z nieskończonego miłosierdzia mego (Dz. 687).* Ta nadzwyczajna obietnica dotyczy z całą pewnością nawrócenia i śmierci w stanie łaski. Tak niezwykle pocieszające oświadczenie Jezusa nie ma jednak nic wspólnego z magią. Zbawiciel dołącza bowiem natychmiast żądanie ufności w miłosierdzie. Chce On udzielić tych niepojętych łask tym, którzy ufają w Jego miłosierdzie. Stąd obietnica dobrej śmierci, związana z odmówieniem koronki, choćby jednorazowym, jest aktualna wtedy i tylko wtedy, gdy modlitwa ta wypływa z ufności w Boże Miłosierdzie, a zarazem jest wyrazem tej ufności. Druga obietnica szczegółowa wypowiedziana została dnia 12 grudnia 1936 roku i zapewniała łaskę nawrócenia i dobrej śmierci umierającym, u wezglowia których zostanie odmówiona koronka do Bożego Miłosierdzia: *Kiedy przy konającym odmawiają tę koronkę, uśmierza się gniew Boży, a miłosierdzie niezgłębione ogarnia duszę i poruszają się wnętrzości miłosierdzia mego (Dz. 811).*

Te dwie poprzednie obietnice związane były z wartością wieczną zgonu, dwie kolejne natomiast dotyczą jego strony doczesnej. W trzeciej obietnicy z dnia 28 stycznia 1938 roku Jezus powiedział: *Zatwardziali grzesznicy, gdy ją [tj. koronkę] odmawiać będą, napelnę dusze ich spokojem, a godzina śmierci ich będzie szczęśliwa (Dz. 1541).* Ta obietnica znajduje swe wyjaśnienie w pierwszej części powyższego objawienia: *Wszystkie dusze, które uwielbiać będą to moje miłosierdzie [...], w godzinę śmierci nie doznają przerażenia. Miłosierdzie moje osłoni je w tej ostatniej walce (Dz. 1540).* Powyższa obietnica została skierowana do wszystkich szerzących cześć Bożego Miłosierdzia i odmawiających koronkę. Ukazuje ona trojaki wymiar łaski udzielanej umierającym - brak lęku, pokój duszy i spokojną śmierć. Oczywiście aktualność tej obietnicy realizuje się tylko wtedy, gdy odmawianie koronki jest uzewnętrznieniem ufności, pokładanej w Bożym Miłosierdziu. Potwierdzają to słowa z objawienia styczniowego 1938 roku: *Kto pokładał ufność w miłosierdziu moim, napelnia duszę jego w godzinę śmierci swym Bożym pokojem (Dz. 1520).*

Czwarta obietnica zapewnia te same łaski umierającym, przy których będzie odmawiana koronka: *Gdy tą koronką przy konających odmawiać będą, staną pomiędzy Ojcem a duszą konającą nie jako Sądzia sprawiedliwy, ale jako Zbawiciel miłosierny (Dz. 1541).*

Usilne podkreślanie przez Jezusa potrzeby ufności jako środka dostępu do Jego miłosierdzia wskazuje, że koronka nie posiada obiecaney wartości wypraszania, jak tylko wtedy, gdy jest odmawiana z ufnością.

86. Jaka jest struktura koronki do Bożego Miłosierdzia?

Struktura koronki nie przedstawia większych wątpliwości. Według objawienia z dnia 14 września 1935 roku należy na jej wstępie odmówić *Ojcze nasz*, następnie *Zdrowaś Maryjo* oraz *Wierzą w Boga*. Na dużych paciorkach recytuje się słowa: *Ojcze Przedwieczny, ofiaruj Ci Ciało i Krew, Duszą i Bóstwo Najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa, na przebłaganie za grzechy nasze i całego świata*, natomiast na małych paciorkach: *Dla Jego bolesnej męki, miej miłosierdzie dla nas i całego świata!* Wreszcie na zakończenie odmawia się po trzykroć *Światy Boże, Światy Mocny...* Koronka do Miłosierdzia

Bożego winna być odmawiana na zwykłym różańcu, składającym się z pięciu dziesiątków. Wielkie różańce o piętnastu, a ostatnio nawet dwudziestu dziesiątkach używane są bowiem niezwykle rzadko i to tylko w pewnych klasztorach, przeto nie mogą być brane pod uwagę, podobnie jak maleńkie różańce o jednym dziesiątku, skoro wolą Jezusa było, aby formułę *Ojcze Przedwieczny* odmawiać na paciorkach, a nie na paciorku *Ojcze nasz*. Kontrowersyjna jest jedynie sprawa zakończenia koronki. Podobieństwo do Różańca sugerowałoby, iż modlitwa *Święty Boże, Światy Mocny* (Trishagion) winna być odmawiana po każdym dziesiątku. Za taką wersją optował początkowo ks. Ignacy Różycki w teologicznej analizie koronki. Wydaje się jednak, iż powszechnie przyjęty sposób odmawiania Trishagionu na zakończenie -po pięciu dziesiątkach- jest bardziej uzasadniony i zgodny z objawieniem, aczkolwiek niezupełnie jasno precyzującym jego miejsce w koronce.

87. Jakie jest znaczenie formuł składających się na koronkę do Bożego Miłosierdzia?

Formuły recytowane w koronce do Bożego Miłosierdzia przez długi czas były przedmiotem namiętnych sporów, dotyczących ortodoksyjności, a co za tym idzie i nadprzyrodzoności. Istnieje zatem potrzeba wyjaśnienia ich znaczenia, pochodzenia i adresatów. Najwięcej kontrowersji budziła formuła wstępna: *Ojcze Przedwieczny, ofiaruj Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa, na przebłaganie za grzechy nasze i całego świata*. Zdaniem ks. Wincentego Granata w modlitwie tej miały się zawierać istotne błędy dogmatyczne. Po pierwsze, Bóstwo Syna jest tożsame z Bóstwem Ojca, przeto nie może być ofiarowane Ojcu Przedwiecznemu. Po wtóre, nie wolno w jakikolwiek sposób składać na ofiarę, czy w ogóle ofiarować Bóstwa. Po trzecie, Bóstwo nie może być przebłaganiem za grzechy, skoro to Bóg je odpuszcza.

Jeżeli przeprowadzimy analizę teologiczną powyższej formuły, wyrwawszy ją z kontekstu, rzeczywiście łatwo popadniemy w absurd. Wyjaśniając słowo *Bóstwo* jako *natura Boska*, dochodzimy do wniosku, iż natura Boska Jezusa Chrystusa jest identyczna z naturą Ojca i z tego właśnie względu nie może być Mu ofiarowana.

Pozostaje zatem poszukiwanie innych dróg wyjaśnienia tego problemu. Ksiądz Ignacy Różycki wskazał na dwa konteksty: eucharystyczny i chrystologiczny. Pierwszy z nich znalazł swoją deklarację w definicji Soboru Trydenckiego o obecności eucharystycznej całego Jezusa. Wedle tej definicji Bóstwo nie oznacza natury Boskiej wspólnej trzem Osobom, lecz właściwie i ściśle Osobę Boską Jezusa. Natura Boska jest w niej wyrażona tylko pośrednio przez pośrednictwo Osoby.

Powyższa formuła od czasów Soboru Chalcedońskiego jest używana w kontekście chrystologicznym. Kiedy mówi się w teologii o Bóstwie Chrystusa, rozumie się przez to Boską Osobę Jezusa, dzięki której jest On prawdziwym Bogiem. Zdaniem ks. Ignacego Różyckiego w formule koronki nie ma nic, co by nakazywało rozumieć przez Bóstwo Jezusa naturę Boską, stąd ortodoksyjność formuły jest ponad wszelką wątpliwość.

Koronka do Bożego Miłosierdzia uderza swym podobieństwem do modlitwy podanej dzieciom w 1916 roku w Fatimie przez Anioła. Jej treść jest następująca: *Trójco Przenajświętsza, Ojcze, Synu, Duchu Święty, uwielbiam Cię ze czcią największą. Ofiaruję Ci Przenajdroższe Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa, obecnego na wszystkich ołtarzach świata, na przebłaganie za zniewagi, świętokradztwa i zaniedbania, które Go obrażają. Przez niezmierzone zasługi Jego Najświętszego Serca i Niepokalanego Serca Maryi proszę Was o nawrócenie biednych grzeszników*.

Kościół wypowiedział się w sprawie objawień fatimskich. W 1930 roku biskup z Leiria uznał ich nadprzyrodzone pochodzenie, czego dodatkowym potwierdzeniem była także żywa aprobata kolejnych papieży, począwszy od Piusa XII aż po Jana Pawła II.

Sens modlitwy Anioła jest jednak czysto eucharystyczny. Anioł mówiąc o Bóstwie Jezusa, z całą pewnością rozumiał przez to Boską Osobę Jezusa. Nie ofiarowywał przeto Trójcy Świętej natury wspólnej trzem Osobom Bożym, lecz Osobę Jezusa, Jego całą Osobę Bosko-ludzką.

Jawi się zatem pytanie, czy nie można wskazać wpływów modlitwy Anioła na koronkę do Miłosierdzia Bożego? Z kilku względów wydaje się to być całkowicie niemożliwe. Po pierwsze, kontekst modlitwy fatimskiej jest eucharystyczny, podczas gdy koronki - chrystologiczny; po wtóre, modlitwa Anioła skierowana jest do Trójcy Świętej, a koronka do Ojca Przedwiecznego; wreszcie po trzecie, mało prawdopodobne wydaje się, by we wrześniu 1935 roku Faustyna wiedziała coś o wydarzeniach fatimskich, które w Polsce stały się powszechnie znane dopiero po II wojnie światowej.

Analizując dalej sens formuły zwróćmy uwagę, iż odmawiający koronkę kierują ją do Ojca Przedwiecznego, tzn. Pierwszej Osoby Boskiej, któremu ofiarują Bóstwo właściwe Synowi, ale również Jego własne i całkowite człowieczeństwo, złożone z ciała, krwi i duszy. Stąd formuła *Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo Jezusa Chrystusa* oznacza całość Osoby Jezusa Chrystusa - Jego Boską Osobowość i Jego całe Człowieczeństwo.

Cała Osoba Jezusa Chrystusa może być przez nas ofiarowana Bogu, skoro, jak zapisał Św. Paweł w swym Liście do Efezjan: *Chrystus [...] samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu* (Ef 5, 2). Podobnej formuły teologicznej użył również św. Jan w Pierwszym Liście, pisząc, iż Bóg *posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy* (J 4, 10). W tym kontekście należałoby uznać niesłuszną zarzutów ks. Granata i opierając się na nauce Pisma Świętego podkreślić za ks. Ignacym Różyckim, że Bóg Syn Wcielony, tzn. zarówno Jego pełne człowieczeństwo i Jego Boska Osoba, rzeczowo zjednoczone - jest ofiarą przebłagalną za grzechy całego świata.

Ofiarowanie całej Osoby Jezusa jest dobrowolnym aktem zjednoczenia z ofiarą na krzyżu, złożoną przez Jezusa dla naszego zbawienia. On będąc ofiarą za nas, należy niejako do nas, i dlatego może być przez nas ofiarowany Ojcu Przedwiecznemu. W tym akcie, łącząc się z ofiarą Jezusa na krzyżu, odwołujemy się do miłości Ojca względem cierpiącego Syna, a pośrednio i do miłości Ojca względem wszystkich ludzi, która znalazła swój najbardziej dobitny wyraz w męce Zbawiciela. Podobnie wołając *dla Jego bolesnej męki...*, odwołujemy się nie tyle do zadośćuczynienia, jakie Jezus złożył za nas, ile wzywamy miłosierdzia Ojca dla nas, czyli odnosimy się do tej miłości, której wyrazem była męka Jezusowa, stąd używamy niejako najmocniejszych argumentów.

88. Jakie winny być cechy recytacji koronki do Bożego Miłosierdzia?

Koronkę, nawet odmawianą indywidualnie, powinno się recytować z zachowaniem liczby mnogiej - *miej miłosierdzie dla nas*, a nie *miej miłosierdzie dla mnie*. Zmieniając liczbę mnogą na pojedynczą, działalibyśmy wbrew poleceniu Jezusa. Liczba mnoga w koronce jest bowiem odzwierciedleniem nauki Zbawiciela, zawartej w *Ojcie nasz*. Odmawiając koronkę prosimy o *Miłosierdzie Boże dla nas i całego świata*, przez co spełniamy warunek konieczny do otrzymania miłosierdzia od Boga. *Nas* oznacza zatem zarówno recytujących, jak i wszystkich, za których się modlimy, *cały świat* natomiast ogarnia wszystkich żyjących ludzi oraz dusze w czyśćcu cierpiące. Formuła *miej miłosierdzie dla nas i całego świata* posiada jeszcze jeden wymiar. Uczy nas wyzwać się z bezdusznego egoizmu i stawiać przed oczyma dobro innych, a nasze osobiste tak jednoczyć z dobrem wspólnoty, by zawsze na pierwszym miejscu zapewnić dobro wspólnocie - rodzinie, przyjaciołom, narodowi, Kościołowi. Im bardziej jednoczymy nasze dobro z dobrem wspólnoty, tym lepiej praktykujemy miłosierdzie wymagane przez Boga w Nabożeństwie. Ktokolwiek odmawiałby

koronkę z myślą o wyłącznie osobistych korzyściach, w żaden sposób nie praktykowałby Nabożeństwa, a zatem nie posiadałby żadnego prawa do obietnic przywiązanych do koronki. Odmawiając koronkę, trzeba być wiernym tekstowi, który został objawiony, stąd niedopuszczalne wydają się przeróbki koronki pod pretekstem uprawiania pobożności czy jeszcze innych celów, jak to wielokrotnie czyni się w obszarze niemieckojęzycznym. Według rozpowszechnionego tam tekstu koronki do Miłosierdzia Bożego, ofiarujemy Ojcu Przedwiecznemu nie tylko *Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo* Jezusa Chrystusa, ale także *łzy i gorycze Jego Najświętszej Matki*. Błagając o Miłosierdzie Boże, powołujemy się na *bolesną mękę* tak Jezusa, jak i Maryi. Choć takie ujęcie koronki na pewno miało swe źródło w żarliwej pobożności maryjnej, jednak nie jest ono do pogodzenia z Nabożeństwem, którego formy zostały ściśle wyznaczone przez Zbawiciela. Stąd odmawiając tę koronkę, nie spełnilibyśmy aktu Nabożeństwa, przeto nie mielibyśmy prawa do obietnic przywiązanych do jej odmawiania.

Kolejną cechą, jaka winna charakteryzować odmawianie koronki, jest wytrwałość. Choć Jezus obiecał łaskę dobrej śmierci nawet przy jednorazowym odmówieniu koronki, nigdzie nie znajdujemy wzmianki, iż inne łaski można wyprosić natychmiast. Wskazuje na to objawienie z dnia 22 marca 1937 roku, kiedy Faustyna odmówiwszy koronkę przy umierającym człowieku, widząc przedłużającą się agonię, chciała sięgnąć do innych modlitw. Jednak Jezus polecił jej, by wytrwale odmawiała właśnie koronkę. Innym potwierdzeniem jest wytrwała modlitwa Siostry o deszcz z dnia 22 maja 1937 roku. Odmawiając koronkę bez przerwy przez trzy godziny, doczekała się rześistego opadu. Równocześnie Zbawiciel dał jej poznać, że *przez tą modlitwę wszystko uprosić można*. Oczywiście należy tę obietnicę rozumieć pod warunkiem, że będziemy się modlić wytrwale, wierząc w skuteczność modlitwy.

89. Jak uzyskać odpust zupełny za odmówienie koronki do Bożego Miłosierdzia?

Penitencjaria Apostolska, na prośbę kard. Józefa Glempa, prymasa Polski i przewodniczącego Konferencji Episkopatu, dnia 12 stycznia 2002 roku wydała dekret, w którym postanowiła, że wszyscy wierni mogą uzyskać odpust zupełny - pod zwykłymi warunkami - jeśli pobożnie odmówią koronkę do Bożego Miłosierdzia w kościele lub kaplicy wobec Najświętszego Sakramentu Eucharystii, wystawionego publicznie lub też przechowywanego w tabernakulum.

Dekret dotyczy całego terytorium Polski. Warunki to: sakramentalna spowiedź, Komunia święta, modlitwa w intencjach Ojca Świętego oraz całkowita wolność od przywiązania do jakiegokolwiek grzechu.

Jeżeli wierni z powodu choroby lub innej słusznej przyczyny nie mogą wyjść z domu, ale odmówią koronkę do Bożego Miłosierdzia z ufnością i pragnieniem miłosierdzia dla siebie oraz gotowością okazania go innym, to pod zwykłymi warunkami mogą również uzyskać odpust zupełny.

W wypadku braku któregoś z wyżej opisanych wymogów, odpust będzie tylko częściowy. Można go za to zyskać więcej razy w ciągu jednego dnia.

90. Jaka jest historia godziny miłosierdzia?

Zwyczaj uczczenia godziny śmierci Pana Jezusa jest bardzo stary. Choć najczęściej ograniczał się tylko do modlitewnego przeżycia godziny piętnastej w piątki całego roku, oczywiście ze szczególnym podkreśleniem Wielkiego Piątku, jednak zasięg tej pobożności nie był szeroki. W rodzimym zgromadzeniu s. Faustyny istniała również praktyka prywatnego czczenia zgonu Jezusa, jaką niektóre siostry stosowały nawet codziennie. Dopiero objawienia

s. Faustyny nadały godzinie piętnastej nowy wymiar, rozszerzając jej zasięg i znaczenie oraz podnosząc ją do rangi czasu szczególnej łaski.

Niezwykle zadziwiający jest fakt, iż godzina miłosierdzia, stanowiąc jedną z form Nabożeństwa przekazanego nam przez s. Faustynę, została odkryta nie tak dawno. Ksiądz Sopoćko wyliczając różne formy Nabożeństwa, wymieniał wśród nich nawet litanię i nowennę z *Dzienniczka*, pomijając zupełnym milczeniem godzinę miłosierdzia. Dopiero *Iudicium alterius Theologi* opublikowane w Rzymie w 1980 roku, a za nim referat ks. Ignacego Różyckiego *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy...* oddały właściwe miejsce godzinie wśród najważniejszych aktów Nabożeństwa.

Do oficjalnego jej wprowadzenia doszło dopiero dnia 1 listopada 1983 roku, na podstawie okólnika ówczesnej przełożonej generalnej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia – s. Immakulaty Bażant. Poleciała ona wówczas, by siostry codziennie przeżywały w skupieniu godzinę śmierci Zbawiciela, odmawiając koronkę do Miłosierdzia Bożego.

Zachętę do przeżywania godziny miłosierdzia w nowej formie odnajdujemy w wydanym w 1985 roku *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia* oraz w najnowszym modlitewniku zakonnym. Przypomniano tam, iż godzina piętnasta jest czasem szczególnego błagania o Miłosierdzie Boże.

W tej godzinie siostry winny odmawiać koronkę do Miłosierdzia Bożego, *polecając Bogu wszystkich umierających, osoby powierzone apostolskiej gorliwości Zgromadzenia, wszystkie jego dzieła oraz prosząc o wierność swojej misji w Kościele.*

Tak więc praktyka godziny miłosierdzia, której rolę w Nabożeństwie podkreślił dopiero ks. Ignacy Różycki, coraz żywotniej zaczyna być podejmowana przez wiernych. Nie bez znaczenia jest tu oddziaływanie ośrodków kultu Miłosierdzia Bożego, wśród których na czołową pozycję wysuwają się krakowskie Łagiewniki.

91. Jakie znaczenie posiada godzina miłosierdzia?

Tak jak godzina śmierci Jezusa była dla świata czasem szczególnej łaski, tak i poprzez obecną Jego wolę ma być nadal godziną wielkiego miłosierdzia dla całego świata, w której Zbawiciel nie odmówi niczego, o co się Go poprosi. To miłosierdzie ma być okazywane codziennie o godzinie piętnastej, nie ograniczając się tylko do piątków.

Aby jednak zanoszone prośby zostały wysłuchane, powinny zostać spełnione trzy warunki: po pierwsze - modlitwa powinna być skierowana do Jezusa, po wtóre - winna być odmawiana o godzinie piętnastej, po trzecie - winna odwoływać się do męki Pańskiej. Oczywiście obok tych warunków muszą być spełnione trzy podstawowe: przedmiot modlitwy musi być zgodny z wolą Bożą, modlitwa winna być ufna, wreszcie po trzecie, proszący powinien praktykować miłosierdzie.

Jezus czyniąc godzinę piętnastą czasem szczególnie uprzywilejowanym w Nabożeństwie pragnął, by w tej godzinie wypraszać miłosierdzie dla całego świata, a zwłaszcza dla grzeszników. Życzeniem Zbawiciela było, by rozważać w tym czasie Jego mękę, a szczególnie opuszczenie w agonii; do tego rozważania Zbawiciel przywiązał obietnicę zrozumienia, czym było owo cierpienie. Pragnieniem Zbawiciela było, aby w godzinie miłosierdzia odprawić Drogę krzyżową, a gdy jest to niemożliwe, wówczas choć na chwilę nawiedzić Najświętszy Sakrament i uczcić Serce Jezusowe. W wypadku trudności ze zrealizowaniem i tej praktyki, wystarczy chociaż na krótki moment zagłębić się w modlitwie. W kontekście dwóch objawień - z Wielkiego Piątku 1935 i 1936 roku nie można wykluczyć, iż wolą Jezusa było również uczczenie obrazu Bożego Miłosierdzia w godzinie Jego śmierci. Skoro obydwa objawienia dokonały się w czasie projektowanej godziny miłosierdzia, oraz były powiązane z treściami pasyjnymi, stąd słowa Jezusa *Pragnę, żeby obraz ten był publicznie uczczony* stanowią mocny argument za takim stanowiskiem. A zatem

wypracowywany obecnie sposób przeżywania godziny miłosierdzia wiązałby w sobie kilka form Nabożeństwa, jakimi obok modlitwy o godzinie piętnastej byłyby również odmawianie koronki i cześć obrazu Bożego Miłosierdzia.

92. Jakie obietnice są związane z rozszerzaniem kultu Bożego Miłosierdzia?

W orędziu przekazanym przez św. Faustynę zostały zawarte dwie obietnice, przeznaczone dla wszystkich, którzy szerzą cześć Miłosierdzia Bożego. Pierwsza z nich to obietnica *macierzyńskiej* opieki i troski ze strony Zbawiciela, towarzyszącej człowiekowi przez całe życie. Chociaż znaczenie tej obietnicy nie zostało wyraźnie określone, można ją rozumieć jako nadzwyczajną opiekę Bożą w życiu doczesnym. Druga obietnica dotyczy godziny śmierci i zapewnia niezwykle miłosierdzie ze strony Jezusa, analogicznie do obietnic związanych z odmawianiem koronki, choć w jeszcze większym stopniu, gdyż rozszerzanie czci Miłosierdzia Bożego jest obiektywnie czymś większym niżli jego adoracja. Trzecia obietnica dotyczyła kazań kapłanów: będą one posiadać nadzwyczajną moc nawracania grzeszników, jeżeli mówić będą o miłosierdziu, litości i dobroci, jakie Jezus żywi dla grzeszników. Owa *moc przedziwna, namaszczenie i poruszenie serc słuchaczy* powinny prowadzić do nawrócenia. Jednym ze sposobów jego realizacji jest sakrament pokuty. Stąd naczelnym zadaniem kapłańskim w tym kontekście jest głoszenie Miłosierdzia Bożego podczas rekolekcji, misji, nabożeństw przygotowujących do spowiedzi świętej. Wydaje się jednak, że nie mniejszą wagę Jezus przywiązał do kazania, jakie powinno być głoszone w Święto Miłosierdzia Bożego. Chociaż i ono winno pobudzić słuchaczy do nawrócenia, to jednak treść kazania winna być bardziej uwielbieniem, wychwalaniem i wysławianiem Bożego Miłosierdzia, które najpełniejszy swój wyraz znalazło przecież w tajemnicy Odkupienia człowieka.

93. W jaki sposób należy szerzyć kult Bożego Miłosierdzia?

W objawieniach s. Faustyny nie znajdujemy szczegółowego wyjaśnienia, na czym ma polegać owo szerzenie czci Miłosierdzia Bożego, stąd można je rzeczywiście rozumieć szeroko. Niemniej interpretacja wyłącznie w znaczeniu *dawania świadectwa życia w duchu zaufania Bogu i miłosierdzia wobec bliźnich* zawęża zakres pojęcia. Jezus bowiem domaga się nade wszystko *zachęcania do ufności w Jego miłosierdzie* (por. Dz. 1540). Stąd budzenie tej ufności u innych jest naczelnym zadaniem szerzących cześć Miłosierdzia Bożego. Skoro zaś ufność - jak pamiętamy - jest istotą Nabożeństwa, zatem zachęcając do niej, szerzymy tym samym Nabożeństwo. Nie można również wykluczyć, by propagowanie konkretnych form Nabożeństwa - np. koronki do Miłosierdzia Bożego czci obrazu *Jezu ufam Tobie* czy obchodu Święta Miłosierdzia itd. nie było związane z obietnicami, skierowanymi do rozszerzających Nabożeństwo.

94. Dlaczego Stolica Apostolska wydała zakaz rozszerzania nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia?

Po zakończeniu II wojny światowej, w 1946 roku Episkopat Polski wniósł prośbę do Stolicy Apostolskiej w sprawie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Wobec braku odpowiedzi z Rzymu Komisja Główna Episkopatu zwróciła się do abpa Romualda Jałbrzykowskiego z prośbą o opinię na temat Nabożeństwa. W odpowiedzi z dnia 30 listopada 1951 roku Arcybiskup wyraził swoją dezaprobatę wobec nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, w formach podanych przez s. Faustynę. Hierarcha oparł swoją negatywną opinię na dwóch kanonach poprzedniego prawa kanonicznego - 1259 i 1279, które nakazywały ordynariuszowi

wielką ostrożność co do zatwierdzania do kultu nowych obrazów i modlitw; po wtóre, powołał się na dekret Świętego Oficjum z dnia 26 maja 1937 roku o niewprowadzaniu nowych form kultu; wreszcie po trzecie, wskazał na niewłaściwy sposób propagowania Nabożeństwa.

Po wyjściu z więzienia kard. Stefan Wyszyński z polecenia Świętego Oficjum zwrócił się do ówczesnego wikariusza kapitulnego archidiecezji wileńskiej w Białymstoku - ks. prał. Adama Sawickiego z prośbą o opinię na temat Nabożeństwa. W odpowiedzi z dnia 2 kwietnia 1957 roku stwierdzono, iż sprawa kultu Miłosierdzia Bożego w formie podanej przez s. Faustynę wymaga autorytarnego stwierdzenia wiarygodność, jej objawień. Równocześnie dodano, że Nabożeństwo rozszerza się niezwykle spontanicznie, ale *bez udziału Kosaola*.

Niezwykłe żywy rozwój Nabożeństwa został przerwany przez dekret Świętego Oficjum z dnia 19 listopada 1958 roku, podpisany przez kard. Pizzardo. W dekrete tym stwierdzono, iż w objawieniach s. Faustyny nie ma nic nadprzyrodzonego, wykluczono możliwość wprowadzenia Święta Miłosierdzia oraz zakazano rozpowszechniania obrazów i pism, propagujących nabożeństwo w formie podanej przez s. Faustynę. Ponadto dekret ten zawierał tzw. *gravissimwn monitum* [poważne upomnienie] przeznaczone dla ks. Michała Sopocki. Powyższy dekret został w zmienionej, złagodzonej formie ogłoszony dnia 6 marca 1959 roku jako *Notyfikacja* Świętego Oficjum i opublikowany na łamach *Acta Apostolicae Sedis* oraz *L'Osservatore Romano*. *Notyfikacja* ta wprowadziła zakaz rozpowszechniania obrazów i pism, przedstawiających nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego w formach proponowanych przez s. Faustynę, a nadto pozostawiła roztropności biskupów kwestię usunięcia obrazów Bożego Miłosierdzia, jakie już zostały wystawione do kultu. Zaprzestano zatem rozpowszechniania koronki i innych modlitw s. Faustyny oraz drukowania obrazków Bożego Miłosierdzia. Z większości kościołów usunięto obrazy Najmiłosierniejszego Zbawiciela. Wydawało się, iż Nabożeństwo zostanie całkowicie zniszczone. Ksiądz Sopoćko otrzymał od Stolicy Apostolskiej surowe napomnienie, a w Polsce spotkało go wiele szykan i przykrości z powodu szerzenia kultu Bożego Miłosierdzia. W ten sposób ziściła się wizja s. Faustyny o pozornym zniszczeniu Nabożeństwa za życia ks. Sopoćki, który z tego powodu miał wiele wycierpieć.

Powody wydania zakazu rozszerzania kultu Bożego Miłosierdzia były złożone. Po pierwsze, dostarczony do Świętego Oficjum tekst tłumaczenia *Dzienniczka* zawierał bardzo liczne błędy. Było to podyktowane nie tylko nieudolnością językową, ale w jeszcze większym stopniu niezgodnością oryginału z tekstem tłumaczonym, którym był maszynopis *Dzienniczka*, sporządzony z polecenia matki generalnej Michaeli Moraczewskiej przez s. Ksawerę Olszamowską. Niestety, odpis został sporządzony nieściśle i nienaukowe Siostra Ksawera uznała za słuszne zmienić niektóre określenia, dodać lub opuścić pewne wyrazy, a nawet przez nieuwagę pominęła obszerniejsze partie. Niektóre sformułowania stały się niemal bliskie herezji. Co gorsza, ów tekst s. Ksawery trzykrotnie uzyskał urzędowe potwierdzenie kurii metropolitalnej krakowskiej w latach 1950-1952.

Obok tłumaczenia powodem wydania *Notyfikacji* były również bardzo liczne publikacje popularyzujące Nabożeństwo, opierające się najczęściej wyłącznie na objawieniach s. Faustyny, nierzadko źle zinterpretowanych lub wręcz dostosowanych do potrzeb propagatorów, z równoczesnym pominięciem teologicznej nauki o Miłosierdziu Bożym. Trzecim powodem była zresztą podsycana manipulacja, iż nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego jest wytworem propagandy polskiej i formą nacjonalizmu pod przykrywką pobożności. Taką interpretację przypisywano najczęściej obrazom Bożego Miłosierdzia, na których, w myśl krytyki, przedstawione były promienie biało-czerwone, czyli polskie barwy narodowe. Kolejną przyczyną była, zdawać by się mogło, błaha sprawa, która urosła jednak do rangi wielkiego konfliktu. W 1949 roku w Londynie opublikowano drugie wydanie książki

ks. Sopocki pt. *Miłosierdzie Boże, jedyna nadzieja ludzkości*. W tej pozycji ks. Julian Chróściechowski zamieścił modlitwę o beatyfikację s. Faustyny, otrzymaną od s. Ksawery Olszamowskiej. Modlitwa ta według s. Ksawery została napisana przez zmarłego w 1948 roku kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski i jako jego autorstwa znalazła się w drugim wydaniu książki ks. Sopocki. Po jej opublikowaniu były sekretarz kard. Hlonda -abp poznański Antoni Baraniak stanowczo zaprotestował przeciwko twierdzeniu, iż zmarły Kardynał jest autorem wspomnianej modlitwy. Oczywiście winę za błędne przypisanie autorstwa poniósł ks. Sopoćko, który m.in. z tego powodu otrzymał w 1958 roku od Świętego Oficjum *gravissimum monitum*. A kiedy w kilka lat później przystąpiono do procesu informacyjnego s. Faustyny, niektórzy nawet kwestionowali jego prawdziwość. Musiało upłynąć jeszcze kilka lat, nim ks. Sopoćko został całkowicie oczyszczony z winy. Spowiednik s. Faustyny nie był zaskoczony decyzją Świętego Oficjum. W swoim *Dzienniku* zapisał następujące słowa: *Dekret ten dla mnie nie był niespodzianką, albowiem kult Miłosierdzia Bożego nie poszedł po Unii właściwej. Siostry M.B. Miłosierdzia, a za nimi OO. Marianie i Ks. Ks. Pallotyni kładli większy nacisk na objawienie siostry Faustyny i wyniesienie jej na ołtarze, niż na dogmatyczne, liturgiczne i psychologiczne uzasadnienie tego kultu [...]. Wobec tego wszystkiego Dekret św. Oficjum musiał położyć tamą temu, a tym samym przyczynić się do poważnego i rzetelnego zbadania i potraktowania tego kultu.*

95. Co wpłynęło na cofnięcie zakazu rozszerzania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego?

Dnia 30 czerwca 1978 roku, a więc jeszcze za pontyfikatu Pawła VI Kongregacja Doktryny Wiary opublikowała *Notyfikację*, podpisaną dnia 15 kwietnia 1978 roku przez kard. Franjo Šepera i abpa Jérôme Hamera OP, w której odwołując się do wielu oryginalnych dokumentów, nieznanych w 1959 roku oraz uwzględniając liczne opinie biskupów polskich, zważywszy na zaistnienie nowych okoliczności, stwierdzono, iż *Notyfikacja* z 1959 roku nie jest już obowiązująca.

W czerwcu 1979 roku generał zgromadzenia marianów Giuseppe Sielski zwrócił się w imieniu przełożonego prowincji amerykańskiej pw. św. Stanisława Kostki do Stolicy Apostolskiej z prośbą o autorytatywne wyjaśnienie *Notyfikacji* z 1978 roku, odwołującej zakaz rozszerzania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, według form podanych przez s. Faustynę. Kard. Franjo Šeper, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, w odpowiedzi dnia 12 lipca 1979 roku wystosował pismo, w którym stwierdził, iż wskutek dostarczenia nowej oryginalnej dokumentacji oraz interwencji informacyjnej abpa krakowskiego - kard. Karola Wojtyły, Stolica Apostolska postanowiła znieść zakaz wypływający z *Notyfikacji* z 1959 roku. A zatem, jak poinformował kard. Šeper, ze strony Kongregacji Doktryny Wiary nie istnieje już żadna przeszkoda w rozszerzaniu nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w autentycznych formach przekazanych przez s. Faustynę.

Do zniesienia *Notyfikacji* z 1959 roku przyczyniła się w sposób szczególny teologiczna analiza pism s. Faustyny, którą na prośbę metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły przeprowadził ks. Ignacy Różycki. Praca ta, pt. *Iudicium alterius Theologi Censoris super scriptis eidem Servae Dei tributes*, licząca blisko pięćset stron, została opublikowana przez Kongregację do Spraw Świętych w 1980 roku. W tym samym roku - dnia 30 listopada - Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Dives in misericordia*, powstałą nie bez wpływu orędzia przekazanego przez s. Faustynę.

96. Jak wyglądał proces wyniesienia s. Faustyny na ołtarze?

Z powodu obowiązującego zakazu propagowania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego według form podanych przez s. Faustynę, obawiano się podjęcia jej procesu informacyjnego.

Sprawa ta leżała jednakże na sercu abpowi krakowskiemu Karolowi Wojtyłcie. Przebywając w Rzymie w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, zasięgnął on opinii prefekta Świętego Oficjum, kardynała Ottaviano, który zachęcił do pilnego podjęcia procesu, ze względu na żyjących świadków i możliwość zebrania pełnej dokumentacji.

Dnia 5 października 1965 roku, z polecenia metropolity krakowskiego Karola Wojtyły został rozpoczęty proces informacyjny odnośnie do życia i cnót s. Faustyny, który uroczystie zakończono dnia 20 września 1967 roku. Po przesłaniu dokumentacji do Rzymu, dekretem Kongregacji do Spraw Świętych dnia 31 stycznia 1968 roku został otwarty proces beatyfikacyjny Apostołki Bożego Miłosierdzia. Kardynał Wojtyła nie ustawał w wysiłkach, by usunąć wszelkie przeszkody leżące na tej drodze. Stąd kilkakrotnie interweniował u Stolicy Apostolskiej, przedkładając konieczną dokumentację, a z drugiej strony, będąc częstym gościem w łagiewnickim klasztorze, zachęcał do żarliwej modlitwy o wyniesienie s. Faustyny do chwały ołtarzy.

Do przyspieszenia procesu beatyfikacyjnego w zasadniczej mierze przyczynił się fakt cudownego uzdrowienia Amerykanki Maureen Cahill Digan, który po uznaniu przez odpowiednie Dykasterie Stolicy Apostolskiej doprowadził do beatyfikacji Apostołki Bożego Miłosierdzia w II Niedzielę Wielkanocną, dnia 18 kwietnia 1993 roku. Uzdrowienie ks. Ronalda Pytla z Baltimore, przypisywane wstawiennictwu s. Faustyny, w 1999 roku zostało zatwierdzone jako cud konieczny do wprowadzenia jej kultu w całym Kościele. Nie bez przyczyny na osobiste życzenie Papieża termin kanonizacji, pierwszej w Roku Wielkiego Jubileuszu, wyznaczono na II Niedzielę Wielkanocną, dnia 30 kwietnia 2000 roku. W dniu tym Ojciec Święty nie tylko ogłosił s. Faustynę świętą, ale również wprowadził Święto Miłosierdzia Bożego w całym Kościele.

97. Czy powstało zgromadzenie, które chciała założyć Św. Faustyna?

Kwestia nowego zgromadzenia stanowi szczególnie problem w posłannictwie Apostołki Bożego Miłosierdzia.

Podczas pobytu s. Faustyny w Wilnie w 1935 roku Pan Jezus kilkakrotnie zwrócił się do niej z poleceniem założenia nowego zgromadzenia, mającego szerzyć cześć Miłosierdzia Bożego i wypraszać je dla całego świata. *Powiedział mi, że żąda, aby było zgromadzenie to jak najprędzej założone - i ty w nim żyć będziesz z towarzyszkami swymi. Duch mój będzie regułą życia waszego. Życie wasze ma być na mnie wzorowane, od złóbka aż do skonania na krzyżu* (Dz. 438).

Żądanie to, którego św. Faustyna nigdy nie zrealizowała, miało wedle Bożego zamysłu całkowicie oczyścić jej wolę. Jednak w jej sercu rozgrywała się prawdziwa walka, połączona ze sprzecznymi uczuciami. Z jednej strony przynaglenia Pana Jezusa, z drugiej złożony ślub posłuszeństwa, nakazujący stosować się do woli przełożonych. *Czemuż mi każesz pełnić te rzeczy, a nie dajesz możliwości ich wypełnić?* (Dz. 473) - żaliła się swojemu Mistrzowi.

Kiedy z otrzymanym zadaniem zwróciła się do przełożonej generalnej Michaeli Moraczewskiej, ta zażądała znaku, odwołując podjęcie decyzji. Tymczasem wizja nowego zgromadzenia stawała się coraz bardziej precyzyjna i wyraźna. W marcu 1936 roku s. Faustyna w liście do swego wileńskiego spowiednika ks. Michała Sopoćki napisała: *Widzę jasno, że nie tylko będzie zgromadzenie żeńskie i męskie, ale że będzie wielkie stowarzyszenie osób świeckich, do którego mogą wszyscy należeć i czynem przypominać Miłosierdzie Boże.* Dopiero w maju 1937 roku ostatecznie matka generalna pozwoliła s. Faustynie wystąpić z rodzimego zgromadzenia, by założyć nowe. Tymczasem jej wileński Kierownik duchowy uznał, iż sama zgoda przełożonych nie jest w tym przypadku wystarczająca, lecz konieczny byłby nakaz opuszczenia Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. Święta poczuła się wów-

czas opuszczona i niezdolna uczynić ni kroku, odtąd też nie poruszała tej kwestii ze swymi przełożonymi.

W czerwcu 1937 roku Faustyna zanotowała w *Dzienniczku*, że Pan Jezus dał jej poznać, iż nowe zgromadzenie winno mieć trzy stopnie: *Pierwsze jest, gdzie dusze odosobnione od świata palić się będą w ofierze przed tronem Bożym i upraszać miłosierdzie dla świata całego - zgromadzenie kontemplacyjne; Drugie: jest modlitwa połączona z czynem miłosierdzia - zgromadzenie czynne; Trzecie: jest modlitwa i uczynność miłosierdzia nie obowiązująca żadnym ślubem - a więc wielki ruch apostolski, skupiający przede wszystkim ludzi świeckich, czcicieli Bożego Miłosierdzia* (Dz. 1155-1158).

Na łożu śmierci s. Faustyna przekazała ks. Michałowi Sopoćce pewne wskazówki dotyczące nowego zgromadzenia, wskazując na jego początki i miejsce, gdzie ono osiadzie. Widziała bowiem w sposób nadprzyrodzony śluby pierwszych sześciu kandydatek oraz dom nowego zgromadzenia. *Gdy byłem u niej w ostatnich dniach jej życia w szpitalu na Prądniku - wspominał później ks. Sopoćko - powiedziała mi wówczas [...], że miała widzenie, że ja przyjmuję śluby od pierwszych sześciu członkiń nowego zgromadzenia w małej kapliczce drewnianej.*

Święta przekazała swemu Spowiednikowi również ważne wskazania, o których później sam pisał w swoim *Dzienniku*. Po pierwsze, by nie ustawał w szerzeniu kultu Miłosierdzia Bożego oraz by zabiegał o ustanowienie Święta Miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, nawet jeżeli napotka wiele trudności i problemów. *Głębia bowiem Miłosierdzia Bożego jest niewyczerpana i nie wystarczy życia naszego na jego wysławianie. Świat już długo istnieć nie będzie i Bóg chce jeszcze przed końcem jego udzielać ludziom łaski, by nikt nie mógł wymówić się na sądzie, że nie wiedział o dobroci Bożej i nie słyszał o Jego miłosierdziu.* Po drugie, by był obojętnym na sprawy nowego zgromadzenia, które się rozpocznie od nikłych małych rzeczy i wtedy, gdy inicjatywa wyjdzie od innych. Sam Bóg wszystko przygotuje i poprowadzi. Wreszcie po trzecie, aby miał czyste intencje w całej tej sprawie i nie szukał siebie, a tylko chwały Bożej i zbawienia bliźnich. *Gdyby powstało zgromadzenie, dać się raczej innym rządzić niż samemu, być przygotowanym na największe trudności i opuszczenie, zawody, niewdzięczności i prześladowania.*

Ksiądz Michał Sopoćko, pomny na słowa s. Faustyny, nie podejmował zatem pochopnych i nieprzemyślanych decyzji w sprawie nowego zgromadzenia. Kiedy w 1939 roku wybuchła II wojna światowa, zorganizował w swoim domu spotkania Związku Inteligencji Katolickiej i Sodalicji Mariańskiej, prowadząc konferencje o Miłosierdziu Bożym. To właśnie z tej grupy dziewcząt wyłoniło się sześć kandydatek, wyrażających pragnienie poświęcenia się wyłącznie służbie Bożej i złożenia ślubów zakonnych w celu wielbienia Boga w Jego nieskończonym miłosierdziu. Były to: Jadwiga Osińska, Izabela Naborowska, Ludmiła Roszko, Zofia Komorowska, Adela Alibekow i Jadwiga Malkiewiczówna.

W marcu 1942 roku ks. Michał Sopoćko musiał uciekać z Wilna do klasztoru urszulanek w Czarnym Borze, gdyż był poszukiwany przez wojska niemieckie za udzielanie pomocy Żydom. Spędził tam dwa i pół roku, pracując jako cieśla. Na ten czas bezpośrednią opiekę nad przyszłymi siostrami powierzył ks. Leonowi Żebrowskiemu, który częściowo był już wcześniej wtajemniczony w dotyczące ich plany. Sam zaś, czując się nadal za nie odpowiedzialny i dbając o ich formację ascetyczną, pisał do sióstr listy w formie konferencji. Dnia 11 kwietnia 1942 roku w wigilię Święta Miłosierdzia Bożego sześć kandydatek złożyło na ręce ks. Żebrowskiego swe pierwsze śluby prywatne. Ksiądz Sopoćko powrócił do Wilna dnia 19 sierpnia 1944 roku i przejął bezpośrednią opiekę nad grupką kandydatek. W uroczystość Matki Bożej Ostrobramskiej - Matki Miłosierdzia, w dniu 16 listopada tr., w klasztorze karmelitanek w Wilnie, siostry złożyły na ręce swego duchowego Ojca proste śluby, decydując się służyć Bogu przez szerzenie czci Jego miłosierdzia. Dla ks. Michała

Sopocki stało się wówczas oczywiste, iż poprzez te śluby łączące pierwszą szóstkę we wspólnej idei krzewienia Bożego Miłosierdzia, zaczyna powstawać tak upragnione przez s. Faustynę nowe zgromadzenie zakonne. Ksiądz Sopoćko nadał wszystkim siostronom nowe imiona, a także napisał dla nich ramowy regulamin i wyznaczył cotygodniową konferencję o życiu wewnętrznym.

Siostra Faustyna w jednej ze swych wizji widziała ks. Sopoćkę i sześć pierwszych kandydatek, składających śluby na jego ręce: *W pewnym dniu, widziałam kapliczkę i w niej sześć Sióstr, które przyjmowały Komunię świętą, której udzielał nasz spowiednik, ubrany w komżę i stulę. W kaplicy tej nie było ani ozdób, ani kłęczników* (Dz. 613). Innej wizji Świętej odpowiadał również dom w Myśliborzu koło Gorzowa Wielkopolskiego (por. Dz. 982, 1154), gdzie zainstalowało się Zgromadzenie Sióstr Jezusa Miłosiernego. Dnia 2 sierpnia 1955 roku zgromadzenie to zostało oficjalnie zatwierdzone na prawie diecezjalnym, a dnia 21 sierpnia tr. odbyły się pierwsze śluby wieczyste, które przyjął ks. infułat Zygmunt Szelążek, administrator ordynariatu gorzowskiego, w obecności ks. Michała Sopoćki.

Była to pierwsza wspólnota zakonna oparta na orędziu i duchowości s. Faustyny. Za nią pojawiły się i inne struktury, zarówno w Polsce, jak i za granicą. Wkrótce po II wojnie światowej powstał Instytut Świecki *Dzieło Miłosierdzia Bożego*, posiadający trzy kręgi, odpowiadające postulatowi s. Faustyny oraz założony przez ks. Michała Sopoćkę Instytut Miłosierdzia Bożego. Natomiast w 1985 roku powstało w Warszawie Zgromadzenie Miłosierdzia Bożego, będące stowarzyszeniem wiernych, skupiającym w sobie różnych członków. Każdy z nich służy Kościołowi tymi darami, jakie otrzymał od Boga: siostry - realizując rady ewangeliczne w życiu kontemplacyjnym lub apostołskim; świeccy - w życiu rodzinnym bądź samotności. Celem zgromadzenia jest apostołska posługa głoszenia Miłosierdzia Bożego słowem, czynem i modlitwą. Na fundamencie orędzia św. Faustyny bazuje również założony w 1995 roku w Niemczech *Barmherziger Bund*. W końcu, w 1996 roku erygowano Stowarzyszenie Apostołów Bożego Miłosierdzia *Faustinum* z siedzibą w krakowskich Łagiewnikach.

98. Jaką rolę w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia odegrał ks. Józef Andrasz SI?

Ksiądz Józef Andrasz urodził się dnia 16 października 1891 roku w Wielopolu koło Nowego Sącza, w rodzinie Piotra i Katarzyny Andrasz, z domu Bednarek. W latach 1902-1906 uczęszczał do niższego gimnazjum w Nowym Sączu. W tym czasie był też gorliwym członkiem Sodalicji Mariańskiej. Dnia 22 września 1906 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i rozpoczął nowicjat w Starej Wsi koło Brzozowa. Dwa lata później złożył pierwsze śluby zakonne i wyjechał na dwa lata do jezuickiej szkoły w Chyrowie, gdzie w roku 1912 zdał maturę. Studia wyższe z filozofii odbył w Nowym Sączu, Krakowie oraz Grafenbergu. Następnie, w latach 1914-1919, studiował teologię w Dziedzicach i w Starej Wsi. Po skończeniu studiów, dnia 19 marca 1919 roku, przyjął święcenia kapłańskie w kościele pw. św. Barbary w Krakowie. W latach 1919-1920 odbył w Dziedzicach trzecią probację, a dnia 2 lutego 1924 roku złożył śluby wieczyste.

Pierwsza jego praca związana była z Wydawnictwem Księży Jezuitów w Krakowie, gdzie od 1920 do 1928 roku pracował jako pisarz. W 1921 roku zainicjował wydawnictwo seryjne *Biblioteka Życia Wewnętrznego*, a w latach 1923-1928 redagował jezuickie czasopismo zakonne *Nasze Wiadomości*, zamieszczając w nim artykuły o tematyce historycznej. Pracując w Krakowie jako pisarz, był również moderatorem sodalicji uczniów gimnazjalnych. Z kolei podczas pobytu we Lwowie w latach 1928-1930 pełnił funkcję kaznodziei i duszpasterza młodzieży akademickiej.

Włączał się także aktywnie w działalność ruchu liturgicznego, zamieszczając w latach 1928-1933 serię artykułów poświęconych tematyce liturgicznej w czasopiśmie *Wiara i Życie*.

Począwszy od 1933 roku ks. Andrasz publikował prace skoncentrowane przeważnie wokół tematyki Apostolstwa Modlitwy i kultu Serca Jezusowego. Został mianowany Krajowym Sekretarzem Apostolstwa Modlitwy oraz Dzieła Poświęcenia Rodzin i dyrektorem tych dzieł w diecezjach krakowskiej i częstochowskiej. W latach 1930-1940 był redaktorem *Posłańca Serca Jezusowego*, a w latach 1936-1937 pełnił funkcję dyrektora Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy. Począwszy od 1947 roku przez kilka następnych lat zajmował się również pisaniami o s. Faustynie i o nabożeństwie do Miłosierdzia Bożego. W latach 1953-1959 ks. Andrasz przebywał w Zakopanem, a w 1959 roku wrócił do kolegium krakowskiego, gdzie zmarł dnia 1 lutego 1963 roku.

Ksiądz Andrasz, obok płodnej działalności pisarskiej i szczególnego zaangażowania się w dzieło Apostolstwa Modlitwy, wiele czasu poświęcał również na działalność duszpasterską. Był znakomitym kaznodzieją, rekolekcjonistą oraz cenionym kierownikiem duchowym i spowiednikiem w zgromadzeniach m.in. nazaretanek, urszulanek czarnych i szarych, sióstr Sacre Coeur, Matki Bożej Miłosierdzia i Duszy Chrystusowej.

Obok ks. Michała Sopocki, ks. Józef Andrasz był także najważniejszym z kierowników duchowych s. Faustyny, której mądrze towarzyszył, prowadząc ją do jak najściślejszego życia w Bogu. Przejawszy się posłannictwem swojej Penitentki stał się jednym z pierwszych, poważnych inicjatorów szerzenia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Nie licząc króciutkiego artykułu pt. *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*, zamieszczonego na łamach *Wiadomości Duszpasterskich* w 1948 roku, ks. Andrasz pozostawił trzy dzieła o św. Faustynie i jej orędziu: cieszącą się wielką popularnością na całym świecie niewielką książkę pt. *Miłosierdzie Boże... ufamy Tobiel* oraz dwie niedokończone i nigdy nieopublikowane prace: *Służebnica Boża Siostra Maria Faustyna Kowalska* oraz *Życiorys s. Faustyny Kowalskiej*. Będąc wewnętrznie przekonany, iż źródłem tego nowego dzieła jest sam Bóg, poczytywał sobie za obowiązek i zaszczyt *stawać w jego obronie, wyjaśniać wątpliwości, usuwać zastrzeżenia i niechęci oraz pozyskiwać dla niego jak najwięcej serc*. Starał się więc ukazywać posłannictwo św. Faustyny w szerszym kontekście, wskazując na jego zgodność z całym Objawieniem Bożym i nauczaniem Magisterium Kościoła.

Ksiądz Józef Andrasz w dużej mierze przyczynił się do tego, że Łagiewniki jeszcze w czasie II wojny światowej stały się pulsującym centrum rozwoju kultu Miłosierdzia Bożego, oraz że na wszystkich kontynentach świata znane jest obecnie nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego w formie przekazanej przez św. Faustynę. Szerzenie kultu Bożego Miłosierdzia przez ks. Józefa Andrasza miało zasadniczo dwa wymiary - wewnętrzny i zewnętrzny. Przez duchowe towarzyszenie s. Faustynie ks. Andrasz znalazł się niejako u samego źródła nowej postaci Nabożeństwa. Był świadomy, iż od osób mających szczególne posłannictwo w Kościele Bóg wymaga przede wszystkim absolutnej wierności łasce i świętości życia. I to właśnie w prowadzeniu Apostołki Bożego Miłosierdzia na drodze ku świętości uwidacznia się jego wielka zasługa w wewnętrznym wymiarze służenia sprawie orędzia Miłosiernego Jezusa. Kapłan ten ukazywał, że objawienie Miłosierdzia Bożego, jakie Bóg nam przekazał przez św. Faustynę, jest bardzo konkretną odpowiedzią na potrzeby współczesnego człowieka.

Oprócz czterech głównych środków, mających w zasadniczy sposób przyczynić się do rozszerzania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego po całej ziemi, jakimi są obraz, Święto Miłosierdzia, koronka i nowenna - ks. Andrasz wyróżniał również inne pomoce, mające służyć rozwojowi Nabożeństwa, takie jak: modlitwy do Miłosierdzia Bożego autorstwa św. Faustyny, a także wezwania i obietnice samego Chrystusa zawarte na kartach *Dzienniczka*. Dnia 7 marca 1943 roku w kaplicy sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach ks. Józef Andrasz wprowadził nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. W pięć lat po śmierci s. Faustyny, zachęcił s. Bernardę, która kiedyś odbyła swój nowicjat razem z Apostołką Bożego Miłosierdzia, by przeprowadziła ankietę wśród sióstr, jak pamiętają Faustynę Kowalską. Z tej przeprowadzonej sondy powstały *Wspomnienia zakonne*.

Siostra Bernarda, również z inicjatywy ks. Andrasza, w maju 1948 roku pojechała do Głogowca i Świnic Warckich w celu przeprowadzenia wywiadu z matką i rodzeństwem swej zmarłej współsiostry. Następnie udała się do Aleksandrowa i Łodzi, gdzie Faustyna Kowalska pracowała przed wstąpieniem do zakonu. Zapisane wówczas rozmowy, jak i późniejsze, przeprowadzone już w Łagiewnikach, przyczyniły się do stworzenia *Wspomnień rodzinnych*. Na prośbę krakowskiego Spowiednika s. Faustyny powstały także *Wspomnienia spowiednika wileńskiego*, w których ks. Michał Sopoćko zawarł charakterystykę s. Faustyny, a także autentyczną historię pierwszego obrazu Miłosiernego Pana Jezusa i wzmianki o początkach jego kultu w Wilnie.

Ksiądz Józef Andrasz SI jako Apostoł Bożego Miłosierdzia, człowiek wielkiego ducha Bożego i mądrości, wszystkie swoje talenty i umiejętności oddał na służbę Bogu, chcąc być tylko Jego narzędziem, nieustannie zadziwionym, że Boża Opatrzność posłużyła się właśnie nim do propagowania wielkiego dzieła Miłosierdzia Bożego.

99. Jaka rolę w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia odegrał ks. Michał Sopoćko?

Ksiądz Michał Sopoćko urodził się dnia 1 listopada 1888 roku w Nowosadach (Juszeuwszczyzna) na Wileńszczyźnie. Jego dzieciństwo upłynęło w atmosferze, która sprzyjała właściwemu rozwojowi zarówno duchowemu, jak i religijnemu. W 1910 roku ukończył szkołę miejską w Oszmianie i wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie, gdzie w 1914 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1914-1918 był wikariuszem w parafii Ta-boryszki, gdzie prowadził także działalność oświatową.

W 1919 roku wyjechał do Warszawy, podejmując studia w zakresie teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, które ukończył w 1923 roku. W latach 1922-1924 studiował dodatkowo w Wyższym Instytucie Pedagogicznym. Od 1919 roku był jednocześnie kapłanem wojskowym. Założył wówczas organizację pod nazwą *Bratnia Pomoc Żołnierska*, a także kantynę wojskową oraz szkołę dla osieroconych dzieci z rodzin żołnierzy.

Po powrocie do rodzimej diecezji w 1924 roku, został mianowany kierownikiem rejonu duszpasterstwa obejmującego garnizony w Wilnie, Nowej Wilejce, Podbrodziu i Berezweću. Oprócz kapelanii wojskowej, ks. Sopoćko oddał się również pracy naukowej i dydaktycznej. Kontynuował zaocznie studia teologiczne i przygotowywał pracę doktorską z teologii moralnej, którą obronił dnia 1 marca 1926 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego.

W 1927 roku został mianowany ojcem duchownym w Seminarium Duchownym w Wilnie. Jednocześnie pełnił rolę moderatora Sodalicii Mariańskiej, Koła Eucharystycznego, Trzeciego Zakonu św. Franciszka i Koła Kleryków Związku Misyjnego Kleru. W 1928 roku otrzymał stanowisko zastępcy profesora na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie oraz wykładowcy w Seminarium Duchownym. W 1932 roku, po zwolnieniu z funkcji ojca duchownego, poświęcił się głównie pracy naukowej. W 1934 roku habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim, uzyskując tytuł docenta teologii pastoralnej. Z tego okresu pozostawił liczny dorobek naukowy z dziedziny teologii pastoralnej, homiletyki, katechetyki i pedagogiki, a także opracowania popularnonaukowe z zakresu problematyki religijno-społecznej.

W 1934 roku ks. Michał Sopoćko został mianowany przez abpa Romualda Jałbrzykowskiego rektorem kościoła pw. św. Michała w Wilnie. Przy tej świątyni znajdował się klasztor sióstr bernardynek, których był on spowiednikiem. Z tym okresem posługi duszpasterskiej wiąże się istotne dla dalszego jego życia i przyszłej misji spotkanie z s. Faustyną Kowalską. Od roku 1932 ks. Sopoćko był spowiednikiem sióstr Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, a od 1933 roku także s. Faustyny. W jego osobie wielka Mistyczka znalazła bogobojnego i

światłego kierownika duchowego, przepowiedzianego jej przez Pana Jezusa. To dzięki poleceniu swego Spowiednika Faustyna zaczęła spisywać osobiste wewnętrzne doświadczenia w *Dzienniczku*. Jemu też wyjawiała otrzymane w czasie prywatnych objawień dwa polecenia, dotyczące namalowania obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela i ustanowienia Święta Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy. Zainspirowany przez swą Penitentkę, ks. Sopoćko podjął się gruntownego studium teologicznego nad tajemnicą Bożego Miłosierdzia. Wyniki swych badań i argumentację za wprowadzeniem Święta przedstawił w kilku artykułach teologicznych oraz w większych pracach na temat idei Miłosierdzia Bożego. Także z jego inicjatywy artysta Eugeniusz Kazimirowski namalował pierwszy obraz Miłosiernego Zbawiciela, według wizji s. Faustyny. Kiedy dnia 22 czerwca 1941 roku wybuchła wojna niemiecko-sowiecka, Wilno znalazło się pod okupacją niemiecką. Księdzu Sopoćce udało się szczęśliwie uniknąć aresztowania i przez dwa i pół roku ukrywał się w Czarnym Borze. W latach 1944-1945 wykładał, po wznowieniu działalności, w Seminarium Duchownym, uczestnicząc równocześnie w duszpasterstwie przy kościele św. Jana i organizując potajemnie kurs katechetyczny. W obawie przed aresztowaniem za tę działalność w 1947 roku zmuszony był wyjechać do Białegostoku. W owym roku ukazały się drukiem dwie jego książki dotyczące kultu Miłosierdzia Bożego: traktat *De Misericordia Dei deque eiusdem festo insti-tuendo* oraz praca *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*. Natomiast w 1949 roku powstały dwa kolejne opracowania: *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii* oraz *Godzina święta i nowenna o Miłosierdzie Boże nad światem*. Zaangażowanie ks. Michała Sopoćki w rozszerzanie kultu Miłosierdzia Bożego w latach powojennych było na skalę kraju imponujące, co więcej - wykraczało również poza Polskę, głównie poprzez wydawane za granicą prace, propagujące nabożeństwo przekazane przez s. Faustynę. W swoich poczynaniach, które cechowała wielka gorliwość i osobiste przekonanie do kultu, podbudowanego biblijnymi, teologicznymi i pastoralnymi podstawami, stosował się do kościelnych wymogów i hierarchicznej zależności od władzy kościelnej. Choć inspiracją do zainteresowania się Nabożeństwem były dla ks. Sopoćki wizje s. Faustyny, to jednak konsekwentnie nauczał on o Miłosierdziu Bożym i szerzył jego kult nie na podstawie owych prywatnych objawień, ale w oparciu o naukę biblijną i teologiczną oraz przekonanie o duszpasterskiej wartości orędzia. Kiedy w 1962 roku przeszedł na emeryturę, z jeszcze większą intensywnością prostował błędy i wyjaśniał teologiczne podstawy tego Nabożeństwa. Dzięki dużej ilości zebranego wcześniej materiału opracował szereg istotnych dzieł, m.in. czterotomową pracę: *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*. Ważnym wydarzeniem zachęcającym ks. Sopoćkę do dalszego rozkrzewienia idei Miłosierdzia Bożego było rozpoczęcie w 1965 roku przez abpa krakowskiego Karola Wojtyłę procesu informacyjnego s. Faustyny Kowalskiej, w którym został powołany na świadka. Ksiądz Michał Sopoćko całe swoje życie poświęcił krzewieniu kultu Miłosierdzia Bożego i nabożeństwa ku Jego czci, znosząc wiele przykrości i cierpień. Dzieło Miłosierdzia Bożego wskazywał jako środek do przezwyciężenia współczesnych niedoli świata, jego rozczarowań i zniechęceń, słabości i upadków. Kapłanowi temu bez wątpienia przysługuje, obok św. Faustyny Kowalskiej, zaszczytny tytuł Apostoła Miłosierdzia Bożego. Jako jej spowiednik i kierownik duchowy z czasów wileńskich, zainspirowany jej objawieniami, oddał się całkowicie szerzeniu prawdy i kultu Miłosierdzia Bożego, zabiegał usilnie i z determinacją o ustanowienie Święta, przyczynił się do namalowania pierwszego obrazu Jezusa Miłosiernego, współtworzył Zgromadzenie Jezusa Miłosiernego. Wielokrotnie zwracał się osobiście do prymasów: kard. Augusta Hlonda i kard. Stefana Wyszyńskiego oraz biskupów ordynariuszy, szukając u nich aprobaty i poparcia dla sprawy Nabożeństwa w Stolicy Apostolskiej. Zalecał także duszpasterzom, aby zabiegali o zgodę swych ordynariuszy na publiczne uczczenie Miłosierdzia Bożego. Nie można przecenić jego

wpływu na rozszerzanie się Nabożeństwa i owoce apostołstwa. Z uwagi na olbrzymi wysiłek pracy i mnogość zabiegów, jakie podejmował, należy uznać ks. Sopoćkę za głównego promotora kultu Miłosierdzia Bożego.

Ksiądz Michał Sopoćko zmarł w opinii świętości dnia 15 lutego 1975 roku, w domu sióstr misjonarek w Białymstoku. Była to sobota, wspomnienie św. Faustyna, a imieniny s. Faustyny Kowalskiej. W 1987 roku rozpoczęto proces beatyfikacyjny ks. Sopoćki na szczeblu diecezjalnym, trwający do 1993 roku. W roku 2002 cała dokumentacja wraz z obszerną biografią Apostoła Bożego Miłosierdzia została przekazana do Kongregacji do Spraw Świętych w Rzymie. Dnia 20 grudnia 2004 roku w Watykanie został ogłoszony uroczyste w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II dekret o heroicznosci cnót Sługi Bożego ks. Michała Sopoćki.

100. Jakie są główne ośrodki kultu Bożego Miłosierdzia w Polsce?

Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego rozwija się w Polsce bardzo dynamicznie na różnych płaszczyznach. Szczególnym tego świadectwem jest ożywienie pielgrzymowania do głównych ośrodków tegoż kultu oraz niezwykle bogata oferta wydawnicza, odpowiadająca potrzebom wiernych, pragnących pogłębić znajomość orędzia przekazanego przez św. Faustynę.

Stolicą kultu Bożego Miłosierdzia w Polsce i na świecie jest Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łagiewnikach, gdzie żyła, zmarła, została pochowana i dziś odbiera cześć św. Faustyna Kowalska. Krakowski klasztor Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia został ufundowany przez Aleksandra Lubomirskiego, który przekazał kard. Albinowi Dunajewskiemu znaczne środki na cele dobroczynne. Z nich właśnie w 1889 roku zakupiono kilkanaście hektarów pola we wsi Łagiewniki pod Krakowem, gdzie w ciągu dwóch lat wybudowano w stylu neogotyckim, według projektu inż. Karola Zaremby, klasztor dla Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia oraz zakład dla dziewcząt moralnie zaniedbanych. Cały ten klasztorny kompleks, nazwany ku czci św. Józefa *Józefowem*, poświęcił kard. Albin Dunajewski dnia 20 sierpnia 1891 roku. W okresie II wojny światowej klasztor w Łagiewnikach stał się silnym ośrodkiem propagowania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Od 1943 aż do 1958 roku w miejscu tym zaczęto oddawać w sposób szczególny cześć Miłosierdziu Bożemu w pierwszą niedzielę po Wielkanocy. *Notyfikacja* Stolicy Apostolskiej z 1959 roku, zabraniająca szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego w kształcie przekazanym przez s. Faustynę, zahamowała aż na dziewiętnaście lat rozwijające się Nabożeństwo i napływ pielgrzymów do Łagiewnik. Dnia 22 czerwca 1968 roku kard. Karol Wojtyła ustanowił kaplicę klasztorną pw. św. Józefa sanktuarium diecezjalnym. Po odwołaniu w 1978 roku przez Stolicę Apostolską wspomnianej *Notyfikacji*, kult Miłosierdzia Bożego w krakowskich Łagiewnikach zaczął się na nowo rozwijać z wielką siłą i dynamizmem. Dnia 1 listopada 1992 roku dekretem kard. Franciszka Macharskiego zostało ustanowione Sanktuarium Miłosierdzia Bożego. Aby sprostać wzrastającym potrzebom pielgrzymów przybywających do tego miejsca niemal z całego świata, w 1999 roku z inicjatywy Ojca Świętego Jana Pawła II i papieskiego sekretarza abpa. Stanisława Dziwisza podjęto budowę wielkiej świątyni Miłosierdzia Bożego. Jej uroczystej konsekracji dokonał osobiście papież Jan Paweł II w dniu 17 sierpnia 2002 roku.

Ważnym miejscem kultu Miłosierdzia Bożego w Polsce jest również Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Myśliborzu. Powojenna sytuacja polityczna zmusiła ks. Michała Sopoćkę i siostry z założonego przez niego Zgromadzenia Jezusa Miłosiernego do opuszczenia Wilna. Dzięki staraniom ks. Władysława Wantuchowskiego SI, ks. Edmund Nowicki, administrator apostolski w Gorzowie Wielkopolskim, wyraził zgodę na osiedlenie się sióstr w ówczesnej administracji gorzowskiej. Zamieszkały one w Myśliborzu dnia 25 sierpnia 1947 roku.

Stojący przy domu zakonnym kościół pw. Św. Krzyża zbudowano w 1905 roku (w tym samym, w którym urodziła się Helena Kowalska). W latach 1907-1945 świątynia ta stanowiła centrum katolicyzmu na protestanckiej ziemi myśliborskiej. Dnia 1 sierpnia 1993 roku abp Marian Przykucki ogłosił dekret, w którym ustanowił kościół pw. Św. Krzyża oraz kaplicę siostr Jezusa Miłosiernego sanktuarium Miłosierdzia Bożego, potwierdzając w ten sposób, że ten dom wybrał Zbawiciel na kolebkę zgromadzenia i szczególne miejsce rozdawania łask ze źródeł swego miłosierdzia. Myśliborskie Sanktuarium przyciąga wiernych, licznie przybywających, by uczcić Miłosierdzie Boże i szukać łask Jezusa Miłosiernego, skupienia, modlitwy i odpowiedzi na swoje problemy. Przy Sanktuarium organizowane są rekolekcje, dni skupienia, nocne czuwania oraz coroczne ogólnopolskie spotkania czcicieli Miłosierdzia Bożego.

Kolejnym znanym ośrodkiem kultu jest Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Dolinie Miłosierdzia w Częstochowie. W roku 1947 w Dolinie osiedlili się księża pallotyni, aby kontynuować pracę apostolską w duchu św. Wincentego Pallottiego. Kanonicznej erekcji domu dokonał dnia 26 listopada 1948 roku przełożony generalny ks. Wojciech Turowski SAC. W głównym ołtarzu tamtejszej kaplicy, poświęconej dnia 18 grudnia 1949 roku przez ordynariusza częstochowskiego, bpa Teodora Kubinę, umieszczono obraz Jezusa Miłosiernego z napisem *Jezu, ufam Tobie*, namalowany przez Adolfa Hylę z Krakowa. Dnia 25 kwietnia 1992 roku abp Stanisław Nowak na mocy dekretu podniósł kościół w Dolinie Miłosierdzia do rangi Sanktuarium Bożego Miłosierdzia. Miejsce to nawiedza wielu pielgrzymów, przybywających na naukowe sympozja, kongresy, rekolekcje zamknięte, misje czy dni skupienia.

Ważne miejsce kultu Miłosierdzia Bożego w Polsce stanowi również Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Płocku. To właśnie w tym mieście dnia 22 lutego 1931 roku św. Faustyna Kowalska miała pierwsze objawienie dotyczące obrazu i Święta Miłosierdzia Bożego. Już w 1939 roku w kaplicy znajdującej się w klasztorze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia przy Starym Rynku 14/18 został umieszczony obraz Pana Jezusa Miłosiernego, odpowiadający wizji s. Faustyny. W czasie II wojny światowej ludzie szukali w tym miejscu nadziei i pociechy w różnych potrzebach. W 1950 roku dom zakonny i zakład prowadzony przez siostry został przejęty na własność państwa na czterdzieści lat. W 1991 roku w miejscu pierwszego objawienia została umieszczona figura Jezusa Miłosiernego, którą poświęcił bp Roman Marcinkowski, a w 1996 roku w kaplicy siostr wprowadzona została całodzienna adoracja Najświętszego Sakramentu. Dnia 30 kwietnia 2000 roku, w dzień kanonizacji s. Faustyny, bp Stanisław Wielgus podniósł kaplicę siostr do rangi diecezjalnego Sanktuarium Miłosierdzia Bożego.

Kolejnym centrum kultu Bożego Miłosierdzia jest Sanktuarium Jezusa Miłosiernego w Kaliszu. Historia kościoła i klasztoru sięga połowy XV wieku i wiąże się ze sprowadzeniem do Kalisza zakonu bernardynów. Drewniane zabudowania bernardyńskie okazały się niewystarczające, dlatego też pod koniec XVI wieku przystąpiono do budowy nowego, istniejącego do dzisiaj zespołu klasztornego. Dnia 10 marca 1607 roku prymas Bernard Maciejowski konsekrował kościół pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. W czasie następnych stuleci obiekt klasztorny ulegał wielokrotnie zniszczeniom ze strony człowieka, a także natury. Dnia 24 grudnia 1919 roku, za zgodą nuncjusza apostolskiego w Polsce Achillesa Rattiego, późniejszego papieża Piusa XI, kościół i klasztor objęli księża jezuici, którzy w latach 1920-1923 poddali obiekt gruntownej renowacji. W 1993 roku, dzięki staraniom ks. Zdzisława Pałubickiego SI, zabytkowe wnętrze kościoła zostało wzbogacone o obraz Jezusa Miłosiernego, namalowany według wskazówek ks. Michała Sopocki przez prof. Ludomira Sleńdzińskiego. Płótno to podarował jezuitom bp Zbigniew Kraszewski z Warszawy. Od tego momentu kościół stał się istotnym ośrodkiem kultu Miłosierdzia Bożego, a dnia 21 czerwca 1998 roku został ogłoszony Sanktuarium Jezusa Miłosiernego.

Rozwijającym się wciąż ośrodkiem szerzenia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego jest Białystok. Tam w 1984 roku rozpoczęto budowę nowej świątyni pw. Miłosierdzia Bożego, którą poświęcił w dniu 22 grudnia 1986 roku bp Edward Kisiel. Siedem lat później metropolita białostocki abp Stanisław Szymecki dokonał poświęcenia obrazu Bożego Miłosierdzia i wprowadzenia relikwii św. Faustyny Kowalskiej. W tym Sanktuarium znalazły się także doczesne szczątki Sługi Bożego ks. Michała Sopocki, oczekujące na wyniesienie na ołtarze.

Historia Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Ożarowie Mazowieckim związana jest ściśle z pracą duszpasterską księży pallotynów. W 1939 roku abp Stanisław Gall erygował parafię przy kaplicy w dworcu Kacprzyckich, należącym do pallotynów. Jednak tego samego roku na początku działań wojennych kaplica została całkowicie zniszczona. W 1946 roku na wykupionym przez kurię placu wybudowano drewnianą kaplicę, poświęconą przez bpa Zygmunta Choromańskiego, służącą odąd jako miejsce kultu. W 1977 roku księża pallotyni rozpoczęli przygotowania do budowy nowej świątyni, stanowiącej wotum wdzięczności Bożemu Miłosierdziu za ocalenie narodu polskiego i Polskiej Prowincji Księża Pallotynów. W 1985 roku oddano do użytku dolny kościół pw. Najświętszej Marii Panny Matki Emmanuela, natomiast górny został konsekrowany w roku 1989 roku przez prymasa Polski, kard. Józefa Glempa. On też dnia 6 kwietnia 1997 roku podniósł kościół pw. Miłosierdzia Bożego do rangi sanktuarium diecezjalnego.

Do wyżej wspomnianych centrów kultu dołącza się szereg miejsc, związanych ze św. Faustyną oraz plejada parafii pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego, podejmujących na różną skalą dzieło rozkrzewiania kultu Bożego Miłosierdzia w Polsce.

101. Jaką rolę odgrywa dzisiaj Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach?

Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach zostało erygowane jeszcze przed beatyfikacją s. Faustyny, w dotychczasowym klasztorze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia pw. św. Józefa. Było to spowodowane faktem, iż kaplicę ze słynnym wizerunkiem Jezusa Miłosiernego pędzla Adolfa Hyły i relikwiami s. Faustyny nawiedzała coraz większa liczba pielgrzymów, szukających w tym wyjątkowym miejscu łaski miłosierdzia. Sanktuarium w Łagiewnikach stanowi *stolicę Bożego Miłosierdzia* w świecie i wpisało się na trwałe zarówno w historię Krakowa, jak i mapę ośrodków pielgrzymkowych Polski, Europy i świata.

Ojciec Święty Jan Paweł II dnia 17 sierpnia 2002 roku w sposób uroczysty przypomniał wspólnocie Kościoła powszechnego prawdę o Bożym Miłosierdziu i w nowo konsekrowanej świątyni w Łagiewnikach, nazwanej przez Niego - *światowym centrum kultu Chrystusa Miłosiernego* - zawierzył *losy świata i każdego człowieka* Bogu Ojcu miłosiernemu, który objawił swą miłość w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, i wylał ją na nas w Duchu Świętym, Pocieszycielu.

Papieskie pielgrzymki do Łagiewnik były dowodem szczególnego nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, jakie żywił Jan Paweł II. Już podczas wizyty w Krakowie w 1997 roku Ojciec Święty podkreślił bardzo mocno, że *nic tak nie jest potrzebne człowiekowi jak Miłosierdzie Boże- owa miłość łaskawa, współczująca, wynosząca człowieka ponad jego słabość ku nieskończonym wyżynom świętości Boga*. W Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach *uświadamiamy to sobie w sposób szczególny. Stąd bowiem wyszło Orędzie Miłosierdzia Bożego, które sam Chrystus zechciał przekazać naszemu pokoleniu za pośrednictwem siostry Faustyny. A jest to orędzie jasne i czytelne dla każdego. Każdy może tu przyjść, spojrzeć na ten obraz Miłosiernego Chrystusa, na Jego Serce promieniujące łaskami,*

i w głębi duszy usłyszeć to, co słyszała Błogosławiona [św. Faustyna]: „Nie lękaj się niczego. Ja jestem zawsze z Tobą”.

Kanonizując s. Faustynę dnia 30 kwietnia 2000 roku, Jan Paweł II ustanowił w całym Kościele Święto Bożego Miłosierdzia, prosząc Boga przez pośrednictwo Świętej z Krakowa, *abyśmy mogli pojąć głębię Bożego Miłosierdzia i abyśmy osobiście go doświadczyli i świadczyli o nim braciom*. Wyrazem powszechności Kościoła jest również podjęta idea stworzenia w dolnej Bazylice Miłosierdzia Bożego kaplic o charakterze międzynarodowym. Dwie z nich zostały już poświęcone: węgierska - w dniu 9 października 2004 roku przez kard. prymasa Petera Erdo, podczas narodowej pielgrzymki Węgrów oraz włoska - przez Wikariusza Rzymu kard. Camilla Ruiniego, dnia 27 sierpnia 2005 roku.

W Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie powstaje Aula Jana Pawła II dla wszystkich pielgrzymów przybywających do Łagiewnik, która będzie stanowić dopełnienie istniejącego już żywego pomnika wdzięczności za pontyfikat naszego Wielkiego Rodaka - dzieła wieczystej adoracji Najświętszego Sakramentu. Dnia 31 marca 2005 roku, a więc tuż przed swoją śmiercią Ojciec Święty podpisał przeznaczony do odczytania w Niedzielę Bożego Miłosierdzia w Sanktuarium w Łagiewnikach list, w którym zawarto słowa: *Cieszę się, że w tę niedzielę rozpocznie się w Sanktuarium wieczysta adoracja Najświętszego Sakramentu. Nic tak, jak eucharystyczna obecność Pana, nie uobecnia dzieła miłosierdzia, jakie dokonało się przez Krzyż i Zmartwychwstanie*.

W Bazylice Bożego Miłosierdzia codziennie istnieje nieprzerwana możliwość spowiedzi od godzin rannych aż do późnego wieczora. W pobliskim Domu Pielgrzyma działa Poradnia Duszpasterstwa Trzeźwości, Katolicka Poradnia Życia Rodzinnego, a także Poradnia dla osób potrzebujących pomocy duchowej.

Przesłanie płynące z Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach, z *miejsca umiłowanego przez Boga*, jest niezwykle. Jest to orędzie wielkiej miłości i miłosierdzia Boga względem każdego człowieka, nawet tego najbardziej grzesznego. A wszystko to za sprawą znanej już na całym świecie - Sekretarki Bożego Miłosierdzia, św. Faustyny.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA** - Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* [nowe tłumaczenie], Poznań 2002
- DM** - Jan Paweł II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, 1.1, Kraków 1996, s. 55-99
- Dz.** - Św. Faustyna, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 1998⁷
- EE** - Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003
- EV** - Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996, s. 639-752
- GS** - Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* [nowe tłumaczenie], Poznań 2002
- KKK** - *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
- LG** - Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* [nowe tłumaczenie], Poznań 2002
- DV** - Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* [nowe tłumaczenie], Poznań 2002
- KPK** - Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984
- MnD** Jan Paweł II, List apostolski na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, L'Osservatore Romano, R. XXVI: 2005, nr 1, s. 4-11
- PO** - Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* [nowe tłumaczenie], Poznań 2002

- PP** - Paweł VI, Encyklika o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio*, Kraków-Warszawa 1967
- PPPTJ** - Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego
- RH** - Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 1-53
- Rkps** - Św. Teresa z Lisieux, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997
- SD** - Jan Paweł II, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, Kraków 1997
- TMA** - Jan Paweł II, List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 *Tertio millennio adveniente*, Poznań 1994
- ZMBM** - Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia
- ŻŻ** - *Żółty Zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*, Warszawa 1998

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O MISJE

Autor Ks. Jan Górski
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE

ZAGADNIENIA PODSTAWOWE

1. Co to są misje?
2. Co to są misje „ad gentes”?
3. Jaki jest cel działalności misyjnej?
4. Kto to jest misjonarz?
5. Kto może zostać misjonarzem?
6. Co to jest inkulturacja?
7. Czy dzisiaj można jeszcze mówić o nawracaniu innych?
8. Co to jest nowa ewangelizacja?
9. Co to jest prozelityzm?
10. Co to są wspólnoty podstawowe?
11. Kto to jest katechista?
12. Co to jest katechumenat?
13. Co to jest inicjacja?
14. Co to byty redukcje?
15. Co to była konkwista?
16. Czy są jeszcze ludzie, którzy nie znają Ewangelii?
17. Czy obecnie misji nie powinien zastąpić dialog?
18. Co to jest duchowość misyjna?
19. Co to jest „kontekst”?
20. Co należy rozumieć pod pojęciem „teren misyjny”?
21. Co to są „sytuacje misyjne”?
22. Co to jest antropologia misyjna?

KOŚCIÓŁ LOKALNY I POWSZECHNY WOBEC DZIEŁA MISYJNEGO

23. Jakie są najważniejsze misyjne dokumenty Kościoła?
24. Jakie były główne etapy misji w historii Kościoła?
25. Co o misjach pisali Ojcowie Kościoła?
26. Jak można uzasadnić działalność misyjną Kościoła?
27. Jakie są zadania misyjne Kościoła partykularnego?
28. Dlaczego Jan Paweł II jest nazywany misjonarzem świata?
29. Jakie są obowiązki misyjne biskupów?
30. Jakie są obowiązki misyjne kapłanów?
31. Jakie są obowiązki misyjne zakonników?
32. Jaką rolę do spełnienia mają na terenach misyjnych zakony kontemplacyjne?
33. Jakie są zadania misyjne osób świeckich?
34. Kim są „fideidoniści”?
35. Co to jest diaspora?
36. Co to jest Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów?
37. Co to są Papieskie Dzieła Misyjne?
38. Co to są Papieskie Intencje Misyjne?
39. Czy Kodeks Prawa Kanonicznego mówi coś o misjach?
40. Jakie istnieją czasopisma misyjne?

TEOLOGIA MISJI

41. Jaka jest rola inspiracji Ducha Świętego w prowadzeniu działalności misyjnej?
42. Co na temat misji mówi Stary Testament?
43. Jaką wizję pracy misyjnej przekazuje Nowy Testament?
44. Jaki jest eschatologiczny cel misji?
45. Jaka jest rola Maryi w dziele misyjnym Kościoła?
46. Kto jest patronem misji?
47. Dlaczego św. Teresa od Dzieciątka Jezus jest misjonarką?
48. Co to jest misjologia?
49. Gdzie można studiować misjologię?
50. Jakie nauki służą pomocą misjom?
51. Dlaczego należy głosić Ewangelię, skoro zbawienie jest możliwe także poza Kościołem?
52. Jaka jest wzajemna relacja pojęć: „misje” oraz „królestwo Boże”?
53. Dlaczego tak ważne jest głoszenie pojednania i Bożego miłosierdzia?

METODY PROWADZENIA MISJI I ORGANIZACJE WSPIERAJĄCE MISJE

54. Jakie na przestrzeni wieków stosowano metody misyjne?
55. Jaką rolę w działalności misyjnej odgrywa liturgia?
56. Czy ważnym narzędziem w pracy misjonarza jest katechizm?
57. W jaki sposób w sprawy misji prowadzonych przez Kościół angażują się kobiety?
58. W jaki sposób chorzy mogą zaangażować się w sprawy misji?
59. Czy działalność misyjna Kościoła nie zagraża wolności osoby ludzkiej?
60. Czy w pracy misyjnej jest konieczny kontakt osobowy?
61. Dlaczego w pracy na misjach ważna jest znajomość miejscowych języków?
62. Czy sztuka stanowi narzędzie pracy misjonarza?
63. Czy radio i prasa mogą przyczynić się do pomocy misjom?
64. Jakich istotnych informacji dostarcza nam statystyka misyjna?
65. Co to jest CeFoM?
66. Co to jest IAMS oraz IACM?
67. Jaka jest rola i zadania muzeów misyjnych?
68. Co to był spór akomodacyjny?

KOŚCIÓŁ W POLSCE I MISJE

69. Czy w Polsce prowadzone są misje?
70. Gdzie na świecie pracują polscy misjonarze?
71. Co to jest Dzień Misyjny?
72. Jaką rolę w dziele misyjnym odgrywają parafie?
73. Czy liturgia w krajach misyjnych różni się od tej sprawowanej w Polsce?
74. Jakie są zadania animacji misyjnej?
75. Jak w duchu misyjnym powinniśmy reagować na różne wydarzenia, jakie mają miejsce w świecie, w tym na terenach misyjnych?

MISJE W KONTEKŚCIE INNYCH RELIGI

76. Czy chrześcijanie różnych wyznań mogą razem współpracować na rzecz misji?
77. Jak rozumieją misje Kościoły prawosławne?
78. Jak działalność misyjną rozumieją Kościoły protestanckie?
79. Jak przedstawia się problem działalności misyjnej w kontekście islamu?
80. Co to są nowe ruchy religijne i w jaki sposób działają na terenach misyjnych?
81. Jak w kontekście misji wygląda kontakt chrześcijaństwa z innymi religiami?

MISJE W KONTEKŚCIE SPOŁECZNO-POLITYCZNYM

82. Czy władza świecka pomaga w prowadzeniu działalności misyjnej, czy raczej przeszkadza?

83. Co należy robić najpierw: karmić czy głosić Ewangelię?
84. Czy Kościół, prowadząc misje, niszczy miejscową kulturę?
85. Co to jest praca na rzecz rozwoju?
86. Czym był patronat misyjny?
87. Co utrudnia działalność misyjną?
88. Czy na świecie wciąż jeszcze aktualny jest problem niewolnictwa?
89. Czy wielkie miasta stały się terenami misyjnymi, czy są nową „sytuacją misyjną”?
90. W jaki sposób działalność misyjna łączy się z troską o zdrowie?
91. W jaki sposób działalność misyjna łączy się z troską o dzieci?
92. Jakie są niepowodzenia i zagrożenia związane z pracą misyjną?
93. Czy praca na misjach jest niebezpieczna?
94. Dlaczego mimo zaangażowania Kościoła w Azji wciąż jest tam tak mało chrześcijan?
95. Czy misje są prowadzone również w Oceanii?
96. Dlaczego tylko niektóre tereny Ameryki są w sensie ścisłym terenami misyjnymi?
97. Czy Afryka nadal potrzebuje misji?
98. Czy turystyka może pomóc w ewangelizacji świata?
99. Jaką przyszłość można prognozować dla misji?
100. Jak wygląda sprawa potrzeb ekonomicznych misji?
101. Dlaczego misje są ciągle na peryferiach działalności Kościoła?

PRZYPISY

INDEKS IMION WŁASNYCH ORAZ TEMATÓW

WYKAZ SKRÓTÓW

WPROWADZENIE

Misje, jako najważniejsze zadanie Kościoła, wciąż budzą niesłabnące zainteresowanie. Dzieje się tak najpierw dlatego, że wielu Polaków uczestniczy bezpośrednio w tym wydarzeniu, pracując jako misjonarze. Liczne koła misyjne i kręgi zainteresowań wspierają misje. Coraz więcej młodzieży interesuje się misjami i współpracuje z tym dziełem, także w ramach wolontariatu misyjnego. Zainteresowanie innymi kontynentami jest coraz większe.

Misje są też coraz wyraźniej obecne w świadomości oraz działalności Kościoła. Na czoło wysuwa się największy misjonarz naszych czasów Ojciec Święty Jan Paweł II. Sam bierze udział w głoszeniu Ewangelii na wszystkich kontynentach oraz - kierując Kościołem, jako Biskup Rzymu - jest odpowiedzialny w sposób szczególny za wypełnienie nakazu misyjnego Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki Ojcu Świętemu i jego pielgrzymowaniu misje i problemy Kościołów działających na innych kontynentach stają się bliższe wszystkim.

Kolejnym powodem tego zainteresowania jest kontekst pracy wielu polskich misjonarzy. Jest ich obecnie ponad 2000. Co roku nowi wyjeżdżają na różne kontynenty, aby głosić Chrystusa, stąd coraz więcej ludzi interesuje się warunkami życia w krajach, w których misjonarze ci działają. Coraz więcej osób odwiedza również dalekie kraje, co także przyczynia się do wzrostu tego zainteresowania.

W naszym kraju ciągle za mało jest publikacji dotyczących misji, choć cieszą się one wielkim zainteresowaniem, dotyczą bowiem istotnego wymiaru Kościoła. Kiedy zobaczyłem serię „101 pytań o...”, postanowiłem zapytać Wydawnictwo WAM o misje - decyzja została podjęta szybko, za co dziękuję.

Pytania, na które odpowiedzi znajdziemy w tej książce, zostały postawione, nieraz w trochę zmodyfikowanej formie, przez studentów, słuchaczy moich wykładów oraz seminariów z misjologii, które prowadzę od 1989 roku w Katowicach i Krakowie. Od 10 lat spotykamy się

również podczas wakacji na Letnich Seminariach Misjologii. Prowadzone tam długie dyskusje pozwalają na ciągle nowe odkrywanie misyjnego zadania. Chciałbym wykorzystać tę okazję, aby studentom, uczestnikom tych wykładów oraz seminariów serdecznie podziękować. W pytaniach tych może nieraz odnajdą siebie.

Odpowiedzi na pytania zostały oparte o soborowe oraz posoborowe nauczanie Kościoła dotyczące misji, w tym szczególnie nauczanie Jana Pawła II. Wzbogacone są również o bezpośrednie doświadczenia podczas odwiedzania licznych krajów misyjnych, badania terenowe oraz udział w wielu konferencjach i pracach w międzynarodowych zespołach studyjnych. Dzięki tej publikacji doświadczenia zdobyte podczas zajęć uniwersyteckich zostają udostępnione szerszym kręgom.

ZAGADNIENIA PODSTAWOWE

1. Co to są misje?

Słowo misje używane jest zarówno w znaczeniu świeckim, jak i religijnym. Najpierw oznacza posłanie w celu wykonania określonego zadania. Mówi się dzisiaj o misji gospodarczej, politycznej, charytatywnej, misji różnych instytucji oraz środków społecznego przekazu. W tym znaczeniu jest to pojęcie szerokie. W znaczeniu religijnym możemy mówić o misji Kościoła rozumianej jako posłannictwo oraz o misjach czy misji *ad gentes*. Choć Kościół jest misyjny od samego początku swego istnienia, to jednak dzisiejsze rozumienie misji kształtowało się powoli. Sam termin „misje” został sformułowany dopiero przez Sobór Watykański II. Zgodnie z jego definicją misjami nazywa się „szczególne inicjatywy, przez które posłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, wykonują zadanie przepowiadania Ewangelii i wszczepiania samego Kościoła w te narody i grupy, które jeszcze nie wierzą w Chrystusa” (DM, 6). W definicji tej występują dwa elementy, określające cel misji: głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła. Taka synteza jest odpowiedzią na długotrwałą „wielką dyskusję” w środowiskach misjologicznych, której przewodziły już w okresie międzywojennym dwa ośrodki: Munster i Louvain. Dyskusja dotyczyła rozumienia misji, a w szczególności celu ich prowadzenia. Szkoła munsterska dowodziła, że celem misji jest głoszenie Ewangelii. Akcent położony na głoszeniu, przepowiadaniu wskazuje na wpływ teologii protestanckiej. Szkoła lowańska natomiast cel misji upatrywała w zakładaniu Kościoła, mając na uwadze przede wszystkim struktury widzialne i hierarchie. Trwająca w okresie przedsoborowym zacięta dyskusja przyczyniła się niewątpliwie do rozwoju teologii misji. Definicja pogodziła idee *praedicare* i *plantatio*.

Termin „misje” nie występuje w Piśmie Świętym na oznaczenie treści rozumianych dziś pod tym pojęciem. Treść ta została wyrażona w inny sposób. Pismo Święte używa następujących określeń: „głosić w drodze słowo” (Dz 8, 4), „głosić, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9, 20), „służyć Ewangelii” (Flp 2, 22), „spełniać posłannictwo w imieniu Chrystusa” (2 Kor 5, 20). Określenia te, chociaż wieloznaczne, najlepiej oddają treść terminu „misje”, zwracają też uwagę na jego dynamizm, używając takich słów, jak: „iść”, „głosić”.

Po raz pierwszy termin „misje” został użyty w sprawozdaniu generała jezuitów Jakuba Leyneza z 1558 roku, opisującym działalność zakonu wśród Maronitów. Proces precyzowania się nowego terminu był długi. Jednak już w dekrete erekcyjnym Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1622 roku słowa: „missio” i „missiones” posiadają właściwe znaczenie. Jednak na pogłębione wyjaśnienie terminu trzeba było jeszcze długo czekać. Dopiero Sobór Watykański II w Dekrecie *Ad gentes* (1965) po raz pierwszy podał przytoczoną już definicję misji.

W definicji tej znajdujemy ważne sformułowanie: „którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa”. Działalność misyjna to ta, którą Kościół prowadzi wśród „jeszcze nie wierzących”, a nie „już

nie wierzących". Akcent położony na Jeszcze" w istotny sposób odróżnia działalność misyjną od duszpasterskiej czy ekumenicznej, chociaż często są one sobie bliskie. Słowo „misje" można rozpatrywać wieloaspektowo. Etymologicznie pochodzi od łacińskiego czasownika *mittere* = posyłać. Jego odpowiednikiem w języku greckim jest słowo *apostelein* = posyłać, *apostolos* = posłany. Patrząc zaś z perspektywy religijnej magisterium Kościoła i teologia mówi często o „misji Kościoła", „misji kapłanów" oraz „misji ludzi świeckich". Do tego nawiązuje też Jan Paweł II, kiedy mówi o „jednej jedynej misji Kościoła" (RMs, 33), realizowanej w trzech sytuacjach: po pierwsze, w sensie ścisłym, „misja *ad gentes*", czyli wśród tych, którzy Chrystusa jeszcze nie znają lub gdzie brak jest jeszcze dojrzałych wspólnot. Drugą sytuację stanowią wspólnoty właściwie ukształtowane, wśród których prowadzona jest działalność duszpasterska. Praca duszpasterska zawsze winna posiadać wymiar misyjny, nie tylko w sensie stałego wychodzenia naprzeciw człowiekowi i nowym warunkom, ale też włączeniu parafii w misję *ad gentes*. Wreszcie sytuacja trzecia, określona przez papieża jako „pośrednia", odnosi się do terenów i sytuacji, w których ludzie „już" utracili wiarę lub gdzie procesy laicyzacji zredukowały wiarę wyłącznie do poziomu obrzędów. Zachodzi wtedy potrzeba „nowej ewangelizacji" lub „reewangelizacji".

Papież zwraca uwagę, że nie wolno zacierać różnic między pracą duszpasterską, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną, na niekorzyść tej ostatniej (RMs, 34). Bez misji *ad gentes* Kościół utraciłby sens swego istnienia. Bliska działalności misyjnej jest też działalność ekumeniczna, mająca na celu doprowadzenie chrześcijan do jedności. Na ten temat wypowiada się także prawo kościelne. Kodeks Prawa Kanonicznego omawia problem misji w kanonach 781-792. Obowiązek misyjny w jego ujęciu stanowi główne zadanie całego ludu Bożego, same zaś misje definiuje jako „działalność, dzięki której zaszczerpia się Kościół w narodach i wspólnotach, w których jeszcze się nie zakorzenił" (por. kan. 786). Kodeks poświęca również uwagę misjonarzom oraz kładzie nacisk na fakt, iż są oni posłani przez Kościół, co stanowi istotny element misji.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego misje są ukazane jako ważny wymiar powszechności Kościoła. Wychodząc od nakazu misyjnego (KKK, 849), przez początek misji, motyw podjęcia misji i drogi misji (KKK, 850-852), Katechizm jakby ostrożnie rysuje największe problemy: trudności w wykonywaniu zadania misyjnego, inkulturację, podział wśród chrześcijan oraz stosunek do innych religii (KKK 853-856).

Pojęcie misji zmienia się także obecnie, przy całym zrozumieniu terenu misyjnego, dużo mówi się o tzw. „sytuacjach misyjnych", a także o potrzebie misji *ad intra* lub o nowej ewangelizacji.

2. Co to są misje „ad gentes"?

Określenie to pojawiło się czasie posoborowym, kiedy znana już była definicja misji (DM, 6). Dodane do słowa „misje" łacińskie doprecyzowanie pochodzi od pierwszych słów Dekretu misyjnego, co można przetłumaczyć „do narodów". Sam termin ulegał licznym przekształceniom i różnie oddawana była treść mieszcząca się w definicji soborowej. W odróżnieniu od misji, rozumianej jako ogół zadań Kościoła, specjalne zadanie w sensie Dekretu misyjnego opisywano przy pomocy słowa w liczbie mnogiej „misje". Tak też stosuje się nadal w literaturze misjologicznej.

Po ukazaniu się adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* (1975) upowszechniony został termin „ewangelizacja". Mówi on także o ewangelizacji tych, którzy jeszcze Chrystusa nie znają, w odległych zakątkach ziemi (EN, 19). Nawiązanie do soborowej definicji widzimy również, kiedy mowa jest o zadaniu budowania wspólnoty Kościoła (EN, 23). Stąd stosowane często określenie „ewangelizacja misyjna". Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, pisze o jednej misji w trzech sytuacjach (RMs, 33). Misje w sensie właściwym określa jako

„misję” lub „misje ad gentes”. Ojcu Świętemu zależy, aby szeroko pojęta misja nie osłabiała drugiego znaczenia misji, stąd dodaje „ad gentes”. Nie może sytuacja potrzeby ewangelizacji czy nowej ewangelizacji wpływać niekorzystnie na rozumienie oraz realizację misji „ad gentes” (RMs, 34). Bez misji ad gentes Kościół utraciłby swój sens. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Papież wzywa do ożywienia działalności misyjnej (EEu, 46). Brak takiego zaangażowania, przy wszystkich trudnościach, świadczyłby o braku nadziei.

3. Jaki jest cel działalności misyjnej?

Od samego początku powstania misjologii, na początku XX wieku, pojawiło się pytanie o cel misji. Spory prowadzone przez szkoły: munsterską i Iowańską, doprowadziły nie tylko do określenia celu, ale przyczyniły się także do rozwoju oraz ożywienia samej misjologii. Burzliwy okres przypada na pierwszą połowę minionego stulecia. Pierwsza ze szkół głosiła, że celem misji jest przepowiadanie Ewangelii, druga - że zakładanie Kościoła. Obydwa kierunki połączone zostały w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*. Sobór, podając definicję misji, określił również ich cel: „Ogólnie misjami nazywa się szczególne inicjatywy, przez które posłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, wykonują zadanie przepowiadania Ewangelii i wszczepiania samego Kościoła w te narody i grupy, które jeszcze nie wierzą w Chrystusa” (DM, 6). Jan Paweł II, określając cel misji, zbliża się jakby do stanowiska szkoły z Louvain: „Celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne, istotne zadanie działalności misyjnej, nie można więc, uznać jej za naprawdę spełnioną, dopóki nie doprowadzi ona do zbudowania Kościoła partykularnego, zdolnego do normalnego działania w miejscowym środowisku” (RMs, 48). Nie oznacza to, że zadanie głoszenia zostaje pominięte, ale jest dopełnione w założeniu Kościoła. Istnieją ponadto inne, dalsze cele misji, jak praca na rzecz rozwoju, rozumiana jako pomoc materialna oraz troska o rozwój duchowy człowieka: edukację, troskę o zdrowie, dalej troska o godność osoby ludzkiej, w tym szczególnie kobiet i dzieci. Troska o sprawiedliwość i pokój w świecie. Celem jest również troska o królestwo Boże i widziany w tej perspektywie cel eschatologiczny: powszechne zbawienie w Chrystusie.

4. Kto to jest misjonarz?

Misjonarz to osoba, u której stwierdzono powołanie misyjne, posłana przez Kościół do wykonania zadań misyjnych (DM, 23). Są to zadania głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła, wśród tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa. W Kodeksie Prawa Kanonicznego czytamy: „Misjonarze, a więc ci, którzy są posyłani przez kompetentną władzę kościelną do podejmowania dzieła misyjnego, mogą być dobierani z terenów misyjnych lub spoza nich, spośród kleru diecezjalnego lub członków instytutów życia konsekrowanego, albo stowarzyszeń życia apostolskiego, albo spośród świeckich” (kan. 784). Są powołani przez samego Chrystusa (RMs, 61) i powołani przez Kościół. Są reprezentantami Kościoła. „Chodzi więc o «specjalne powołanie», wzorowane na powołaniu Apostołów. Objawia się ono w całkowitym oddaniu się na służbę ewangelizacji. Jest to zaangażowanie, które obejmuje całą osobę i całe życie misjonarza, wymagając od niego bezgranicznego poświęcenia sił i czasu. Ci, którzy otrzymali takie powołanie, «wysłani przez prawowitą władzę, idą z wiarą i posłuszeństwem do tych, którzy są daleko od Chrystusa, wyznaczeni do dzieła, do którego zostali powołani jako słudzy Ewangelii». Misjonarze winni zawsze rozważać, jakiej odpowiedzi wymaga dar przez nich otrzymany i odnawiać swą formację doktrynalną i apostolską” (RMs, 65). Wymagania stawiane misjonarzom są coraz większe. Wyjazd na misję wymaga odpowiedniego przygotowania: teologicznego, misjologicznego, z zakresu

duchowości misyjnej, językowego, a także z takich dziedzin, jak: antropologia, etnologia, historia, zagadnienia polityczne, higiena tropikalna. Osoba taka musi także posiadać odpowiednie zdrowie, zarówno fizyczne, jak i psychiczne. Również bardzo ważna jest umiejętność pracy w grupie oraz możliwości funkcjonowania w innej kulturze.

5. Kto może zostać misjonarzem?

Misjonarzem może zostać każdy chrześcijanin, który odkrył specjalne powołanie do tego rodzaju pracy. Tym, co rozstrzyga, jest decyzja podjęta ze względu na miłość Chrystusa. W Kościele katolickim ważne jest rozpoznanie powołania i potwierdzenie go przez władzę kościelną. Misjonarz jest bowiem posłany przez Kościół lokalny i jest jego przedstawicielem. Może to być kapłan diecezjalny lub zakonny, brat zakonny lub siostra, ale także osoba świecka. Od misjonarza wymaga się głębokiej i żywej wiary. Ma przecież głosić Chrystusa, a więc powinien nim żyć, ma też być rzecznikiem i pionierem Kościoła. Cechą konieczną jest także umiłowanie człowieka, do którego jest posłany, jego kraju, kultury, zwyczajów i języka. Są to wartości ważne dla ludów ewangelizowanych. Ważne są także cechy charakterologiczne każdego kandydata, takie jak: zdolność do znoszenia trudności życiowych, samotności, odporność życia w warunkach ekstremalnych, a także zdrowie. W odniesieniu do kapłanów Ojciec Święty zwraca uwagę, by do pracy misyjnej wysyłać najlepszych kandydatów (RMs, 68).

6. Co to jest inkulturacja?

Inkulturacja należy do najważniejszych zagadnień związanych z misjami, ale również istotna jest w odniesieniu do całego życia Kościoła. Ogólnie oznacza zakorzenienie Kościoła w kulturze przez nawiązanie z nią takiego dialogu, że głoszona Ewangelia przynosi owoc w postaci żywej wiary oraz formowania się żywotnego, autentycznego Kościoła lokalnego. Dokonuje się przez dostosowanie przepowiadania Ewangelii do konkretnych warunków i kultur, przeпоjenie tych wartości Ewangelią oraz przyjęcie do Kościoła tego, co cenne z danej kultury.

Proces inkulturacji istnieje w Kościele od samego początku jego istnienia. Inkulturacja była jednak różnie rozumiana i interpretowana, różne też były określenia stosowane wobec dostosowania się Kościoła do aktualnych warunków życia w działalności misyjnej: akomodacja, adaptacja, akulturacja, asymilacja, indygenizacja. Najgłębszym uzasadnieniem teologicznym oraz początkiem inkulturacji jest tajemnica Wcielenia: Syn Boży posłany z miłości do ludzi, aby objawić miłość Boga (J 3, 16), stał się jednym z nas. Św. Paweł wyjaśnia to jeszcze dokładniej: „ogłosił samego siebie, przyjmawszy postać sługi” (Flp 2, 7). Po raz pierwszy z problemem inkulturacji zmierzali się judeochrześcijanie - dokonując dostosowania do nowych warunków, odkryli uniwersalizm chrześcijaństwa, wyrażając przy tym nowość nauki Chrystusa. Za przykład służy tu opis powołania sernika Korneliusza (Dz 10,1-48). Chrześcijaństwo wyszło z kręgu kultury semickiej, a jego nowym terenem stała się kultura helleńska i rzymska. Osobą, która wywarła wpływ na zmianę dotychczasowej postawy wobec pogan i problem przyjęcia do Kościoła był św. Paweł. Jego osoba i dzieje wskazują na łatwość i umiejętność dostosowania się w pracy misyjnej do różnych warunków przepowiadania Ewangelii, czemu daje wyraz w licznych tekstach (1 Kor 9, 19-23; Ga 3, 27-28). Św. Paweł śmiało stosował zasadę inkulturacji w przemówieniu na Areopagu (Dz 17, 16-31), kiedy przytaczał fragmenty hymnu Kleantesa i poematu Aratosa, a w Liście do Koryntian cytował poetę Meandra (1 Kor 15,33), zaś w Liście do Tytusa Epimenidesa z Knossos (Tyt 1, 12). Do swoich pism wprowadził terminologię grecko-rzymską i nadał tym terminom nową chrześcijańską treść. Zasada inkulturacji stosowana przez św. Pawła w

działalności misyjnej streszcza się w jego słowach: „Wszystko badajcie, a co szlachetne - zachowujcie” (1 Tes 5,21). Dzięki tym odważnym posunięciom Ewangelia dotarła do Europy. Głosząc ją, chrześcijanie stale szukali możliwości nawiązania kontaktu z miejscową kulturą. Grzegorz Wielki, wysyłając misjonarzy na północ Europy, nakazał dialog z miejscową kulturą. Dzięki działalności Cyryla i Metodego Kościół wszedł na tereny Słowian. Ich pracę inkulturacyjną ukazał Jan Paweł II w encyklice *Slavorum Apostoli*: „W dziele ewangelizacji, którego dokonali jako pionierzy na terenie zamieszkanym przez ludy słowiańskie, zawiera się równocześnie prototyp tego, co dzisiaj nosi nazwę «inkulturacji» - oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła” (SA, 21).

Problem inkulturacji narastał w związku z nowymi odkryciami geograficznymi, które doprowadziły do zderzenia się Kościoła, związanego już wtedy silnymi więzami z kulturą europejską, z nowymi kulturami i religiami Azji, Afryki i Ameryki. W religiach niechrześcijańskich przede wszystkim dostrzegano zepsucie, błędy i grzech, co doprowadziło niestety do nielicznych przypadków zniszczenia kultury rodzimej i rodziło u ludności negatywny stosunek do Kościoła.

W XVI wieku rozpoczął się okres intensywnej działalności misyjnej na Dalekim Wschodzie, zwłaszcza w Chinach i Indiach.

Zaistniała potrzeba akomodacji chrześcijaństwa do tamtejszych warunków. Większość misjonarzy uważała, że nawracani Azjaci muszą całkowicie zerwać z kulturą swego narodu i tradycjami religijnymi. Pionierska praca inkulturacyjna, którą w Chinach prowadził o. Mateusz Ricci SJ (1552-1610), a w Indiach o. Robert de Nobili SJ (1577-1656), chociaż w pierwszym okresie popierana przez *Instrukcję Kongregacji Rozkrzewienia Wiary dla Wikariuszy Apostolskich, udających się do Prowincji Chińskich: Tonkinu i Kochinchiny* (1659) (BMis, 1,41-56) w wyniku niezdrowych rywalizacji między zakonnikami oraz Portugalczykami a Hiszpanami i Francuzami, została zahamowana.

Rozpoczęły się długotrwałe i gorszące spory o tzw. „ryty chińskie” i akomodację, a w 1742 roku Benedykt XIV potępił je „po wsze czasy jako z istoty swej złe” (Konstytucja *Ex quo singulari* z 5 lipca 1742; BMis, I, 58-86).

Działalność Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i papieży, a zwłaszcza Grzegorza XVI coraz bardziej wpływała na rozwój dzieła misyjnego i zgłębianie problemów Kościołów misyjnych. Podobnie czynili kolejni papieże aż do Piusa XII i bł. Jana XXIII, który zapoczątkował dzieło zakończone później przez Pawła VI na Soborze Watykańskim II. W dokumentach soborowych widzimy już bardzo dobrze przygotowany grunt pod inkulturację, wprowadzenie pojęcia akomodacji, zwłaszcza jeżeli chodzi o odnowę liturgiczną, potrzeby dostosowania przepowiadania do konkretnych warunków Kościołów lokalnych.

Dopiero jednak Jan Paweł II, najpierw w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* (1979), a później w encyklice *Redemptoris missio* (1990) wyjaśnił, zdefiniował i ukazał konieczność inkulturacji w działalności misyjnej. Zwłaszcza w pierwszym dokumencie znajdujemy najważniejsze elementy definicji: „Zajmę się obecnie drugą sprawą: jak powiedziałem do członków Komisji Biblijnej, francuskie słowo *acculturation* lub *inculturation* jest wprawdzie słowem nowym, wyraża jednak znakomicie jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia. Chcę stwierdzić, że katecheza, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczepienie siły Ewangelii w samą istotę jej kultury i ich zasadnicze elementy; dostrzegać to, co je jaśniej wyraża; szanować ich wartości i bogactwa. W ten sposób będzie mogła doprowadzić ludzi o różnych formach kultury do poznania ukrytej tajemnicy i dopomóc im w wydobywaniu z ich własnej żywej tradycji oryginalnych znaczeń chrześcijańskiego życia, sprawowania liturgii i sposobu myślenia. Należy jednak pamiętać o dwóch sprawach. Po pierwsze o tym, że orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu), ani też bez poważnych strat nie może być

oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostołskiego, który z konieczności włącza się w jakiś sposób w dialog kulturowy. Z drugiej strony należy stwierdzić, że moc Ewangelii wszędzie jest taka, iż przekształca i odradza. Nie należy się dziwić, że przenikając jakąś kulturę przekształca w niej wiele elementów. Nie byłoby katechezy, gdyby Ewangelia zmieniała się w zetknięciu z kulturą. Jeśli się to zaniedba przez zapomnienie, spowoduje się «zniweczenie Chrystusowego Krzyża», jak to bardzo znamiennymi słowami określa Św. Paweł" (CT, 53).

Wreszcie w encyklice *Redemptoris missio* Papież przestrzega przed zbyt prostym i pochopnym rozumieniem skomplikowanego procesu: „nie chodzi tu o dostosowanie czysto zewnętrzne, gdyż inkulturacja «oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach». Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej" (RMs, 52).

Inkulturacja przewija się stale w nauczaniu Jana Pawła II, zwłaszcza w kontekście dzieła misyjnego. Jest także wyzwaniem na przyszłość i drogą do świętości: „Chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia będzie musiało coraz lepiej zaspakajać tę potrzebę inkulturacji. Pozostając sobą i dochowując bezwarunkowej wierności orędziu ewangelicznemu i kościelnej tradycji, będzie przybierało także oblicze różnych kultur i narodów, w których zostanie przyjęte i zapanuje" (NMI, 40).

7. Czy dzisiaj można jeszcze mówić o nawracaniu innych?

W niektórych środowiskach uważa się, że nawrócenie jest już dzisiaj pojęciem niemodnym, nieaktualnym i powinno się mówić raczej wyłącznie o dialogu. Tym bardziej w odniesieniu do misji: czy trzeba dzisiaj jeszcze nawracać? Po wielu dyskusjach, dotyczących konieczności chrztu i prowadzenia misji w oparciu o dotychczasowe zasady, wypracowane przez Sobór Watykański II, Jan Paweł II wciąż mocno podkreśla konieczność nawrócenia. Nie można jednak rozumieć tego zadania w kontekście ograniczania wolności w przyjmowaniu nauki Jezusa Chrystusa, narzucania czegoś z zewnątrz, czy „nawracania kogoś”. Kościół szanuje wolność człowieka. Głoszenie słowa Bożego prowadzi jednak do nawrócenia (RMs, 46). Jest to, za łaską Bożą, decyzja osobista. Ojciec Święty wyjaśnia, że oznacza ono „pełne i szczere przyłgnięcie do Chrystusa i do Jego Ewangelii przez wiarę” (RMs, 46). Jest związane z decyzją o przyjęciu chrztu, a dla człowieka dorosłego, żyjącego w innej kulturze, wyznającego inną religię nie zawsze jest to łatwe. Wiara chrześcijańska nie zawsze jest do pogodzenia z dotychczasowym życiem i jest często sprzeciwem wobec istniejących tradycji. Wybór nowej drogi życia jest nieraz bolesny. Trzeba zerwać z tym, co nie jest do pogodzenia z Ewangelią. Nowość życia chrześcijańskiego polega również na przyjęciu prawdy, że nawrócenie jest procesem, który towarzyszy człowiekowi przez całe życie. Stale potrzebujemy nawrócenia, które jest źródłem dalszego owocnego, misyjnego zaangażowania w Kościele. Jest to także program nowej ewangelizacji, tak mocno propagowany przez Ojca Świętego.

8. Co to jest nowa ewangelizacja?

Zagadnienie nowej ewangelizacji zostało wypracowane przez Jana Pawła II. Podczas licznych pielgrzymek i spotkań, Ojciec Święty zauważył, że w wielu miejscach chrześcijaństwo prze-

stało już pełnić rolę „soli ziemi i światłości świata” (Mt 5, 13-14). Po raz pierwszy oficjalnie użył tego sformułowania podczas spotkania z Konferencją Biskupów Latinoamerykańskich w Port au Prince na Haiti 9 marca 1983 roku. Papież uważają za jedną z form misji i stosuje na oznaczenie ewangelizacji w środowiskach, które już utraciły lub są na drodze do utraty wiary. Nieraz istnieją jeszcze w nich praktyki religijne, ale brak jest prawdziwej motywacji chrześcijańskiej. Nową ewangelizację papież traktuje jako sytuację „pośrednią” między misjami *ad gentes* a ewangelizacyjnym wymiarem całej działalności Kościoła. Jest ewangelizacją zarówno tych, których wiara osłabła, jak i tych, którzy jeszcze praktykują, chociaż nieraz ich motywacja nie przypomina chrześcijańskiej. Ponadto wszyscy potrzebujemy ewangelizacji. Można stwierdzić, że jest to ewangelizacja praktykujących katolików, autoewangelizacja. Dlatego wszystkim stale i na nowo potrzeba nowej ewangelizacji, zarówno co form, jak i treści. „Istnieje wreszcie sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba «nowej ewangelizacji» albo «re-ewangelizacji»” (RMs, 33). Potrzeba tej formy pracy misyjnej jest szczególnie widoczna także w krajach od dawna chrześcijańskich, w Europie oraz w Ameryce Północnej. Właściwie wszędzie, gdzie są chrześcijanie, potrzeba reewangelizacji.

9. Co to jest prozelityzm?

Sam termin budzi dzisiaj wiele emocji i jest różnie rozumiany. W tradycji greckiej *proselytos* jest odpowiednikiem hebrajskiego *ger*, co oznacza „cudzoziemca” lub „wędrującego przez kraj”. W Nowym Testamencie termin ten oznaczał pogan, którzy sympatyzowali z Żydami (Dz 2,10; 6,5; 13,43). Termin ten rozumiany jest jako nawracanie, niekoniecznie w sensie misyjności. W tym sensie należy rozumieć słowa Pana Jezusa: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę (Mt 23, 15). Tekst ten o wydźwięku negatywnym piętnuje wysiłek włożony w pozyskanie jednego wyznawcy z pominięciem spraw istotniejszych. Właściwie zawsze prozelityzm miał wydźwięk negatywny.

W naszym rozumieniu prozelityzm oznacza przesadne, wręcz agresywne formy nie tyle ewangelizowania, co raczej indoktrynacji religijnej w obrębie innej grupy wyznaniowej. Odnosząc to do samego chrześcijaństwa, oznacza to działania misyjne religii chrześcijańskiej w stosunku do wiernych innego Kościoła, zmuszające ich do porzucenia swej wiary.

Prozelityzm jest rozumiany jako nieuczciwy sposób ewangelizacji. Często zarzut ten pada dzisiaj ze strony prawosławia pod adresem Kościoła katolickiego oraz wspólnot protestanckich. Chodzi tu przede wszystkim o działalność Kościoła na terenach Rosji, które Cerkiew uważa za „ziemię kanonicznie prawosławną”. Problem ten pojawia się w związku z innym rozumieniem misji przez prawosławie. Przykładowo, w ekstremalnym wydaniu każde określenie „misyjny” w nazwie zgromadzenia czy zakonu wywołuje skojarzenia z prozelityzmem. Podobnie zresztą często bywa tak, że każda działalność duszpasterska jest określana jako prozelityzm. Jest to opinia niesłuszna i krzywdząca. Kościół katolicki nie uprawia prozelityzmu. W tym miejscu należy zaznaczyć, że także na tzw. terenach prawosławnych żyją wyznawcy innych Kościołów, w tym katolickiego, i oni też mają prawo do wyznawania oraz praktykowania swojej wiary. Szereg gestów Kościoła katolickiego, w tym Ojca Świętego, świadczy raczej o postawie dialogu i współpracy.

10. Co to są wspólnoty podstawowe?

Kościelne wspólnoty podstawowe powstały najpierw na terenie Ameryki Łacińskiej, gdzie wielkie obszary oraz całe grupy ludności nie miały dostępu do kapłana. Następnym terenem rozwoju wspólnot stała się Afryka. Najpierw był to ruch oddolny, wynikający z autentycznych potrzeb wspólnoty. Później został zaakceptowany przez Konferencje Episkopatów, na samym początku Ameryki Łacińskiej (CELAM). System ten nawiązuje do różnych, tradycyjnych form i zwyczajów wspólnotowych, funkcjonujących w społeczeństwach tradycyjnych. Dokonano więc podziału parafii na mniejsze grupy. Prowadzone przez świeckich liderów są realizacją Kościoła jako wspólnoty wspólnot. Praca formacyjna w takich komórkach jest oparta o Biblię, modlitwę, naukę Kościoła. Prowadzą one także liczne prace i podejmują różne inicjatywy przy parafii, a także na rzecz całej lokalnej wspólnoty; są - można powiedzieć - dobrym przykładem obywatelskiego i społecznego zaangażowania chrześcijan. Wspólnoty podstawowe są siłą i nadzieją Kościoła w trudnych warunkach misyjnych (RMs, 51).

Potrzeba jednak troski, opieki i formacji, zwłaszcza liderów wspólnot podstawowych. Zdarzały się bowiem przypadki przenikania do grup różnych sekt i ideologii, w tym marksistowskich, które wypaczały sens kościelnych wspólnot podstawowych.

11. Kto to jest katechista?

Katechista jest to człowiek świecki, odpowiednio przygotowany i powołany pomocnik misjonarza, prowadzący katechezy, pouczenia, szczególnie dla katechumenów. Specjalny obrzęd liturgiczny udzielenia błogosławieństwa jest poświadczeniem przez Kościół jego funkcji. Katechiści wywodzą się z ludności rodzimej i są przedstawicielami kapłana w lokalnej wspólnotie lub wiosce. Bardzo często z powodu braku kapłanów przewodniczą nabożeństwom niedzielным, organizują katechezy przed chrztem. Zatem zadania katechisty różnią się od zadań katechety. Pierwszy jest zaangażowany w bezpośrednią pracę misyjną, szczególnie w czasie pierwszej ewangelizacji, drugi natomiast prowadzi katechezę w Kościele dojrzałym. Funkcja katechisty wymaga odpowiedniego przygotowania, a później stałej formacji. Ich zadania papież ukazuje następująco: „Katechiści są pracownikami wyspecjalizowanymi, bezpośrednimi świadkami, niezastąpionymi ewangelizatorami, stanowiącymi podstawową siłę wspólnot chrześcijańskich zwłaszcza w młodych Kościołach, co nieraz miałem okazję stwierdzić osobiście w czasie moich podróży misyjnych” (RMs, 73).

12. Co to jest katechumenat?

Katechumenat jest to właściwe przygotowanie do chrztu, po odbyciu tzw. prekatechumenatu, czyli pierwszej ewangelizacji. Szeroko praktykowany w Kościele starożytnym, później został zapomniany. Ściśle wiąże się z misjami (KPK, kan. 788). Sobór Watykański II, po wielu wiekach przywrócił katechumenat jako obowiązkową formę przygotowania do chrztu dla dorosłych (KL, 64). Katechumen już cieszy się opieką Kościoła, uczestniczy, chociaż jeszcze w niepełny sposób, w jego życiu. „Niewątpliwie każdy nawrócony jest darem dla Kościoła, który ma wobec niego poważne zobowiązania nie tylko dlatego, że musi go przygotowywać do chrztu przez katechumenat, a potem nauczanie religii, ale również dlatego, że - zwłaszcza, gdy jest dorosły - wnosi we wspólnotę nową energię, entuzjazm wiary, pragnienie znalezienia w Kościele życia Ewangelią” (RMs, 47). W działalności misyjnej katechumenat stanowi bardzo ważną część i tworzone są, przez lokalne instytuty teologiczne, specjalne programy przygotowania przyjęcia do Kościoła, dostosowane do konkretnych warunków. Można powiedzieć, że katechumenat znajduje się w centrum posługi misjonarskiej, zwłaszcza w czasie pierwszej ewangelizacji. Grupy katechumenów otaczane są specjalną opieką. Później ma miejsce dalsza, systematyczna formacja młodych chrześcijan, neofitów, co dokonuje się

w ramach katechizacji. Proces ten wymaga od misjonarza wielkiego zaangażowania. W pracy tej misjonarze są wspomagani właśnie przez katechistów.

13. Co to jest inicjacja?

Samo słowo pochodzi z języka łacińskiego i oznacza: „wtajemniczenie, wprowadzenie”. W społeczeństwie plemiennym jest to proces wielostopniowy, składający się z pouczenia i obrzędów, mający na celu wprowadzenie człowieka, zwłaszcza młodego w życie dorosłych lub wprowadzenie w życie danej grupy¹. Inicjacja jest zjawiskiem szeroko rozpowszechnionym wśród plemion afrykańskich, spotykana jest także w innych religiach. Jest połączona z bogatą obrzędowością i rytuałem obrazującym zerwanie z dotychczasowym życiem przez czasowe odejście (najczęściej do lasu, pokonanie strachu i samotności) oraz rozpoczęcie nowego etapu przez uroczysty powrót do wioski. Wracają jako nowe osoby, nadaje się im nowe imiona oraz funkcje w grupie społecznej. W tym znaczeniu, czyli wprowadzenia w żywą wspólnotę, inicjacja obecna jest również w chrześcijaństwie. Najpierw jest to wprowadzanie w życie chrześcijańskie przez pierwszą ewangelizację. Zapoczątkowuje to udział człowieka w życiu Bożym, zwłaszcza przez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię.

14. Co to były redukcje?

Sama nazwa „redukcje” pochodzi od łacińskiego słowa *reductio*, które oznacza: przyprowadzenie, wyodrębnienie. Po odkryciu Ameryki (1492) i rozpoczęciu tam ewangelizacji Kościół stanął wobec zupełnie nowej sytuacji: całkowicie zmienił się układ świata. Tamten okres był to czas tzw. „misji patronackiej”, prowadzonej przez władzę świecką, w której Kościół był jedynie uczestnikiem. Do misji na nowych terenach włączyły się przede wszystkim zakony jezuitów i franciszkanów. W 1610 roku dwaj jezuici włoscy: Szymon Maceta i Józef Cataldino, rozpoczynając misję wśród Guaranów, założyli redukcje na obszarze położonym dzisiaj na pograniczu Boliwii, Paragwaju i Urugwaju, wchodzącym w skład jezuickiej prowincji paragwajskiej, wydzielono odrębne terytoria, tworząc tam osiedla dla Indian, z placem centralnym, kościołem, szkołami, szpitalami, przytułkami i domami mieszkalnymi. Liczba mieszkańców takiej misji wahała się od 2 do 10 tysięcy. Najbardziej znane i rozwinięte były redukcje wśród plemion: Guaranów, Chiriguano, Moxos, Chiriguano. We wspólnotach tych powstały wspaniałe dzieła sztuki: malarstwa, rzeźby, architektury, rękodzieła oraz muzyki. Dzięki tak zorganizowanym formom życia ludność tamtejsza została objęta programem została uchroniona od niewolnictwa. Eksperymentem w ciągu 150 lat objęto ponad 150 000 osób. Wspaniałe rozwinięte redukcje zaczęły jednak zagrażać brazylijskim latyfundiom, opierających się na niewolniczym systemie pracy. Od 1750 roku, wskutek intryg i oskarżeń wysuwanych przeciw jezuitom, redukcje powoli zaczęły upadać. Rządy wpływowych państw nie chciały uznać godności i podmiotowości Indian. Redukcje upadły ostatecznie w 1768 roku. Po ich likwidacji okazało się, że Indianie nie byli jeszcze przygotowani do samodzielnego życia. Również franciszkanie tworzyli własne redukcje - były nieco inaczej zorganizowane, chociaż cel, jaki im przyświecał, był ten sam: pomoc ludności rodzimej². Częściowo przejęli też redukcje jezuickie, gdzie kontynuowali działalność, choć w nieco innym wymiarze. Oceny redukcji były i są różne, od posądzenia jezuitów o złe intencje, przez próbę wykorzystania ideologicznego, z jakim później mieliśmy do czynienia w przypadku wprowadzania marksizmu, po ukazywanie idealistycznego modelu. Można jednak stwierdzić, że były ważną metodą misyjną zastosowaną na tych terenach w obronie godności Indian oraz promocji ich rodzimej kultury.

15. Co to była konkwista?

W czasie ewangelizacji Ameryki, tuż po jej odkryciu (1492), świat został podzielony na dwie strefy wpływów: hiszpańską i portugalską. Konkwista była metodą konfrontacyjną przeniesioną przez Hiszpanów z Europy, z doświadczeń walki z islamem. Oznaczała narzucanie chrześcijaństwa przez władzę świecką. Nie prowadzono jeszcze wtedy badań religioznawczych, stąd nowa kultura, z jaką spotykali się zdobywcy, była dla nich zaskoczeniem. Ich znajomość religii, w najlepszym wypadku, ograniczała się do judaizmu i islamu oraz wspólnot odłączonych od chrześcijaństwa. Zresztą rozumienie misji w XVI wieku ograniczyło się do działalności wśród tych ostatnich. W praktyce następowało przejście konkretnego terenu i szybkie przygotowanie do chrztu. Przy zastosowaniu *Requirimiento*, dokumentu pochodzącego prawdopodobnie od Palacio Rubios, podporządkowywano sobie całe tereny, na których zmuszano Indian do przyjęcia wiary katolickiej. W razie nieprzyjęcia wiary katolickiej groził przymus. Zastosował go Cortez najpierw w Ameryce Środkowej w 1524 r. Później stosowano go na różnych miejscach, niewiernych traktowano surowo, zmuszając Indian do przyjęcia chrztu, uspakajano równocześnie sumienia przy stosowaniu przemocy. Opis takich brutalnych metod znajdziemy m.in. w dziele Bartolomeo de las Casas „Krótka relacja o wyniszczeniu Indian” (1552).

16. Czy są jeszcze ludzie, którzy nie znają Ewangelii?

W dobie rozwiniętej komunikacji i elektroniki rodzi się pytanie: czy są jeszcze dzisiaj ludzie, którzy nie znają Ewangelii? Przecież już w czasach Tertuliana sądzono, że Ewangelia już była głoszona wszędzie, a jeżeli ktoś nie zna Chrystusa, to stało się to z jego winy. Tymczasem po tylu wiekach ewangelizacji papież Jan Paweł II stwierdził, że misje są dopiero u początku, a liczba tych, którzy Chrystusa jeszcze nie znają, jest ogromna. Według statystyki, prowadzonej od początku XX wieku, chrześcijanie stanowią jedynie około 33% mieszkańców ziemi, a katolicy zaledwie 18%. Wraz ze wzrostem populacji na naszej planecie wzrasta liczba tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa. Już Sobór Watykański II mówił o wielu ludziach, którzy jeszcze Chrystusa nie znają (DM, 10). Od tego czasu sytuacja uległa jeszcze większej zmianie. Jan Paweł II zwraca na to uwagę: „Liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wrasta, a od zakończenia Soboru niemal się podwoiła. Dla tej ogromnej liczby ludzi, umiłowanych przez Ojca, który dla nich zesłał swego Syna, oczywista jest nagła potrzeba misji” (RMs, 3). Powodów takiej sytuacji jest wiele: niż demograficzny w krajach chrześcijańskich, prozelityzm wielu religii i sekt, sekularyzacja, a także szerzące się w wielu krajach neopogaństwo. Także w Europie, uważanej za kontynent chrześcijański, jest wiele osób, które nie znają jeszcze Chrystusa i potrzebują pierwszej ewangelizacji, czyli tej o charakterze misyjnym, a już z pewnością wszyscy potrzebują reewangelizacji (EEu, 46). Potrzeba więc, jak uczy Jan Paweł II, na nowo misji *ad gentes* (EEu 64). Jest to z pewnością nowa, niespodziewana sytuacja misyjna, a równocześnie przypomnienie konieczności misji.

17. Czy obecnie misji nie powinien zastąpić dialog?

Pytanie to stawiane jest ostatnio dość często. Przytacza je także Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*: „Jednakże, również z powodu współczesnych przemian i rozprzestrzeniania się nowych idei teologicznych, niektórzy pytają: Czy misje wśród niechrześcijan są jeszcze aktualne? Czyż nie zastąpił ich może dialog międzyreligijny?” (RMs, 4). Misje są prowadzone wśród wyznawców innych religii. Prowadzą je również, i należy o tym pamiętać, chrześcijanie innych wyznań. Kontekst innych religii wyznacza metodę ewangelizacji, którą jest dialog. W chrześcijańskim rozumieniu, właśnie w związku

z działalnością misyjną zrodził się dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Ten ostatni nie może jednak zastąpić misji, choć stanowi integralną ich część, jednak nie wyczerpuje zadań, jakie wiążą się z działalnością misyjną. Misje powinny korzystać z doświadczeń dialogu, są w pewnym sensie formą dialogu - misjonarze przecież spotykają się z wyznawcami innych religii, poznają ich tradycje i wartości. Zanim nastąpi pierwsza ewangelizacja, ma miejsce trudny nieraz i mozolny dialog. Misjonarz jest i powinien być człowiekiem dialogu. Zresztą przekazywane orędzie Ewangelii i sam akt wiary mają charakter dialogiczny. Człowiek odkrył Boga i prowadzi z Nim dialog. Dojrzałe życie chrześcijańskie wyraża się przez owoc dialogu Kościoła z kulturą, jaką jest inkulturacja, będąca zarówno jej drogą, jak i owocem.

18. Co to jest duchowość misyjna?

Misje to zadanie, jakie spoczywa na wszystkich chrześcijanach. Kościół otrzymał to polecenie od samego Jezusa zmartwychwstałego. Sam siebie określił też jako „misyjny ze swej natury” (DM, 2). Trzeba więc, aby każdy chrześcijanin zrozumiał to zadanie, przyjął go osobiście i nim żył na co dzień. Duchowość misyjna oznacza takie życie wiarą, aby nakaz misyjny uznać za swój i odważnie głosić Chrystusa. Dotyczy to każdego: nie tylko samego misjonarza, którzy niejako z urzędu podejmuje się wykonywania zadań oficjalnie zleconych mu przez Kościół, ale wszystkich tych, którzy przyjęli chrzest - winna przenikać ich troska o rozwój Kościoła przez głoszenie Ewangelii.

Trudna praca misyjna wymaga specyficznej duchowości. Cały VIII rozdział encykliki *Redemptoris missio* kreśli cechy tej duchowości: najpierw jest to uległość wobec Ducha Świętego, wejście w życie Chrystusa posłanego, umiłowanie Kościoła, dążenie do świętości. Oprócz duchowości kapłańskiej, zakonnej czy człowieka świeckiego, misjonarz musi cechować się i żyć także duchowością misyjną, która winna w sobie ukształtować w czasie przygotowania i formacji oraz przez cały czas posługi misyjnej. Dla jej prawidłowego ukształtowania wymagany jest zatem pewien rodzaj formacji misyjnej stałej. Takie formy proponowane są przez różne instytuty, troszczące się w krajach misyjnych o rozwój duchowy misjonarzy. Praca misyjna to zaangażowanie się w dzieło Boże, w tajemnicę zbawczego dzieła dokonanego na krzyżu, wymagające wielkiej ofiary: „Od misjonarza wymaga się, by gotów był «wyrzec się siebie i wszystkiego, co dotychczas uważał za swoje, i stał się wszystkim dla wszystkich»: w ubóstwie, które czyni go wolnym dla Ewangelii, w oderwaniu od osób i dóbr z własnego środowiska, by stał się bratem tych, do których został posłany, ażeby nieść im Chrystusa Zbawiciela. Taki właśnie jest cel duchowości misjonarza: «dla słabych stałem się jak słaby [...]. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych. Wszystko zaś czynię dla Ewangelii»” (RMs 88). Cele i zadania duchowości misyjnej, potrzebne misjonarzowi, są również doskonałą wskazówką dla każdego chrześcijanina, dążącego do pogłębienia swego życia.

19. Co to jest „kontekst”?

Misje są dziełem współpracy Boga i człowieka. Tym, którzy działa, jest przede wszystkim Bóg, którzy posługuje się ludźmi, wydarzeniami, a nawet zdarzeniami losowymi - Bóg działa w konkretnej sytuacji na świecie, czyli w określonym kontekście. Zauważamy to już podczas lektury Dziejów Apostolskich - pierwszej historii misji. „Kontekst” oznacza zatem cały zespół warunków, które bezpośrednio nie należą do istoty misji, ale wpływają na jej przebieg. Ważnym elementem jest najpierw pytanie o człowieka, jego życie i zajęcia, następnie o warunki geofizyczne: miejsce misji, klimat, dostęp do wody; warunki cywilizacyjne: możliwości komunikacyjne, warunki codziennego życia, porozumiewanie się, troska o zdrowie, warunki polityczne. Wreszcie istotne jest także pytanie o warunki mogące mieć

zasadniczy wpływ na ewangelizację i kształtowanie teologii: kulturę, zagadnienia społeczne i religie. Misje zawsze są prowadzone w ramach konkretnej kultury, religii, w określonym środowisku społecznym. Chociaż warunki te nie należą bezpośrednio do samego dzieła misyjnego, to jednak posiadają na nie znaczny wpływ. Ulegają pewnym zmianom i przekształceniom. Pod wpływem doświadczeń inkulturacji w misjologii zaczęto to określać jako *kontekst* misji. Zauważenie kontekstu zaowocowało pozytywnie pluralizmem w teologii, kształtowanej dziś na różnych kontynentach. Dzisiaj bardzo wiele mówi się na temat „teologii w kontekście”, która oznacza teologię ukształtowaną w danym miejscu i czasie, przedstawiającą te same odwieczne prawdy, jednak przy pomocy nowego języka. Kontynentalne synody biskupów, jakie obradowały w ostatnich latach w Watykanie oraz wydane przez nich końcowe dokumenty - *Ecclesia in Africa, Asia, America, Oceania i Europa* - są znakiem, że Kościół przywiązuje wielką wagę do kierunków teologicznych, rozwijających się poza Europą. Jest to dowodem na postępującą inkulturację, także na płaszczyźnie teologicznej.

20. Co należy rozumieć pod pojęciem „teren misyjny”?

Cała struktura Kościoła posiada wymiar terytorialny, normalny w Kościele powszechnym jest podział na diecezje i parafie.

Chociaż troska Kościoła dotyczy przede wszystkim konkretnego człowieka, to jednak w celu bardziej intensywnej ewangelizacji, zwraca się także uwagę na miejsce jego zamieszkania. Już sami Apostołowie wyruszyli z misją ewangelizacyjną do miast i na nowe tereny ówczesnego świata, na których organizowali struktury Kościoła, jakie z kolei powierzano opiece biskupów. Samo określenie „teren misyjny” (DM, 6), które z czasem na dobre zadomowiło się w języku, zaczęło pojawiać się w związku z nowymi odkryciami geograficznymi i intensyfikacją misji w XV wieku. W odróżnieniu od terytorium chrześcijańskiego, za które uważano Europę, określenia „misyjne” praktycznie używano na oznaczenie wszystkich obszarów leżących poza tym kontynentem. Teren misyjny, uznany za taki przez Stolicę Apostolską, cieszył się szczególnymi przywilejami i otrzymywał pomoc od całego Kościoła. Nieraz opiekę nad nim powierzano jakiemuś zgromadzeniu zakonnemu, które wysyłało tam swoich misjonarzy. Teren misyjny tracił swój status po osiągnięciu przez Kościół partykularny, miejscowy odpowiedniej dojrzałości. Sobór Watykański II, definiując misje, wskazuje, że „prowadzi się je na określonych obszarach, uznanych przez Stolicę Apostolską” (DM, 6). Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* poszerza znaczenie pojęcia misji, pozostawiając równocześnie, mimo wszystkich zastrzeżeń, wymiar terytorialny: „Działalność misyjna była ustalana normalnie w odniesieniu do określonych terytoriów. Sobór Watykański II uznał ten wymiar terytorialny misji *ad gentes*, także dziś ważny dla określenia odpowiedzialności, kompetencji i geograficznych granic działania” (RMs, 37). Chociaż działalność ta kierowana jest do człowieka, a sytuacje misyjne są dzisiaj bardzo złożone, to jednak są prowadzone na konkretnych terytoriach. W oparciu o Kościół partykularny, który posiada swój określony obszar.

21. Co to są „sytuacje misyjne”?

Oprócz terytorialnego wymiaru misji coraz bardziej do głosu dochodzą tzw. „sytuacje misyjne”. Chodzi o sytuacje, zjawiska i wydarzenia, które otaczają człowieka i sprawiają że spotkanie z Bogiem staje się bardzo utrudnione. Chociaż tradycja i kultura, w której żyje ma rodowód chrześcijański, jednak procesy sekularyzacyjne sprawiły, że wymiar religijny w życiu zostaje pominięty, a nieraz świadomie jest negowany. Stąd Jan Paweł II wprowadził pojęcie „sytuacji misyjnych” (RMs, 10; 23; 32; 33; 35; 37; 41; 58; 60; 82) na oznaczenie

warunków, jakie zaistniały także w środowisku chrześcijańskim, które wymagają ewangelizacji, często w rozumieniu pierwszej ewangelizacji. Także oznaczają pewne warunki mieszczące się w zagadnieniu kontekstu: nędza, inne religie, sytuacja współczesnego świata. Również przybywające duże grupy imigrantów - wyznawców innych religii sprawiają że pojawia się naturalna potrzeba dialogu i świadectwa. Sytuacje misyjne jeszcze bardziej uświadamiają Kościołowi podjęcie coraz to nowych zadań misyjnych wszędzie i w każdym czasie. Są jakby nowymi możliwościami i kategoriami misji w naszych czasach.

22. Co to jest antropologia misyjna?

Podmiotem troski Kościoła jest człowiek. Chrystus stał się człowiekiem i nas odkupił. Stąd całe oddziaływanie Kościoła, w tym także oddziaływanie misyjne, skierowane jest na człowieka. Antropologia misyjna, jako nowy dział misjologii, stara się jeszcze bardziej ukazać człowieka jako głównego adresata zbawczego orędzia oraz człowieka, który je przekazuje. Próba zdefiniowania tej dziedziny oznacza w praktyce podsumowanie dorobku wielu różnych nauk o człowieku, z wykorzystaniem antropologii w ogólności, w odniesieniu do zadań misyjnych Kościoła powszechnego³.

Antropologia misyjna ukazuje najpierw ludzki wymiar zadania misyjnego. Chociaż to Bóg jest źródłem i celem misji, to jednak z miłości zaprasza człowieka do udziału w niej. Stąd ważne są wskazówki dotyczące samego misjonarza, a następnie złożony opis i analiza sytuacji, w której żyje adresat ewangelizacji misyjnej. Jest to więc refleksja nad człowiekiem i całym światem, w którym żyje. Badania te są potrzebne w celu poznania człowieka i uzyskania informacji, służących owocnym pracom misyjnym.

KOŚCIÓŁ LOKALNY I POWSZECHNY WOBEC DZIEŁA MISYJNEGO

23. Jakie są najważniejsze misyjne dokumenty Kościoła?

Na temat działalności misyjnej Kościół wydał wiele dokumentów, zwłaszcza po 1622 roku, kiedy papież Grzegorz XV konstytucją *Inscrutabili Divinae Providentiae* (BMis, I, 32-37) powołał do życia Kongregację Rozkrzewiania Wiary (dziś: Kongregacja Ewangelizacji Narodów). Dokument ten określa cel i zadania Kongregacji, jej skład i metodę pracy. Wcześniejsze dokumenty miały charakter instrukcji dotyczących ważnych problemów, rozwiązywanych na płaszczyźnie lokalnej, konkretnego terytorium czy też działalności poszczególnych zakonów. Istniały też prace, które aczkolwiek sporządzone przez różnych autorów, przygotowały lub wpłynęły na kształt późniejszych dokumentów Kościoła. Ważnym dokumentem z tego czasu jest *Instrukcja Kongregacji Rozkrzewienia Wiary dla Wikariuszy Apostolskich, udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny* (1659). Najpierw przedstawione zostały w niej zasady przygotowania, następnie uwagi dotyczące podróży, wyboru drogi, sposobu zachowania, wreszcie zasady organizowania misji. Instrukcja daje szerokie możliwości adaptacyjne i w tym znaczeniu wybiega daleko w przyszłość (BMis, I, 41-56).

Z kolei Grzegorz XVI wydał encyklikę *Probe nostis* (1840). Papież ten, były prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, dobrze znał problematykę misyjną. Stąd jego troska o misję, rozumiana właśnie jako „rozkrzewianie wiary”. Trudności w prowadzeniu misji w XIX wieku wiązały się przede wszystkim z brakiem odpowiedniej liczby misjonarzy (BMis, I, 140-146).

Następnie Leon XIII opublikował encyklikę *Sancta Dei Civitas* (1880). Zapisano w niej, że nie ma odnowy Kościoła bez odnowy misji. Dokument odróżnia pracę misyjną od

duszpasterskiej. Misje to równocześnie *Opus Dei* i *Opus hominis*, stąd mocna zachęta do współpracy z Działami Misyjnymi. Papież podał konkretne formy współpracy, wskazując na modlitwę i jałmużnę (BMis, I, 147-154).

W 1919 roku ukazał się list apostolski Benedykta XV *Maximum Mud*. Był to pierwszy nowoczesny dokument, ukazujący misje jako obowiązek przełożonych, misjonarzy i całego ludu Bożego. Misje są podstawowym zadaniem Kościoła. Druga część dokumentu poświęcona jest misjonarzom, ich powołaniu, obowiązkom oraz problemowi dystansu, jaki powinni zachowywać w stosunku do władzy świeckiej (BMis, I, 171-192).

Następnym dokumentem jest encyklika Piusa XII *Fidei do-num* (1957). W przeddzień wyzwolenia kolonialnego zwłaszcza Afryki, papież przypomniał o obowiązku niesienia pomocy przez kraje bogate. Dokument ten jest krokiem milowym w rozwoju idei misyjnej. Po raz pierwszy do pracy na misjach zostali wezwani kapłani diecezjalni. Papież apelował do całego Kościoła o współpracę w tym dziele. W encyklice zawarta jest także prośba o opiekę nad Afrykanami przebywającymi w Europie (BMis, I, 318-339).

Orędzie Pawła VI *Africae terrarum* (1967) jest dokumentem streszczającym dotychczasową naukę Kościoła, dotyczącą Czarnego Lądu. Kreśląc historię chrześcijaństwa w Afryce, zaprasza do dialogu tradycyjne religie afrykańskie oraz islam. Papież zwrócił uwagę na cenne tradycje afrykańskie: kult Istoty Najwyższej, poszanowanie dla rodziny i wspólnota. Bardzo ważne przesłanie orędzia to następująca myśl: Afrykańczyk, włączony do Kościoła, nie musi wyrzekać się siebie. Potępione zostały walki bratobójcze. Zadania czekające Afrykę to zwalczanie analfabetyzmu i uzdrowienie sytuacji ekonomicznej (BMis, II, 72-99).

Innym ważnym dokumentem Pawła VI jest adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (1975), ukazująca zadania ewangelizacyjne Kościoła posoborowego. Misje zostały w niej przedstawione jako część ewangelizacji. Tę zaś, w różnych jej formach, począwszy od katechezy i homilii, po świadectwo życia, uznano za najważniejsze zadanie Kościoła i wszystkich chrześcijan.

Zadania misyjne Kościoła w czasach współczesnych przedstawia encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Missio* (1990) oraz przygotowujący na trzecie tysiąclecie list apostolski *Tertio mil-lennio adveniente* (1994). Misje są nadal bardzo konieczne także w nowym tysiącleciu - mówi o tym list apostolski *Novo mil-lennio ineunte* (2001). Należy również odnotować wydanie encykliki *Slavorum Apostoli* (1985), która jest poświęcona Braciom Sołunskim, misjonarzom Słowian i podejmuje zagadnienie inkulturacji.

Ważnymi dokumentami misyjnymi są także papieskie adhortacje apostolskie, rodzące się jako wynik refleksji nad zadaniem misyjnym na poszczególnych kontynentach, będące dokumentami posynodalnymi: *Ecclesia in Africa* (1995), *Ecclesia in America* (1999), *Ecclesia in Asia* (1999), *Ecclesia in Oceania* (2001), *Ecclesia in Europa* (2003). Dokumenty te wnoszą nowe, dynamiczne ujęcie zagadnienia misyjnego, odczytane w kontekście Kościoła lokalnego.

24. Jakie były główne etapy misji w historii Kościoła?

Historię misji generalnie możemy podzielić na trzy okresy: 1) starożytność; 2) średniowiecze (od ewangelizacji Słowian do wielkich odkryć geograficznych); 3) okres od roku 1622, czyli od założenia Kongregacji Rozkrzewienia Wiary. Historia misji rozpoczyna się od dnia Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1-37), kiedy Apostołowie wyruszyli na cały świat, wypełniając nakaz misyjny otrzymany od Zmartwychwstałego. Ewangelia była „głoszona w drodze”, najpierw przez wysyłanych w tym celu misjonarzy, lecz stopniowo w dzieło to pośrednio zaczęli angażować się także inni ludzie: wędrowcy, kupcy, żołnierze. Ten pierwszy okres to wielki etap misji charyzmatycznej. Bardzo szybko Kościół stał się obecny w Afryce Północnej, na południu Europy i w Azji Mniejszej oraz Centralnej. Okres ten

cehuje także wielka danina krwi, przelanej dla Chrystusa. Po stosunkowo szybkiej ewangelizacji krajów basenu Morza Śródziemnego Kościół powoli rozprzestrzenił się po całej Europie: wśród Franków i Germanów, aż po Anglię, gdzie Grzegorz Wielki (zm. 604) wysyłał swych misjonarzy. Później miał miejsce chrzest narodów skandynawskich. Z kolei, dzięki działalności braci soluńskich: świętych Cyryla i Metodego, chrześcijaństwo dotarło do Słowian, wprowadzając ich własny język do liturgii. Następuje miał miejsce chrzest Polski (966) oraz Rusi (975), ochrzczonej przez misjonarzy z Bizancjum.

W średniowieczu działalność misyjną i apostolską podjęły nowo powstałe zakony: najpierw mnisi iroszkoccy, a później inni, głównie franciszkanie i dominikanie. Prowadzona była też misja w kierunku Azji: Jan da Pian del Carpine w 1246 roku dotarł do Wielkiego Chana Tatarów, a Jan de Montecorvino (1247-1328) został pierwszym arcybiskupem Pekinu. Ogromny rozwój misji datujemy od odkrycia Ameryki (1492). ewangelizacja tego kontynentu przebiegała szczególnie burzliwie i naznaczona była niesprawiedliwością, gdyż dzieło to zostało przejęte przez władzę świecką: królów Hiszpanii i Portugalii. Sposób prowadzenia ewangelizacji, zwłaszcza stosowanie przemocy, budził wiele zastrzeżeń. W obronie Indian stawali wielcy misjonarze, domagający się poszanowania godności ludów ewangelizowanych: Bartolomeo de Las Casas OP (1484-1566), Jose de Acosta SJ (1540-1600) i inni. W tym okresie szybko rozwijały się placówki misyjne na wybrzeżach Afryki oraz w Azji, a sami misjonarze dostrzegali potrzebę lepszej organizacji dzieła misyjnego. Powołanie do życia w 1622 roku Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (dziś: Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów) zapoczątkowało proces przejmowania od władzy świeckiej odpowiedzialności za misję i jednocześnie położyło kres niewłaściwemu prowadzeniu tego dzieła. W XVII wieku jezuiti rozpoczęli odważnie wprowadzać nowe metody misyjne. W Ameryce tworzone zostały redukcje, które stawiały sobie za zadanie kształcenie i zorganizowanie ludności indiańskiej, a w Azji wprowadzano śmiało akomodację.

W następnym okresie Kościół skoncentrował się na Europie, prowadząc tzw. misje wewnętrzne (parafialne). Proces ten wiąże się z szerzącymi się ruchami społecznymi i postępującym brakiem jedności Kościoła. Ożywienie nastąpiło w XIX wieku, kiedy to powstały liczne dzieła i zakony misyjne oraz specjalne seminaria w: Paryżu (1815), Mediolanie (1850), Lyonie (1856), Weronie (1867) i Parmie (1895). Wychowankowie tych seminariów, świetnie przygotowani, odegrali kluczową rolę w dziele misyjnym. Misje coraz bardziej uwalniały się od powiązania z kolonializmem. Przed Kościołem otwały się nowe horyzonty, zwłaszcza po II wojnie światowej. W krajach misyjnych zaczęto wówczas tworzyć struktury administracyjne Kościoła, ustanawiana była rodzima hierarchia i formowane rodzime duchowieństwo. Kościół stawał się coraz bardziej obecny w życiu poszczególnych narodów i tworzył nowe struktury współpracy o charakterze kontynentalnym. Po Soborze Watykańskim II, na którym działalność misyjna doczekała się pogłębionego uzasadnienia teologicznego, nastąpiło jeszcze większe ożywienie ducha misyjnego całego Kościoła. Dziś Kościół jest obecny na wszystkich kontynentach.

W ostatnich latach działalność misyjna w sensie obecności Kościoła powróciła na nowo do krajów Azji Centralnej. Dziś Kościół może działać, chociaż w ograniczonym zakresie, także w niektórych krajach Azji Południowo-Wschodniej.

25. Co o misjach pisali Ojcowie Kościoła?

Naukę o misjach znajdujemy także, chociaż w innej niż obecna formie, u Ojców Kościoła. Wiąże się ona z przyjmowaniem do Kościoła coraz to nowych ludów i udzielaniem chrztu. Nie należy zapominać, że sami Ojcowie byli często neofitami. Stąd napotykamy w ich pismach zarówno krytykę dotychczasowych wierzeń, jak i pewne pozytywne elementy myśli pogańskiej. Dokonali tego, co nazywamy dziś procesem inkulturacji. Z drugiej strony, mocny

kierunek apologetyczny starał się wykazać absolutną nowość nauki Chrystusa oraz to, że wiara nie jest przesądem, ale oparta jest na przesłankach rozumowych. Dowodem stosowanym przez apologetów był fakt szybkiego rozszerzania się chrześcijaństwa: „Krzyczą, że całe miasto myśmy obsiedli, że na wsi, w warowniach, na wyspach są chrześcijanie” (Tertulian, *Apologetyk*). W innym miejscu ten sam autor zapisuje takie zdanie: „Najpierw w Judei głosili wiarę w Jezusa Chrystusa i założyli tam Kościoły, a następnie wszędzie zwiastowali narodom tę samą naukę i tę samą wiarę” (*Odrzucenie heretyckich roszczeń*, 20, 7). W ciągu pierwszych czterech wieków Ojcowie Kościoła byli nie tylko świadkami rodzącego się zwycięstwa chrześcijaństwa - podają opisy udzielania chrztu, sprawowania Eucharystii, życia wspólnot, naukę o katechumenacie - ale czynnie przyczyniali się do lepszego poznania nauki Chrystusa. Wyjście chrześcijaństwa z obszaru kultury i religii żydowskiej było największym osiągnięciem Kościoła w tej epoce. Nowa religia stała się rzeczywiście religią o zasięgu światowym. Liczne teksty z tamtego okresu zawierają myśl misyjną. Na przykład w *Pasterzu Hermasa* (VIII, 1-13, 2) czytamy: „Prawo Boże zostało dane dla całego świata”. Klemens Rzymski w odniesieniu do 1 Kor 5, 3 pisał: „Narody rozmnażasz na ziemi i pośród wszystkich wybierasz miłujących Ciebie”. W *Nauce Dwunastu Apostołów* (9,4) czytamy: „Jak ten łamany chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się jedno, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi do królestwa Twego”, a u Cyryla Jerozolimskiego: „Kościół nazywa się katolickim, czyli powszechnym, ponieważ obejmuje cały świat - od jednego krańca aż po drugi” (*Katecheza* 18,23). Bardzo ciekawy jest *List do Diogeneta* (II w.), ukazujący rolę i miejsce chrześcijan w świecie: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosując się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą; czym jest dusza w ciele, tym są chrześcijanie w świecie”. Pisma Justyna (zm. ok. 165 r.) zawierają wykład o katechumenacie, który obejmuje: naukę, wyznanie wiary, obietnicę nowego życia, modlitwę, post i pokutę. Ireneusz (zm. 202 r.) pisze: „dusza z natury chrześcijańska”, podkreślając w ten sposób, że nie politeizm, ale nauka Chrystusa odpowiada naturze człowieka.

W okresie pokonstantyńskim Ojcowie już bezpośrednio zajmowali się problemem misyjnym. Jan Chryzostom (zm. 407 r.) w homiliach wskazywał na obowiązek pracy misyjnej. Leon Wielki (zm. 461 r.) rozwijał eklezjologię. Kościół był już obecny wtedy na całej ziemi, tzn. na „rzymskiej ziemi”, stąd działalność misyjną na tym obszarze uważano za już zakończoną. Teza o zakończeniu pracy misyjnej miała podstawy w dosłownym rozumieniu słów Psalmu 19: „Ich głos się rozchodzi na całą ziemię, i aż aż po krańce świata - ich mowy” (w. 5). Papież wiedział wprawdzie o istnieniu pogan, ale ich stan traktowano jako zawiniony przez nich samych, ponieważ Ewangelia już była głoszona wszędzie. Późniejsi Ojcowie: Augustyn (354-430) i papież Grzegorz Wielki (540-604), nazywany także „misyjnym”, bardzo mocno akcentowali misyjne posłannictwo Kościoła.

26. Jak można uzasadnić działalność misyjną Kościoła?

Poszukiwania uzasadnienia misji nie były łatwe. Ciążyły na nich wydarzenia z historii, jak misja patronacka czy spojrzenie przez pryzmat wydarzeń z czasów kolonializmu. Podczas Soboru Watykańskiego II postawiono raz jeszcze pytanie o uzasadnienie teologiczne misji. Najgłębsze uzasadnienie misji odnajdujemy w życiu samej Trójcy Przenajświętszej, „Zamysł

ten wypływa «ze źródła Miłości», czyli z miłości Boga Ojca" (DM, 2). Bóg kocha każdego człowieka i nieustannie posyła. Sobór Watykański II w tym fakcie widzi to uzasadnienie: „Pielgrzymujący Kościół z natury swej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca" (DM, 2). Plan ten wypływa i jest realizacją wielkiej Bożej miłości.

Kolejnym uzasadnieniem jest teologia daru. Otrzymaliśmy wielki dar wiary w Boga i poznaliśmy Jego miłość przez Jezusa Chrystusa. Darem jest również przynależność do rodziny dzieci Bożych - Kościoła. Tym darem winniśmy się dzielić: „Oto dlaczego działalność misyjna wypływa nie tylko z formalnego nakazu Pańskiego, ale i z głębokich wymogów życia Bożego w nas. Ci, którzy są włączeni w Kościół katolicki, powinni czuć się uprzywilejowani, a przez to bardziej zobowiązani do dawania świadectwa wiary i życiu chrześcijańskiego jako służby braciom i należynej odpowiedzi Bogu, pamiętając, że „swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą ale surowiej jeszcze będą sądzeni" (RMs, 11).

Jest wreszcie uzasadnienie misji natury humanitarnej. Chrześcijaństwo niesie z sobą takie wartości, jak: poszanowanie godności i praw osoby ludzkiej, wolność religijną, zwrócenie uwagi na miłość bliźniego, pomoc humanitarną, edukację. Jest także zwróceniem uwagi na godność osoby ludzkiej, a także troską o pokój. Są to wartości związane z Ewangelią. Kiedy w świecie jest jeszcze tyle niesprawiedliwości, biedy i cierpienia, nie możemy pozostać bezczynni. Działalność misyjna daje wielkie możliwości rozwoju wielu narodom i poszczególnym ludziom.

Na ponad 6 miliardów ludzi zamieszkujących ziemię, jako chrześcijanie stanowimy mniejszość - jest nas zaledwie ok. 2 miliardy. Jest to kolejny argument za rozszerzeniem misji *ad gentes*. „Liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wzrasta [...]. Dla tej ogromnej liczby ludzi, umiłowanych przez Ojca, który dla nich zesłał swego Syna, oczywista jest nagła potrzeba misji. Z drugiej strony, nasze czasy dają w tej dziedzinie Kościołowi nowe okazje: upadek niosących ucisk ideologii i systemów politycznych; otwarcie granic i kształtowanie się świata bardziej zjednoczonego dzięki większym możliwościom wzajemnych kontaktów; wzrastające uznanie wśród narodów dla owych wartości ewangelicznych, które Jezus urzeczywistnił w swym życiu (pokoju, sprawiedliwości, braterstwa, opieki nad najmniejszymi); pewna forma bezdusznego rozwoju gospodarczego i technicznego, która jednak skłania do poszukiwania prawdy o Bogu, o człowieku, o sensie życia. Bóg otwiera przed Kościołem horyzonty ludzkości lepiej przygotowanej na ewangeliczny zasiew" (RMs, 3).

27. Jakie są zadania misyjne Kościoła partykularnego?

Zarówno dokumenty soborowe, jak i późniejsze pisma Kościoła stosują dwa określenia: „lokalny" i „partykularny". Pod tą nazwą rozumie się najpierw Kościół działający na konkretnym terenie, (KK, 23; RMs, 49; KPK, kan. 368) utożsamiany z Kościołem diecezjalnym, nazywany także Kościołem partykularnym. Kiedy jest mowa o pewnych szerszych zespołach Kościołów użyty zostaje termin „lokalny" (KK, 23). Można to odnieść do Kościołów kontynentalnych, które coraz bardziej zaznaczają swoją obecność. Przymiotnik lokalny wskazuje na pewien wymiar kontekstualny, natomiast partykularny zwraca uwagę na więź, którą tworzy z innymi w Kościele powszechnym. Tajemnica Kościoła zawarta jest w każdym Kościele partykularnym (RMs, 48). Działalność misyjna zmierza do utworzenia Kościoła lokalnego, który sam będzie zdolny do podjęcia zadań misyjnych: „Celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne, istotne zadanie działalności misyjnej, nie można więc

uznać jej za naprawę spełnioną, dopóki nie doprowadzi ona do zbudowania Kościoła partykularnego, zdolnego do normalnego działania w miejscowym środowisku" (RMs, 48). Co więcej, chociaż misje to zadanie Kościoła powszechnego, obserwuje się przesunięcie tych zadań w kierunku Kościołów lokalnych (RMs, 49). Kościół ten powinien przejąć zasadniczą troskę o rozszerzanie wiary, nawiązywać kontakty z innymi Kościołami, nieść im pomoc, także personalną.

28. Dlaczego Jan Paweł II jest nazywany misjonarzem świata?

Papież Jan Paweł II osobiście podjął wypełnianie zadań misyjnych i czyni to na niespotykaną dotychczas skalę: bezpośrednio stając się wędrownym misjonarzem oraz przy pomocy rozwiniętych nowych form współpracy misyjnej. „Od samego początku mojego pontyfikatu zdecydowałem się podróżować aż po krańce ziemi, by dać wyraz tej trosce misyjnej, i właśnie bezpośredni kontakt z ludami, które nie znają Chrystusa, przekonał mnie bardziej, jak pilna jest ta działalność" (RMs, 1). Podczas 104 zagranicznych pielgrzymek (październik 1978 - 30 września 2004), w tym w większości do krajów misyjnych, dobrze poznał problemy całego świata. Miał okazję do osobistego misyjnego nauczania, w tym często w charakterze pierwszej ewangelizacji. Stąd wyniósł jeszcze większe przekonanie o konieczności obudzenia misyjnego całego Kościoła: „Świadomy tej odpowiedzialności za nową ewangelizację i za misję powszechną czuję potrzebę dzielenia się nią w czasie spotkań z biskupami. Odbynam sam wiele podróży po świecie, „aby głosić Ewangelię, «utwierdzać braci» w wierze, umacniać Kościół i spotykać człowieka. Są to pielgrzymki wiary [...]. Są to równocześnie okazje do wędrownej katechezy, do ewangelicznego przepowiadania jako przedłużenie na wszystkie szerokości geograficzne Ewangelii i nauczania apostolskiego, rozszerzonego na dzisiejszy zasięg planetarny" (RMs, 63).

Encyklika *Redemptoris Missio* (1990), poświęcona aktualności dzieła misyjnego, jest dzisiaj podstawowym i głębokim teologicznie dokumentem, w którym papież z entuzjazmem podrywa cały Kościół do intensywniej działalności misyjnej. Ważne dla rozwoju dzieła misyjnego są zwoływane i inspirowane przez niego kontynentalne Synody Biskupów. Adhortacje apostolskie wydawane na ich zakończenie stanowią wspaniały program misji. Papież ustanowił bardzo wiele nowych diecezji w krajach misyjnych. Powołał liczne fundacje i wspiera projekty niosące pomoc w rozwoju. Stale troszczy się o kraje misyjne i ich problemy samu bliskie. Co roku Ojciec Święty wydaje specjalne orędzie na Niedzielę Misyjną. Sprawom misji poświęca też bardzo wiele uwagi w zwyczajnym nauczaniu, śledząc równocześnie wydarzenia w świecie, który jest kontekstem aktywności Kościoła.

29. Jakie są obowiązki misyjne biskupów?

Obowiązki misyjne są najważniejszym zadaniem biskupów, wynikającym z powierzonych im zadań głoszenia Ewangelii, jak i szczególnej troski o Kościół. Zadania biskupów odnośnie do misji *ad gentes* i działalności ewangelizacyjnej zostały bardzo wyraźnie określone przez Sobór Watykański II, a później przez Jana Pawła II: „Bracia biskupi są wraz ze mną bezpośrednio odpowiedzialni za ewangelizację świata, zarówno jako członkowie kolegium biskupiego, jak też jako pasterze Kościołów partykularnych" (RMs, 63). Biskupi są przede wszystkim odpowiedzialni za losy ewangelizacji świata, zarówno tworząc kolegium biskupie pod przewodnictwem Piotra i z nim, jak i poszczególni biskupi w Kościołach powierzonych ich pieczy. „Wszyscy biskupi jako członkowie kolegium biskupów, będącego następcą Kolegium Apostołów, wyświęceni są nie tylko dla dobra jakiejś określonej diecezji, ale dla zbawienia całego świata" (DM, 38). W sposób szczególny biskup jest animatorem misyjnym swojej diecezji. „Do biskupa jako kierownika i ośrodka jedności w apostołstwie diecezjalnym

należy popieranie, koordynowanie działalności misyjnej i kierowanie nią w taki jednak sposób, aby była zachowana i rozwijana dobrowolna działalność tych, którzy w tym dziele uczestniczą. Wszyscy misjonarze, także zakonnicy wyjęci spod jurysdykcji biskupów, podlegają tej samej władzy w różnych dziełach, które należą do wykonywania świętego apostołstwa" (DM, 30). Do obowiązków misyjnych biskupa, które są liczne (RMs, 63), należy ożywanie ducha misyjnego diecezji, wyszukiwanie chorych, którzy ofiarowaliby swoje cierpienia w intencji misji, popieranie powołań misyjnych, popieranie inicjatyw współpracy z misjami, szczególnie Papieskich Dzieł Misyjnych, prośba o ofiary na rzecz misji (DM, 38). Przypomina o tym także Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 782 i 791). Biskup wypełnia swoje zadanie misyjne w diecezji przez osobiste świadectwo, promocję powołań misyjnych, troskę o misjonarzy wysłanych przez diecezję, przekazywanie ofiar na rzecz misji, a także przez ustanowienie odpowiednich struktur wspierających misje. Zachęca kapłanów i diecezjan do troski o misje.

30. Jakie są obowiązki misyjne kapłanów?

Kapłani, jako współpracownicy biskupów, są również odpowiedzialni za wypełnianie zadań misyjnych i dzielą razem z nimi troskę o ewangelizację świata. Na mocy przyjętych święceń i Eucharystii, sprawowanej za zbawienie wszystkich, są włączeni w sposób szczególny w dzieło misyjne. W ten sposób stają się odpowiedzialni za animację misyjną parafii i grup powierzonych im przez biskupów. Te zadania mocno podkreślał już bł. Paweł Manna, założyciel Papieskiej Unii Misyjnej. W swoich pismach apelował: „Jeżeli kapłani nie będą zainteresowani sprawami misji, to czego oczekiwać od świeckich”. Sobór Watykański II nakłada na kapłanów następujące obowiązki misyjne: „Prezbiterzy winni w duszpasterstwie rozbudzać i utrzymywać wśród wiernych gorliwość w ewangelizowaniu świata, pouczając ich przez katechezę i przepowiadanie o obowiązku Kościoła głoszenia narodom Chrystusa; nauczając rodziny chrześcijańskie o konieczności i zaszczycie pielęgnowania wśród własnych synów i córek powołań misyjnych, podsycając wśród młodzieży ze szkół i stowarzyszeń katolickich zapal misyjny, tak aby spośród niej wywodzili się przyszli głosiciele Ewangelii. Niech uczą wiernych modlić się za misje i niech nie wstydzą się domagać od nich jałmużny, stając się niejako żebrakami dla Chrystusa i zbawienia dusz" (DM, 39). Stąd potrzeba przeorientowania pracy duszpasterskiej i poszerzenia jej o wymiar misyjny. W praktyce będzie to organizacja grup misyjnych, wprowadzenie do programu duszpasterskiego dni misyjnych, reagowanie na wydarzenia nadzwyczajne związane z misjami, kontakty z parafiami i misjonarzami. Do tego winna zmierzać już sama formacja kapłańska: „Dlatego sama formacja kandydatów do kapłaństwa musi zmierzać do tego, by byli oni „przepojeni duchem prawdziwie katolickim, dzięki któremu przywykną wybiegać poza granice własnej diecezji, narodu lub obrządku i nieść pomoc w potrzebach całego Kościoła, z sercem gotowym do głoszenia wszędzie Ewangelii" (RMs, 67). „Być kapłanem i nie interesować się, w taki czy inny sposób, nie tylko zachowaniem wiary, ale i jej propagowaniem, to nie rozumieć Ewangelii"⁴. Ważną wskazówką jest również „troska o niechrześcijan we własnym środowisku" (RMs, 67). Zadanie to staje się coraz bardziej aktualne w Europie, miejscu osiedlania się wielu migrantów z różnych części świata. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Ojciec Święty mówi o sytuacjach misyjnych i potrzebie prowadzenia na naszym kontynencie pierwszej ewangelizacji (EEu, 46).

31. Jakie są obowiązki misyjne zakonników?

Dotychczas największy udział w ewangelizacji świata miały zgromadzenia zakonne, zarówno czynne, jak kontemplacyjne. Cała sieć klasztorów w Europie umożliwiła szybką ewangeliza-

cję naszego kontynentu, później ten model zastosowano w Ameryce Łacińskiej. Wiele zgromadzeń zakonnych powstało w tym właśnie celu, aby prowadzić misję⁵. Wielu zakonników zapisało się w historii jako gorliwi misjonarze. „Święty Sobór chętnie uznaje ich zasługi i dziękuje Bogu za tak wiele wysiłków podjętych dla chwały Bożej i służby dla dobra dusz oraz wzywa je, aby niestrudzenie postępowały w rozpoczętym dziele, wiedząc, że siła miłości, którą ze względu na powołanie powinny doskonalej praktykować, zmusza je i zobowiązuje do wykonania pracy w prawdziwie katolickim duchu" (DM, 40). Uzasadnieniem takiego zaangażowania, oprócz właściwego wszystkim chrześcijanom, opartego o sakramenty inicjacji, są złożone śluby zakonne. To miłość do Chrystusa jest najlepszym motywem pracy misyjnej. Potrzeba dziś obudzić na nowo ducha misyjnego, zarówno w tych zgromadzeniach, które wytyczyły sobie kiedyś taki program, jak i u pozostałych. Zakony są znakiem szczególnej miłości do Chrystusa i Kościoła, który ze swej natury jest misyjny. Dlatego zaangażowanie misyjne zakonów będzie ważnym wskaźnikiem rozumienia Kościoła. Różne są nowe formy ewangelizacji wśród ogromnych rzesz ludzi, którzy nie znają Chrystusa, biednych i odepchniętych, gdzie świadectwo życia w ubóstwie umożliwia dotarcie do nich z Ewangelią. Wielkie znaczenie przykładu się do rozwoju zakonów kontemplacyjnych, które na misjach dają szczególne świadectwo życia nie tylko według rad ewangelicznych, ale wyjątkowego przywiązania do Chrystusa i Kościoła: „Idąc za Soborem, zachęcam instytuty życia kontemplacyjnego, aby zakładały wspólnoty w nowych Kościołach, by «wśród niechrześcijan [...] dawać wspaniałe świadectwo majestatu i miłości Boga oraz jedności w Chrystusie». Obecność ta jest korzystna wszędzie w świecie niechrześcijańskim, zwłaszcza w tych regionach, gdzie religie mają w wielkim poszanowaniu życie kontemplacyjne ze względu na ascezę i na poszukiwanie Absolutu" (RMs, 69). Odnosi się to szczególnie do kontekstu wielkich religii i tradycji Azji, gdzie wysoko ceni się życie kontemplacyjne. Ale również sama istota tych klasztorów, także w krajach chrześcijańskich, zwraca uwagę na istotny wymiar działalności misyjnej, jaką jest modlitwa. Zakonnicy na nowo powinni odczytać misyjny wymiar swego charyzmatu, a klasztory winny stać się na nowo centrami ewangelizacji.

32. Jaką rolę do spełnienia mają na terenach misyjnych zakony kontemplacyjne?

Kościół nie tylko zauważa, ale i docenia rolę, jaką w historii misji odegrały zakony - im przypisuje się największy udział w ewangelizacji Afryki i Ameryki. Jednak był to udział zakonów o charyzmacie czynnym, często całkowicie ukierunkowanych na pracę misyjną. Od połowy XX wieku rozpoczął się coraz szerszy udział w tym dziele zakonów kontemplacyjnych. Jan Paweł II mocno podkreśla ich znaczenie w ewangelizacji: „Idąc za Soborem, zachęcam Instytuty życia kontemplacyjnego, aby zakładały wspólnoty w nowych Kościołach, by «wśród niechrześcijan [...] dawać wspaniałe świadectwo majestatu i miłości Boga oraz jedności w Chrystusie». Obecność ta jest korzystna wszędzie w świecie niechrześcijańskim, zwłaszcza w tych regionach, gdzie religie mają w wielkim poszanowaniu życie kontemplacyjne ze względu na ascezę i na poszukiwanie Absolutu" (RMs, 69). Szczególnie w kontekście azjatyckim ich udział może mieć zasadnicze znaczenie w spotkaniu z tradycjami innych religii z racji szacunku, jakim cieszy się taki styl życia. Życie kontemplacyjne jest z jednej strony wielkim wsparciem misji i udziałem w niej na wzór św. Teresy z Lisieux. Z drugiej zaś, w krajach misyjnych, jest bezpośrednim udziałem w pracy misjonarskiej. Jest wskazaniem, że praca ta jest nie tylko wymierna osiągnięciami i realizowanymi projektami, ale kieruje się inną logiką, nie zawsze możliwą do oceny w krótkiej perspektywie. Już św. Paweł pisał o tym, że jeden siał, drugi podlewał, ale najważniejszy jest Ten, który daje wzrost (1 Kor 3, 6). Misje nie mogą zapomnieć o głębokim

wymiarze kontemplacji. Stąd wielka przyszłość tej formy pracy misjonarskiej, jaką jest dar duchowy i dar modlitewnej obecności.

33. Jakie są zadania misyjne osób świeckich?

Wszyscy chrześcijanie są odpowiedzialni za ewangelizację świata (DM, 23). Zaangażowanie misyjne laikatu ma swoje uzasadnienie w przyjętym chrzcie i bierzmowaniu. Stąd mowa o obowiązku misyjnym. „Świeccy niech współpracują w kościelnym dziele ewangelizacji i uczestniczą w jego zbawczej misji jako świadkowie, a zarazem żywe narzędzia, zwłaszcza jeżeli, powołani przez Boga są do tego dzieła przyjmowani przez biskupów” (DM, 41). Rozróżnia się jednak osoby bezpośrednio zaangażowane jako misjonarze, a następnie tych, którzy wspierają działalność Kościoła w krajach chrześcijańskich i wreszcie misyjnych. Coraz więcej osób świeckich, odkrywając szczególne powołanie, decyduje się na pracę misjonarską. Zachęca do tego Ojciec Święty: „Wezwanie Pana Jezusa: «Idźcie na cały świat» stale znajduje oddźwięk we wspaniałomyślnej postawie wielu osób świeckich, gotowych porzucić dotychczasowe życie, wykonywaną pracę, własny region czy ojczyznę, by udać się - przynajmniej na jakiś czas - na tereny misyjne. Budujące świadectwo gorącej miłości do Chrystusa i Kościoła dają także małżonkowie chrześcijańscy, którzy naśladując Akwilię i Pryscyllę (por. Dz 8; Iz 16,3n), oddają się aktywnej działalności na ziemiach misyjnych. Prawdziwie misyjna jest także obecność tych świeckich, którzy z różnych przyczyn zamieszkując kraje i obszary, na których dotychczas Kościół nie jest jeszcze ustabilizowany, dają tam świadectwo swojej wiary” (ChL, 35). Inne formy tej działalności, to zaangażowanie we współpracę, w pracę na rzecz rozwoju, w życie politycznym, społecznym i kulturalnym (RMs, 71), na płaszczyźnie ruchów kościelnych, organizacji, zwłaszcza młodzieżowych, wolontariatu i kół misyjnych. W wiele akcji włączają się nauczyciele, prowadząc różne zajęcia z tzw. ścieżek międzyprzedmiotowych, pracownicy muzeów i mediów. Jest to ogromna praca na rzecz poszanowania innych kultur i tradycji, a przez to szerszego przybliżenia pracy misyjnej. Misje potrzebują, oprócz kapłanów i zakonników, ludzi świeckich: nauczycieli, lekarzy, pielęgniarek, ekspertów z dziedzin budownictwa, uprawy roli i hodowli w tropiku, ekonomistów. Stąd coraz częstsze wyjazdy osób świeckich, także z naszego kraju, po odpowiednim przygotowaniu w Centrum Formacji Misyjnej i stwierdzeniu powołania przez miejscowego biskupa. Oprócz tego, wszyscy świeccy mogą w różnej formie nieść pomoc misjom, zarówno duchową, jak i materialną, wspierając misje, albo przebywając w innych krajach świadczyć o Chrystusie i w razie potrzeby zaangażować się czynnie.

34. Kim są „fideidoniści”?

Fideidoniści to polskie, potoczne określenie misjonarzy - kapłanów diecezjalnych, zaczerpnięte z encykliki Piusa XII *Fidei donum* (1957), która stała się wielką zachętą do zaangażowania misyjnego całego Kościoła, a szczególnie kapłanów. Papież zwrócił się z apelem do biskupów: „Jest wiele diecezji, które z łaski Bożej mają tylu szafarzy świętych tajemnic, że byłoby to dla nich bez szkody, gdyby utraciły niektórych kapłanów” (FD, 13). Pisząc te słowa po raz pierwszy papież wezwał kapłanów diecezjalnych do wyjazdu na misje, zauważając przy tym, że ta forma posługi jest na misjach bardzo potrzebna całemu Kościołowi (FD, 16). W 1968 roku wyjechał na misje do Zambii pierwszy kapłan diecezjalny z Polski: ks. January Liberski z diecezji katowickiej. Później nastąpiły dalsze liczne wyjazdy fideidonistów. Jan Paweł II podkreśla znaczenie samej encykliki Piusa XII, a tym samym pracę fideidonistów: „W encyklice *Fidei donum* Pius XII z proroczą intuicją zachęcił biskupów, by oddali niektórych ze swych kapłanów na czasową służbę Kościołom Afryki, zatwierdzając już istniejące w tej dziedzinie inicjatywy. W dwadzieścia pięć lat od jej

ogłoszenia podkreśliłem wielką nowość tego dokumentu, «który pozwolił przekroczyć wymiar terytorialny posługi prezbitera, by przeznaczyć go dla całego Kościoła». Dziś sprawdza się wartość i owocność tego doświadczenia: kapłani, zwani *Fidei donum*, uwidaczniają w sposób szczególny więź komunii pomiędzy Kościołami, dają cenny wkład we wzrost wspólnot kościelnych znajdujących się w potrzebie, czerpiąc z nich równocześnie świeżość i żywotność wiary. Trzeba, oczywiście, by posługa misyjna kapłana diecezjalnego odpowiadała pewnym kryteriom i warunkom. Należy wysyłać kapłanów wybranych spośród najlepszych, zdolnych i należycie przygotowanych do szczególnej pracy, jaka ich oczekuje. Będą oni musieli włączyć się z sercem otwartym i braterskim w nowe środowisko Kościoła, który ich przyjmuje, i stanowić będą jedno prezbiterium z kapłanami miejscowymi, pod zwierzchnością biskupa. Pragnąłbym, by duch posługi misyjnej wzrastał wśród prezbiterów Kościołów starych i rozwijał się w Kościołach młodych" (RMs, 68). Dzisiaj, w dalszym ciągu potrzeba na misjach kapłanów, w tym diecezjalnych, którzy wolni od powiązań zakonnych, są w stanie bardziej włączyć się w życie Kościoła partykularnego i zagwarantować jego uniwersalny wymiar. Wyjazd kapłana diecezjalnego stwarza wiele możliwości obudzenia świadomości misyjnej i współpracy na płaszczyźnie diecezji oraz poszczególnych parafii.

35. Co to jest diaspora?

Miejscem sprzyjającym spotkaniom między odmiennymi kulturami jest diaspora. Określenie to znane jest już od czasów biblijnych jako określenie mniejszości judaizmu na terenach zamieszkałych przez pogan. Jest w sensie biblijnym oznaką rozproszenia ludzi, jako skutek grzechu (Rdz 11, 7n), ale także błogosławieństwa w sensie zapelniania ziemi (Rdz 9, 1). Później, aż po nasze czasy, określenie to stosuje się jako nazwę mniejszości chrześcijan czy nawet poszczególnych wyznań i Kościołów. Diaspora była szczególnym doświadczeniem Kościoła od czasów apostoelskich, w taki sposób, że postrzegano ją jako zwyczajną sytuację życia chrześcijan, mieszkających pośród wyznawców innych religii. Dla św. Pawła diaspora była pewnym punktem oparcia w jego działalności misyjnej wśród pogan, Apostoł wykorzystywał ją jako narzędzie kontaktu z innymi kulturami. Diaspora może być uznana za pewnego rodzaju pole doświadczalne Kościoła. Tu, jak w soczewce skupiają się wszystkie wielkie problemy całego Kościoła. Czy w dzisiejszym świecie chrześcijaństwo nie żyje wśród różnych kultur jak w diasporze? Jan Paweł II dostrzega tę sytuację: „Wkraczamy w nowe tysiąclecie, które - jak można przewidywać - będzie się charakteryzowało wzajemnym przenikaniem się kultur i religii, także w krajach o dawnej tradycji chrześcijańskiej. W wielu regionach chrześcijanie stają się «małą trzódką» (por. Łk 12, 32). Stawia to przed nimi zadanie bardziej wyrazistego świadczenia o szczególnych cechach swojej tożsamości, często w osamotnieniu i wbrew trudnościom" (NMI, 36).

Niejednokrotnie w wielu krajach chrześcijaństwo stanowi zdecydowaną mniejszość. Tak jest na przykład w krajach islamskich Bliskiego Wschodu, Afryki Północnej, Azji. Działalność Kościoła w sensie aktywnym jest tam niemożliwa. Pozostaje misja obecności i świadectwa: „Pierwszą formą świadectwa jest samo życie misjonarza, rodziny chrześcijańskiej i kościelnej wspólnoty, które uwidacznia nowy sposób postępowania. Misjonarz, który mimo wszystkich ludzkich ograniczeń i braków żyje w prostocie na wzór Chrystusa, jest znakiem Boga i rzeczywistości transcendentnych. Ale wszyscy w Kościele, starając się naśladować Boskiego Mistrza, mogą i powinni dawać takie świadectwo, które w wielu wypadkach jest jedynym możliwym sposobem bycia misjonarzami" (RMs, 42). Także w wielu dawnych krajach chrześcijańskich w Europie wyznawcy Chrystusa mogą stanowić mniejszość. Inną formą diaspory jest forma narzucanego ateizmu, połączonego z systemem politycznym. Obecność Kościoła oficjalnego i podziemnego w Chinach jest tego przykładem. Jeszcze trudniejsza jest sytuacja w Korei Północnej.

Dla wielu chrześcijan prawdziwym problemem jest inwazja islamu. W krajach będących pod wpływem szariatu chrześcijanie są faktycznie pozbawieni podstawowych praw religijnych. Islam wkracza ponadto zdecydowanie w środowiska chrześcijańskiej Europy i tutaj zdobywa prawa dla siebie. W wielu regionach diaspora islamska stale się powiększa.

Życie w diasporze uczy chrześcijan pokory, a ta potrzebna jest bardzo w dialogu i pracy misyjnej; uczy, jak wzorem św. Pawła, „dla słabych stać się jak słabym, dla wszystkich stać się wszystkim, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (por. 1 Kor 9, 22).

36. Co to jest Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów?

Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów została założona w 1622 roku jako Kongregacja Rozkrzewiania Wiary *Propaganda Fide*. Dokonał tego papież Grzegorz XV konstytucją *Inscrutabili Divinae Providentiae*, a cel, jaki jej nakreślił, to organizowanie pracy misyjnej, wysyłanie misjonarzy i troska o misję. Zadania Kongregacji zostały na nowo i wyraźnie określone przez Sobór Watykański II, jest to: prowadzenie i koordynacja dzieła misyjnego, organizacja współpracy (DM, 29). Struktura ta została następnie zreformowana przez Pawła VI konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae* (1967), zmieniona też została jej nazwa na Kongregację ds. Ewangelizacji Narodów. Jan Paweł II potwierdził znaczenie tej Kongregacji: „Do Kongregacji misyjnej «należy kierowanie i koordynowanie w całym świecie samego dzieła ewangelizacji narodów i współpracy misyjnej, z zachowaniem kompetencji Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich». Dlatego «ma się ona zatroszczyć o misjonarzy i przydzielać ich według pilniejszych potrzeb terenu. Ma układać odpowiednie plany pracy, podawać miarodajne wskazówki i zasady użyteczne w dziele ewangelizacji oraz pobudzać inicjatywę»” (RMs, 75). Kongregację tworzą powoływani przez papieża członkowie zwyczajni oraz konsultorzy. W imieniu papieża Kongregacja sprawuje duchową i materialną opiekę nad misją *ad gentes* na całym świecie. Jedną z form działalności Kongregacji jest także prowadzenie Uniwersytetu Urbanianum, powołanego do istnienia w 1627 roku, najpierw jako Ateneum, przekształconego następnie w Uniwersytet w 1962 roku. Ważną instytucją podległą Kongregacji są Papieskie Dzieła Misyjne, zorganizowane w formie odrębnych struktur.

37. Co to są Papieskie Dzieła Misyjne?

Wiek XIX uważany jest za okres wielkiego ożywienia misyjnego. Powstawały wtedy, zakładane przez ludzi świeckich, liczne grupy współpracy i pomocy dla misji. Cztery spośród nich zostały później uznane za papieskie, czyli będące do dyspozycji Ojca Świętego dla współpracy misyjnej. Są to: Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Papieskie Dzieło św. Piotra Apostoła, Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci oraz Papieska Unia Misyjna. Papież uznaje te dzieła za priorytetową formę zaangażowania całego ludu Bożego: „W tym dziele ożywiania ducha misyjnego główne zadanie spoczywa na Papieskich Dziełach Misyjnych, jak to niejednokrotnie podkreślałem w Orędziach na Światowy Dzień Misyjny. Cztery Dzieła Papieskie - Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Dzieło Świętego Piotra Apostoła, Dzieciństwo Misyjne i Unia Misyjna - mają jeden wspólny cel, którym jest rozbudzanie w ludzie Bożym poczucia odpowiedzialności za powszechną misję Kościoła” (RMs, 84). Stanowią uprzywilejowaną formę współpracy w dziele misyjnym (DM, 38; RMs, 84). Na płaszczyźnie krajowej organizacją kierują sekretariaty poszczególnych Dzieł. W poszczególnych diecezjach Dzieła te podległy biskupowi, kierowane są przez delegowanego kapłana (KPK, kan.790).

Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary zostało założone w Lyonie we Francji w 1822 roku przez Paulinę Jaricot (1799-1862). Rozpoczęło swą działalność od organizowania kółek ży-

wego różańca w intencji misji oraz zbierania ofiar, przeznaczonych na potrzeby misji. Następnie osiągnęło wymiar międzynarodowy, tworząc całą sieć kół wspomagających misje. Dzieło obejmuje swoim zasięgiem osoby dorosłe.

Papieskie Dzieło św. Piotra Apostoła, założone w 1889 roku przez Joannę i Stefanię Bigard, jest organizacją skupiającą młodzież i ma na celu wspomaganie młodzieży w krajach misyjnych, szczególną troską otacza seminarzystów. Dzieło to ma za zadanie aktywowanie misyjne młodzieży. W Polsce odbyły się też misyjne kongresy młodzieży.

Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci zostało założone w 1843 roku przez biskupa Karola Forbin de Janson (1775-1844) w celu niesienia pomocy dzieciom w Chinach podczas klęski żywiołowej. Hasło „dzieci pomagają dzieciom” szybko objęło swoim zasięgiem całą Europę. Bardzo pręźnie rozwinęło się także w Polsce. Prowadzone liczne akcje, jak „Mój szkolny kolega w Afryce”, kolędnicy misyjni, różaniec misyjny i inne przyczyniły się do ożywienia ducha misyjnego całych rodzin.

Papieska Unia Misyjna, założona w 1916 roku przez bł. Pawła Mannę (1871-1952), byłego misjonarza w Birmie, zrzesza kapłanów, zakonników, osoby konsekrowane i pełniące posługi w Kościele. Jest „duszą wszystkich dzieł” (RMs, 84).

Wszystkie cztery wymienione Dzieła istnieją w naszym kraju już od pierwszej połowy XX wieku, obecnie zostały reaktywowane i nadano im osobowość prawną. Posiadają własne sekretariaty krajowe w Warszawie, wydają czasopisma i biuletyny, organizują kongresy i sympozja, prowadzą ożywioną działalność formacyjną oraz informacyjną, a także są obecne we wszystkich diecezjach polskich. Wspomagają misje duchowo i materialnie, angażując wszystkie stany oraz kategorie wiekowe. Prowadząc prace animacyjne przyczyniają się do budzenia świadomości misyjnej całego ludu Bożego. Obejmują swym zasięgiem i działalnością wszystkich chrześcijan: dzieci, młodzież, dorosłych, ludzi świeckich, duchownych oraz osoby konsekrowane⁶.

38. Co to są Papieskie Intencje Misyjne?

Co roku papież wyznacza na poszczególne miesiące specjalne prośby modlitewne w intencji misji, nawiązujące do ważnych wydarzeń Kościoła, podejmujące istotne dla misji problemy. Przybliżają one również problemy związane z życiem Kościoła na innych kontynentach oraz wzywają do większego zaangażowania chrześcijan w sprawy swych braci w wierze.

Modlitwa w tych intencjach dla każdego katolika jest szczególną formą uczestniczenia w powszechnym dziele misyjnym. Zachęca się do takiej modlitwy codziennie, zarówno indywidualnie, jak i we wspólnocie. Rozważania danej intencji, jako pomoc w refleksji modlitewnej, są publikowane w wielu czasopismach. Idealem byłoby przypominanie tej intencji podczas nabożeństw, np. w modlitwie wiernych, a także w katechezach. Papież osobiście włączony w dzieło misyjne ewangelizacji świata, wszystkich prosi o współuczestnictwo w tej jakże doniosłej inicjatywie.

39. Czy Kodeks Prawa Kanonicznego mówi coś o misjach?

Kodeks Prawa Kanonicznego, jako jeden z podstawowych dokumentów Kościoła, podejmuje sprawę misji. W wielu komentarzach mówi się nawet o „prawie misyjnym”, którego treść możemy odnaleźć w Kodeksie. Będą to wszystkie kanony odnoszące się do zaangażowania misyjnego Kościoła. Treść tych kanonów nawiązuje do soborowego Dekretu misyjnego. Nauczanie to jest ukazane także przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio*. W III księdze Kodeksu Prawa Kanonicznego, poświęconej nauczycielskim zadaniom Kościoła, tytuł II rozdziału nosi nazwę: „Misyjna działalność Kościoła”. Przedstawione zostały w nim obowiązki misyjne ludu Bożego (kanony 781-792). Najpierw w głównym

zarysie mamy tym nawiązanie do nauki Soboru Watykańskiego II, przedstawionej w Dekrecie *Ad gentes*, a więc przypomnienie misyjnej natury Kościoła (kan. 781), a następnie misyjne zadania papieża i biskupów (kan. 782). Dalej podkreślone zostały zadania osób konsekrowanych (kan. 783). Niezmiernie ważne jest zdefiniowanie misji zawarte w kan. 786: „Działalność misyjna we właściwym tego słowa znaczeniu, dzięki której zaszczerpia się Kościół w narodach i wspólnotach, w których jeszcze się nie zakorzenił, jest prowadzona przez Kościół, zwłaszcza poprzez wysyłanie zwiastunów Ewangelii, dopóki nowe Kościoły nie zostaną w pełni ukonstytuowane, a więc wyposażone we własne siły i wystarczające pomoce, dzięki czemu będą mogły same prowadzić dzieło ewangelizacji”.

Kan. 784 określa kim jest misjonarz, kładąc przy tym nacisk na posłaniu przez „kompetentną władzę kościelną”. Obowiązkiem misjonarzy jest prowadzenie zadania, które zostało ujęte jako dialog z niewierzącymi przez „świadeństwo życia i słowa” (kan. 787), dostosowane do mentalności i kultury. Mamy tu więc wyraźne nawiązanie do zasady misji, jaką jest inkulturacja. Praca ta winna zmierzać do głębszego wprowadzenia w tajemnice wiary i przygotowania do chrztu. Stąd kan. 788 poświęcony jest katechumenom, który na terenach misyjnych poprzedzony jest „prekatechumenatem”, podczas preewangelizacji, czyli pierwszego kontaktu z nauką Chrystusa. Katechumenat wymaga odpowiedniego opracowania, przeprowadzenia oraz zastosowania obrzędów liturgicznych. Formacja katechumenów to jedno z najważniejszych obowiązków misyjnych. Jest ona dalej kontynuowana w formacji neofitów (kan. 789), która ma pomóc w wypełnianiu zadań chrzcielnych i jeszcze bardziej zacieśnić więź z Chrystusem i Kościołem. Praca ta wymaga zaangażowania także wspólnoty lokalnej, chociażby była najmniejsza, oraz pojedynczych osób świeckich, którzy jako katechiści pomagają misjonarzom. Potrzeba zatem odpowiedniej formacji katechistów (kan. 785), aby mogli podjąć zadania „przekazywania nauki ewangelicznej, organizowaniem życia liturgicznego i prowadzenia akcji charytatywnej”.

Praca misyjna jest prowadzona na terenie podległym biskupowi, który inicjuje, koordynuje i kieruje pracą misyjną. Powinien przy tym zadbać o właściwe relacje z instytucjami pracującymi na misjach dla dobra realizacji tych zadań (kan. 790). Wreszcie wszystkie diecezje winny czynnie uczestniczyć w misjach przez popieranie powołań misyjnych, wyznaczenie kapłana „dla skutecznego popierania poczynań misyjnych”, organizowanie Dnia Misyjnego oraz przekazywanie ofiar na rzecz misji za pośrednictwem Stolicy Apostolskiej (kan. 791). Konferencje Biskupów, oprócz obowiązków ukazanych wyżej, winny inicjować i popierać starania mające na celu opiekę nad osobami przybywającymi z terenów misyjnych dla podjęcia pracy czy studiów (kan. 792).

40. Jakie istnieją czasopisma misyjne?

Czasopisma misyjne odgrywają bardzo ważną rolę w animacji misyjnej i stanowią znaczące źródło informacji. Ta zaś przyczynia się większego zaangażowania misyjnego przez modlitwę, dar duchowy i materialny. W Polsce są to: *Misje dzisiaj*, *Misjonarz*, *Misyjne drogi*, *Echo z Afryki i innych kontynentów*, *Misjonarze Kombonianie*. Również w innych czasopismach religijnych znajdują się często artykuły i informacje dotyczące misji. Inna grupa to czasopisma misjologiczne, o charakterze naukowym: w Polsce ukazuje się *Światło Narodów*, *Annales Missiologici Po-snanienses*, *Nurt SVD*; we Włoszech: *Euntes docete*, *Missiona-lia*, *Omnis Terra*; we Francji: *Spiritus*; w USA: *Missiology*, *Mission Studies*; w Szwajcarii: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*; w Niemczech: *Verbum SVD*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*; w Szwecji: *Swedish Missiological Themes*; w Indiach: *Ishvani Kendra*. Przegląd czasopism i publikacji misjologicznych znajduje się w *Bibliographia Missionaria* (Rzym).

TEOLOGIA MISJI

41. Jaka jest rola inspiracji Ducha Świętego w prowadzeniu działalności misyjnej?

Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej stoi u początku wszystkich działań Boga, Kościoła i Jego misji. Zesłanie Ducha Świętego (Dz 2, 1-13) było pierwszym wielkim rozesłaniem misyjnym. Od tego dnia Apostołowie mężnie głosili Ewangelię (Dz 2-3). Samo uroczyste rozesłanie Apostołów przez Zmartwychwstałego jest rozesłaniem w Duchu (RMs, 22). Misje to przede wszystkim dzieło Ducha Świętego. Jest On inspiratorem i duszą misji. Cały III rozdział encykliki *Redemptio Missio* Jan Paweł II poświęcił omówieniu roli Trzeciej Osoby Boskiej w dziele misyjnym. Duch Święty jest rzeczywiście nadrzędnym podmiotem całej misji kościelnej: Jego dzieło rozbłyska zamienienie w działalność misyjną wśród narodów, jak to ujawnia się w Kościele pierwotnym w związku z nawróceniem Korneliusza (por. Dz 10), z decyzjami dotyczącymi wyłaniania się potrzeb (por. Dz 15), z wyborem terenów i ludów (por. Dz 16,6n). Duch działa za pośrednictwem Apostołów, ale równocześnie działa także w słuchaczach: „Przez Jego oddziaływanie Dobra Nowina przyobleka się w ciało ludzkich serc i sumień i rozszerza się w historii. We wszystkich tych wymiarach Duch Święty daje życie” (RMs, 21). Rola Ducha Świętego jest widoczna zarówno w inspirowaniu i organizacji przedsięwzięć misyjnych, jak również w natchnieniach poszczególnych misjonarzy oraz tych, do których są posłani. To Duch Święty działa w sercach zarówno jednych, jak i drugich: ewangelizowanych oraz ewangelizujących. Rola Ducha Świętego w działalności misyjnej szczególnie została podkreślona w misjologii prawosławnej oraz w misjologii niekatolickich wspólnot pentakostalnych. Zwłaszcza te ostatnie prowadzą bardzo aktywną działalność misyjną.

42. Co na temat misji mówi Stary Testament?

Pismo Święte jest pierwszym i najważniejszym źródłem poznania natury Bożego posłania i istoty misji. Jest nie tylko podręcznikiem o misjach, ale również dla misji. Znajdujemy w nim fundamenty działalności misyjnej, jej powolne kształtowanie się, najpierw jako daleką ideę mesjańską w Starym Testamencie, a później w Nowym Testamencie, gdzie widzimy Jezusa posłanego przez Ojca, głoszącego Dobrą Nowinę, powołującego i posyłającego Apostołów, Odkupienie dokonane na krzyżu i zmartwychwstanie, po Jego uroczysty nakaz misyjny (Mt 28,16-20).

Stary Testament ukazuje stopniowy rozwój idei misyjnej przez odsłanianie Prawa Bożego, zwłaszcza w powołaniu Narodu Wybranego. Sama zaś idea misyjna pozostawała obca Izraelowi, gdyż przynależność do wspólnoty wierzących dokonywała się na podstawie przynależności narodowej.

Naród izraelski został wybrany spośród wielu narodów, jako zapowiedź nowego powołania, które już można wyraźnie odczytać w powołaniu Abrahama: „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia takiego, jakie jest udziałem twego potomstwa” (Rdz 22, 18). Ważnym etapem na drodze kształtowania się idei misyjnej jest Księga Izajasza. Odczytując, ukazaną jedynie pośrednio, ideę misyjną, można wyróżnić dwie tradycje w Izraelu. Pierwsza z nich ukazuje dzieje Izraela na tle historii świata w sensie „dośrodkowym”. Tylko Izrael jest jedynym ludem wybranym przez Boga; ale już u Izajasza jest mowa o nawróceniu pogan (Iz 40, 1-11). Miały miejsce przecież kontakty z innymi ludami i kulturami. Przykładem jest Moabitka Rut: „Twój Bóg będzie moim Bogiem” (Rt 1,16) oraz wędrujący Tobiasz

(Tb 13, 3n). Bardzo wymownym wydarzeniem było błogosławieństwo, jakiego udzielił Abrahamowi nieizraelita, kapłan pogański Melchizedek (Rdz 14,18-19). Grupę kontaktową Żydów z poganami stanowili w diasporze „bojący się Boga” - prozelici. Jednak dla tradycji tej było oczywiste, że jeżeli możliwe jest nawrócenie pogan, to w sensie „przyjścia do Boga”. Charakterystyczny dla tej koncepcji jest tekst proroka Izajasza o pielgrzymowaniu wszystkich ludów na Górę Syjon - duchowe centrum ludzkości: „mnogie ludy pójdą i rzekną: «Chodźcie wstąpmy na górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba!»” (Iz 2, 3). Wizję Góry Syjon widzimy także w Psalmie 48.: „Góra Jego jest święta, wspaniałe wzgórze, radością jest całej ziemi” (48, 2). Można więc mówić o zaczątkach idei misyjnej u Izajasza, zwłaszcza w części drugiej, tzw. Deutero-Izajaszowej: „Oto się powiedzie memu Słudze, wybiję się, wywyższy i bardzo wyrośnie. Jak wielu osłupiało na Jego widok - tak nieludsko został oszpecony Jego wygląd i postać jego była niepodobna do ludzi - tak mnogie narody się zdumieją, królowie zamkną przed Nim usta, bo ujrzą coś, czego im nigdy nie opowiadano i pojmą coś niesłychanego” (Iz 52, 13-15). Koncepcja zbawienia, nawrócenia, a więc i w jakimś sensie misji, uległa wyraźnej ewolucji typu odśrodkowego. „Pieśni o cierpiącym Słudze” nie należy widzieć jedynie w sensie osobistego, historycznego oddziaływania, ale szerzej, pamiętając że Jezus Chrystus działa przez Kościół. Księga Izajasza stanowi ważny etap na drodze kształtowania się idei misyjnej. Zapowiedź dotarcia orędzia ewangelicznego do najdalszych ludów i miejsc możemy odczytać także u Jeremiasza: „Słuchajcie, narody, słowa Pańskiego, głoscie na dalekich wyspach” (Jr 31, 10). Liczne Psalmi zawierają myśl o zbawieniu wszystkich narodów: Ps 8; 19; 47; 49; 66; 67; 100; 117; szczególnie ten ostatni: „Alleluja, Chwalcie Pana wszystkie narody, wysławiajcie Go wszystkie ludy...” sławi przymierze między Panem i Jego ludem w perspektywie uniwersalistycznej.

43. Jaką wizję pracy misyjnej przekazuje Nowy Testament?

Nowy Testament ukazuje najpierw zbawcze dzieło Jezusa, a później ideę misyjną jako główne zadanie uczniów Chrystusa. Rozwijana jest ona stopniowo. „Gdy nadeszła pełnia czasów” (Ga 4, 4) Bóg posyła na świat swego Syna, zapowiedzianego Mesjasza. Pan Jezus objaśnia swoją misję i jej cele w synagodze nazaretańskiej: „Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, znalazł miejsce, gdzie było napisane: «Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więziom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski Pana». Zwinąwszy księgę, oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Niego utkwione. Począł więc mówić do nich: «Dzisiaj spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli»” (Łk 4, 17-21). Nie można zaprzeczyć, że działalność Jezusa skierowana była w pierwszym rzędzie do Narodu Wybranego: „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24). Jezus chciał w ten sposób pozostać wiernym obietnicom starotestamentalnym i dać szansę Żydom. Uważał też Izrael za początek nowego ludu Bożego. Podobnie też nakazywał swoim uczniom: „Nie idźcie do pogan i nie wступajcie do żadnego miasta samarytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 5-6).

Nie można jednak tych wypowiedzi traktować jako ograniczenie działalności. W kontekście całej Ewangelii, a zwłaszcza wielkiego nakazu misyjnego (Mt 28, 16-20; Mk 16, 15-20; Łk 24, 47-48) teksty te należy interpretować w sensie kręgów przepowiadania Radosnej Nowiny: Judea, Samaria i aż po krańce ziemi (Dz 1,8): najpierw są posłani do Narodu Wybranego, a potem do wszystkich. Dlatego już św. Łukasz stwierdza, że Ewangelia była głoszona wszędzie (Łk 9, 6). Wielki nakaz misyjny stanowi kulminację całego nauczania Jezusa: odtąd Ewangelia ma być głoszona wszystkim narodom, po krańce ziemi, aż do skończenia świata! Jezus obiecuje swoją obecność i określa zadania misji: głoszenie nawrócenia i odpuszczenia

grzechów wszystkim narodom, a Apostołowie mają być świadkami (Łk 24, 47-48). W Ewangelii Św. Jana posłanie jest ukazane jako dar Boga. Jezus został posłany, aby zbawić cały świat: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16-17).

W Ewangeliach występują dwa nurty: priorytet Izraela i pozytywny stosunek do pogan. Najpierw głoszenie królestwa ma miejsce wśród Żydów. Stale jednak Jezus wychodzi do pogan. Takich spotkań Jezusa, opisanych przez ewangelistów było wiele. Niektóre z nich są fundamentalne dla całej historii zbawienia: z kobietą kananejską, gdzie podkreślona została wiara mieszkańców Tyru i Sydonu (Mt 15, 21-28), z setnikiem (Mt 8, 5-13), uzdrowienie opętanego z Gerazy (Mk 5, 1-20). Pisma nowotestamentowe, jako Objawienie Boże, są właściwie świadectwem działalności misyjnej, a same uważane są za podręczniki misjonarskie pierwotnego Kościoła.

Po Zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2, 1-13) Apostołowie z mocą głosili Ewangelię aż po krańce ziemi. Samo to wydarzenie było spotkaniem wyznawców Chrystusa z przedstawicielami różnych narodów. Św. Paweł widział potrzebą głoszenia Jezusa wszystkim ludziom. Prawdziwy przełom nastąpił po Soborze Jerozolimskim (Dz 15), kiedy to Ewangelię zaczęto głosić wśród pogan. Listy apostołskie, szczególnie św. Pawła, stanowią bardzo bogate świadectwo rozprzestrzeniania się Kościoła, czyli aktywności misjonarskiej. Znajdujemy tam opisy wielkich kazań i pierwszych nawróceń, udzielania chrztu i sprawowania Eucharystii, ukazujące życie pierwszych gmin i niezwykłą ekspansję Kościoła. Coraz wyraźniej też daje się zaobserwować zastosowanie konkretnej metody misyjnej: pierwszy etap to nawiązanie kontaktu, następnie ewangelizacja, udzielenie chrztu i włączenie do gminy, utrzymywanie kontaktu przy pomocy listów. Oznaką dojrzałości Kościoła staje się aktywne podjęcie zadań misyjnych (Dz 13, 1-4).

Wreszcie księga Apokalipsy św. Jana ukazuje wielki tryumf odkupionych ze wszystkich ludów i narodów, którzy cieszą się zbawieniem: „Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem. Odziani są w białe szaty, a rękę ich palmy. I głosem donośnym tak wołają: «Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie, i w Baranku»” (Ap 7, 9-10).

44. Jaki jest eschatologiczny cel misji?

Najważniejszym celem, do którego zmierza cała działalność Kościoła, a więc i misji, jest wieczne zbawienie. Pan Jezus wysłużył nam ten największy dar przez odkupienie dokonane na krzyżu. Sam Chrystus mówi o tym, że jest posłany, aby zbawić wszystkich ludzi: „aby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu” (Mk 10, 45). Głosząc tajemnicę królestwa Bożego rysuje szerszą perspektywę życia wiecznego. Wcale nie przeszkadza to całkowitemu zaangażowaniu w rozszerzaniu prawdy o zbawieniu wiecznym. Wprost przeciwnie, życie wieczne jest dla wielu chrześcijan motywem jeszcze większego zaangażowania. Przecież wielu misjonarzy pracuje w bardzo trudnych warunkach. Dokonują rzeczy wielkich z poświęceniem i oddaniem. Specyfiką misji chrześcijańskiej jest głoszenie zbawienia wiecznego przez i w Chrystusie. Zadanie misyjne Kościół wypełnia „między pierwszym, a drugim przyjściem Pana” (DM, 9). To istotna część orędzia misyjnego. Kościół głosząc Ewangelię prowadzi ludzkość „ku królestwu eschatologicznemu” (RMs, 20).

45. Jaka jest rola Maryi w dziele misyjnym Kościoła?

Maryja, Matka Boża, jest obecna w dziele zbawienia i przez to w dziele misyjnym Kościoła. Przyjmując i wydając na świat Zbawiciela uczestniczy w sposób szczególny w Bożym planie zbawienia. Towarzyszy Jezusowi w dziele ewangelizacji. Stojąc pod krzyżem, na którym Syn Boży odkupił wszystkich ludzi, jest włączona w to największe dzieło. Kościół katolicki ukazuje Ją jako Współodkupicielkę, a więc stojącą w centrum najważniejszego wydarzenia misyjnego - odkupieniu dokonany na krzyżu. Maryja jest u początków Kościoła, który już posłany przez Zmartwychwstałego, w dniu Zesłania Ducha Świętego otrzymał moc do realizacji zleconej mu misji.

O Jej wstawiennictwo w sprawie ewangelizacji świata proszą Ojcowie Soboru (DM, 42) i Jan Paweł II: „U progu trzeciego tysiąclecia cały Kościół wezwany jest do głębszego przeżywania tajemnicy Chrystusa i pełnej wdzięczności współpracy z dziełem zbawienia. Czyni to z Maryją i tak jak Maryja, która jest dla niego Matką i wzorem: jest Ona wzorem macierzyńskiej miłości, jaka powinna ożywiać wszystkich tych, którzy w dziele misyjnego apostołstwa Kościoła współpracują nad odrodzeniem człowieka. Dlatego też «Kościół wzmocniony obecnością Chrystusa [...] pielgrzymuje w czasie do końca wieków, idąc na spotkanie Pana, który przychodzi, ale na tej drodze [...] kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę»" (RMs, 92). Autentyczna pobożność maryjna jest źródłem apostołskiego i misyjnego zapału. Podstawą zaangażowania jest przecież odkrycie daru wiary, na wzór Maryi. Zarówno misjonarz, jak Maryja, odkrywa w sobie ten dar i pragnie zanieść go innym: „tym bardziej mają udział w tym dziedzictwie i czerpią z niego moc ci, którzy słowo Dobrej Nowiny niosą ubogim na krańce ziemi, aby spełniły się słowa Magnificat: Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody" (RM, 27). Szczególną patronką misji jest Najświętsza Maryja Panna z Guadalupe, która w 1531 roku, w okresie pierwszej ewangelizacji, ukazała się bł. Juanowi Diego, przedstawiając się jako opiekunka Indian. Maryja jest czczona na wszystkich kontynentach, a wiele zgromadzeń misyjnych oddało się w jej szczególną opiekę. Jej powierzane są także wielkie projekty misyjne i codzienna praca wielu misjonarzy. Jest nazywana Gwiazdą Ewangelizacji (EN, 82), czyli drogowskazem wszystkich misyjnych poczynąń Kościoła.

46. Kto jest patronem misji?

Misje, jak każdy inny rodzaj działalności Kościoła, ma swoich orędowników u Boga, którzy patronują różnym wymiarom tego dzieła. Pierwszym wielkim misjonarzem, a równocześnie patronem misji jest św. Paweł Apostoł Narodów. Wśród Słowian działali Bracia Sołunscy: święci Cyryl (+869) i Metody (+885). Wśród plemion Germańskich - święci Bonifacy (672-754), Wilibald (700-787), św. Ansgar (801-865) wśród Duńczyków. Następnie misje wśród Prusów prowadził św. Wojciech (+997).

Z misją na Ruś powędrował św. Jacek (+1257). Wśród wielkich patronów dzieła misyjnego są: św. Franciszek Ksawery (1506-1552), bł. Augustyn de Jacobis (1800-1860), św. Teresa od Dzieciątka Jezus (1873-1897), bł. Damian (1840-1889), bł. Maria Teresa Ledóchowska (1863-1922), bł. Paweł Manna (1872-1952), bł. Jan Beyzym (1850-1912), św. Daniel Comboni (1831-1881), św. Arnold Janssen (1837-1909), św. Józef Freinademetz (1852-1908), bł. Teresa z Kalkuty (1910-1997). Święci patronowie misji ukazują nam wzór heroicznego poświęcenia nakazowi Chrystusa i przypominają o obowiązku zaangażowania w to dzieło. Są wzorem dla współczesnych misjonarzy. Wstawiają się u Boga, polecając sprawy misji i misjonarzy oraz budzą ducha misyjnego.

47. Dlaczego św. Teresa od Dzieciątka Jezus jest misjonarką?

Św. Teresa z Lisieux (1873-1897) została ogłoszona patronką misji przez papieża Piusa XI w roku 1927. Realizując swoje powołanie ukazała wszystkim nowy wymiar rozumienia i bycia w Kościele. Mimo iż jej życie zamykało się w celi klasztoru karmelitańskiego, było całkowicie otwarte na wielkie sprawy Kościoła, pałała miłością i gorliwością szczególnie w sprawie rozszerzania wiary. Teresa wyraża to w ten sposób: „rozumiałam, że miłość zamyka w sobie wszystkie powołania, że miłość jest wszystkim, obejmuje wszystkie czasy i wszystkie miejsca”⁷. Swoje całe życie, z modlitwą i cierpieniem ofiarowała w intencji misjonarzy. Św. Teresa uczy zaangażowania w misję przez dar duchowy. Do jednego z misjonarzy w Chinach napisała: „Będę doprawdy bardzo szczęśliwa, współpracując z Ojcem dla zbawienia dusz, w tym przecież celu wstąpiłam do Karmelu i nie mogąc być misjonarką czynną chciałabym być nią mocą miłości i pokuty”⁸. Ukazuje drogę współpracy misyjnej na płaszczyźnie duchowej: modlitwy i ofiary, jako konsekwencji życia konsekrowanego przez gorącą miłość do Boga. W Karmelu, przez modlitwę i pokutę odkryła sens misji, którą jest miłość do Chrystusa i Kościoła. Uczy, że zewnętrzna działalność jest owocem wewnętrznej gorliwości.

48. Co to jest misjologia?

Misjologia jest nauką teologiczną, której przedmiotem jest systematyczne ujęcie nauki o rozkrzewianiu wiary, o przepowiadaniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła wśród ludów, które jeszcze nie znają Chrystusa, uzasadnienie teologiczne tej działalności, ukazanie jej w historycznym rozwoju oraz teologicznych podstawach realizacji dzieła misyjnego. Jako nauka teologiczna, misjologia pełni także funkcję krytycznej oceny realizacji dzieła misyjnego w świecie.

To systematyczne i krytyczne ujęcie może być rozpatrywane w różny sposób: w ogólności (teologia misji), w rozwoju (historia misji), w stanie aktualnym (misjografia), w charakterze normatywnym i prawnym (prawo misyjne, liturgika misyjna, katechetyka misyjna, metodyka misyjna), w swym charakterze praktycznym (uwzględnienie kontekstu misyjnego). Ponadto korzysta z pomocy nauk pomocniczych: etnografii, etnologii, religioznawstwa, lingwistyki, higieny tropikalnej.

Przedmiot badań misjologii jest ten sam co całej teologii, a więc Objawienie Boże. Posługuje się tymi samymi źródłami, którymi są: Pismo Święte, Magisterium Kościoła, Tradycja. Przedmiot formalny dzieli teologię na poszczególne dyscypliny. Misjologia zajmuje się „ludem przyporządkowanym”, „który jeszcze nie wierzy w Chrystusa” (DM, 6), pozostaje poza widzialną strukturą Kościoła, a więc uzasadnieniem teologicznym tej działalności, jak i poszukiwaniem najlepszego sposobu dotarcia z Ewangelią do każdego człowieka, czyli szeroko pojętymi problemami ewangelizacji.

Do najważniejszych źródeł współczesnej misjologii należy zaliczyć: dokumenty Soboru Watykańskiego II, a szczególnie Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, adhortację apostolską Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975), encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990), a także list apostolski *Tertio millennio adveniente* (1995), również posynodalne adhortacje apostolskie synodów kontynentalnych. Zbiór wszystkich pozostałych, wcześniejszych dokumentów dotyczących misji w języku polskim: „*Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*” (oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, cz. I i II, Warszawa 1979).

Chociaż misjologia jako samodzielna dyscyplina teologiczna powstała niedawno, bo dopiero na przełomie XIX i XX wieku, to jednak od samego początku Kościół ze swej natury był misyjny, a liczne dzieła starały się przypominać o tym najważniejszym zadaniu. Po okresie misji apostolskiej i charyzmatycznej powoli konkretyzowała się nauka o misjach. Spośród wielu autorów, którzy przyczynili się do ukształtowania się tej dziedziny nauki, można wyliczyć następujących i ich dzieła: Grzegorz Wielki (540-604), *Libellus responsionum*;

Bernard z Clairvaux (1091-1153), *De consideratione*; Tomasz z Akwinu (1226-1274), *Summa contra gentiles*; Prosper z Akwitani (1395-1455), *De vocatione omnium gentium*; Rajmund Lull (1232-1315); Krzysztof Kolumb (1451-1506), *Relacje z wypraw do Ameryki*; Erazm z Rotterdamu (1467-1536), *Conciator evangelicus*; Bartolomé de Las Casas (1484-1566), *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian* (1552); Jose de Acosta (1540-1600), *De procuranda Indorum salute* (1588); Tomasz od Jezusa (1529-1582), *De procuranda salute omnium gentium* (1613). Dokumenty te stanowią wielki wkład w przygotowanie systematycznej refleksji nad misjami. Rozwój zaś samej misjologii jako autonomicznej dyscypliny naukowej datuje się na czasy późniejsze.

W 1832 roku J. T. L. Danz, historyk Kościoła, prowadząc wykłady na Uniwersytecie w Jenie, naukę o misjach określa terminem „Apostolika”. Młoda dyscyplina teologiczna rodziła się powoli. Wcześniejsze próby były podejmowane przez J. F. Flat-ta w 1800 roku w Tybindze (Niemcy), w 1836 roku przez Ch. Breckenridge w Princeton (USA) oraz przez K. Graula w Erlangen (Niemcy).

W 1867 roku Alexander Duff, były misjonarz Kościoła szkockiego w Indiach, objął katedrę teologii ewangelizmu w New College w Edynburgu (Szkocja), zostając tym samym pierwszym profesorem misji w chrześcijaństwie. Działalność Duffa miała jednak charakter eksperymentalny. Potrzeba było jeszcze wiele wysiłków, aby nauka o misjach mogła „wyjść z półcienia wiary sentymentalnej i wejść w jasność dnia nauki o wierze”⁹. Misjologia bardziej intensywnie kształtowała się w Kościołach protestanckich. W 1897 roku Gustaw Warneck rozpoczął systematyczne wykłady z misjologii na Uniwersytecie w Halle. Już wcześniej, bo w 1874 roku założył pierwsze czasopismo zajmujące się problematyką tej dziedziny w Niemczech: *Allgemeines Missionszeitschrift*. Najważniejszym jednak dziełem G. Warnecka jest 3-tomowy podręcznik: *Evangelische Missionlehre*, wydany w 1892 roku. Przez wiele lat dzieło to stanowiło podstawę dla innych wydań, także katolickich. Ojcem misjologii katolickiej jest Józef Schmidlin (1876-1944), profesor historii Kościoła, który w 1910 roku założył pierwszą katedrę misjologii na Uniwersytecie w Münster. Wprowadzenie misjologii na katolickie fakultety teologiczne w Niemczech było następstwem uchwały „Katholikentagu”, jaki miał miejsce we Wrocławiu w 1909 roku. Wkrótce potem powstały liczne katedry misjologii w Niemczech, Szwajcarii, Holandii i we Włoszech. W 1911 roku założył czasopismo *Zeitschrift für Missionswissenschaft* oraz serię naukową *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*. Schmidlin był autorem podręczników misjologii katolickiej, aktualnych niemalże do naszych czasów: *Einführung für Missionswissenschaft* (Münster 1917, 1925); *Katholische Missionslehre im Grundriss* (Münster 1919, 1923) i *Katholische Missionsgeschichte* (Steyel 1925). Wizja Schmidlina, zgodna z ówczesnymi poglądami, ukazywała jednak misjologię w służbie interesów kolonialnych. Później powstały katedry misjologii w innych ośrodkach: Rzym, Leuven, Ottawa, Paryż oraz w niektórych miastach w USA.

W Polsce rozwój misjologii był wyraźnie opóźniony. Dopiero w 1969 roku powstała pierwsza w naszym kraju i Europie Wschodniej katedra misjologii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zorganizowana przez ks. Feliksa Zapłatę SVD (1914-1982). Organizowane przez katedrę liczne sympozja zostały opracowane w formie *Zeszytów misjologicznych*. Rok 1996 zapoczątkował rozwój misjologii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie przez powołanie tam do życia Katedry Misjologii. W roku 2001 powołano Zakład Misjologii i Ekumenizmu na nowym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Wykłady z misjologii powoli wchodziły do programu studiów seminaryjnych oraz podejmowane są wysiłki, aby nauka o misjach stanowiła nieodzowny element wykształcenia teologicznego.

O potrzebie wprowadzenia misjologii w programy studiów teologicznych mowa jest w dekrete misyjnym Soboru Watykańskiego II (DM, 26) oraz w encyklice *Redemptoris missio*

(RMs, 32). W tym ostatnim dokumencie zwraca się uwagę na potrzebę włączenia misjologii do eklezjologii (RMs, 32) i umiejscowienia obu w aspekcie trynitarnym. Dzięki temu misje ukazane zostaną jako centralne wydarzenie Kościoła i podstawowe zadanie całego ludu Bożego. Rozwój misjologii w Polsce jest również widoczny przez kształtowanie się Stowarzyszenia Misjologów Polskich, którego spotkania odbywają się już co roku.

49. Gdzie można studiować misjologię?

Od początku XX wieku, kiedy rodziła się misjologia jako odrębna nauka, działały najpierw dwa ośrodki: Munster i Louvain. Następnie powstały inne akademickie ośrodki naukowe, przygotowujące nie tylko misjonarzy, ale prowadzące szeroko zakrojone autonomiczne badania i dokumentację związaną z misjami¹⁰. Do najważniejszych można zaliczyć: w Rzymie Uniwersytet Gregoriański oraz Uniwersytet Urbanianum, Instytut w St. Augustin w Niemczech, Uniwersytet Katolicki w Cochabamba w Boliwii, Uniwersytet św. Pawła w Ottawie w Kanadzie, liczne ośrodki w USA, w krajach afrykańskich, w Azji: Shillong i Ishvani w Indiach, a w Polsce: Katedrę misjologii PAT w Krakowie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Opolski, Zakład Misjologii i Teologii Religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Wydział Teologicznym Uniwersytetu w Poznaniu, Katedrę Misjologii, Religiologii i Etnologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Inny rodzaj instytutów stanowią placówki przygotowujące misjonarzy do konkretnej pracy, które swą działalność często łączą z pracą badawczą. Ważną rolę spełniają także inne ośrodki badawcze, a zwłaszcza muzea (w Polsce np. Pieniężno). Również inne Kościoły prowadzą instytuty misjologii o coraz większym znaczeniu, często także ekumenicznym: Budapeszt (Węgry), Lipsk (Niemcy), St. Petersburg (Rosja), New Haven (USA).

50. Jakie nauki służą pomocą misjom?

Misjologia, jako nauka teologiczna, korzysta z doświadczeń różnych dziedzin wiedzy. Najpierw są to dyscypliny teologiczne, a szczególnie teologia fundamentalna, biblistyka, teologia dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, historia Kościoła, teologia pastoralna. O jeszcze większe powiązanie misjologii z eklezjologią apeluje Jan Paweł II (RMs, 32). Dobre podstawy teologiczne, jak i znajomość metod pastoralnych przyczynia się do ożywienia skuteczności pracy misyjnej. Sama natura pracy misjonarskiej wymaga korzystania także z innych gałęzi wiedzy. Misjonarze powinni być odpowiednio naukowo przygotowani do wypełniania zadań i wspomagani przez: etnologię, lingwistykę, historię, religioznawstwo, socjologię (DM 34). Do soborowego katalogu należy jeszcze dodać ekonomię i zagadnienia stosunków międzynarodowych, psychologię oraz podstawowe zagadnienia z zakresu higieny tropikalnej. Doświadczenia z zakresu gromadzenia i opracowywania danych sprawiły, że misjonarze należą do ścisłego grona pionierów w badaniach nad kulturami i religiami. Zakres wymaganej wiedzy stale się poszerza, bo przecież misjonarz powinien jak najlepiej głosić Chrystusa oraz pomagać ludziom.

51. Dlaczego należy głosić Ewangelię, skoro zbawienie jest możliwe także poza Kościołem?

Pytanie to jest dzisiaj często stawiane w kontekście konieczności prowadzenia misji. Należy pamiętać, że nakaz Chrystusa, aby iść i głosić Ewangelię obowiązuje zarówno cały Kościół, jak i każdego chrześcijanina osobiście. Pan Jezus, umierając na krzyżu, dokonał zbawienia wszystkich ludzi. Istotą misji jest uświadomienie tego faktu najwyższej miłości wszystkim

ludziom. Stąd Sobór Watykański II mówi o możliwości zbawienia także poza Kościołem. Zaznacza przy tym, że chodzi o tych, którzy nie mieli możliwości poznania nauki Chrystusa, nie z własnej winy nie znają Ewangelii, Bóg może swoimi drogami doprowadzić do zbawienia. „Nie mogliby zostać zbawieni ludzie, którzy dobrze wiedząc, że Kościół katolicki został założony przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, jednak nie chcieliby ani do niego wejść, ani w nim wytrwać. Chociaż więc Bóg znanymi sobie drogami mógłby doprowadzić ludzi nieznających Ewangelii z przyczyn przez siebie niezawinionych do wiary, bez której nie można Mu się podobać, to jednak na Kościele ciąży obowiązek, a zarazem święte prawo ewangelizowania. Dlatego działalność misyjna zachowuje w pełni swoją ważność oraz konieczność tak dzisiaj, jak i zawsze" (DM, 7).

To soborowe orzeczenie jest dla wszystkich chrześcijan jeszcze bardziej zobowiązujące do podjęcia zadań misyjnych, aby jak najwięcej ludzi poznało naukę Chrystusa. Potwierdza je także deklaracja *Dominus Iesus* (2000): „Encyklika *Redemptoris missio* przypomina Kościołowi zadanie głoszenia Ewangelii jako pełni prawdy: «W tym ostatecznym Słowie swego Objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy: powiedział ludzkości kim jest. To ostateczne samoobjawienie się Boga jest podstawowym motywem, dla którego Kościół jest misyjny ze swej natury»" (DI, 5). W Jezusie Chrystusie jest pełnia Objawienia i On jest jedynym Zbawicielem". Ta prawda stanowi istotę orędzia misyjnego i jest najtrudniejsza do przyjęcia. Rodzi się tu jeszcze jedno pytanie, nurtujące dzisiaj wielu teologów, mianowicie czy i jak Chrystus jest obecny także w innych religiach?

Właśnie zadaniem misji jest pomoc w odkryciu Chrystusa, który jest blisko każdego człowieka. Św. Paweł przestrzega: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii" (1 Kor 9, 16). Dlatego, że Bóg chce zbawić każdego, tym bardziej powinniśmy pomóc człowiekowi w tym procesie współpracując z łaską Bożą.

52. Jaka jest wzajemna relacja pojęć: „misje" oraz „królestwo Boże"?

Podjmując ten temat w encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II poświęcił mu szczególnie wiele uwagi (por. RMs, 12-20). Ojciec Święty daje tutaj szczególne uzasadnienie i umiejscowienie misji w perspektywie chrystologiczno-eklezyjalnej, w odniesieniu do królestwa Bożego. Misje są jakąś dowolną działalnością, choćby najbardziej nawet szlachetną. Nie wystarczy głosić jedynie wiary w Boga, czy nawet głosić Chrystusa, z pominięciem Kościoła i królestwa Bożego. Misje są głoszeniem i zapowiedzią królestwa Bożego. Podobnie zresztą, jak cały Kościół jest jego zapowiedzią i już teraz jego antycypacją. To królestwo jest głoszone najpierw przez Jezusa i przez Niego zostało zapoczątkowane, przez Odkupienie i Zmartwychwstanie. Nie można go utożsamiać z rzeczywistością ludzką, taką jak walka o sprawiedliwe i godne życie, wyzwolenie społeczne, chociaż te elementy królestwa są przez Kościół realizowane. Równocześnie nie można go „odłączać od Chrystusa, ani od Kościoła" (RMs, 18). Misje są głoszeniem Chrystusa, a więc królestwa, bowiem w Nim się objawiło. Królestwo Boże, jest przede wszystkim osobą, która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego" (tamże). Kościół jest nieodłącznie związany z Chrystusem i z królestwem, a więc wskazuje na stateczne przeznaczenie człowieka. Jest nim życie wieczne w zjednoczeniu z Bogiem. Już teraz, w imię tej prawdy, jesteśmy zobowiązani do urzeczywistniania jej przez miłość, sprawiedliwość i pokój.

53. Dlaczego tak ważne jest głoszenie pojednania i Bożego miłosierdzia?

Nie można wyobrazić sobie głoszenia Ewangelii miłości bez zaangażowania ze strony przyjmujących ją. To zaś wymaga nawrócenia. Misje są ogłaszaniem światu ogromu Bożego miłosierdzia. Bóg pragnie zbawienia każdego człowieka i każdego kocha. Syn Boży złożył

ofiara na krzyżu, z miłości do każdego człowieka. Przepowiadanie ma na celu nawrócenie przez głoszenie tej wielkiej miłości (RMs, 46). Jest to wielki dar Boży, wypływający z niezmierzonej Bożej miłości. Bóg bogaty w swoim miłosierdziu, posyła swego Syna, który Jest objawieniem i wcieleniem miłosierdzia Ojca" (RMs, 12). Przyjęcie tej prawdy to prawdziwa przemiana człowieka, który doświadczając Bożego miłosierdzia jest zdolny do pojednania z Bogiem i bliźnimi oraz poszerza „wyobraźnię miłosierdzia”. Miłosierdzie to najbardziej uniwersalny język misyjny. Misjonarz głosi każdemu, że „jest kochany przez Boga i on sam może kochać” (RMs, 89). Pochodzący z naszego kraju kult Bożego miłosierdzia, zapoczątkowany przez św. Faustynę jest rozpowszechniony w Kościele na całym świecie. Proste przesłanie prośby o Miłosierdzie Boże i zaufanie do Jezusa przemawia do wielu ludzi. Misjonarze głosząc tę prawdę trafiają bardzo w tęsknotę wielu ludzi, nawet jeszcze niechrześcijan: pragną oni dobra, miłości i miłosierdzia, które w pełni można odnaleźć jedynie w Jezusie Chrystusie. To prowadzi do prawdziwego pokoju. Stąd kult Bożego miłosierdzia rozpowszechniony w wielu Kościołach misyjnych.

METODY PROWADZENIA MISJI I ORGANIZACJE WSPIERAJĄCE MISJE

54. Jakie na przestrzeni wieków stosowano metody misyjne?

Od Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1-13) Apostołowie głoszą Ewangelię, wypełniając misyjny nakaz Pana Jezusa. W Dziejach Apostolskich widzimy pewną strategię pracy misyjnej. Św. Paweł korzysta z komunikacji morskiej i dróg, kieruje się do miast, gdzie odwiedza miejsca kultu, idzie do synagog, spotyka się z uczonymi, innym razem idzie najpierw do kobiet, wykazuje znajomość literatury i filozofii starożytnej, co pozwala mu dotrzeć do elit intelektualnych. W ustanowionych gminach wyznacza biskupów i przebiterów, z którymi utrzymuje łączność przy pomocy listów.

W następnym okresie miał miejsce szeroki ruch misji charyzmatycznej: wszyscy chrześcijanie, jako pielgrzymi dla Chrystusa, starali się głosić Ewangelię: wędrowcy, kupcy i żołnierze. Ewangelia była głoszona także wśród ludzi niskiego pochodzenia: niewolników, ubogich. Kościół stał się obecny w Europie. Metoda zastosowana w tym czasie najlepiej została ukazana przez apostołów Słowian: świętych Cyryla i Metodego. Wzdłuż Jedwabnego szlaku" wielu misjonarzy, szczególnie nestorian, wędrowało w kierunku Azji Centralnej i dalej do Chin. Zakładano liczne stacje misyjne przy karawanserajach, składające się nie tylko z obiektów sakralnych, ale i szkół. W Europie, najpierw na południu, za sprawą św. Benedykta (480-560), a później na północy powstała sieć klasztorów misyjnych. Mnisi iroszkoccy, mając w ten sposób zapewnione zaplecze logistyczne, prowadzili bardzo systematyczną ewangelizację. Zadanie rozszerzania wiary było także wydarzeniem politycznym. Polska przyjmując chrzest (966) weszła do rodziny chrześcijańskiej i europejskiej. Następnie wędrowni misjonarze, wśród nich także biskupi, jak św. Wojciech, wyruszyli na szlaki europejskie. Coraz bardziej jednak misje były powiązane z przyjęciem wiary przez władcę, stając się tym samym wydarzeniem religijno-politycznym. I tak Litwa, za sprawą św. Jadwigi Królowej, jako ostatni kraj europejski przyjęła chrzest w 1386 roku. Kolejnym ważnym etapem było odkrycie Ameryki w 1492 roku. W związku z tym nastąpił podział wpływów politycznych Hiszpanii i Portugalii, usankcjonowany przez tzw. *Donatio Alexandrina* (1493). Był to okres „misji patronackiej”, prowadzonej przez władzę świecką. Celem jej było zdobycie i eksploracja nowych terytoriów, a wiara stała się jedynie narzędziem w realizacji tego zamierzenia. Utrwaliły się dwa modele: w hiszpańskiej części konkwista i w portugalskiej - patronat. Obydwa te modele cechowała daleko idąca interwencja władz kolonialnych w organizację misji, ale też troska o zapewnienie misjonarzy,

opiekę nad nimi, budowę kościołów. Nie przygotowywano jednak rodzimego duchowieństwa. Misjonarze byli mecenasami rodzimej kultury, ochraniając od zniszczenia i zapomnienia języki, dzieła sztuki, budowle, utwory muzyczne, zwyczaje, wierzenia. Świadczą o tym liczne opracowania naukowe misjonarzy.

W Azji w XVI i XVII wieku jezuici prowadzili na szeroką skalę eksperymenty inkulturacyjne, zakończone niepowodzeniami ze względów politycznych oraz niezdrowej rywalizacji między zakonami. Wprowadzono wtedy na powrót jednolite przepisy liturgiczne i zwyczaje europejskie. Misje były później rozumiane jako praca nad przywróceniem jedności w Kościele. Było to więc blisko obecnego rozumienia ekumenizmu, ale w znaczeniu rekatołicyzacji. Utrwalił się też model tzw. misji wewnętrznej czy parafialnej. Na terenach misyjnych miało miejsce powiązanie z władzą kolonialną, która zapewniała też misji pomoc. W Europie oddolnie, ze strony świeckich, rozwijała się organizacja współpracy misyjnej przez tworzenie dzieł pomocy misjom.

Od XIX wieku rozpoczęła się ponowna eksploracja Afryki. Tym razem wyprawy podążały w głąb Czarnego Lądu. Byli wśród ich uczestników misjonarze, najpierw protestanci (David Livingstone), później także katolicy, m.in. prawdziwi pionierzy nowych metod misyjnych i wybitni znawcy problemów afrykańskich: kard. Guglielmo Massaia, kard. Charles Lavigerie, św. Daniel Comboni. Utrwalił się też model misji afrykańskiej, której centrum stanowi stacja misyjna z kościołem, szkołą i szpitalem. Na wielką skalę prowadzona była pierwsza ewangelizacja z udziałem świeckich współpracowników - katechistów.

Wreszcie druga połowa XX wieku, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II przyniosła nowe metody w postaci dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, wprowadzonego do pracy misyjnej, co w konsekwencji prowadziło do szeroko stosowanej inkulturacji, już nie tylko rozumianej jako doraźna metoda, ale zasada dzieła misyjnego. Dowartościowany też został lokalny Kościół, który w coraz szerszym zakresie zaczął brać na siebie troskę o misje.

Sytuacja w wielu krajach chrześcijańskich „starej daty” uległa zmianie do tego stopnia, że można w wielu przypadkach mówić o „sytuacjach misyjnych”, kiedy to coraz częściej potrzebna jest pierwsza ewangelizacja. Metoda misyjna prowadzi dziś przez człowieka do konkretnego człowieka. Stąd potrzeba współpracy kapłanów, zakonników i osób świeckich.

55. Jaką rolę w działalności misyjnej odgrywa liturgia?

Głoszenie Ewangelii prowadzi do przyjęcia chrztu (RMs, 46), a jednym z głównych celów misji jest „zakładanie Kościoła” (DM, 6). Stwierdzenia te zakładają istnienie i rozwój liturgii włączonej w dzieło misyjne. Jest to najpierw udzielanie sakramentów, a szczególnie chrztu i bierzmowania. Szczytem liturgii jest Eucharystia, będąca również ukoronowaniem pracy misyjnej. Liturgia jest świętą czynnością misyjną i świętą czynnością Kościoła. Jest budowaniem wspólnoty wokół Chrystusa. Wierni, uczestniczący w liturgii, przyjmują na siebie zadanie misyjne. Potrzeba więc misyjnej formacji liturgicznej. Problemem żywo dyskutowanym w krajach misyjnych są możliwości adaptacyjne i inkulturacyjne liturgii na innych kontynentach. Jak wiadomo, liturgia przez wiele wieków kształtowała się na terenie Europy. Stąd przeniesiono jej kształt wraz z ewangelizacją na cały świat. Po wielu wiekach doświadczeń Sobór Watykański II określił jej możliwości adaptacyjne poza Europą: „W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii. Przeciwnie, otacza opieką i rozwija duchowe zalety i wartości różnych plemion i narodów” (KL, 38). ta sama Konstytucja o liturgii mówi o stosowaniu w Kościołach misyjnych lokalnych tradycji: muzyki (119) i sztuki (123). Istotnie, w okresie posoborowym nastąpił prawdziwy przełom. Śmiało zaczęto stosować inkulturację w liturgii. Dziś potrzeba nowej liturgicznej formacji misyjnej, ukazującej jeszcze bardziej znaczenie ofiary Mszy św. dla zbawienia świata oraz przyjęcia zadania misyjnego, jako

konsekwencji udziału w niej. Zwraca na to uwagę Ojciec Święty, podając temat Niedzieli Misyjnej (2004): „Eucharystia i misje”. W Orędziu ukazany został związek między Eucharystią a misją: „Na zakończenie każdej Mszy Św., kiedy celebrans zegna zgromadzenie słowami: *Ite Missa est*, wszyscy powinni czuć się posłani, jako «misjonarze Eucharystii» do wszystkich środowisk, by dzielić się wielkim darem, który otrzymali”¹². Mogą w tym pomóc również wspomnienia liturgiczne, związane z osobami świętych misjonarzy oraz przeżywanie roku liturgicznego.

56. Czy ważnym narzędziem w pracy misjonarza jest katechizm?

Z chwilą rozpoczęcia misji zorganizowanej z udziałem zakonów, a więc w średniowieczu, coraz częściej korzystano z tekstów pisanych, będących zbiorem prawd wiary. Teksty takie tworzyli najpierw misjonarze, korzystając z Biblii, nauki Kościoła, a także pism Ojców Kościoła. Szczególnie po Soborze Trydenckim prawdy wiary zebrane w formie katechizmu stały się podstawowym podręcznikiem misjonarzy katolickich. Ponieważ był to czas intensywnej ewangelizacji Ameryki, katechizm był powielany, tłumaczony i dostosowywany do mentalności oraz kultur ewangelizowanych ludów. Niektóre z tych wydań były konstruowane przy pomocy piktogramów funkcjonujących u niektórych szczepów. Kolejne edycje katechizmu zostały dostosowane do różnych grup wiekowych, miejsc nauczania, poziomów wykształcenia. Był to złoty wiek odkrycia i rozwoju katechizmu jako bardzo ważnej pomocy działalności misyjnej. Po dzień dzisiejszy katechizm stanowi główną pomoc dla misjonarzy i katechistów w pierwszej ewangelizacji i dalszym, systematycznym nauczaniu. Nowy, posoborowy Katechizm Kościoła Katolickiego nawiązuje do tej bogatej tradycji. Z jednej strony zawiera naukę dotyczącą misyjności Kościoła, z drugiej, jako całość, jest niezastąpionym podręcznikiem misyjno-ewangelizacyjnym. Omawiając misje Kościoła, katechizm najpierw przypomina nakaz misyjny, a następnie początek i cel misji, wreszcie motyw i drogi misji (KKK, 849-852). Misje są tam ukazane jako wymóg i cecha powszechności Kościoła, którzy jest świadom, że jest to zadanie niełatwe, uzależnione od osobistej przemiany każdego wierzącego (KKK, 853), wymagające cierpliwości, zwłaszcza w procesie wcielania Ewangelii w kultury narodów, czyli w procesie inkulturacji (KKK, 854). Zadanie misyjne wymaga jedności chrześcijan (KKK, 855), jej brak stanowi zaporę na drodze do ukazania właściwego obrazu Kościoła. Głoszenie Ewangelii wymaga postawy szacunku wobec tych, którym jest głoszona. Odnosi się to także do ich kultur i religii. Stąd potrzeba dialogu z innymi religiami i kulturami (KKK, 856).

57. W jaki sposób w sprawy misji prowadzonych przez Kościół angażują się kobiety?

Kobiety są coraz bardziej obecne w życiu Kościoła i tym samym w zadaniach misyjnych. Chociaż należy stwierdzić, że właśnie na płaszczyźnie misyjnej obecność i działalność kobiet była zawsze mocno widoczna, wyprzedzając inne formy aktywności Kościoła. W wielu religiach i kulturach kobieta wciąż pozostaje osobą pozbawioną wielu praw. Różne formy dyskryminacji mają miejsce nawet w wielu wielkich religiach. Prawa kobiecie przynosi dopiero Jezus Chrystus, „zrodzony z Niewiasty” (Ga 4,4). W tym kontekście Maryja jawi się jako ideał kobiety. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* pisze: „Tajemnica Wcielenia stanowi w zbawczym zamierzeniu Trójcy Przenajświętszej wypełnienie ponad obfite obietnicy danej ludziom przez Boga po grzechu pierworodnym” (RM, 11). Przez Maryję kobieta na nowo odkrywa swoje miejsce w Bożym planie zbawienia. Kobiety towarzyszyły Jezusowi, gdy głosił Ewangelię, im po swoim zmartwychwstaniu polecił, by przekazały tę radosną wieść uczniom (Mt 28, 7), wiele z nich towarzyszyło Apostołom na misyjnych szlakach. Często najpierw z nimi nawiązywali kontakt przybywający do miasta misjonarze.

Historia Kościoła zna wiele postaci świętych kobiet i chociaż przez pewien czas nie widzimy ich na misyjnych szlakach, to jednak stale były obecne w tym dziele. Można tu wymienić najpierw wielką patronkę misji, doktora Kościoła św. Teresę od Dzieciątka Jezus (1873-1897), następnie misjonarkę Afryki Anne Marie Javouhey (1779-1851); założycielkę Dzieła Rozkrzewiania Wiary: Paulinę Jaricot (1799-1862); założycielki Dzieła św. Piotra Apostoła: Stefaninę Bigard (1833-1903) i Joannę Bigard (1859-1934); założycielkę „Echa z Afryki” i sióstr klawerianek bł. Marię Teresę Ledóchowską (1863-1922); bł. Matkę Teresę z Kalkuty (1910-1997). Wielki jest wkład sióstr misjonek w ewangelizację świata (RMs, 70), pracujących zwłaszcza na polu charytatywnym, edukacyjnym i medycznym. Coraz większy jest też udział misjonek świeckich (RMs 71). Kobiety świeckie uczestniczą szczególnie aktywnie w pracy na rzecz rozwoju. Wreszcie wielka jest rola kobiet w „umisyjnianiu” rodziny i w animacji oraz uwrażliwianiu otoczenia na sprawy dzieła misyjnego. Wiele kobiet czynnie wspomaga to dzieło, pracując w różnych kołach, organizując akcje pomocy duchowej i materialnej, a także angażując się w działalność misyjnych organizacji kobiecych.

58. W jaki sposób chorzy mogą zaangażować się w sprawy misji?

Również chorzy mogą uczestniczyć w zadaniach misyjnych. Choroba jest trudnym doświadczeniem, spotykającym człowieka w różnym wieku, możliwym do przyjęcia i zrozumienia tylko na płaszczyźnie wiary. Dla człowieka wierzącego choroba jest nie tylko próbą, ale jest także darem, jaki może on ofiarować całej wspólnotie Kościoła. Szczególnie jest znaczenie tego daru dla misji. Papież Jan Paweł II napisał: „Dlatego też proszę tych wszystkich, którzy pełnią posługę duszpasterską wśród chorych, by pouczali ich o zbawczej wartości cierpienia i zachęcali do ofiarowania go Bogu za misjonarzy. Przez taką ofiarę stają się również sami misjonarzami, jak podkreślają pewne stowarzyszenia powstałe wśród nich i dla nich. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego - początek misji Kościoła - jest obchodzona w niektórych wspólnotach jako «dzień cierpienia w intencji misji»” (RMs, 78). Organizowane są Misyjne Dni Chorych, podczas których prosi się osoby chore o ofiarowanie cierpienia w intencji misji i zwraca się uwagę także na chorych misjonarzy. Przykładem włączenia się w dzieło misyjne może być nieżyjący już O. Czesław Białek SJ, który przez wiele lat przykuty do wózka inwalidzkiego prowadził intensywną korespondencję z misjonarzami i organizował dla nich pomoc.

Także na misjach troska o chorych należy do najważniejszych zadań Kościoła (RMs, 60). Jednym z elementów działalności misyjnej jest także troska o chorych misjonarzy. Liczne organizacje kościelne, charytatywne, medyczne oraz wolontariusze pomagają chorym w krajach misyjnych, a przez to włączają ich w to wielkie dzieło Kościoła powszechnego. W tym wszystkim jednak potrzeba, aby z większą troską zająć się chorymi misjonarzami, którzy, nieraz po wielu latach ciężkiej pracy, wracają do kraju, sercem jednak często pozostają wśród tych, dla których poświęcili całe swe życie.

59. Czy działalność misyjna Kościoła nie zagraża wolności osoby ludzkiej?

W ten sposób formułowany jest często zarzut pod adresem Kościoła, prowadzącego misje. Czasami ukazuje się misje jako działalność zagrażającą godności osoby ludzkiej, jego religii, zwyczajom i kulturze. Na dowód podaje się błędy, jakie mogły mieć miejsce w ciągu 2000 lat działalności Kościoła. Nie można jednak ukazywać Ewangelii jako zagrażającej osobie ludzkiej! Chrześcijaństwo w istocie ukazuje godność osoby ludzkiej, godność, która stała się darem ofiarowanym nam przez Chrystusa. On umarł za wszystkich ludzi i głoszenie tej prawdy największej miłości najbardziej odpowiada człowiekowi. Zwracał już na to uwagę Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, mówiąc o konieczności głoszenia

Ewangelii: „To wcale nie narusza wolności religijnej, owszem, służy tej wolności, dodaje jej możliwość wybrania drogi, jaką nawet ci, którzy nie wierzą w Boga, uważają za szlachetną i godną pochwały. Czyż by było przestępstwem przeciw czyjejś wolności głosić z radością Ewangelię, którą otrzymaliśmy od najmiłosierniejszego Pana? Dlaczego ma się mieć prawo do podawania jedynie tylko kłamstwa i błędu, rzeczy haniebnych i bezwstydných, a nawet często, niestety, do narzucania tego, czy to poprzez destruktywną propagandę środkami przekazu społecznego, czy przez ustawy tolerujące takie postępowanie, czy wreszcie przez tchórzostwo dobrych, a zuchwałość złych? Pełen szacunku wobec innych sposób przedstawiania Chrystusa i Jego królestwa jest więcej niż prawem głosiciela Ewangelii, jest jego obowiązkiem. I jest również prawem ludzi, jako jego braci, otrzymywanie od niego ewangelicznego orędzia zbawienia" (EN, 80).

O tym, że wiara w Chrystusa jest propozycją skierowaną do wolności człowieka przypomina Jan Paweł II: „Bóg obdarowuje człowieka tą nowością życia. „Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale pytanie zasadnicze: czy wolno? I: w imię czego «wolno?»" (RMs, 7). to Ewangelia przypomina człowiekowi o jego godności. Wnosi w życie nadzieję i wzywa do miłości. Chrześcijaństwo jest religią, która przynosi godność każdemu człowiekowi i przyczynia się do przemiany świata.

60. Czy w pracy misyjnej jest konieczny kontakt osobowy?

Historia zbawienia, ukazana na kartach Pisma Świętego to pasmo nieustannych spotkań Boga z człowiekiem. Posyłając swego Syna, Bóg pragnie zwrócić uwagę na niezwykle dar spotkania osobowego. Od samego początku misje są głoszeniem Chrystusa. Apostołowie i uczniowie szli i spotykali człowieka - tak samo czynią dalej misjonarze. Charakterystyczne jest to, że w naszych czasach, w dobie tak wielkich możliwości technicznych, w tym szczególnie komunikacyjnych, papież nie rezygnuje ze spotkań osobistych, podejmując trudy pielgrzymowania, nawet do najbardziej odległych zakątków świata. Bezpośredni kontakt z różnymi ludami jest dla Ojca Świętego niezwykle cennym doświadczeniem (RMs, 1). Szczególnie dla ludzi żyjących w innych kontekstach kulturowych bardzo ważne jest spotkanie osobiste. Wyznawcy innych religii chcą widzieć jak żyje głoszący nową naukę. Dzisiaj mówi się coraz więcej o misji obecności, w której ważne jest po prostu być wśród ludu. Dlatego tak ważna jest na misjach obecność zakonów kontemplacyjnych, jak i życie każdego konkretnego misjonarza, chociażby nie było widocznych sukcesów tej obecności. Stąd już Paweł VI mówił o potrzebie i wyższości świadectwa. „Często dzisiaj mówi się, że nasz wiek pragnie szczerości i prawdy. Szczególnie o młodzieży mówi się, że wzdryga się wręcz przed fałszem i udawaniem, a żąda całej prawdy i otwartości. Te „znaki czasu” nakazują Nam wielką czujność. Bo wciąż gwałtownie pytają nas, czy milcząc czy głośno: Czy wierzycie w to, co głosicie? Czy żyjecie tym, w co wierzycie? Czy naprawdę głosicie to, czym żyjecie? Świadectwo życia, jak nigdy przedtem, stało się dziś najkonieczniejszym warunkiem skuteczności naszego przepowiadania. Z tego powodu jesteśmy odpowiedzialni za wszelki postęp i owocność Ewangelii, którą głosimy" (EN, 76). Misjonarz, głosząc Ewangelię, żyje wśród ludu, modli się z nim, sprawuje sakramenty i daje dowody konkretnej miłości bliźniego. Potrzeba osobistego spotkania jest ogromna. Środki techniczne mogą jedynie wspomagać ewangelizację, nie mogą jej jednak zastąpić. Poleganie wyłącznie na nich byłoby jakąś formą indoktrynacji. Każda stacja misyjna jest miejscem spotkania misjonarzy z rodzimą ludnością. Organizując pomoc dla chorych, głodnych, dzieci i potrzebujących misjonarz daje piękny dowód i potwierdzenie głoszonych prawd. Żyjąc wśród tych, do których jest posłany, dzieli ich los. Często nie jest to zadanie łatwe - trzeba porzucić

europiejskie przyzwyczajenia i przyjąć miejscowe warunki: mieszkanie, pożywienie i zwyczaje.

61. Dlaczego w pracy na misjach ważna jest znajomość miejscowych języków?

Pierwszym zadaniem misji jest głoszenie Ewangelii. Już uczestnicy cudu Zesłania Ducha Świętego otrzymali dar mówienia językami „o wielkich dziełach Bożych” (Dz 2, 11). Misjonarze bardzo szybko przyswajali sobie nowe języki, a często byli ich pierwszymi badaczami i kodyfikatorami. Przykładem mogą być apostołowie Słowian: Cyryl i Metody, którzy „byli dobrze przygotowani do powierzonej sobie misji. Wieźli z sobą najpotrzebniejsze teksty Pisma Świętego do czytań podczas nabożeństw liturgicznych, przetłumaczone przez nich na język starosłowiański i spisane nowym, opracowanym przez Konstantyna Filozofa alfabetem, doskonale przystosowanym do dźwięków tej mowy” (SA, 5). Pierwsze dzieła były przepisywane, a następnie drukowane przez mnichów. W tym celu opanowali nowe języki i opracowywali ich gramatyki. Później przez pewien okres dawano pierwszeństwo językom kolonialnym, a kontakt ze słuchaczami odbywał się za pośrednictwem tłumacza. Ale nawet i w tym czasie nie zaniechano studiów nad językami.

Sobór Watykański II potwierdził konieczność przygotowania pod tym względem: „Języków zaś niech uczą się w takim zakresie, aby mogli się nimi biegle i swobodnie posługiwać i by w ten sposób znajdowali łatwiejszy dostęp do ludzkich umysłów i serc” (DM, 26). Znajomość języka jest konieczna w głębokim poznaniu kultury ludu, któremu głoszą Ewangelię (RMs, 53). Każdy człowiek ma prawo usłyszeć Ewangelię w swoim języku. W przygotowaniu misjonarzy studia języków są dziś obowiązkowe. Potrzeba także pogłębionych studiów językoznawczych, aby poznać symbolikę i filozofię języka, jego ducha - semantykę. Stąd bardzo ważne dla misjonarzy jest również poznanie tradycji ustnej, przekazów, podań, przysłów, historii, pieśni. Chodzi przecież nie tylko o zwykłe przetłumaczenie tekstów chrześcijańskich, ale o oddanie całej głębokiej treści nauki Chrystusa. W tym celu misjonarze poznają dzisiaj nawet języki małych grup i dialekty, aby móc porozumieć się z wszystkimi, wśród których przyjdzie im pracować. Rezultaty badań nad językami i kulturami przyniosły bardzo znaczący wkład w poznanie innych ludów. Szczególnie wielki wkład wnieśli tu Ojcowie Biali, werbiści i jezuici.

62. Czy sztuka stanowi narzędzie pracy misjonarza?

Od początku istnienia Kościoła wierzący starali się korzystać z symboliki, do pomocy której uciekano się wyrażając wiarę i miłość do Boga. Zaznaczyło się to także słynnym sporem przedstawionym na Soborze Nicejskim II (787)¹³. Zaowocowało to później rozszerzaniem się kultu wizerunków Pana Jezusa, Matki Bożej i świętych, a w związku z tym rozwojem sztuki kościelnej. Rozwój chrześcijaństwa sprawił, że nie tylko wносиło ono swój dorobek w poszczególne kultury, ale korzystało chętnie z ich dziedzictwa. Tak miał miejsce, jeszcze na długo przed jego zdefiniowaniem, prawdziwy, chociaż nieformalny proces inkulturacji. Właśnie w dziedzinie sztuki jest on najbardziej dostrzegalny. Zwłaszcza w czasie pierwszej ewangelizacji Ameryki Południowej sztuka była bardzo doceniana i promowana przez jezuitów na terenach redukcji. Powstałe tam wyroby należą dzisiaj do arcydzieł światowego dziedzictwa (obszar Redukcji Chiquitos). Zaproponowana tam przez Martina Schmidta SJ metoda ewangelizacji przez sztukę i muzykę należy do nowatorskich. Sztuka odgrywała znaczącą rolę także w Kościołach prawosławnych, które w ewangelizacji posługują się ikoną. Sobór Watykański II uczy, że „Kościół nigdy nie uważał żadnego stylu za własny, lecz stosownie do charakteru i uwarunkowań narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki, tworząc z biegiem wieków skarbiec sztuki, który

z całą troską winien być zachowywany. Także sztuka współczesna wszystkich narodów może się swobodnie rozwijać w Kościele, byle z należną czcią i szacunkiem służyła świątyniom i obrzędom liturgicznym" (KL, 123).

Sztuka stanowi niezwykle pomost między prawdą teologiczną a życiem ludzi. Prowadzi w głąb życia duchowego ludu, odkrywa jego duszę. Obrazuje wiarę codzienną, żywą. Jest bardzo wymownym przykładem inkulturacji. Dobrym tego przykładem są tu charakterystyczne afrykańskie przedstawienia Maryi jako czarnej matki oraz świętych w Ameryce Łacińskiej, ubranych w typowe regionalne stroje. Chrystus często bywa tam ukazany jako cierpiący razem ze swoim ludem. W Azji budownictwo sakralne nawiązuje do architektury innych religii. Przykładem inkulturacji w sztuce jest również polski świątek ukazujący Chrystusa frasnoliwego, nawiązujący do ciężkiej doli najuboższych warstw społecznych w naszym kraju.

63. Czy radio i prasa mogą przyczynić się do pomocy misjom?

Jedną z form zaangażowania misyjnego jest informacja dotycząca stanu ewangelizacji, życia misjonarzy, przybliżenia życia kultur i religii ewangelizowanych ludów. Środki społecznego przekazu spełniają na tym polu bardzo ważną rolę, zarówno w przebiegu samej ewangelizacji, jak i animacji misyjnej całego ludu Bożego. Środki te mogą służyć jako narzędzia ewangelizacji i informacji, a przede wszystkim animacji. Zauważa to Sobór Watykański II: „Należy spontanicznie zanosić do Boga modlitwy i ofiarować uczynki pokuty, aby użył dzieła misyjne swoją łaską, aby rodziły się powołania misyjne i by zebrano środki, których misje potrzebują. Aby zaś wszyscy razem i poszczególni chrześcijanie jasno poznali obecne położenie Kościoła w świecie i usłyszeli głos tłumów wołających: «Pomóż nam!», należy dostarczać, także przy zastosowaniu nowoczesnych środków społecznego przekazu, takich informacji na temat misji, aby traktując działalność misyjną jako własną, otwierali serca na tak niezmierzone i głębokie potrzeby ludzi, a także by mogli je zaspokajać" (DM, 36).

Wkrótce po wynalezieniu druku słowo pisane zostało szeroko zastosowane w ewangelizacji misyjnej, szczególnie Ameryki, a następnie również na innych kontynentach. Rozpoczął się czas masowego druku Biblii, katechizmów, tekstów liturgicznych, nauczania Kościoła, modlitewników. Nauka Kościoła stała się bardziej dostępna i zrozumiała. Później pojawiło się wiele publikacji: książek i gazet. O tej formie apostolatu misyjnego Jan Paweł II pisze: „Celowi temu służy przede wszystkim informacja przez czasopisma misyjne i inne pomoce audiowizualne.

Odgrywają one znaczną rolę, gdyż dzięki, nim można poznać życie Kościoła powszechnego, wypowiedzi i doświadczenia misjonarzy i Kościołów lokalnych, w których oni pracują. Trzeba, by do Kościołów młodych, które nie są jeszcze w stanie zaopatrzyć się w prasę i inne pomoce, instytucje misyjne kierowały ludzi i przeznaczały odpowiednie środki potrzebne do tej działalności" (RMs, 83).

Podobnie rzecz ma się z wykorzystaniem radia. Już w 1931 roku rozpoczęła działalność pierwsza misyjna stacja radiowa „The Voice of the Andes”. Z biegiem czasu radiostacje misyjne powstawały na wszystkich kontynentach. „Kościół katolicki ustanowiony przez Chrystusa Pana, aby nieść zbawienie wszystkim ludziom, i z tego względu zobowiązany jest do głoszenia Ewangelii, dlatego uznaje on, że do jego obowiązków należy głoszenie orędzia zbawienia, również za pomocą środków społecznego przekazu i pouczanie ludzi o właściwym ich wykorzystaniu" (DSP, 3). Na terenach misyjnych radio jest środkiem przekazu informacji i katechez. Stąd coraz częściej zakładane są radiostacje przez diecezje, a nawet przez poszczególne stacje misyjne. Liczba słuchaczy audycji religijnych w świecie przekracza 2 mld miesięcznie. Obecnie możliwości ewangelizacji są jeszcze bardziej poszerzone dzięki telewizji. Wielkie uroczystości religijne, także te z udziałem Papieża, podczas pielgrzymek

z krajów misyjnych, są szansą ewangelizacji na szeroką, globalną skalę. Ukazują problemy poszczególnych krajów, życie Kościoła oraz pełnią rolę ewangelizacyjną. Wreszcie istotny wkład wnoszą tu także najnowszy przekaz elektroniczny i internet, dający wspaniałe możliwości szybkiej komunikacji.

Jan Paweł II przypomina o potrzebie ewangelizacji środków społecznego przekazu, nazywając je „pierwszym areopagiem współczesnym” (RMs, 37), należy zatem dołożyć wszelkich starań, aby jeszcze skuteczniej służyły ewangelizacji i misjom.

Środki przekazu respektujące wartości chrześcijańskie nie tylko służą ewangelizacji, ale również przyczyniają się do rozwoju dobra duchowego słuchaczy.

64. Jakich istotnych informacji dostarcza nam statystyka misyjna?

Od początku XX wieku, a więc czasu powstania misjologii, prowadzone są badania dotyczące misji, opierające się na danych statystycznych. Dane te są gromadzone przez różne Kościoły chrześcijańskie. Odpowiednio przetwarzane i opracowywane dostarczają opisu stanu dzieła misyjnego w świecie oraz analizy pewnych tendencji, które pozwalają na sformułowanie wniosków. Dane statystyczne wykorzystują także niektóre dokumenty Kościoła (np. DM, 10; RMs, 3). W oparciu o te dane można dokładnie określić konieczność podjęcia misji. Szczególnie ważne i prowadzone systematycznie są statystyki publikowane w czasopiśmie amerykańskim *International Bulletin of Missionary Research*¹⁴. Zawierają dane od 1900 roku. Bardzo interesująca jest pewna prawidłowość: chociaż zmienia się liczba mieszkańców naszego globu i zwiększa się aktywność misyjna różnych Kościołów, to liczba chrześcijan jest jakby niezmienna i procentowo oscyluje między 30 a 33%! Ze statystyk tych dowiadujemy się także o nowych możliwościach ewangelizacyjnych, jakie daje zastosowanie środków społecznego przekazu. Ważne dane dotyczą składu oraz liczby personelu misjonarskiego w świecie. Są tam zawarte informacje o aktywności nowych grup religijnych, powstałych na gruncie chrześcijańskim, w postaci ruchów pentakostalnych. Wreszcie na nowo odkrywane zjawisko eklezjalne, jakim jest gromadzenie się Kościołów, w ramach różnych wyznań, w korporacje synodalne. W Kościele katolickim są to np. kontynentalne Konferencje Biskupów. Element synodalny jest też coraz bardziej widoczny w innych wspólnotach chrześcijańskich.

65. Co to jest CeFoM?

Centrum Formacji Misyjnej (CeFoM) w Warszawie, zostało powołane przez Episkopat Polski w 1984 r. w celu przygotowania przyszłych misjonarzy. 10-miesięczny okres przygotowania w Centrum obejmuje naukę języka postkolonialnego kraju docelowego, wykłady z misjologii, religiologii, etnologii, historii, zagadnień polityczno-społecznych, higieny tropikalnej. W ciągu dwudziestu lat istnienia Centrum ukończyło 641 osób - misjonarzy: kapłanów *fidei donum*, zakonników, sióstr i osób świeckich. Jest to pierwszy i zasadniczy wkład Centrum w dzieło misyjne Kościoła. Innym jego zadaniem jest utrzymywanie ożywionej łączności z misjonarzami. Podczas ich pobytu w kraju organizowane są spotkania wakacyjne i sympozja. Jest domem dla misjonarzy przebywających na urlopie. Centrum prowadzi również działalność dokumentującą pracę polskich misjonarzy.

66. Co to jest IAMS oraz IACM?

IAMS - International Association for Mission Studies (Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Misyjnych) jest to organizacja misjologiczno-ekumeniczna, skupiająca i koordynująca prace oraz projekty misjologów wszystkich wyznań chrześcijańskich. Pierwsze

spotkanie misjologów Europy i Ameryki Północnej miało miejsce w Birmingham w 1968 roku, następnie w Oslo w 1970 roku, a dwa lata później, na spotkaniu w Driebergen w Holandii zainaugurowano działalność IAMS. Do tej pory odbyło się dziesięć międzynarodowych konferencji, ostatnie z nich to: Hawaje (1992), Buenos Aires (1996), Johannesburg (2000), Kuala Lumpur (2004). Następne planowane jest w Budapeszcie (2008). Badania prowadzone przez misjologów koncentrują się na gromadzeniu dokumentacji, na biblijnym i teologicznym uzasadnieniu istnienia misji, miejscu misjologii w programie studiów teologicznych oraz uzdrowieniem w znaczeniu teologicznym i w nawiązaniu do praktyk tradycyjnych. Prowadzona jest również dokumentacja publikacji oraz rozpraw doktorskich z misjologii. Czasopismem wydawanym dwa razy w roku jest *Mission Studies*. IACM - International Association of Catholic Missiologists (Międzynarodowe Stowarzyszenie Misjologów Katolickich) - to organizacja powstała w Rzymie w 1997 roku z inicjatywy Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów oraz rzymskich uniwersytetów: Gregoriańskiego i Urbanianum. W skład grupy założycielskiej weszli profesorowie misjologii także z innych ośrodków akademickich na całym świecie; z Rzymu: Adam Wolanin, Sebastian Karotemprel, Paolo Giglioni, Jesus Angel Bareda, Jesus Lopez Gay, Ortrud Stegmaier, Luisa Melo Leyton. Także z innych uniwersytetów na świecie: Eugen Nunnenmacher (Niemcy), John F. Górski (Boliwia), Jan Górski (Polska), James Kroeger (Filipiny), Joseph Puthenpurakkal (Indie), Bibaki Nzuzi (Kongo), Javier Edgar (Fiji), Roy Bertrand (Kanada), Silvester Rwomoku-bwe Arinaitwe (Kenia). Zebrania organizacyjne odbywały się w latach: 1997, 1998, 1999, zaś pierwszy Kongres w roku 2000 w Rzymie, kolejny miał miejsce w roku 2004 i był zorganizowany przez Katolicki Uniwersytet w Cochabamba (Boliwia).

67. Jaka jest rola i zadania muzeów misyjnych?

Jednym z ważnych elementów dokumentacji i edukacji misyjnej są zbiory oraz ośrodki muzealne. Mogą stać się ważnym miejscem formacji misyjnej, mającej za cel ożywienie współpracy. Misjonarze wykonywali pierwsze mapy nowych terenów, opisy roślin, przedmiotów i szkice budowli. Byli prawdziwymi mecenasami kultury. Opracowywali słowniki oraz gromadzili opowiadania i wywierali wpływ na tradycję ustną. Fakt zachowania pięknych utworów muzycznych z redukcji paragwajskich, będących przykładem inkulturacji muzyki w owym czasie jest jednym z dowodów na tę działalność.

Jeden z prekursorów nowoczesnych badań etnologicznych w służbie dzieła misyjnego, założyciel Misjonarzy Słowa Bożego, św. Arnold Janssen (1837-1909) przykładął wielką wagę do poznania terenu, gdzie mają być wysłani misjonarze. Sam zachęcał do dokładnych studiów języków, kultur, historii i gromadzenia informacji. Jednym z źródeł sukcesu misjonarskiego werbistów w XX wieku, było dobre przygotowanie i współpraca misjonarzy z centrum naukowym Anthropos oraz czasopismem etnologiczno-lingwistycznym o tej samej nazwie, założonym 1906 roku przez Wilhelma Schmidta SVD (1868-1954), redagowanym w formie odpowiedzi na listy i ankiety oraz gromadzenie zbiorów. Dokonał właściwie przełomu w przygotowaniu misjonarzy i w programie samej misjologii. W wyniku tego sami werbiści zaczęli gromadzić eksponaty z krajów pozaeuropejskich oraz stali się pionierami nowoczesnych badań etnologicznych oraz lingwistycznych. Później na tej bazie zaczęły powstawać ekspozycje i muzea. W Polsce jednym z takich ośrodków jest Muzeum Misyjne w Pieniężnie.

Ważnym momentem znacznie poszerzającym zakres i skuteczność badań, a także i gromadzenie oraz wartość dokumentacyjną było zastosowanie fotografii. Już od roku 1870 protestanccy misjonarze z Misji Morawskiej na Labradorze wykonali pierwsze fotografie, tworząc tym samym unikalną dokumentację. Od tej pory praca misyjna jest dokumentowana na fotografii, filmie, obecnie również w zapisie elektronicznym.

Jak bardzo Kościół cenił działalność muzealnictwa misyjnego może świadczyć fakt zorganizowania w Rzymie Wystawy Misyjnej w roku 1925. Owoce tej wystawy przedstawiono następująco: 1) wzrastający wkład pomocy dla misji i wzrost powołań; 2) ukazanie jedności i powszechności Kościoła; 3) wystawa była jak gdyby księgą, w której każdy eksponat stanowił jedno zdanie, jeden wiersz, jedną stronę pełną pouczeń. Dała ona początek stałemu działowi w Muzeach Watykańskich, przyczyniając się do ukazania bogactwa i dorobku duchowego, kultur oraz religii innych kontynentów. Powołał ją do życia Pius XI listem moru proprio *Quoniam tampraeclara* (1926): „Ponieważ tak wspaniałe pomniki wiary i gorliwości apostolskiej w ciągu ubiegłego roku w gmachach Watykańskich, dostępne dla wszystkich nie tylko wzbudziły podziw u tak wielu ludzi, lecz również alumnom studentom misjologii dostarczyły obfitego materiału, z którego uczyć się powinni, dlatego uznaliśmy za wskazane zachować je jak najstaranniej, aby po upływie czasu tzw. Wystawy Misyjnej nie przepadły i nie uległy rozproszeniu”¹⁵. Podobna Wystawa misyjna miała miejsce w roku 2000 w Rzymie, stając się ważnym wydarzeniem Wielkiego Jubileuszowym Roku 2000.

68. Co to był spór akomodacyjny?

Rozpoczęte na szeroką skalę przez jezuitów na terenie Chin i Indii w XVII wieku próby akomodacyjne spotkały się najpierw z życzliwym przyjęciem ze strony Kościoła, zwłaszcza Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. W *Instrukcji Kongregacji Rozkrzewienia Wiary dla wikariuszy apostolskich udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny* z 1659 roku czytamy: „Nie usiłujcie bynajmniej i żadną miarą nie namawiajcie tamtych ludów do zmiany ich rytów, przyzwyczajęń i obyczajów, byleby tylko nie były one w sposób oczywisty sprzeczne z religią i dobrymi obyczajami. Cóż bowiem bardziej absurdalnego niż przeszczepianie Francji, Hiszpanii, Włoch czy jakiegokolwiek części Europy do Chin? Nie to, lecz wiarę wnoście, która nie odnosi się z pogardą ani nie rani rytów czy zwyczajów żadnego ludu...”¹⁶.

Niestety, bardzo szybko wokół tej metody misyjnej pojawiły się głosy krytyki ze strony innych zakonów prowadzących misje, konflikt zaczął przeradzać się też w spór międzynarodowy, w który zaangażowały się kraje europejskie: Włochy, Hiszpania, Portugalia i Francja. Długotrwałe spory zaszkodziły sprawie misji i Kościoła, zwłaszcza w Azji. Dotyczyły one zastosowania miejscowych zwyczajów, języka religijnego i pewnych elementów wierzeń do chrześcijaństwa. Eksperyment ten został ostatecznie zakończony przez Benedykta XIV bullą *Ex quo singulari* (1742), potępiającą tzw. ryty chińskie, „po wsze czasy jako ze swej istoty złe”¹⁷.

Doprowadziło to do wybuchu nieufności wobec chrześcijaństwa. Nieraz sprowokowało nawet wybuch prześladowań. Chrześcijanie azjatyccy poczuli się niezrozumiani. Spór ten, choć początkowo zahamował proces inkulturacji, w dalszej perspektywie przyczynił się do jej rozwoju. Kiedy po wielu latach powrócono do metody akomodacji, czyniono to rozważnie, z uwzględnieniem także wkładu misyjnego różnych grup i metod. Doświadczenia pionierów inkulturacji są dzisiaj odkrywane i wykorzystywane na nowo.

KOŚCIÓŁ W POLSCE I MISJE

69. Czy w Polsce prowadzone są misje?

Często słyszy się zarzut, że misjonarze wyjeżdżają gdzieś daleko, a misje potrzebne są tutaj, w naszym kraju. Jest to opinia niezgodna z definicją misji. Misje odnoszą się do tych, „którzy

jeszcze Chrystusa nie znają" (DM, 6). U nas Ewangelia już była głoszona. Polska przyjęła chrzest ponad tysiąc lat temu (966 r.) i pierwsza ewangelizacja została już dawno temu zakończona. Oczywiście, możemy wskazać na osoby, może i grupy ludzi czy nawet miejsca, które przypominają na wskroś warunki misyjne, ale te wymagają intensywnej „ewangelizacji” lub „nowej ewangelizacji”. Są w naszym kraju osoby dorosłe, które proszą o chrzest, a także mieszkają imigranci z innych krajów. O takich możliwościach i zadaniach w Europie pisze Jan Paweł II w adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa*. Papież wskazuje na tych, którzy nie przyjęli chrztu z powodu zaniedbań i osłabienia wiary, z powodów politycznych, panowania komunizmu, a także na imigrantów (EEu, 46). Liczba nieochrzczonych może nie raz wzrastać, można więc wskazać na istniejące pewne konkretne sytuacje misyjne. O takich jest mowa w encyklice *Redemptoris missio*. Nasze problemy, chociaż często poważne, nie mogą jednak przesłonić najważniejszego nurtu, jakim jest misja *ad gentes* i naszego w nią zaangażowania. Przed takim zrównaniem różnych sytuacji, przesłaniających zadanie misji *ad gentes* przestrzega papież (RMs, 32). Teren naszego kraju jest raczej miejscem nowej ewangelizacji, która zakłada również intensyfikację właściwego zaangażowania misjonarskiego, skierowanego do tych, którzy jeszcze Chrystusa nie znają.

70. Gdzie na świecie pracują polscy misjonarze?

Pytanie to stawiane jest w naszym kraju często. Chodzi przecież o naszych najbliższych, wysłanych przez nasz Kościół. Wyszli z naszych rodzin, parafii, diecezji, zakonów. Dzisiaj działają na wszystkich kontynentach. Najpierw jest to spora grupa zakonników - oni też: bracia i siostry zakonne oraz kapłani stanowią większość, następnie kapłani diecezjalni „fidei donum”, którzy od 1968 roku wyjeżdżają na misje, a także osób świeckich. Wśród zakonników są zarówno członkowie zgromadzeń o charyzmacie typowo misyjnym, ale także i innych, w tym zakonów kontemplacyjnych. Obecnie na świecie pracuje 2032 misjonarzy z naszego kraju. Największa ich grupa prowadzi dzieło misyjne w Afryce (889), następnie w Ameryce Łacińskiej (785), w Azji (251) i w Oceanii (73); w Ameryce Północnej (33) oraz w Europie (1). Jeśli chodzi o strukturę, to na liczbę tę składa się 302 księża diecezjalnych, 1110 kapłanów i braci zakonnych, 579 siostr, a reszta to osoby świeckie¹⁸. Pamiętajmy jednak, że przez wiele lat po II wojnie światowej władze komunistyczne uniemożliwiały wyjazdy misjonarzy z Polski. Dopiero w czasie trwania Soboru Watykańskiego II wyjechała pierwsza grupa misjonarzy z naszego kraju. Misjonarza wysyła biskup diecezjalny lub wyższy przełożony zakonne. Kandydat po stwierdzeniu powołania przygotowuje się w CeFoM lub w innych ośrodkach zakonnych. Opiekę nad nimi sprawuje Komisja Episkopatu ds. Misji. Polscy misjonarze cieszą się w świecie dobrą opinią i są poszukiwani oraz oczekiwani w krajach misyjnych.

71. Co to jest Dzień Misyjny?

W 1926 roku przedostatnia niedziela października została ustanowiona przez Stolicę Apostolską jako Światowy Dzień Misyjny¹⁹. Co roku towarzyszy jej temat przewodni, przedstawiony w specjalnym orędziu papieskim na ten dzień. W wielu krajach rozpoczyna on Tydzień Misyjny, a niektóre obchodzą nawet cały miesiąc październik jako misyjny. Jan Paweł II podkreśla znaczenie tego dnia: „Światowy Dzień Misyjny, mający na celu uwrażliwienie na tematykę misyjną, ale również zbieranie środków materialnych, jest ważnym momentem w życiu Kościoła, gdyż uczy, w jaki sposób należy dawać: w czasie sprawowania Eucharystii, a więc jako dar złożony Bogu i przeznaczony dla wszystkich misji na świecie” (RMs, 81). W Polsce z okazji Tygodnia Misyjnego wydawane są specjalne materiały formacyjne i pomocnicze, wykorzystywane w liturgii. Proponowane są specjalne

formularze Mszy św. w intencji ewangelizacji, a także nabożeństwa różańcowe. W ciągu roku wykorzystuje się także inne okazje dla zaakcentowania wagi i znaczenia misji: w Adwencie, Wielkim Poście, w Uroczystość Objawienia Pańskiego (6 stycznia), wspomnienie Św. Teresy, patronki misji (1 października).

72. Jaką rolę w dziele misyjnym odgrywają parafie?

Parafia stanowi podstawową wspólnotę organizacyjną Kościoła partykularnego i przez to powinna wiernym przybliżać całe bogactwo życia ludu Bożego, w tym również zadania misyjne. Wspólnota parafialna, gromadząca się na sprawowaniu Eucharystii, włącza się w Chrystusowe dzieło zbawienia i odkupienia, a więc staje się coraz bardziej misyjna. Powinna przybliżyć wiernym problemy całego Kościoła, także na innych kontynentach, w innych krajach, historię misji. Misje ożywiają Kościół i dzięki temu cała parafia stanie się bardziej dynamiczna. Stąd ważna rola Tygodnia Misyjnego, który uświadamia ten wymiar wspólnoty parafialnej. W parafiach tworzą się grupy misyjne, często wspomagające misjonarza, który wyszedł z danej wspólnoty. Także bardzo interesująca jest forma współpracy oparta o partnerstwo konkretnej parafii z wybraną stacją misyjną.

Misyjność parafii dzisiaj przejawia się także w trosce o niewierzących, przybyłych imigrantów, wyznawców innych religii niechrześcijańskich. To ważne wyzwanie naszych czasów. Poszerzenie duszpasterstwa o wymiar misyjny, zarówno misji *ad gentes*, ewangelizacyjny, jak i nowej ewangelizacji jest dzisiaj koniecznością.

73. Czy liturgia w krajach misyjnych różni się od tej sprawowanej w Polsce?

Oczywiście, liturgia w odprawiana w odmiennych kontekstach kulturowych różni się od europejskiej, i to nieraz bardzo. Tamte celebracje liturgiczne często są żywiołowe, spontaniczne, dużo w nich ruchu, zaangażowania całego człowieka. Różnice te dotyczą wielu płaszczyzn, począwszy od innej architektury i wystroju kościoła, po odmienne instrumenty, taniec religijny, procesję z darami i szaty liturgiczne, wprowadzane są także lokalne, nieznane nam modlitwy. Jest to owocem inkulturacji zastosowanej w liturgii, nawiązującej do miejscowych zwyczajów. Wspomina o tym Jan Paweł II: „Podczas moich licznych podróży miałem okazję zaobserwować we wszystkich stronach świata, jak bardzo ożywiający jest kontakt pomiędzy celebracją Eucharystii a formami, stylami i wrażliwością różnych kultur” (EE, 51). Trzeba jednak zaznaczyć, że istotne części Mszy św. nie mogą i nie są zmienione: modlitwy i czytania liturgiczne oraz Modlitwa Eucharystyczna. Nie może być zmieniona materia Eucharystii, a więc chleb i wino. Zasady te odnoszą się także do innych sakramentów. Często w wioskach afrykańskich Msza Św. jest sprawowana w bardzo skromnych kościółkach. Nieraz jest bardzo uboga chatka, a często tylko zadaszenie. W czasie Mszy św. instrumentem towarzyszącym pięknym śpiewom jest bęben. Trzeba jednak zaznaczyć, że wiele jest rodzajów bębnów i różne jest też ich przeznaczenie: inny jest pogrzebowy, inny na uroczystości radosne. Wykonywany jest taniec na wejście, podczas śpiewania *Gloria*, *Sanctus* i w czasie procesji z darami, gdzie na potrzeby lokalnego Kościoła składane są różne dary, np. zwierzęta lub płody rolne.

W Azji z kolei może zdziwić fakt, że ołtarz jest bardzo niski i wszyscy, łącznie z kapłanem, siedzą podczas całej Mszy św. Piękne kwiaty, jakimi udekorowane jest miejsce odbywania celebracji oraz palące się lampki i kadzidła nawiązują do tradycji wschodniej. Za to w Ameryce Południowej odprawiane są liczne fiesty ku czci Matki Bożej i świętych, których jednym z elementów są barwne procesje i korowody idące ulicami miast.

Każdy naród ma prawo wyrażać swoją wiarę i miłość do Pana Jezusa przy pomocy swoich najlepszych środków wyrazu. Wszyscy tworzą jeden i ten sam Kościół, jeden lud Boży,

obecny w różnych kulturach i je kształtujący. Zgodnie z zasadą inkulturacji, Kościół nieustannie ubogaca się o nowe dary, wnoszone m.in. przez ludy wchodzące w jego skład z całego świata i ich lokalne zwyczaje i kulturę.

74. Jakie są zadania animacji misyjnej?

Wszyscy wierni, cały lud Boży, winien być włączony w dzieło misyjne Kościoła. Zadanie to wypływa z przyjętego chrztu i bierzmowania. Jedną z form zaangażowania jest animacja misyjna, obejmująca wszystkie grupy oraz różne środowiska. Prowadzona jest na płaszczyźnie modlitewnej i informacyjnej. Prowadzona jest nie tylko w obrębie obiektów sakralnych, ale także w szkołach, podczas wielkich imprez kulturalnych, podczas różnych festynów i świąt lokalnych, odbywanych często z udziałem misjonarzy, co czyni animację jeszcze bardziej interesującą. Zadaniem jej jest dostarczenie wiadomości i informacji o misjach, misjonarzach oraz krajach, w których pracują. To z kolei winno zmierzać do ożywienia ducha misyjnego każdego chrześcijanina i wspólnoty w której żyje, a także do zaangażowania misyjnego przez modlitwę i wsparcie materialne. Animacja misyjna wykorzystuje środki społecznego przekazu i komunikacji, w tym nowoczesną informatykę. „Tematyka misyjna może stanowić ogromną pomoc dla nowej ewangelizacji narodów chrześcijańskich: świadectwo misjonarzy jest bowiem pociągające również dla tych, którzy są daleko, i dla niewierzących i przekazuje wartości chrześcijańskie. Kościoły lokalne winny zatem ożywiać swoją działalność duchem misyjnym jako zasadniczym elementem ich duszpasterstwa zwyczajnego w parafiach, stowarzyszeniach, grupach, zwłaszcza młodzieżowych” (RMs, 83).

Animacja misyjna wspiera także budzące się nowe powołania misjonarskie. Ważnym elementem animacji jest publikowanie konkretnych danych dotyczących misji, takich jak liczba misjonarzy, kraje, w których żyją, opis projektów zrealizowanych i wymagających wsparcia, wysokość ofiar i ich przeznaczenie.

75. Jak w duchu misyjnym powinniśmy reagować na różne wydarzenia, jakie mają miejsce w świecie, w tym na terenach misyjnych?

W dobie globalizacji i związanej z tym rozwiniętej komunikacji informacje o różnych wydarzeniach na świecie szybko docierają do wszystkich zakątków ziemi. Rodzi się więc pytanie o nowe formy zaangażowania misyjnego. Tym nowym modelem zaangażowania jest współuczestnictwo. Informacja na tak szeroką skalę daje wielkie możliwości w głoszeniu Ewangelii, jak i reagowaniu na ludzką krzywdę i cierpienie. A jednak na co dzień nie potrafimy połączyć tych dwóch płaszczyzn: tego co się dzieje w świecie, a czego jesteśmy świadkami, a nawet uczestnikami - z tym wezwaniem, jakie otrzymaliśmy od Chrystusa. Odpowiedzialność za dzieło misyjne została bardzo wyraźnie określona przez Sobór Watykański II: „na każdym uczniu Chrystusa spoczywa zadanie szerzenia wiary w powierzonym mu zakresie” (DM, 23). Stąd misje to nie tylko zadanie misjonarzy, lecz obowiązek wszystkich chrześcijan (RMs, 71). W formacji misyjnej okresu posoborowego wielką uwagę zwracało się na współpracę w dziele misyjnym. Świadomość w tym kierunku już istnieje. Ale potrzeba dzisiaj czegoś więcej: współuczestnictwa. Oznaczać to będzie nie tylko niesienie pomocy, nawet skutecznej, ale jakby „z zewnątrz”. Współuczestnictwo to bycie w samym wirze pracy misyjnej. Jest to głębokie wejście w samo życie Kościoła, w jego serce. Jest to doświadczenie świętości, a ta zawsze jest powiązana z misją. Na płaszczyźnie duchowej można być misjonarzem, będąc geograficznie poza terenem, ale duchowo „w”. „Wśród form uczestnictwa pierwsze miejsce zajmuje współpraca duchowa: modlitwa, ofiara, świadectwo życia chrześcijańskiego” (RMs, 78). Uczestnicząc w dziele misyjnym, nawet duchowo: przez modlitwę i cierpienie, chrześcijanin doświadcza rzeczywiście życia w

Kościele. Ta postawa duchowa zawiera daleko idące konsekwencje w budowaniu świata bardziej sprawiedliwego, w niwelowaniu podziału między bogatą Północą, a biednym Południem.

Ta postawa powinna zaowocować zmianą stylu życia: począwszy od poszanowania środowiska naturalnego i troski o zapewnienie żywności dla wszystkich ludzi, przez sprawiedliwe wynagrodzenie za pracę, zapłatę za towary pochodzące z obszaru Trzeciego Świata, po naciski na polityków i organizacje międzynarodowe, aby nie podsycać konfliktów, prowadzących do wyniszczenia i zubożenia całych narodów i grup etnicznych. Dziś mamy bowiem często do czynienia ze swoistym faryzeizmem, kiedy to ogłasza się nieraz spektakularne akcje charytatywne prowadzone na rzecz danego kraju, a równocześnie podsycą się w nim nienawiść i sprzedaje broń obu stronom konfliktu. Pora, aby chrześcijanie, także w Polsce, zwracali uwagę na sprawiedliwy handel. Towary z Trzeciego Świata (owoce, kawa, surowce) są tanie, bo są kupowane tam niesprawiedliwie po zaniżonych cenach. W wielu krajach tworzy się przy parafiach sklepy sprzedające te towary wprost od producenta, po cenie wyższej, ale za to sprawiedliwej (tzw. „*Fair*” handel).

A więc nie żerujące na nędzy ludzkiej organizacje lub niewiadomego pochodzenia fundacje, ale gminy chrześcijańskie winny stać się pierwszoplanowymi uczestnikami misji. Papież bardzo mocno łączy indywidualny styl życia z wielkimi sprawami w wymiarze globalnym: „By walczyć z głodem, zmień życie”— hasło to, zrodzone w środowiskach kościelnych, wskazuje narodom bogatym sposób, w jaki mogą stać się braćmi ubogich. Trzeba powrócić do życia bardziej surowego, które prowadziłoby do nowego „modelu rozwoju”, wrażliwszego na wartości etyczne i religijne. Działalność misyjna niesie ubogim światło i bodziec do prawdziwego rozwoju, podczas gdy nowa ewangelizacja powinna między innymi budzić wśród bogatych świadomość, że nadszedł czas, by stać się naprawdę braćmi ubogich we wspólnym zwróceniu się ku „rozwojowi integralnemu”, otwartemu na Absolut (RMs, 59). W tym celu konieczny staje się program wprowadzenia elementów teologii misji już do katechezy szkolnej. Uświadomienie na nowo, że Kościół jest „z natury misyjny” (DM, 2) staje się obowiązkiem wszystkich nauczycieli religii i katechetów. Najpierw będzie to obudzenie modlitwy i ofiary duchowej w intencji misji oraz misjonarzy. Następnie przez informację można dotrzeć do ludzi nawet stojących z dala wspólnoty Kościoła, angażując ich w sprawy misji. Wielu chrześcijan umocniło swoją wiarę przez zaangażowanie dla misji. Dokonać tego można przez ukazanie całego bogatego obrazu Kościoła na wszystkich kontynentach, przywrócenie znaczenia postu jako dnia solidarności z Chrystusem cierpiącym i ubogimi, wdzięczność za pożywienie i wodę, przez promowanie poszanowania tych darów, troska o cierpiących i wykorzystywanych, domaganie się słusznej zapłaty dla producentów z Trzeciego Świata.

MISJE W KONTEKŚCIE INNYCH RELIGII

76. Czy chrześcijanie różnych wyznań mogą razem współpracować na rzecz misji?

Mogą i powinni współpracować. Podział wśród chrześcijan utrudnia ewangelizację i jest zgorszeniem dla świata (DE, 1). Chrześcijanie winni dołożyć wszelkich starań, aby te przeszkody wyeliminować. Takich możliwości współpracy jest coraz więcej. Najpierw na polu edukacji i charytatywnym, szansą jest też korzystanie z ekumenicznych wydań Biblii, wzajemne korzystanie z miejsc kultu, kaplic i kościołów, następnie udzielanie dostępu do środków przekazu i transportu. Raz po raz mające miejsce trudności, kataklizmy i prześladowania jednoczą chrześcijan. Dzisiaj szczególnie ważna jest też współpraca na rzecz pokoju. Miłość wzajemna i szacunek wśród chrześcijan różnych wyznań będzie najlepszą

wskazówką dla innych. Współpraca chrześcijan różnych Kościołów i denominacji jest najlepszym świadectwem Ewangelii. W wielu krajach, szczególnie Azji, gdzie chrześcijanie stanowią mniejszość, często są przymuszeni przez warunki zewnętrzne do wyętej współpracy. Przynosi to uznanie, a dla samych chrześcijan jest refleksją nad dalszymi drogami ekumenizmu praktycznego. Współpraca istnieje również na płaszczyźnie misjologicznej. Korzystając, zwłaszcza na początku z tych samych opracowań oraz dalszych wspólnych poszukiwań misjologia stała się dobrą płaszczyzną współpracy dla dobra misji i ewangelizacji.

77. Jak rozumieją misje Kościoły prawosławne?

Teologia prawosławna ukazuje misje jako objawienie się dzieła uświęcania, dokonywanego przez Boga Trójjedynego w historii. Misje są objawieniem miłości, woli Bożej i ekonomii zbawienia. Owocem tego działania Bożego jest przeobstwienie człowieka. We wspólnocie Kościoła każdy człowiek, doświadczwszy Bożego dzieła uświęcenia, przeżywa je w łączności z innymi. Misje są uczestnictwem w Bożym planie, są doświadczeniem świętości Boga. Są ukazywaniem wielkiej Bożej miłości.

Prawosławie obrało własną metodę prowadzenia misji. W centrum życia Kościoła jest liturgia, gdzie wspólnota jest zobowiązana do podjęcia misji. Udział w liturgii jest udziałem w świętości Bożej. Stąd pojawiające się określenie misji, jako „liturgia przed liturgią”. Choć jeszcze dla człowieka Jezus Chrystus jest nieznany, to przez spotkanie z liturgią zostaje powoli wprowadzany w tajemnicę życia Bożego. Dokonuje się to najpierw przez miłość, a następnie jest miejsce na „kazanie misyjne”, rozumiane jako „Słowo życia - dla życia”, wreszcie przeżycie liturgii.

Ze strony praktycznej misje obejmują działalność Kościoła w ramach narodowych, w obrębie historycznej obecności. Są więc tradycyjnie związane, w wypadku prawosławia rosyjskiego, z obecnością i ekspansją narodową, np. rosyjskie misje prawosławne w Japonii w XIX wieku. Także pojedynczy misjonarze ewangelizowali Alaskę i Azję Centralną. Kościoły prawosławia greckiego trochę szerzej postrzegają misje, prowadząc tym samym działalność w Afryce. Od 1970 roku na Wydziale

Teologicznym Uniwersytetu w Atenach jest wykładana misjologia, a od 1978 roku istnieje tam Katedra Misjologii. Nowymi ośrodkami akademickimi w Rosji, gdzie wykładana jest misjologia, są St. Petersburg i Moskwa.

78. Jak działalność misyjną rozumieją Kościoły protestanckie?

Rozumienie misji różni się u poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Podstawową zasadą stojącą u podstaw teologii protestanckiej jest prymat słowa. Zasada ta przekłada się również na rozumienie zadania misyjnego. Należy zwrócić uwagę, że współczesna misjologia powstała na gruncie protestanckim. Ojciec misjologii ewangelickiej G. Warneck widzi, jako zadanie dzieła misyjnego tworzenie nowych wspólnot kościelnych: „Przez misje chrześcijańskie rozumiemy całokształt działalności chrześcijańskiej zmierzającej do zakładania i organizowania Kościoła wśród niechrześcijan”²⁰. Działalność ta wymaga posłania przez Chrystusa, a Jego wyrazicielem jest wspólnota chrześcijańska. Dzisiaj oznacza to najpierw rozwój Kościoła przez praktykę misyjną i teologię, ale w ścisłym związku z Ewangelią. Misje są głoszeniem zbawczego dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa na krzyżu. Zbawienie jest możliwe jedynie przez Jezusa Chrystusa. Ważnym elementem w procesie nawrócenia jest osobista decyzja człowieka. To prowadzi do założenia wspólnoty chrześcijańskiej.

Znana jest aktywność misjonarzy protestanckich i ich zasługi, szczególnie w ewangelizacji Afryki. Misje protestanckie w praktyce zwracają szczególnie wielką uwagę na pracę na rzecz rozwoju. Głoszenie Ewangelii znajduje realizację praktyczną w wielu konkretnych projektach. Liczni misjonarze w celu zorganizowania lepszej współpracy tworzyli od XIX wieku bractwa, stowarzyszenia i towarzystwa misyjne, będące zapleczem oraz miejscem kształcenia w Europie. Tworzone są przy nich liczne fundacje oraz dzieła pomocy. Teologia protestancka ujmuje misje jako pracę nad rozwojem królestwa Bożego na ziemi. Stąd mocne akcentowanie pracy na rzecz rozwoju, a działalność misyjna często sprowadzona jest do działalności humanitarnej. Kościół anglikański stosuje wiele pojęć: *Domestic mission* - na oznaczenie duszpasterstwa, *Continental mission* - jako pracę duszpasterską wśród Anglików, *Colonial mission* - działalność wśród wiernych w koloniach. Odpowiednikiem działalności misyjnej w sensie ścisłym jest termin *Foreign mission*.

79. Jak przedstawia się problem działalności misyjnej w kontekście islamu?

Sobór Watykański II na nowo ujął relację Kościoła z islamem: „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedyne Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje. Jezusa wprowadzie nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka, a jego dziewiczą matkę, Maryję, darzą szacunkiem i niekiedy pobożnie Ją wzywają. Oczekują nadto dnia sądu, kiedy Bóg odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom. Dlatego też cenią życie moralne i czczą Boga szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post. Nawet jeżeli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali" (DRN, 3). Na nieszczęście, często chrześcijanom w krajach islamskich nie przyznaje się żadnych praw, a bywa i tak, że są nawet prześladowani, a Kościół nie cieszy się wolnością, jaka wypływa z poszanowania podstawowych praw człowieka. Ojciec Święty w kontekście islamskim często mówi o „misji obecności”. Niejednokrotnie, w wielu krajach, chrześcijaństwo stanowi zdecydowaną mniejszość. Tak jest na przykład w krajach islamskich Bliskiego Wschodu, Afryki Północnej, Azji. Działalność Kościoła w sensie aktywnym jest tam niemożliwa. Pozostaje misja obecności i świadectwa: „Pierwszą formą świadectwa jest samo życie misjonarza, rodziny chrześcijańskiej i kościelnej wspólnoty, które uwidacznia nowy sposób postępowania. Misjonarz, który mimo wszystkich ludzkich ograniczeń i braków żyje w prostocie na wzór Chrystusa, jest znakiem Boga i rzeczywistości transcendentnych. Ale wszyscy w Kościele, starając się naśladować Boskiego Mistrza, mogą i powinni dawać takie świadectwo, które w wielu wypadkach jest jedynym możliwym sposobem bycia misjonarzami" (RMs, 42).

80. Co to są nowe ruchy religijne i w jaki sposób działają na terenach misyjnych?

Na przełomie XIX i XX wieku zaczęły pojawiać się, początkowo w krajach pozaeuropejskich, tzw. nowe ruchy religijne. Niejednokrotnie trudno było ustalić ich doktrynę, a często i pochodzenie. Obecnie prowadzi się szczegółowe badania tych zjawisk, stąd wiadomo, że ich liczba w świecie szacunkowo wynosi kilkanaście tysięcy, z czego najwięcej działa w Afryce. Genezy pojawiania się tych ruchów należy niejednokrotnie upatrywać w reakcji buntu i protestu przeciw chrześcijaństwu, traktowanemu jako „religia białych”. Stąd brała się potrzeba dowartościowania swoich kultur i tradycji. Ruchy te często zawierają

elementy eschatologiczne, a nawet są przedstawieniem życia przyszłego jako uwolnienia się od dominacji Europejczyków. Do dziś w tych ruchach bardzo mocno widoczny jest mesjanizm w postaci oczekiwania nadejścia nowego Mesjasza. Z tym się łączy zjawisko millenaryzmu, polegające na głoszeniu tysiącletniego królestwa. Cechą charakterystyczną nowych ruchów religijnych jest przede wszystkim synkretyzm duchowy, czyli dowolne zaczerpnięcie i przemieszanie elementów różnych religii. Wśród najważniejszych grup tego typu można wymienić grupę religii afrobrazylijskich, afrykańskich, cargo (kulty na Nowej Gwinei) oraz azjatyckich. Nowe religie i sekty dzisiaj obecne są praktycznie na wszystkich kontynentach. Przybierają także dziwne formy kultów, np. różnych wytworów techniki, UFO, albo zupełnie skrajne formy, jak kult Presley'a.

Tym, co uderza, to wielka liczba powstających nowych ruchów religijnych na terenach, które jeszcze niedawno były ewangelizowane. Czyżby popełniono jakieś błędy? Chociaż czas ewangelizacji misyjnej niektórych terenów jest krótki (np. w Afryce), to jednak zbyt późno rozpoczęto przygotowanie ludności rodzimej do przyjęcia święceń kapłańskich. Zbyt późno chyba powołano rodzimą hierarchię oddając w ich ręce odpowiedzialność za lokalny Kościół. Często też z racji kraju pochodzenia misjonarzy, języka, kultury, misje były kojarzone z władzą kolonialną. Po uzyskaniu niepodległości pozbywano się wszystkiego co europejskie, również często usuwano misjonarzy. Powstała luka, zabrakło kapłanów, a opuszczone miejsca kultu zostały przejmowane przez liderów, którzy sami przewodniczyli nabożeństwom, nadając im nową treść i formę. Dialog z takimi grupami jest bardzo trudny, z powodu braku spójnej doktryny w ramach danego ruchu, a co się z tym wiąże braku odpowiedniej reprezentacji.

81. Jak w kontekście misji wygląda kontakt chrześcijaństwa z innymi religiami?

Misjonarz nie wchodzi w świat, w którym nie ma żadnej religii. Wprost przeciwnie: apeluje do człowieka już wierzącego. Przychodzi jednak z nowym orędziem i propozycją. Wchodzi niejako na teren funkcjonowania innych religii. Kontakt z innymi religiami jest więc koniecznością. Pierwszą zasadą może być życzliwe spojrzenie na religie i ich wyznawców, prowadzący do szczerego dialogu. Jan Paweł II uczy, że dialog jest włączony w misję *ad gentes* i jest środkiem wzajemnego poznania się oraz ubogacenia (RMs, 55). Nie wyklucza to jednak obowiązku głoszenia Jezusa Chrystusa. Konieczne jest poznanie innych religii, ich historii, doktryny, zasad, które głoszą. Istnieje bowiem wiele krzywdzących stereotypów, wynikających z niewiedzy -partner dialogu winien być gorliwym wyznawcą swojej religii (RMs, 56). Istnieje też wiele okazji do współpracy, zwłaszcza na polu charytatywnym, ale także wspólnej modlitwy, praktyk kontemplacyjnych, starania o poszanowanie praw osoby ludzkiej. Ważną wskazówką dla misjonarzy są spotkania organizowane pod przewodnictwem Ojca Świętego w Asyżu. Nie było w nich ani wywołującego wiele kontrowersji prozelityzmu, ani synkretyzmu. Wszyscy tam obecni, jako dzieci jednego Boga, spotkali się razem z tym zamiarem, aby się modlić. Główny schemat takich spotkań można przedstawić następująco: spotykamy się, aby się lepiej poznać, kiedy się poznamy módlmy się razem, abyśmy się ukochali, a Bóg sam ukaze nam wspólną drogę.

MISJE W KONTEKŚCIE SPOŁECZNO-POLITYCZNYM

82. Czy władza świecka pomaga w prowadzeniu działalności misyjnej, czy raczej przeszkadza?

Po okresie misji charyzmatycznej oraz po etapie, w którym kluczową rolę odgrywała działalność zakonów, w XVI wieku misje i odpowiedzialność za nie przejęła władza świecka. Chociaż po powstaniu watykańskiej Kongregacji ds. Misji, Kościół na nowo przejął kierownictwo nad misjami, to faktycznie jeszcze przez jakiś czas ewangelizacja misyjna wykorzystywała władzę świecką do realizacji swych zadań. Posądzano Kościół o sprzyjanie kolonializmowi. Na wielu terenach władza świecka wspomagała misje, budowała świątynie. Kościół jest instytucją niezależną od władzy świeckiej, którą szanuje, kiedy ta wypełnia swoje zadania wobec obywateli, w tym jeżeli chodzi o prawo do wyznawania swojej wiary. Często jednak w różnych częściach świata utrudnia się działalność Kościoła, a chrześcijanie są prześladowani lub traktowani jako obywatele drugiej kategorii. Powoduje to brak zaufania do władzy oraz jest przyczyną niepokojów. Kościół staje wtedy po stronie pokrzywdzonych. Aby należycie wypełnić swoje zadania, Kościół powinien zawsze zachować niezależność od władzy państwowej. Niedopuszczalne jest na terenach misyjnych wchodzenie w układy zależności z różnymi ugrupowaniami politycznymi. Takie przypadki zawsze kończyły się niepowodzeniem samej misji i przynosiły szkody misjonarzom. Przez wiele lat także w naszym kraju misjonarze musieli borykać się z utrudnieniami ze strony władz państwowych, dotyczyło to zwłaszcza utrudnień w kwestiach wyjazdów, ubezpieczeń itp. Tymczasem okazało się, że byli oni i wciąż są najlepszymi ambasadorami naszego kraju za granicą.

83. Co należy robić najpierw: karmić czy głosić Ewangelię?

Pierwszy kontakt z pozaeuropejskim terenem misyjnym jest niejednokrotnie szokiem dla misjonarza. Często pod wpływem ogromnej ilości potrzeb i wielkiej nędzy staje on wobec pytania: co najpierw - karmić czy głosić? Zresztą, często działalność misyjna oceniana jest w tych kategoriach. Jest odbierana pozytywnie, jeżeli została udzielona wymierna pomoc. A jednak nie wolno zapomnieć o głoszeniu. Stąd postawione, w sposób prowokujący, pytanie przez wielu misjonarzy. Funkcjonuje jeszcze inne przekonanie: aby głosić, najpierw trzeba nakarmić. Nie ma nic bardziej mylnego! Misjonarze już przekonali się, że w ten sposób nigdy nie zaczęliby ewangelizować. Należy głosić Ewangelię i karmić!

Troskę o ubogich należy też widzieć w innej perspektywie. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* pisze: „By walczyć z głodem, zmień życie - hasło to, zrodzone w środowiskach kościelnych, wskazuje narodom bogatym sposób, w jaki mogą stać się braćmi ubogich. Trzeba powrócić do życia bardziej surowego, które prowadziłoby do nowego «modelu rozwoju», wrażliwszego na wartości etyczne i religijne. Działalność misyjna niesie ubogim światło i bodziec do prawdziwego rozwoju" (RMs, 59). Głosząc Ewangelię, Kościół troszczy się o ubogich, zwłaszcza głodujących. Świadczą o tym różne fundacje, projekty, dary, inicjatywy, zarówno powoływane przez papieża, także poszczególnych misjonarzy, jak i samo zaangażowanie chrześcijan z całego świata. Należy upowszechniać model współuczestnictwa w misjach przez promowanie np. towarów sprowadzanych bezpośrednio od producentów z Trzeciego Świata, praktykowanie postu piątkowego w solidarności z głodującymi, zmianę stylu życia i myślenia konsumpcyjnego na bardziej odpowiedzialny. Moje osobiste życie ma związek i wpływ na to, co się dzieje gdzieś daleko w świecie.

84. Czy Kościół, prowadząc misje, niszczy miejscową kulturę?

Ten zarzut jest nieraz powtarzany, a odpowiedź na to pytanie jest złożona. Kiedy śledzimy rozwój misji możemy zauważyć, że Kościół w historii często wchodził i wypełniał lukę kulturową. Sama działalność Jezusa przypadła na czas, kiedy judaizm przeżywał kryzys. Stąd krytyka wielu ówczesnych ugrupowań i postaw. Kiedy Paweł przybył do Grecji,

najświetniejszy okres swego rozwoju miała ona już za sobą. Podobnie rzecz się miała, kiedy chrześcijaństwo dotarło do Rzymu. Stąd nowa religia z jej ożywczą mocą i siłą witalną napotkała na podatny grunt. Dzięki Ewangelii, a szczególnie „przykazaniu miłości” rzeczywiście zmieniał się obraz świata. Oczywiście, z naszego punktu widzenia można ubolewać, dlaczego chrześcijanie nie zachowali rozpadających się ruin starożytności, ale odbudowując je, tworzyli nowe ośrodki kultu, nadając im inny sens.

Podobnie stereotypy funkcjonują w związku z ewangelizacją Ameryki, gdzie miejscowa kultura była już często w fazie schyłkowej. Do wielu miejsc Europejczycy, w tym i misjonarze, w ogóle nie dotarli, o czym świadczą chociażby ciągle odkrywane jeszcze miasta jak Maccu Piechu, czy miasto z piramidą Teothicuhan, które Indianie opuścili na wiele lat przed przybyciem Kolumba. Nie można więc posądzać Kościoła o niszczenie kultur, raczej należy mówić o ich zachowaniu, ocaleniu, uszlachetnieniu.

Jest i druga strona, o której bardzo mało się mówi i pamięta. Wiele jest miejsc i zabytków, które Kościół uratował, począwszy od starożytnej Europy, po dzisiejsze tereny misyjne. Kościół jest dzisiaj na nowo postrzegany na terenach misyjnych jako mecenas sztuki, dzięki któremu ta rozwinęła się i wciąż rozwija, nawiązując do tradycji miejscowej. Także dzięki działalności i wrażliwości misjonarzy przetrwało wiele wspaniałych zabytków muzyki oraz piśmiennictwa.

85. Co to jest praca na rzecz rozwoju?

Kościół, prowadząc pracę misyjną, której głównym zadaniem jest głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła, wśród tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa, nie może być obojętny na nędzę ludzką. Głoszenie Ewangelii ma miejsce wśród ubogich, najczęściej w krajach Południa. Od samego początku misjonarze łączą głoszenie Ewangelii z pracą na rzecz rozwoju, czyli zakładają szkoły, szpitale, budują osiedla, niosą pomoc głodnym i ofiarom wojen, pomoc w uprawie roli i nabywaniu praw jej własności. Bardzo ważne są starania misjonarzy o godność osoby ludzkiej, walka z niewolnictwem, troska o dzieci i prawa kobiet. Potrzeby w tym względzie są ogromne. Jednak praca na rzecz rozwoju nie może przesłonić zasadniczych zadań misjonarza, jakimi są głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła (DM, 6). Zadania te należy w sposób właściwy połączyć z pracą, której celem jest niesienie pomocy. Praca na rzecz rozwoju nie może przesłonić pracy misjonarskiej. Stąd idea „rozwoju integralnego”. Zakłada on także istnienie sprawiedliwych struktur społecznych i działania na arenie międzynarodowej w celu propagowania sprawiedliwych relacji między krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się. Paweł VI w swoim nauczaniu pod pojęciem tym rozumiał troskę o całego człowieka, jego potrzeby życiowe, materialne i duchowe, nie wyłączając troski o jego zbawienie. W encyklice *Populorum progressio* (1967) papież ten pisał tak: „Rozwój, o którym mówimy, nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka. Dlatego jeden z wybitnych znawców tego przedmiotu z całą słuszością tak pisał: Nie godzimy się na oddzielenie spraw ekonomicznych od tego, co ludzkie, ani też na rozważanie ich odrębnie od cywilizacji, do której należą. Naszym zdaniem wielce trzeba cenić człowieka, każdego człowieka, wszelką ludzką społeczność i całą ludzkość” (PP, 14). Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1991) idzie jeszcze dalej, apelując o sprawiedliwość, będącą wyrazem miłości, w wymiarze globalnym: „Konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest *umacnianie sprawiedliwości*. Pełna sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubogiego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra dla samego dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego” (CA, 58). Obecnie

coraz częściej mowa jest o „rozwoju zrównoważonym”, rozumianym jako trwała poprawa jakości życia współczesnych i przyszłych pokoleń poprzez kształtowanie właściwych proporcji w korzystaniu z trzech rodzajów elementów: ekonomicznego, ludzkiego i przyrodniczego²¹. Chociaż nie ma w tej definicji bezpośredniego odniesienia do wymiaru religijnego, to jest on zawarty w mocno podkreślonym akcencie stworzenia: człowiek i cały świat przyrody.

86. Czym był patronat misyjny?

Patronat misyjny była to forma opieki nad misjami, sprawowana przez władzę świecką, zwłaszcza królestwa Hiszpanii i Portugalii. W wyniku podziału nowo odkrytego świata, obejmował on ziemie położone na wschód, a więc Afrykę i Azję. Przyjęty system obejmował kompleksową opiekę nad misjami, począwszy od zapewnienia misjonarzy, po budowę kościołów, klasztorów, stacji misyjnych, szkół i szpitali. Opieka zapewniała także dalsze funkcjonowanie misji. Mankamentem było jednak wkomponowanie misji Kościoła w system kolonialny, co powodowało uzależnienie się od władzy państwowej, a u ludności rodzimej częste stawianie znaku równości między tymi dwoma formami działalności. Stąd w wielu rejonach pozbycie się obydwu form organizacyjnych stało się momentem rozpoczęcia budowania Kościoła lokalnego.

W roku 1493 papież Aleksander VI dokonał podziału świata przez tzw. Donatio Alexandrina między królestwa Hiszpanii i Portugalii. Patronat (*padroado*), który był prowadzony przez Portugalie, obejmował opiekę nad misjami, ale też daleko idącą interwencję władzy świeckiej. Królom Portugalii przyznawane były terytoria na wschód od linii demarkacyjnej, przechodzącej w pobliżu Azorów: w Afryce, Azji oraz zachodniej Brazylii.

Zasady patronatu były ściśle określone. Zapewniano obsadę stacji misyjnej, począwszy od biskupa, przez misjonarzy, aż po służbę; dbano o budowę kościołów i ich utrzymanie, troszczono się o wydatki związane z kultem. Jednak misje były z biegiem czasu postrzegane jako ważny element kolonizacji. System ten, zwłaszcza po powstaniu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1622), kiedy papież na nowo przejął opiekę nad misjami, zaczął utrudniać ewangelizację. Patronat ostatecznie zniesiono w XIX wieku. W 1839 roku zniesione zostały diecezje patronackie w Indiach z wyjątkiem Goa. Dopiero w 1950 roku przywilej patronatu ograniczono do terenów pozostających pod rządami Portugalii.

87. Co utrudnia działalność misyjną?

Wiele jest utrudnień działalności misyjnej, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Ojciec Święty mówi o „osłabieniu misji wśród narodów” (RMs, 2). Wśród trudności wewnętrznych można zauważyć osłabienie wiary wielu chrześcijan i związane z tym pytania o przyszłość nie tylko misji, ale i Kościoła. Zniechęcenie wielu chrześcijan do głoszenia Ewangelii. Poważną przeszkodą jest brak gorliwości w głoszeniu Ewangelii. Stąd wielka zachęta w encyklice *Redemptoris missio* i wołanie o entuzjazm: „Przepowiadanie ożywione jest wiarą, która budzi w misjonarzu entuzjazm i żarliwość. Dzieje Apostolskie, jak powiedziano wyżej, określają taką postawę słowem *parresia*, które oznacza głoszenie z otwartością i odwagą” (RMs, 45). Brak gorliwości misyjnej jest wynikiem postępującej laicyzacji życia w bogatych krajach Północy. Kryzys misji jest wynikiem kryzysu wiary. Z tym się łączy brak powołań do posługi misjonarskiej w wielu Kościołach Europy i w związku z tym brak wsparcia oraz współpracy misyjnej.

Trudności zewnętrzne to złożona sytuacja w świecie, w którym żyjemy, w świecie nękanym niepokojami, wojnami, prześladowaniami. Jest to cały zespół elementów natury politycznej. Do wielu krajów Kościół nie ma prawa wstępu, nie może w nich głosić Dobrej Nowiny,

a nieliczni chrześcijanie pozbawieni są wszelkich praw. Kościół jest tam prześladowany. Przeszkodą się również problemy egzystencjalne i ekonomiczne ludności w wielu częściach świata. Brak odpowiedniej komunikacji dostępnej dla misjonarzy, nieodpowiednia pogoda, np. pora deszczowa uniemożliwia dotarcie do wielu miejscowości. Mogą to być również kataklizmy, a także stan zdrowia misjonarzy. Trudna sytuacja chrześcijan w kontekście innych religii. Także podziały wśród chrześcijan oraz rywalizacja między wyznaniem. Poważnym czynnikiem osłabiającym rozwój misji jest spadek powołań w krajach chrześcijańskiej Europy. Stąd wyruszali misjonarze na inne kontynenty, dziś potrzeba rozpaść tu nowy zapach: „Zmniejszenie się liczby kapłanów i osób konsekrowanych w niektórych krajach nie może utrudniać żadnemu Kościołowi lokalnemu udziału w zaspokajaniu potrzeb Kościoła powszechnego. Każdy z nich niech przyczynia się do urzeczywistniania misji *ad gentes*, aby wielkodusznie odpowiedzieć na błaganie wciąż wznoszone przez wiele ludów i narodów, które pragną poznać Ewangelię. Kościoły innych kontynentów, szczególnie Azji i Afryki, oczekują, że Kościoły Europy będą wypełniać swe misyjne powołanie. Chrześcijanie w Europie nie mogą w tym względzie odejść od swej historii” (EEu, 64).

88. Czy na świecie wciąż jeszcze aktualny jest problem niewolnictwa?

Ewangelia ukazuje wolność i równość wszystkich ludzi przed Bogiem. W tym świetle niewolnictwo jest nie do pogodzenia z nauką Jezusa Chrystusa. Już św. Paweł, chociaż jeszcze działał w świecie, w którym niewolnictwo stanowiło normalny element systemu, to jednak już zdecydowanie napominał chrześcijan, aby niewolników traktowali inaczej niż robili to poganie. W Liście do Filemona wstawiał się za zbiegłym Onezymem: „Może bowiem po to oddał ci się na krótki czas, abyś go odebrał na zawsze, już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego” (Flm 15-16). Problem niewolnictwa przewija się jednak przez całe dzieje ludzkości, a Kościół musi stale upominać się o prawa osoby ludzkiej.

Biblia wielokrotnie odwołuje się do zjawiska niewolnictwa, najpierw jako opisanie stanu faktycznego, kiedy Izraelici przebywali na wygnaniu, a następnie, w znaczeniu symbolicznym, do obrazu grzechu, który jest prawdziwą niewolą duchową. Izrael, wyzwolony przez Boga, popadał w niewolę na nowo z powodu niewierności - grzechu. Nowy Testament ukazuje prawdę dokładniej: odkąd grzech wszedł na świat przez postępek Adama, wszyscy ludzie stali się niewolnikami (Rz 5, 13). Jezus Chrystus przyszedł, aby uwolnić grzeszników (J 8,36), by znieść niewolę grzechu, sam stał się niewolnikiem, stając się posłusznym aż do śmierci (Flp 2, 7-8).

Niewolnictwo jako system społeczny było poważnym problemem dla Kościoła w czasie wielkich odkryć geograficznych. Prowadzona przez władzę świecką eksploracja nowych terenów, w konsekwencji pozbawiła wiele ludów prawa do wolności. Kościół natychmiast podjął akcję na rzecz zniesienia niewolnictwa. Wśród wielu misjonarzy prowadzących akcję na rzecz wolności i równości Indian można wymienić Bartolomeo de Las Casas OP (1484-1566), który opublikował słynne dzieło *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian* (1552) oraz Jose de Acostę SJ (1540-1600), którzy wszedł do historii pracą w obronie Indian: *De natura novi orbis libri duo et De promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procurando Indorum salute libri sex*. Orzeczenie Kongregacji Świętego Oficjum, „dotyczące niewolnictwa murzynów i innych ludów pierwotnych” (1683) wyraźnie mówi, że nie wolno brać ludzi do niewoli, jak również zabrania handlu niewolnikami (BMis, I, 59. 57-58). Wielkim apostołem i patronem niewolników jest św. Piotr Klawer SJ (1580-1654).

Rozwinięty na wielką skalę handel niewolnikami stanowił prawdziwe wyzwanie dla Kościoła. Niewolnictwo w XIX wieku zostało wchłonięte na terenach pozaeuropejskich przez system

kolonialny. W tym też wieku powstały liczne zgromadzenia zakonne, które obierały sobie za cel walkę z niewolnictwem. Łączy się to różnymi inicjatywami, podejmowanymi na rzecz jego zniesienia, np. w Anglii powstał ruch społeczny, wywierający nacisk na rząd. W Stanach Zjednoczonych niewolnictwo zostało zniesione w 1865 roku. Następnie rozpoczęła się szeroko zakrojona kampania mająca na celu zniesienie niewolnictwa w Afryce, w czym wielkie zasługi mają takie osobistości, jak: kard. Charles Lavigerie, kard. Gulgielmo Massaja, św. biskup Daniel Comboni, nasza rodaczka bł. Maria Teresa Ledóchowska i wielu innych. W rezultacie niewolnictwo jako forma społeczna zostało zlikwidowane, ale jego ślady wciąż jeszcze nieraz widoczne. Pojawiły się za to nowe formy niewolnictwa ukrytego: prostytutka, uzależnienie od niesprawiedliwego systemu pracy, niewolnicza praca dzieci, krzywdzące relacje społeczne ze względu na religię, pochodzenie czy kulturę, brak możliwości migracji. Tym właśnie ubogim ma nieść pomoc Kościół przez misjonarzy (RMs, 43).

89. Czy wielkie miasta stały się terenami misyjnymi, czy są nową „sytuacją misyjną”?

Metropolia („city”) należy już do charakterystycznych elementów naszej cywilizacji. Liczba miast, liczących ponad 100.000 mieszkańców wynosi dziś 4.100, a tzw. „megacities”, liczących ponad 1 milion jest w świecie 410 (w roku 1900 było ich 20), z czego 229 określane są jako „niechrześcijańskie megacities”. Wokół tych miast powstają nowe, olbrzymie, niekontrolowane skupiska ludności (slumsy, fawele), miasta nędzy i towarzyszących jej zjawisk negatywnych. Przykładem może być 20-milionowe brazylijskie Sao Paulo z olbrzymimi terenami faweli. Już dzisiaj liczbę mieszkańców tych „miast” ocenia się na 720 milionów. Aby dotrzeć do szerokich mas, należy dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek dotrzeć do „city”. Właśnie miasto, z jego złożonymi problemami, ale i szansą, jaką daje dostęp do edukacji i kultury, stanowi ważny element kontekstu misji. Papież Jan Paweł II wyraźnie zwraca uwagę na taki kierunek: „Już teraz w licznych krajach więcej niż połowa ludności żyje w wielkich aglomeracjach miejskich, gdzie problemy człowieka często ulegają pogorszeniu również ze względu na anonimowość, w której czują się zagrożone rzesze ludzkie. W czasach nowożytnych działalność misyjną prowadzono przede wszystkim w regionach odosobnionych, dalekich od ośrodków cywilizowanych i niedostępnych z powodu trudności komunikacyjnych, językowych, klimatycznych. Dziś obraz misji *ad gentes* ulega zmianie: miejscami uprzywilejowanymi winny być wielkie miasta, gdzie powstają nowe zwyczaje i wzorce życiowe, nowe formy kultury i wzajemnych odniesień, które wywierają wpływ na ludność” (RMs, 37).

Pod koniec mijającego stulecia liczba ludzi zamieszkujących wielkie miasta znacznie przewyższyła ludność wiejską. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America*: „W Ameryce [...] od pewnego czasu kontynent doświadcza stałego exodusu z terenów wiejskich do miast. [...] Są różne przyczyny tego, ale na czoło wysuwa się bieda i niedorozwój terenów wiejskich, gdzie brak jest odpowiedniego transportu i nieodpowiednia opieka medyczna. Jednocześnie miasta przedstawiane w mediach jako miejsca rozrywki i sukcesu stanowią szczególną atrakcję dla prostych ludzi z terenów wiejskich” (EAm, 21). Podobnie jest w Europie Zachodniej, chociaż sytuacja wielkomiejska typu „city” i związane z nią problemy są dziś obecne na wszystkich kontynentach. Sytuacja ta stwarza nowe wyzwania i perspektywy dla ewangelizacji i sprawia, iż konieczne są zmiany dotychczasowych metod. Mówi się dziś o „miejskiej” metodzie prowadzenia katechezy, liturgii czy struktur organizacyjnych (EAm 58).

W XIX wieku utrwalił się typ misjonarza „buszmena”. Stąd wiele miast afrykańskich nie ma dostatecznej ilości punktów duszpasterskich, tymczasem ludność wiejska, emigrująca do miast do szkół i pracy tam spotkała się z problemami, których duszpasterstwo prowadzone w warunkach wiejskich nie przewidywało. „W czasach nowożytnych działalność misyjną pro-

wadzono przede wszystkim w regionach odosobnionych, dalekich od ośrodków cywilizowanych i niedostępnych z powodu trudności komunikacyjnych, językowych, klimatycznych. Dziś obraz misji *adgentes* być może ulega zmianie: miejscami uprzywilejowanymi winny być wielkie miasta, gdzie powstają nowe zwyczaje i wzorce życiowe, nowe formy kultury i wzajemnych odniesień, które wywierają wpływ na ludność. Prawdą jest, że «troska o ostatnich» musi mieć na uwadze grupy ludzi najbardziej marginalnych i odizolowanych, ale prawdą jest również, że nie można ewangelizować poszczególnych osób i małych grup, zaniedbując ośrodki, w których rodzi się, można powiedzieć, nowa ludzkość i nowe wzorce rozwoju. Przyszłość młodych narodów rozstrzyga się w miastach" (RMs 37).

Ewangelizacja „city” jest dzisiaj koniecznością. Obecność chrześcijaństwa na nowo w mieście jest jednym z poważnych zadań misyjnych. Jest również zadaniem dla duszpasterstwa w świetle programu nowej ewangelizacji. Z tym łączy się oczyszczenie misji z szaty egzotycznej, heroiczno-przygodowej, na rzecz pogłębionej analizy kontekstu. Odkrywanie tego wymiaru jest dzisiaj konieczne dla wypełnienia zadań misyjnych.

90. W jaki sposób działalność misyjna łączy się z troską o zdrowie?

Kościół, prowadząc misje, troszczy się o każdego i o całego człowieka. Już Pan Jezus, rozsyłając uczniów, mówił o związku ewangelizacji z uzdrowieniem chorych: „Wtedy zwołał Dwunastu, dał im moc i władzę nad wszystkimi złymi duchami i władzę leczenia chorób. I wysłał ich, aby głosili królestwo Boże i uzdrawiali chorych" (Łk 9, 1-2). Kościół od początku swego istnienia otaczał szczególną opieką ludzi chorych. Już we wczesnej misji azjatyckiej, prowadzonej przez nestorian, zwracano uwagę, by tworzone przez nich stacje misyjne miały ośrodki pomocy chorym. W skład typowej stacji misyjnej, tworzonej później, w czasie ewangelizacji Afryki i Ameryki na przełomie XIX i XX wieku, wchodził także szpitalik. Misjonarze należeli do pionierów badań nad chorobami tropikalnymi i przyczynili się do utworzenia wielu prężnie działających centrów medycznych. Z Polski szczególnie znana jest lekarka trędowatych w Ugandzie Wanda Błęńska oraz pracujący w Indiach o. Marian Żelazek SVD. Na przestrzeni historii Kościoła powstały też specjalne zgromadzenia, powoływane z myślą o chorych w krajach misyjnych. Wielu świętych misjonarzy poświęciło się pracy wśród chorych: bł. Damian de Veuster, bł. Teresa z Kalkuty, bł. Jan Beyzym SJ. W kulturach rodzimych misjonarze często mają do czynienia z działalnością lokalnych uzdrowicieli, na tej podstawie, przy okazji działalności medycznej, prowadzone są także badania mające na celu poznanie rytuałów i obrzędowości ewangelizowanych ludów.

91. W jaki sposób działalność misyjna łączy się z troską o dzieci?

Dzieci są pierwszymi i wiernymi towarzyszami akcji misyjnej. Bardzo często misjonarz nawiązuje kontakt z daną grupą etniczną przez dzieci. Wiele dzieci uczestniczy w katechezach i nabożeństwach.

Kościół zdaje sobie sprawę z trudnej sytuacji dzieci w różnych krajach pozaeuropejskich, gdzie prowadzi swą działalność misyjną. Dzieci są zmuszane do ciężkiej pracy, wykorzystywane seksualnie, walczą na frontach, są pozbawione możliwości uczęszczania do szkoły oraz opieki. Trudna jest sytuacja zdrowotna dzieci. Liczby śmiertelności dzieci są zaskakujące - codziennie około 40 000 z nich umiera z głodu. Wiele żyje w strasznych warunkach na wysypiskach śmieci. Prawdziwym, narastającym problemem są „dzieci ulicy”, pozostawione bez opieki, edukacji i wychowania. Stanowią one później wielkie zagrożenie

dla porządku społecznego. Stąd wielka troska i zaangażowanie Kościoła, który dla nich jest jedyną nadzieją i nieraz szansą na przeżycie²².

Jan Paweł II bezustannie apeluje o pomoc i opiekę nad dziećmi, szczególnie na innych kontynentach. Kościół, zdając sobie sprawę z odpowiedzialności, zakłada w krajach misyjnych szkoły, sierocińce, przedszkola, internaty, tworzy projekty zdrowotne i żywnościowe.

W krajach chrześcijańskich dzieci wspomagają misje w ramach Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci, które promuje różne formy zaangażowania na rzecz potrzebujących.

Formuła zaangażowania misyjnego oparta jest na hasle: „Dzieci pomagają dzieciom”.

Dzieło to jest obecne także w naszym kraju. Sekretariat krajowy wydaje czasopismo „Świat misyjny”, organizuje kongresy misyjne dzieci i konkursy, prowadzi akcje w parafiach i szkołach, promuje ogniska misyjne.

92. Jakie są niepowodzenia i zagrożenia związane z pracą misyjną?

Oczywiście, wiele może być takich zagrożeń i niepowodzeń. Patrząc z ludzkiego punktu widzenia, często wydawać się może, że praca misjonarzy, zwłaszcza na krótszą metę, nie przynosi efektów, jakby była wysiłkiem na marne. Na owoce zaangażowania trzeba nieraz długo czekać. Już sami Apostołowie oraz św. Paweł doświadczali tego typu niepowodzeń. Tym, co stanowiło dodatkową przeszkodę, zarówno w czasach tworzenia się Kościoła po Zesłaniu Ducha Świętego, jak i przez całą jego historię były różnego rodzaju prześladowań: począwszy od utrudniania pracy, oczerniania samych misjonarzy i odmawiania im niezbędnej pomocy, aż po męki i śmierć. Choć nasze czasy, jak się wydaje, zanotowały znaczne osiągnięcia w kwestii przestrzegania praw człowieka (zarówno co do wyznawania religii, jak i prawa do jej głoszenia i wyrażania własnych poglądów), to jednak także i dziś przychodzi misjonarzom zapłacić najwyższą cenę - przelać krew, a nawet oddać życie za Chrystusa. Innym, często poważnym utrudnieniem są przeszkody stawiane ze strony innych religii, zwłaszcza w krajach o ustroju wyznaniowym lub przeciwnie, całkowicie wrogim religii. Nie bez znaczenia jest także czynnik kulturowy - bardzo często misjonarz jest traktowany jako „obcy”, bywa więc i tak, że jest bardzo osamotniony w swojej pracy. Poważnym problemem bywa niemożliwość dotarcia do innej kultury czy mentalności. Ponadto zdarza się, że angażując się w problemy społeczne, stając po stronie biednych, pokrzywdzonych i spychanych na margines naraża się władzom lub ludziom interesu, którzy w poprawie sytuacji ubogiej części społeczeństwa widzą zagrożenie dla własnych interesów. Także choroby, zwłaszcza tropikalne, są wielkim zagrożeniem dla zdrowia, a często także życia misjonarzy. Osobistą tragedią i źródłem cierpienia zwłaszcza dla starszych, jest brak następców, którzy byliby w stanie kontynuować rozpoczętą przez nich pracę, której nierzadko poświęcili całe swoje życie. Z niektórych terenów misjonarze byli zmuszeni wycofać się, porzucając rozpoczętą pracę i zostawiając ludzi bez opieki duchowej. Zagrożenia i niebezpieczeństwa są więc liczne, jednak pragnienie służby Bogu i Kościołowi dodaje energii wszystkim, którzy decydują się podjąć tę trudną, lecz owocną służbę.

93. Czy praca na misjach jest niebezpieczna?

Od samego początku działalność misyjna uważana była za zadanie „nadzwyczajne”, wymagające specjalnego powołania, połączonego z wyrzeczeniem, a często i z ofiarą. Od czasów apostoelskich zadanie to łączyło się z prześladowaniami i męczeństwem:

„Chrześcijańscy męczennicy wszystkich czasów - również naszych - oddali i nadal oddają życie, by świadczyć wobec ludzi o tej wierze, przekonani, że każdy człowiek potrzebuje Jezusa Chrystusa, który zwyciężył grzech i śmierć, i pojednał ludzi z Bogiem” (RMs, 11).

Wielu misjonarzy to męczennicy, dla których miłość do Chrystusa i Kościoła były najważniejszym motywem wypełniania zadania głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom. Sama praca misyjna uchodziła za bardzo niebezpieczną dla życia i zdrowia. Była uważana za prawdziwą ofiarę. Cmentarzyki w pobliżu stacji misyjnych wskazują, że misjonarze umierali w młodym wieku, w wyniku prześladowań, wymęczenia, wypadków lub chorób tropikalnych. Także w naszych czasach bardzo wielu misjonarzy oddało życie. Wiek XX przyniósł największe prześladowania za wiarę. W wielu krajach religia chrześcijańska była i jest prześladowana. Wystarczy wspomnieć niektóre kraje azjatyckie, afrykańskie, a także islamskie. Również w Ameryce Południowej lokalne ruchy partyzanckie stanowią wielkie zagrożenie dla misjonarzy.

Praca misyjna jest więc niebezpieczna. Samo przebywanie w trudnym i obcym kulturowo środowisku, częsty fanatyzm ze strony wyznawców innych religii, niechęć do białych, porwania, niesłuszne oskarżenia, zamieszki polityczne, rabunki i napady są bezpośrednimi przyczynami utraty zdrowia lub nawet życia. Wielu utraciło życie także w wypadkach komunikacyjnych.

94. Dlaczego mimo zaangażowania Kościoła w Azji wciąż jest tam tak mało chrześcijan?

Pytanie to należy do często stawianych i - jak wskazuje Ojciec Święty - ewangelizacja misyjna Azji jest wielkim zadaniem Kościoła w naszym stuleciu: „W szczególności na kontynencie azjatyckim, ku któremu winien się kierować główny nurt misji *pośród narodów*, chrześcijanie są niewielką mniejszością, choć nieraz odnotowuje się tam znamienity proces nawróceń i wzorowe przykłady chrześcijańskiej obecności” (RMs, 37). Choć ewangelizacja Azji trwa już prawie 2000 lat, od czasów apostoelskich, to jednak kontynent ten zamieszkuje procentowo najmniejsza liczba chrześcijan.

Azja jest miejscem narodzin chrześcijaństwa (EAz, 5). Jezus jako człowiek był Azjatą (EAz, 1). Tam najpierw działali Apostołowie, a później całe rzesze chrześcijan głosili Ewangelię. Historia ewangelizacji Azji na samym początku związana jest ze św. Tomaszem (EAz, 9). Prawdopodobnie Apostoł nie tylko dotarł do Indii, ale jak podaje syriackie *Breviarium Chaldanicum*, także do Chin. W Majlapur, na przedmieściach dzisiejszego Madrasu znaleziono tabliczkę z napisem: „To jest grób świętego Tomasza, jednego z Dwunastu Apostołów Jezusa Chrystusa, który przybył do Indii w 52 roku”. Chrześcijanie Tomaszowi przetrwali wieki aż do naszych czasów. Następnie ewangelizacja Azji przebiegała wielokanałowo: lądem i morzem. Misjonarze korzystali z dróg określonych dzisiaj jako Jedwabny szlak”. Wiadomo na pewno, że następnie wzdłuż tego szlaku Ewangelię głosili nestorianie, zakładając stacje misyjne przy karawanserajach. Chrześcijanie dotarli wtedy aż do Chin, o czym świadczy stela z Xi'an (VII w.).

W XIII wieku rozpoczął się nowy etap misji, prowadzonej przez franciszkanów i dominikanów. Liczne poselstwa Stolicy Apostolskiej zakończyły się założeniem biskupstwa w Pekinie (1307), z pierwszym arcybiskupem Janem z Montecorvino (+1328). Prawdziwy rozkwit misji przypada na wiek XVI. W 1542 roku do Goa przybył wielki misjonarz św. Franciszek Ksawery, później wielu, a wśród nich jezuici Mateusz Ricci i Robert de Nobili. Ci dwaj, bardzo dobrze znając kontekst misji azjatyckich, rozwinęli metodę akomodacyjną. Działalność ta zakończyła się niepowodzeniem, między innymi z powodów politycznych. Przez długi okres Azja pozostawała zamknięta na Europę i kojarzone z nią chrześcijaństwo. W drugiej połowie XX wieku misjonarze powoli mogli na nowo powracać na utracone tereny. Należy jednak zauważyć, że wiele krajów azjatyckich pozostaje nadal zamkniętych na chrześcijaństwo. Kościół często działa w podziemiu (Chiny, Korea Północna, Wietnam). Synod Kościoła Azji (1998) ukazał nie tylko trudności, z jakimi spotyka się chrześcijaństwo, ale i możliwości głoszenia Ewangelii w nowym tysiącleciu. Nowe obszary działalności

Kościół, zwłaszcza w kontekście postkomunizmu i innych religii niosą nowe problemy i równocześnie możliwości. Jeżeli przetrwał tam Kościół, to w dużej mierze dzięki ludziom świeckim.

Przyczyn tego, że wspólnota chrześcijan w Azji jest wciąż tak mała, należy szukać m.in. w zastosowaniu nie zawsze odpowiedniej metody misyjnej. Dopiero w naszych czasach doceniono rolę życia kontemplacyjnego na misjach, które może być pomostem w nawiązaniu kontaktu ze światem religii i kultur Azji (RMs, 69). Na ten fakt zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Kontakt z przedstawicielami tradycji duchowych niechrześcijańskich, zwłaszcza Azji, potwierdza fakt, że przyszłość misji w dużej mierze zależy od kontemplacji” (RMs, 91). W wielu przypadkach zabrakło też ducha dialogu z kulturą tak odmienną od europejskiej. Także nie bez znaczenia były i są liczne trudności natury politycznej oraz w wielu przypadkach niechęć do Europy, a także wszystkiego co się z nią kojarzy.

95. Czy misje są prowadzone również w Oceanii?

Oceania jest stosunkowo najmniej znanym terenem pracy misyjnej, ze względu na odległość oraz skomplikowaną geografię: na olbrzymich terenach Pacyfiku rozsiane są liczne archipelagi i pojedyncze wyspy. Jej obszar obejmuje 9.188.259 km². Niektóre wyspy odkryto już w XVI wieku, jednak prawdziwa penetracja terenu miała miejsce dopiero w XVIII wieku przez Anglików, Holendrów i Niemców, a później także przez Japończyków i Amerykanów. Ewangelizacja była tam prowadzona przez Kościoły protestanckie i anglikańskie. Kościół katolicki rozpoczął ewangelizację w połowie XIX wieku. Ogromne odległości utrudniały misjonarzom komunikację. W 1825 roku Leon XII powierzył całą Polinezję Zgromadzeniu Najświętszego Serca Jezusa i Maryi, do którego należał wielki apostoł trędowatych bł. Damian de Veuster (1840-1889). Grzegorz XVI w 1836 roku przekazał dzieło ewangelizacji Zachodniej Oceanii Zgromadzeniu Maryi (marystom). Później dwa wymienione zgromadzenia podjęły misje na Melanezji i Mikronezji. W 1966 roku dokonany został podział na prowincje i ustanowiono hierarchię. Ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła były wizyty papieży Pawła VI i Jana Pawła II (1984, 1986). W 1998 roku w Watykanie odbyło się Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Oceanii. Jako owoc tego synodu Jan Paweł II wystosował adhortację *Ecclesia in Oceania* (2000), ukazując na nowo perspektywę ewangelizacji i konieczność dalszej misji *ad gentes* na tym obszarze.

96. Dlaczego tylko niektóre tereny Ameryki są w sensie ścisłym terenami misyjnymi?

Jest to wynikiem wprowadzenia w życie wspomnianego już dokumentu *Donatio Alexandrina* (1493), w wyniku którego Hiszpania i Portugalia otrzymały nowo odkryte tereny. Zgodnie z tym zapisem, władza królewska na tych obszarach obejmowała także troskę o misje. Nie mogła się jednak pogodzić z przejęciem jej na nowo przez Kościół, kiedy została powołana Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (1622). Dotyczy to zwłaszcza obszarów Brazylii, gdzie stale potrzeba pierwszej ewangelizacji i praca tam faktycznie ma charakter misyjny, chociaż struktury Kościoła są już rozwinięte. W tym celu powołana została przez Piusa XII w 1958 roku specjalna Papieska Komisja ds. Ameryki Łacińskiej, współpracująca z Kongregacją Ewangelizacji Narodów. Jej celem jest analizowanie problemów tego obszaru i koordynowanie działań mających na celu niesienie pomocy pastoralnej, włączonej w program nowej ewangelizacji. Należy pamiętać, że tereny te nadal potrzebują wsparcia innych Kościołów i nadal posyłani są tam misjonarze.

97. Czy Afryka nadal potrzebuje misji?

Oczywiście. Afryka, mimo intensywnej pracy misjonarskiej, nadal potrzebuje pomocy innych Kościołów. Ewangelizacja tzw. czarnej Afryki trwa dopiero od XIX wieku. W wielu regionach jest to dopiero pierwsza ewangelizacja. Początki Kościoła afrykańskiego sięgają czasów apostoelskich i nauczania św. Marka ewangelisty. Kościół ten na samym początku złożył wspaniałą ofiarę męczeństwa. W wiekach II-IV rozwinęło się tam intensywne życie religijne i teologiczne. Należy tu wspomnieć pisarzy: Orygenes, Św. Atanazego, św. Cyryla ze szkoły aleksandryjskiej oraz Tertuliana, a także świętych Cypriana i Augustyna. Nie można też zapomnieć o świętych pustelnikach: Pawle, Antonim, Pachomiuszu i o kobietach: świętych Felicynie, Perpetui, Monice i Tekli. Kościół ten wydał też kilku papieży: Wiktora I, Melchadesa, Gelazego I. Kościół koptyjski i etiopski jest po nasze czasy przekazicielem starożytnej tradycji, bogactwa kultury i pełnej komunii z całym Kościołem. Tę wierność Kościoły te musiały przypieczętować ofiarą krwi (EA, 31).

Faza druga rozpoczyna się z chwilą dotarcia Portugalczyków do wybrzeży afrykańskich w XV i XVI wieku, na tereny dzisiejszego Beninu, Wysp św. Tomasza, Angoli, Mozambiku i Madagaskaru (EA, 32). W tym okresie utworzono tam nieliczne biskupstwa. Do najbardziej interesujących wydarzeń należy zaliczyć konsekrację pierwszego przedstawiciela czarnej Afryki, Don Enrica, syna króla Konga Alfonsa I, na biskupa tytularnego Utica, czego dokonał Leon X w 1518 roku (EA, 32). Z powodu wielu trudności etap ten zakończył się w XVIII wieku likwidacją prawie wszystkich misji na południe od Sahary.

Etap trzeci to systematyczne misje podjęte w XIX wieku, związane niewątpliwie z ważnymi odkryciami i penetracją kontynentu przez liczne ekspedycje naukowe. W tej misji uczestniczyły także inne Kościoły, zwłaszcza protestanckie. Od tego czasu rysuje się powoli obraz życia Kościoła w Afryce (EA, 33).

Dzisiaj bardzo wielu mieszkańców tego kontynentu nie zna jeszcze Chrystusa. Już Pius XII prosił o pomoc dla Afryki w encyklice *Fidei donum*. Później Ojcowie Synodu dla Afryki apelowali o taką pomoc: „Według wielu Ojców Synodalnych dzisiejszą Afrykę można porównać do owego człowieka, który schodził z Jerycha do Jerozolimy: wpadł on w ręce zbójców, którzy go obdarli, zadali mu rany i porzucili na pół umarłego (por. Łk 10, 30-37). Afryka to kontynent, gdzie niezliczone ludzkie istoty - mężczyźni i kobiety, dzieci i młodzi leżą jak gdyby porzucone przy drodze, chore, poranione, bezsilne, odepchnięte i opuszczone. Ludzie ci pilnie potrzebują dobrych samarytan, którzy pośpieszą im z pomocą" (EA, 41).

Bardzo wiele prośb o misjonarzy płynie z Afryki do naszego kraju, szczególnie o kapłanów i siostry zakonne. Polscy misjonarze są bardzo cenieni na tym kontynencie za kompetencje i wierność Kościołowi. Fakt, że nie byliśmy krajem kolonialnym również przysparza nam wiele sympatii. Aktualnie rozwija się także współpraca między szkołami, co jest rezultatem akcji „Mój szkolny kolega z Afryki” oraz adopcji duchowej afrykańskich dzieci, która dzięki wsparciu materialnemu umożliwia im kształcenie. Organizowana jest również pomoc materialna, np. Archidiecezja Katowicka w roku 2003 wysłała olbrzymi transport mąki do Tanzanii oraz na Madagaskar.

98. Czy turystyka może pomóc w ewangelizacji świata?

Turystyka jest jednym z ważnych elementów życia współczesnego. W celu poznania nowych zakątków świata lub odpoczynku coraz więcej osób z bogatszych krajów podejmuje ten rodzaj migracji. Turystyka jest uważana za bardzo ważną gałąź gospodarki, dając zatrudnienie tak w krajach wyjścia, jak i docelowych. Spełnia ważne funkcje kulturowe: zbliżając ludzi różnych krajów uczy tolerancji, przyczynia się do budzenia solidarności z ubogimi, do tworzenia więzi międzyludzkich, przyczynia się do spojrzenia na różne problemy z szerszej perspektywy. Turystyka sprzyja również poznaniu innych religii, kultur, tradycji oraz poznaniu życia Kościoła w innych krajach i kontynentach. Jan Paweł II widzi zadanie dla

turystyki w wypełnianiu zadania misyjnego: „Turystyka o charakterze międzynarodowym jest już dziś masowym zjawiskiem. Jest ona faktem pozytywnym, jeśli uprawia się ją z nastawieniem pełnym szacunku dla wzajemnego ubogacenia kulturalnego, unikając ostentacji i rozrzutności, szukając kontaktu z ludźmi. Od chrześcijan wymaga się przede wszystkim świadomości, że winni być zawsze świadkami wiary i miłości Chrystusowej. Również bezpośrednia znajomość życia misyjnego i nowych wspólnot chrześcijańskich może wzbogacić i ożywić wiarę. Zasługuje na pochwałę odwiedzanie placówek misyjnych, zwłaszcza przez młodych, którzy udają się tam, by służyć i doświadczyć prawdziwego życia chrześcijańskiego” (RMs, 82). Jest to najpierw szansa dla osobistego świadectwa chrześcijan, a następnie do refleksji nad możliwością ewangelizacji misyjnej. Prowadzi to do konkretnych inicjatyw misyjnych, zarówno duchowych, jak i pomocy materialnej.

99. Jaką przeszłość można prognozować dla misji?

Jak przypomina Ojciec Święty, misje są dopiero u początku (RMs, 1). W każdej epoce będą nowe możliwości działania. Misje należą do natury Kościoła, a więc będą aktualne do końca świata. Będą się zmieniały cele i środki, ale nakaz misyjny będzie wciąż żywy. Nie należy się więc bać, że misje są już nieaktualne. Mogą zdarzać się trudności, jak na przykład brak powołań, jak niejednokrotnie miało to już miejsce w historii. Sytuacja taka jednak jeszcze bardziej przypominała Kościołowi obowiązek modlitwy w tych intencjach.

Misjom potrzebny jest entuzjazm i wiara, która pozwala dostrzec coraz to nowe pola oraz sytuacje misyjne. Właśnie owe „sytuacje misyjne” są nowym obszarem misji, w którym, oprócz wymiaru terytorialnego, dostrzega się także potrzebę pierwszej ewangelizacji w krajach chrześcijaństwa starej daty (RMs, 33). Na taką sytuację wskazuje Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*: „W różnych częściach Europy potrzeba nowego głoszenia Ewangelii: wzrasta liczba ludzi nieochrzczonych, zarówno w związku ze znaczącą obecnością imigrantów należących do innych religii, jak i dlatego, że również dzieci z rodzin o tradycji chrześcijańskiej nie zostały ochrzczone, czy to na skutek panowania komunizmu, czy ze względu na szerzącą się obojętność religijną. Faktycznie Europa należy obecnie do tych miejsc tradycyjnie chrześcijańskich, w których konieczna jest nie tylko nowa ewangelizacja, ale w pewnych przypadkach również pierwsza ewangelizacja” (EEu, 46). Innym obszarem otwartym i wymagającym nowych form zaangażowania misyjnego jest miasto. Ewangelizacja „city” to dzisiaj jedno z najtrudniejszych wyzwań. Działalność misyjna jest tam dzisiaj o wiele bardziej potrzebna niż kiedykolwiek wcześniej. Nie wolno również zapominać o wymiarze ekumenicznym misji. Same podziały wśród chrześcijan stanowią istotną przeszkodę w ewangelizacji. Tylko zjednoczone wysiłki wszystkich chrześcijan mogą przynieść ze skuteczną pomocą w ewangelizacji świata.

Szansą dla ożywienia i poszerzenia horyzontów misji są także „nowe Areopagi” (RMs, 37): świat polityki, ekonomii, mediów, turystyka, migracja (RMs, 82). Kościół musi nieustannie zadawać sobie pytanie, jak dziś dotrzeć z orędziem Dobrej Nowiny do świata, który nas otacza, z którego korzystamy i w którym żyjemy, a który, jak się wydaje, jest niejednokrotnie zamknięty na Ewangelię.

100. Jak wygląda sprawa potrzeb ekonomicznych misji?

Jednym z najbardziej palących problemów współczesnego świata jest ekonomia. Problemy materialne nie omijają Kościoła, w tym także i misji. Chociaż Pan Jezus nakazał Apostołom, aby nie zabierali z sobą trzosa (Łk 9, 3), to jednak już Apostoł Paweł organizował zbiórki dla potrzebujących Kościołów (Rz 15,25-27; 1 Kor 16, 1-4; 2 Kor 8-9). Organizacja misji wymagała w ciągu historii oraz obecnie wielu środków materialnych: „Liczne są materialne

i ekonomiczne potrzeby misji: chodzi nie tylko o założenie Kościoła z najkonieczniejszymi strukturami, jak kaplice, szkoły dla katechistów i seminarzystów, mieszkania, ale także o utrzymanie dzieł charytatywnych, wychowawczych i popierających rozwój człowieka, co stanowi bardzo szerokie pole działania, zwłaszcza w krajach ubogich. Kościół misyjny oddaje to, co otrzymuje; rozdaje ubogim to, co jego bogatsi członkowie oddają mu wielkodusznie do dyspozycji. Pragnę tu podziękować tym wszystkim, którzy z poświęceniem składają dary na dzieło misyjne: ich wyrzeczenia i współuczestnictwo są niezbędne, by budować Kościół i świadczyć o miłości" (RMs, 81).

Często w praktyce współpraca misyjna oznacza organizowanie pomocy ekonomicznej, chociaż ta nie wyczerpuje wszystkich potrzeb (RMs, 82) - misje potrzebują modlitwy i jałmużny (Łk 12, 33). Środki materialne, przeznaczone na cele misyjne, nie mogą być oderwane od duchowego wymiaru (Rz 12; 1 Kor 12; Ef 4), mają przecież służyć rozwojowi ewangelizacji w świecie. Znamienny jest tutaj komentarz św. Jana o konieczności pomocy pracującym dla misji, z równoczesnym zaleceniem nie przyjmowania środków od pogan. Pozwoli to na wolność w głoszeniu Ewangelii: „Nie znam większej radości nad tę, kiedy słyszę, że dzieci moje postępują zgodnie z prawdą. Ty, umiłowany, postępujesz w duchu wiary, gdy pomagasz braciom, a zwłaszcza przybywającym skądinąd. Oni to zaświadczyli o twej miłości wobec Kościoła; dobrze uczynisz, zaopatrując ich na drogę, zgodnie z wolą Boga. Przecież wyruszyli w drogę dla imienia Jego, nie przyjmując niczego od pogan. Powinniśmy zatem gościć takich ludzi, aby wspólnie z nimi pracować dla prawdy" (3 J 4-8). Dysproporcja między krajami bogatej Północy a biednego Południa jest dziś jednym z poważnych źródeł konfliktów (RMs, 59). Szansą dla wyrównania krzywd był Wielki Jubileusz Roku 2000, będący okazją do podjęcia wysiłków w celu przywrócenia sprawiedliwości i tego, aby stał się rokiem solidarności z innymi (NMI, 14). Niestety, świat ubogich ciągle jeszcze czeka na wprowadzenie w życie tamtych deklaracji. Jest nadzieja, że duchowe owoce Jubileuszu będą powoli przekładane w czyn. Ekonomia, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebuje dziś ewangelizacji. Szczególnym przykładem jest tutaj Europa i Ameryka Północna. Sukces ekonomiczny posiada także drugą stronę: rosnące bezrobocie, pogoń za pieniędzmi, utrata tożsamości etnicznej i narodowej, alienacja kulturowa i religijna. W tej atmosferze można mówić nie tylko o zagrażającej sekularyzacji ale i w związku z tym „ekskulturacji” w przeciwieństwie do inkulturacji (EN, 20).

Pomoc ekonomiczna dla misji nie może pomijać faktu zakotwiczenia w specyfice komunii, jaką stanowi Kościół i misja *ad gentes*. To wspólnota Kościoła jest podstawą odniesień zewnętrznych. Papież przestrzega: „Gdy chodzi o pomoc materialną, ważne jest zwrócenie uwagi na ducha, w jakim się daje” (RMs, 81). Na tym fundamencie budowany jest nowy sposób uczestniczenia chrześcijan w rozwoju świata. Program „ekonomii komunii” został sformułowany i podjęty na różnych płaszczyznach przez liczne wspólnoty. Łączy rzeczywistość ziemską z wymiarem nadprzyrodzonym w tajemnicy Kościoła. Ukazany zostaje w ten sposób nowy wymiar ekonomii służącej wspólnocie, a więc dziełu ewangelizacji. Jest sposobem nawiązania do stosunków ekonomicznych, jakie funkcjonowały w obrębie gminy jerozolimskiej: „Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze uzyskane ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów” (Dz 4, 34). Poszukiwanie takiego modelu ekonomicznego będzie zauważeniem ubogich, do których Kościół jest posłany. Będzie też włączeniem bogatych, którzy też są w Kościele, w służbę ubogim.

101. Dlaczego misje są ciągle na peryferiach działalności Kościoła?

Z jednej strony misje ze swej natury działają na „peryferiach” Kościoła. Przecież są one wyjściem do tych, którzy Jeszcze Chrystusa nie znają” (DM, 6). Misje są nieustannym

poszukiwaniem tych, którzy jeszcze są „poza”, ale i tych, którzy już są „poza” Kościołem; są wychodzeniem ku człowiekowi. Soborowa wizja Kościoła jest bardzo otwarta na wszystkich, także na tych, którzy jeszcze Chrystusa nie znają, na wyznawców innych religii, a nawet na niewierzących.

Można też myśleć w kategoriach „centrum”, mając na myśli chrześcijańską Europę i resztę świata. Pamiętajmy, że większość chrześcijan zamieszkuje już kraje pozaeuropejskie. Podobnie większość misjonarzy, pochodzi z innych kontynentów. Europa zaś potrzebuje prawdziwej ewangelizacji: „Wszędzie zachodzi potrzeba nowego głoszenia Ewangelii - również tym, którzy są już ochrzczeni. Wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już znane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza się gesty i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdzwiewu między wiarą a życiem” (EEu, 47).

Ale jest i drugi aspekt zawarty w tym pytaniu. Niektórzy mogą traktować misję jako niewiele znaczące przedsięwzięcie Kościoła. A przecież Kościół sam siebie określił jako „misyjny ze swej natury” (DM, 2). Wyraźnie również stwierdził, że misje są podstawowym zadaniem całego ludu Bożego. Tymczasem w praktyce zapomina się o tych ważnych stwierdzeniach. Często misje są postrzegane jeszcze, jako sprawa dodatkowa, pobożne hobby lub egzotyczne zajęcie. Dopóki wśród chrześcijan nie będzie pełnego zrozumienia istoty nakazu misyjnego, danego przez samego Chrystusa i wynikającej z niego misyjnej natury Kościoła, zadanie to i cała działalność misyjna będzie traktowane marginalnie. Często słyszy się zdanie, że w naszym kraju i naszym środowisku są tak wielkie potrzeby duszpasterskie, że nie stać nas na myślenie o misjach - kiedy uporamy się z własnymi problemami, wtedy pomyślimy o problemach innych. Pośrednio wychodząc naprzeciw takiemu myśleniu Jan Paweł II przypomina, że każdy Kościół musi się dzielić tym, co ma najlepszego. Stąd dzieło misyjne, równie doniosłe dziś, jak i w całej historii Kościoła, wciąż domaga się pełnego zrozumienia jego istoty i coraz większego zaangażowania się w nie ze strony wszystkich wiernych.

PRZYPISY

¹ Por. Z. Staszczak, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa - Poznań 1987, s. 160-161.

² J. Bajowski, *Boliwia franciszkańska*, Kraków 1999, s. 32-40.

³ Por. H. Maurier, *Antropologia misyjna*, Warszawa 1997, s. 13-14; L. J. Lu-zbetak, *Kościół kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 36nn.

⁴ W. Bytner (red.), *Mądrość to miłość. Ojciec Paweł Manna*, Warszawa 2001.

⁵ H. J. Theyssen, *In alle Welt. Missionsberuf heute*, Köln 1965.

⁶ A. Kmiecik, *Papieskie Dzieła Misyjne*, Warszawa 1999.

⁷ J. W. Gogola, *Sekret świętej Teresy z Lisiewc*, Kraków 1997, s. 118.

⁸ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 1984, s. 362.

⁹ K. Muller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 14.

¹⁰ S. Karotemprel (red.), *Promoting Mission Studies*, Shillong 2000.

¹¹ Por. H. Seweryniak, *Misyjne wyznanie wiary, a nie dyskredytacja innych religii*, „Światło Narodów”, 4 (2000), s. 5-16.

¹² Jan Paweł II, *Eucharystia i misja - nierozzerwalnie związane*, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2004 r., 2.

¹³ *Breviarium Fidei*, VII Sobór Powszechny, Nicejski II, n. 637, s. 523.

- ¹⁴ *Status of Global mission, 2004*, w: *Context of 20th and 21st Centuries*, „International Bulletin of Missionary Research”, Vol. 28, No.1, s. 25.
- ¹⁵ AAS 18 (1926), 478-479, tekst pol.: BMis, I, s. 233-234.
- ¹⁶ Tekst pol.: BMis, 1,52.
- ¹⁷ Tekst pol.: BMis, I, 58-86.
- ¹⁸ Liczba misjonarzy na poszczególnych kontynentach: dane Komisji Episkopatu Polski ds. Misji z 24 listopada 2004 roku.
- ¹⁹ Święta Kongregacja Rytów, Il Consiglio Superiore, *Reskrypt o przedostatniej niedzieli października jako Niedzieli misyjnej, poświęconej w sposób szczególny modlitwom i akcji na rzecz misji, z dnia 14 VI 1926 r*, AAS 19 (1927)23-24, tekst pol.: BMis, I, s. 255-257.
- ²⁰ K. Muller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 40.
- ²¹ B. Piontek, *Alternatywne koncepcje urzeczywistniania powszechności w procesie rozwoju*, w: F. Piontek (red.), *Kapitał ludzki w procesie globalizacji a w zrównoważonym rozwoju*, Wisła 2002, s. 64-65.
- ²² Por. J. Różański (red.), *Dzieci żyjące na ulicy. Nowe zjawisko miast afrykańskich*, Warszawa 2004.

INDEKS IMION WŁASNYCH ORAZ TEMATÓW

(cyfry umieszczone obok haseł odnoszą się do numerów pytań)

A

adgentes 1,2,8,16,20,26,29,36, 39,48,69
 ,72,81,87,89,95,100
 adaptacja 6
 Afryka 6, 10, 13, 19, 23, 24, 32, 34,35,37, 54,
 57, 73, 77, 78,79, 80,86, 87, 88,90, 93, 96
 akomodacja 6, 24, 68, 94
 Ameryka 6, 8,10,14, 15,19,23,24,31,32,56,62,
 73,84,89,90,93,96,100
 animacja 29,30,74
 antropologia 4, 22 Azja 6, 19,23,24,31,35,73,
 76,77,79,86, 87, 93, 94

B

Biblia 10,42,43
 biskup 29,30,33,34,37,39,70,86

C

CeFoM 33,65,70
 cel misji 1,3,14,18,22,44, 51, 56
 chorzy 29, 58,60,90
 czasopisma 38,40,48,66,91

D

dialog 6, 7,9, 17,21
 diaspora 35,42
 dokumenty misyjne 23
 Duch Święty 41,58,92
 duchowość misyjna 4,18
 dzieci 37, 91
 Dzień misyjny 30, 39, 71

E

ekonomia 50, 85,99,100
 ekumenizm 1,17, 54, 76
 eschatologia 3,44
 etnologia 4,48, 50,65
 Europa 6, 8, 15, 19, 20, 23, 24, 31, 35,37,48,

54,69,84,87,89,94, 99, 100, 101
 ewangelizacja 2,8,9,11,12,13,14, 15,16,19,20,
 21,24,28,29,30, 31,32,33,36,39,43,45,48,51,
 56,60,62,63,69,76,78,80,82, 83,84,86,89,90,
 94,95,96,98, 99,100, 101

F

fideidonista 34,65,70

H

historia misji 48, 54

I

inicjacja 13
 inkulturacja 1, 6,17, 19,23,25, 39,54, 55, 56,
 62, 67, 68,73,100
 intencje misyjne 38
 islam 15,23,35,79

J

Jan Paweł II 1,2,3,6,7,16,17,20, 21,23,28,29,
 30,32,33,34,35, 36,39,41,45,48,50,52,55,57,
 58,59,60,63,69,71,73,79,81, 82, 85, 87, 89,91,
 94,95,98, 99
 język 5, 24, 61

K

kapłani 1,5,23,30,33,34,37,80,87
 katechista 11,39,54,56
 Katechizm 1,56
 katechumenat 11, 12,25,39
 kobieta 57
 kolonializm 23, 24, 26, 82, 86, 88
 konkwista 15, 54
 kontekst 17,19, 28, 60, 73, 89
 Kościół partykularny 3,20,27, 29
 królestwo Boże 52, 78,90
 kultura 4,5,6,7,15,17,19,21,35,50, 56, 57, 59,
 67,

73, 84, 89, 92, 98

L

liturgia 39, 55, 73, 77, 89

M

Maryja 45, 57, 79

metody misyjne, metody ewangelizacji 14, 17, 23,

N

nawracać 7, 9

niebezpieczeństwa 92, 93

niewolnictwo 88

nowa ewangelizacja 1, 2, 7, 8, 28, 69, 89, 96, 99

nowe ruchy religijne 80

O

Oceania 19, 23, 95

Ojcowie Kościoła 25, 56

P

Papieskie Dzieła Misyjne 29, 36, 37

parafia 1, 10, 20, 30, 34, 72, 75

patronat 54, 86

patronowie misji 46, 47, 88

Paweł VI 23, 48, 59, 60, 85, 95

peryferia 101

praca na rzecz rozwoju 3, 33, 57, 78, 85

prawosławie 9, 62, 77

prawo kanoniczne 1, 4, 29, 39

protestantyzm 9, 48, 54, 78, 95

prozelityzm 9, 16, 42

R

radio 100

redukcje 14, 24, 62

reewangelizacja 1, 8, 16

religie 1, 6, 56, 57, 60, 76

24, 54, 68

miasto 25, 89

miłosierdzie 53

misje patronackie 14, 26

misjologia 3, 19, 22, 41, 48, 49, 64, 66, 67, 76, 77, 78

muzea 33, 49, 67

rozwój integralny 75, 85

ryty chińskie 6, 68

S

spór akomodacyjny 68

statystyka 16, 64, 74

sytuacje misyjne 16, 20, 21, 54, 89, 99

sztuka 14, 55, 62

środki przekazu 1, 33, 59, 63, 64, 74, 76

świeccy 1, 5, 10, 11, 18, 30, 33, 37, 39, 54, 57, 65, 70

T

teren misyjny 20, 33, 54

Trójca Święta 26, 41, 57, 77

turystyka 98, 99

U

ubodzy 83, 85, 92

W

władza 14, 15, 23, 24, 54, 82, 86, 88, 92

wolność 7, 59, 88

wspólnoty podstawowe 10

współpraca 9, 81

wyzwolenie 23, 52

Z

zakony, zakonnicy 5, 9, 14, 20, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 54, 60, 65, 70, 82, 88, 90, 94, 95

zbawienie 3, 44, 45, 85

zdrowie 3, 5, 19, 90

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS - Acta Apostolicae Sedis

BMis - Breviarium missionum

CL - Jan Paweł II, *Christifideles laici*

DM - Dekret o działalności misyjnej Kościoła

DRN - Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich

EA - Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*

EEu - Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*

EN - Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*

KK - Konstytucja Dogmatyczna o Kościele

KPK - Kodeks Prawa Kanonicznego

KKK - Katechizm Kościoła Katolickiego

RMs - Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*

ZMis - Zeszyty Misjologiczne ATK

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O BOGA I EWOLUCJĘ

Autor John F. Haught
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE

I. REWOLUCYJNE IDEE DARWINA

1. Dlaczego ewolucja jest tak problematyczna dla religii?
2. Kim był Karol Darwin?
3. O co chodzi w teorii Darwina?
4. Darwin i Biblia przedstawiają zupełnie inną historię początku gatunków? Czy można je pogodzić?
5. Czy występują jakieś analogie między biblijną historią stworzenia a naukową historią ewolucji?
6. Jakie są główne zarzuty darwinizmu wobec idei Boga?
7. Jak Darwin pojmował Boga?
8. Czyż ewolucja nie jest tylko teorią?
9. Czy kiedykolwiek zaobserwowano proces ewolucji?
10. Czy idee Darwina są wiarygodne dzisiaj?
11. Czy luki w materiale kopalnym nie wskazują na to, że Bóg bezpośrednio stworzył każdy gatunek?
12. Jeśli do powstania nowych gatunków nie potrzeba „specjalnego dzieła stwórczego”, to czy idea Boga nie jest w ogóle zbyteczna?
13. Czy są jakieś dowody na to, że ludzie wykształcili się z przedludzkich ssaków naczelnych?
14. Jakie znaczenie mają prehistoryczne narzędzia, obrazy i groby dla zrozumienia naszego miejsca w procesie ewolucji?
15. Czy ewolucja ciągle ma miejsce? A jeśli tak, to co będzie z naszym gatunkiem w przyszłości?
16. Czy życie mogło powstać przypadkowo?
17. Czy ewolucja nie podważa naszej godności, pomniejszając różnice między materią, życiem a osobami ludzkimi?
18. Jak zachować religijno-hierarchiczną wizję rzeczywistości bez odrzucenia nauk ewolucyjnych?
19. Czy ewolucja nie neguje istnienia specyficznie ludzkiej duszy?
20. Biblia twierdzi, że jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże”. Czy ewolucja nie przeczy tej idei?
21. Jakie są implikacje ewolucji dla moralności?
22. Niektórzy ewolucjoniści sądzą, że ewolucja Darwina może być dobrym wytłumaczeniem naszych religijnych i etycznych tendencji. Na jakiej podstawie wyciągają taki wniosek?
23. Jaką odpowiedź teologia może dać socjobiologicznej interpretacji moralności i religii?
24. Skoro wśród neodarwinistów jest tyle poważnych różnic, to czy teologia nie powinna wstrzymać się z komentowaniem ewolucji do momentu, gdy wszystkie fakty zostaną ustalone?
25. Dlaczego tylu wykształconych ludzi ma ciągle trudności z pogodzeniem ewolucji i wiary?

26. Czy koncepcja osobowego Boga Biblii nie jest zbyt ciasna, aby pomieścić nową ewolucyjną wizję życia i wszechświata?
27. W jaki sposób mogę zachować wiarę w Boga, studiując biologię ewolucyjną?
28. Przekonuje mnie pogląd „separatystyczny”. Czy można go wyjaśnić? Dlaczego jest on niewystarczający?
29. W jaki sposób Kościoły chrześcijańskie zareagowały na odkrycia Darwina?
30. Jaka jest nauka papieża na temat ewolucji?
31. Jakie jest znaczenie najnowszego przesłania papieża Jana Pawła II na temat ewolucji?

II. DARWIN I TEOLOGIA

32. Czy biologia ewolucyjna w istotny sposób wpłynęła na teologię katolicką?
33. Jakie znaczenie ma ewolucja dla współczesnej teologii?
34. Co rozumiemy pod pojęciem „teologii ewolucji”?
35. W jaki sposób ewolucja zmienia nasze rozumienie Boga?
36. Dlaczego Bóg nie zakończył dzieła stworzenia wszechświata miliardy lat temu?
37. Czy samoczynność ewolucji nie pomniejsza roli Boskiej mocy stwórczej?
38. Dlaczego bezpośrednie stworzenie każdego poszczególnego gatunku miałoby pomniejszać pozycję Boga jako Stworzyciela?
39. Dlaczego Bóg pozwolił ewolucji na wytworzenie milionów rodzajów organizmów żywych?
40. Czy nauki przyrodnicze nie wyjaśniają przekonująco ewolucyjnej różnorodności? Po co jeszcze idea Boskiej kreatywności?
41. Co oznacza „hierarchia wyjaśnień” i jak może pomóc w pogodzeniu teologii z ewolucyjną interpretacją życia?
42. Jak teologia interpretuje to, co w gruncie rzeczy dokonuje się w ewolucji?
43. Czy elementy przypadku, bezosobowego doboru i długiego okresu czasu nie są wystarczające do opisanie ewolucji? Czy trzeba jeszcze dodawać pojęcie Boga?
44. Jakie znaczenie dostrzega teologia ewolucji w przypadkowości ewolucji, jej żelaznych prawach i ogromnej ilości czasu?
45. Czy teologowie nie „osłabiają” czasami „niebezpiecznych idei” Darwina, aby uczynić je łatwiejszymi do przyjęcia przez teologię?
46. W jaki sposób postać Chrystusa wpisuje się w obraz ewoluującego świata?
47. Jakie znaczenie ma dla teologii hipoteza, że w wyniku ewolucji życie pojawiło się również w innych częściach wszechświata?
48. Co będzie, jeśli się okaże, że w innych częściach wszechświata żyją istoty bardziej rozwinięte pod względem intelektualnym i etycznym niż ludzie?
49. Czy wolno zmieniać bieg ewolucji za pomocą manipulacji genetycznych?

III. KREACJONIZM

50. Co to jest kreacjonizm?
51. Co to jest kreacjonizm „naukowy”?
52. Czy w szkołach publicznych powinno się zezwolić na „nauki kreacjonistyczne” jako alternatywę dla teorii Darwina?
53. Czy w szkole można mówić o ewolucji bez jednoczesnego propagowania ateizmu?
54. Czy naukowe przedstawianie ewolucji zasługuje na potępienie ze strony kreacjonistów?
55. Czy popularna prezentacja ewolucji nie opiera się na założeniach filozoficznych, które utrudniają ludziom wierzącym przyjęcie nauk darwinowskich?
56. Co powiedzieć kreacjonistom, którzy twierdzą, że nie można jednocześnie wierzyć w Boga i przyjmować ewolucji?

57. Jeśli Darwin uniemożliwia dosłowne odczytywanie biblijnych historii o stworzeniu, to jakie jest ich znaczenie dla nas?
58. Czy ewolucję można pogodzić z ideą grzechu pierworodnego?
59. Czy można wyraźnie rozróżnić między grzechem pierworodnym a egoistycznymi skłonnościami, które odziedziczyliśmy po naszej przedludzkiej ewolucyjnej przeszłości?

IV. DARWIN I PROJEKT

60. Czy Darwin podważa wiarę w inteligentnego architekta?
61. Czy teologia nie powinna energiczniej bronić idei Boskiego projektu przed atakami darwinizmu?
62. Czy Bóg nie ma żadnego wpływu na doskonałą organizację istot żyjących?
63. Czy trzeba być tak surowym wobec zwolenników teorii „inteligentnego projektu”?
64. Czy zdarza się, że zwolennicy „inteligentnego projektu” umieszczają teologię na poziomie wyjaśniania życia, który jest domeną przyrodoznawstwa?
65. Czy darwinowska wizja życia bardziej odpowiada biblijnej koncepcji Boga, czy pojęciu „inteligentnego architekta”?
66. Czy niewiarygodne skomplikowanie żywych komórek oraz DNA nie domaga się specjalnej interwencji Boga--architekta?
67. W jaki sposób Bóg może stworzyć życie bez naruszania praw fizyki i chemii?
68. Czy można dokładniej określić, w jaki sposób Bóg współdziała z ewolucją świata?

V. BOŻA OPATRZNOŚĆ I DOBÓR NATURALNY

69. Czy Darwin nie podważa idei Bożej Opatrzności?
70. Czy teologii udało się pogodzić Bożą Opatrzność z biologią ewolucyjną?
71. Jak teologia powinna przedstawiać Bożą Opatrzność po Darwinie?
72. Co, z punktu widzenia teologii, można powiedzieć o mutantach, potwornościach i innych niepowodzeniach ewolucji?
73. Jak możemy pogodzić *bezosobowość* ślepego doboru naturalnego z istnieniem Bożej Opatrzności?
74. Wielu biologów twierdzi, że dobór naturalny jest wystarczająco kreatywny i dlatego wyklucza potrzebę Bożej kreatywności i Opatrzności. Czy tak jest rzeczywiście?
75. Co powiedzieć tym, którzy twierdzą, że dobór naturalny sprzeciwia się Bożej Opatrzności?
76. Czy idea doboru naturalnego nie odpowiada lepiej materialistycznemu obrazowi świata niż nauce o Opatrzności?
77. Jak odpowiedzieć na ateistyczne ewolucyjne twierdzenia Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta?
78. Czy ewolucja ma jakieś ukierunkowanie i cel?
79. Dlaczego ewolucja musiała trwać tak długo?
80. Czy ewolucja zakłada, że Bóg nie ma ściśle określonego planu dla wszechświata?
81. Dlaczego Bóg miałby stwarzać świat, który w swoim rozwoju staje się coraz bardziej niezależny?
82. Czy „Bóg ewolucji” nie jest raczej słabym Bogiem, w przeciwieństwie do wszechmocnego Boga Biblii?
83. Czy chrześcijańska koncepcja Boga podatnego na cierpienie da się pogodzić z pojęciem Boskiej mocy stwarzającej świat z niczego?
84. W jaki sposób Boska moc stwórcza może być owocem „Boskiej pokory”? Czy pomaga nam to w zrozumieniu zjawisk ewolucyjnych?
85. Czy idea pokornego „Boga ewolucji”, który pragnie „inności” świata, ma jakieś

zakorzenie w tradycji teologicznej?

86. Czy Bóg pragnący niezależności świata nie jest Bogiem deizmu?

VI. EWOLUCJA, CIERPIENIE I ODKUPIENIE

87. Czy teologia może odkryć jakiś sens cierpienia w ewolucji?

88. Czy Bóg „cierpi” z ewoluującym stworzeniem?

89. Czy Bóg, który cierpi ze stworzeniem, może być jednocześnie potężnym Zbawcą?

90. Czy wiara chrześcijańska nie antycypuje darwinowskiego obrazu życia?

91. Co, w kontekście ewolucji, oznacza nadzieja na „odkupienie”?

92. Czy ewolucyjna przyszłość nie stoi pod znakiem zapytania? Dlaczego mamy wierzyć, że proces ewolucji zakończy się sensownie?

VII. TEILHARD DE CHARDIN I ALFRED NORTH WHITEHEAD

93. Kim był Teilhard de Chardin?

94. Jakie są główne poglądy Teilharda na temat Boga i ewolucji?

95. Gdzie mogę znaleźć sensowne teologiczne opracowanie problemów dotyczących Boga i ewolucji?

96. Dlaczego, według teologii procesu, Bóg stworzył świat, w którym bezcelowość istnieje obok porządku?

97. Czy Whiteheadowskie pojęcie mocy przekonywania nie jest pomniejszaniem Boskiej wszechmocy?

98. Jeśli Boska moc nie zniewala, lecz przekonuje, to czy Bóg nie jest obojętny wobec ewolucji świata?

99. Co jest celem ewoluującego wszechświata, według teologii procesu?

100. Jak teologia procesu pojmuje zło i grzech w ewoluującym kosmosie?

101. Jaki jest cel naszego życia w ewoluującym wszechświecie?

WPROWADZENIE

Dla wielkich tradycji religijnych świata ewolucja jest ciągle ideą zbyt nową i zaskakującą, aby ją w pełni zasymilować. Wykształceni wierni pytają jednak coraz częściej, jak połączyć naukowy obraz ewolucji życia z orędziem ich tradycji religijnych. Dotychczas znajdowali oni niewiele wskazówek na ten temat w klasycznych źródłach duchowości oraz w wypowiedziach współczesnych przywódców religijnych. Światowe tradycje duchowości pojawiły się na długo przed powstaniem przyrodoznawstwa i przed Darwinem, dlatego nie można w nich szukać bezpośredniej odpowiedzi na pytania, które zrodziły się pod wpływem fascynujących idei angielskiego przyrodnika. Jan Paweł II w swym przemówieniu z 1996 roku uznał wprawdzie naukowe dowody na ewolucję, ale nie dokonał teologicznej refleksji nad wiążącymi się z nią zagadnieniami. Nie powinniśmy jednak skarżyć się na brak wskazówek, lecz wykorzystać tę sytuację jako szansę twórczej ewolucji samych idei religijnych. Prawdopodobnie żadna inna dziedzina współczesnego przyrodoznawstwa nie jest bardziej prowokacyjna dla teologii niż zagadnienie ewolucji biologicznej. Debata na temat religijnych implikacji odkryć Darwina toczy się od prawie stu pięćdziesięciu lat i obecnie jest tak samo żywa, jak niegdyś. Prezentowana książka jest przyczynkiem do dyskusji. Stanowi odpowiedź teologa na niektóre ważniejsze kwestie dotyczące biologii ewolucyjnej. Pytania stawiane w książce pochodzą nie tylko od ekspertów, którzy dogłębnie zbadali ewolucję, lecz również od laików, ludzi często niedoinformowanych, których znajomość ewolucji jest wybiórcza. Odpowiedzi udzielono z punktu widzenia katolickiego teologa, którego życie zawodowe jest poświęcone w dużej mierze studiowaniu zagadnień z pogranicza teologii i przyrodoznawstwa. Pytania i odpowiedzi są subiektywną kompilacją- owocem wieloletnich kontaktów z przygodnymi słuchaczami, studentami, przedstawicielami nauk

przyrodniczych, filozofami i teologami. Ich autorami są zarówno osoby wierzące, jak i naukowcy sceptycy, osoby, które akceptują teorię ewolucji lub ją odrzucają, naukowcy, jak również ludzie niewykształceni.

Jako teolog muszę odpowiadać na pytania dotyczące ewolucji z chrześcijańskiego punktu widzenia, ufam jednak, że moje odpowiedzi będą dostatecznie uniwersalne, aby pomóc również wyznawcom innych religii. Treść książki prezentuję w taki sposób, aby wprowadziła ona stopniowo w podstawy przedmiotu, który moglibyśmy nazwać „teologią ewolucji”. Ze względu na małą objętość pracy mogę oczywiście dać tylko kilka wskazówek oraz przedsmak tego, jak powinna wyglądać owa teologia. Czytelników, którzy potrzebują bardziej systematycznego wykładu i pogłębionej dyskusji, odsyłam do swojej niedawno opublikowanej książki: *God After Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2000).

Obecną pracę najlepiej czytać od początku i trzymać się kolejności rozdziałów. Większość odpowiedzi sformułowałem w taki sposób, że mogą być one też czytane osobno lub w dowolnej kolejności, choć czasami ryzykuje się powtórzenia.

Mam nadzieję, że nauczyciele religii oraz przyrodznawstwa, jak również wykładowcy zajmujący się edukacją ludzi dorosłych potraktują przedstawione tu pytania i odpowiedzi jako inspirację do dalszej dyskusji. Ze względu na ograniczenia redakcyjne (na każde pytanie trzeba odpowiedzieć w 350-500 słowach) odpowiedzi są, z konieczności, jedynie zarysowaniem tego, co domagałoby się dłuższego i solidniejszego omówienia. Mam nadzieję, że czytelnicy przyjmą ten zwięzły i przejrzysty sposób odpowiadania na pytania jako przejaw troski o ekonomiczne wyrażanie się, a nie zadufanego przekonania, że udzieliłem ostatecznych odpowiedzi.

I. REWOLUCYJNE IDEE DARWINA

1. Dlaczego ewolucja jest tak problematyczna dla religii?

Czysta idea ewolucji niekoniecznie niepokoi osoby religijne. Bardzo stare jest przekonanie, że wszystko zmienia się w czasie, a życie w pewien sposób „ewoluuje”. Nawet św. Augustyn przyjmował ideę, że istoty ziemskie mogły wykształcić się stopniowo z „pierwotnych ziaren”, zasianych na początku przez Stworzyciela.

Okazuje się zatem, że tylko wersja ewolucji przedstawiona przez Karola Darwina jest szokująca. Dlaczego? Dzieje się tak dlatego, gdyż: (1) opowiada on całkowicie *nową historię stworzenia*, która wydaje się nie do pogodzenia z opowiadaniem biblijnym; (2) koncepcja Darwina na temat doboru naturalnego zdaje się pomniejszać *rolę Boga* w stwarzaniu różnych form życia lub zupełnie ją eliminować; (3) teoria Darwina o pochodzeniu człowieka z „niższych” form życia zdaje się kwestionować odwieczne przekonanie o *niepowtarzalności człowieka* i jego *etycznej odrębności*; (4) darwinowskie podkreślanie istotnej roli *przypadku* w ewolucji zdaje się uderzać w pojęcie *Boskiej Opatrzności*; (5) wygląda, że ewolucja Darwina pozbawia wszechświat celowości, a życie ludzkie - wszelkiego trwałego znaczenia; (6) w końcu, dla wielu chrześcijan darwinowskie opowiadanie o początkach ludzkości robi wrażenie czegoś niezgodnego z pojęciem *grzechu pierworodnego*, „upadku” i dlatego eliminuje potrzebę Zbawiciela.

Bez wątpienia, wielu chrześcijan w Ameryce Płn. ma właśnie takie poglądy na temat ewolucji darwinowskiej. Większość z nich uważa, że jest ona źródłem wielu nieszczęść w ostatnich stu pięćdziesięciu latach. Niektórzy wierzący sądzą, że ewolucja przyczyniła się do powstania relatywizmu moralnego, nazizmu, komunizmu, do rozpadu życia rodzinnego, wzrostu

swobody seksualnej, choroby AIDS i wielu innych tragedii. Jest oczywiste, że wielu ludzi przypisuje teorii Darwina niszczycielskie skutki i to na dużą skalę.

Andrew Dickson White stwierdził, że idee Darwina były dla świata Zachodu „kijem wsadzonym w mrowisko”. Świat religii i nauki XIX wieku był zupełnie nieprzygotowany na pomysły Darwina, dlatego zareagował w sposób bardzo impulsywny. Jestem przekonany, że nawet dzisiaj, na początku nowego milenium, nie otrząsnęliśmy się z szoku, jaki idee Darwina wywołały wśród wielu tradycji religijnych. Ciągłe szukamy sposobu, jak zignorować lub oswoić surowość jego koncepcji życia. Może się jednak okazać, że przyjęcie darwinowskiej rewolucji przyczyni się do istotnego pogłębienia naszego rozumienia Boga.

2. Kim był Karol Darwin?

Karol Robert Darwin (1809-1882) urodził się w Shrewsbury, w Anglii. Jego dziadkiem był słynny Erazm Darwin (1731 -1802), który również miał rewolucyjne poglądy. Matka Darwina zmarła, gdy miał on zaledwie osiem lat; ta strata była jednym z ważniejszych wydarzeń w jego życiu. Po śmierci matki Karol zaczął uczęszczać do szkoły, poświęcając czas na kolekcjonowanie muszli, monet, minerałów, itp. Pasja ta sprawiła, że stał się później przyrodnikiem.

W 1818 roku Darwin rozpoczął naukę w szkole z internatem, która znajdowała się blisko jego domu. Pozostał w niej do ukończenia szesnastego roku życia, czyli do 1825 r. Następnie zapisał się na Uniwersytet w Edynburgu. Wykłady wydawały mu się jednak tak nudne, że cały czas spędzał na samodzielnym czytaniu i długich spacerach za miasto. Próbował studiować medycynę, lecz szybko poczuł do niej awersję. Za radą ojca udał się do Cambridge (1828-1831) z zamiarem poświęcenia się karierze duchownej. Nie był wprawdzie szczególnie pobożny, lecz sądził, że życie anglikańskiego wiejskiego proboszcza umożliwi mu realizację zainteresowań przyrodniczych.

Prawdopodobnie w czasie studiów w Cambridge zapoznał się z pracami słynnego teologa Williama Paleya (1743-1805), znanego głównie z tzw. argumentu „zegarmistrza”, według którego uporządkowanie fizykalnego świata (jak w zegarku) jest dowodem na istnienie rozumnego twórcy. Imponujący sposób dostosowania organizmów do środowiska był dla Paleya - i innych myślicieli religijnych ówczesnej epoki - wystarczającą racją, aby uwierzyć w bóstwo, które wszystko zaplanowało. Trzeba stwierdzić, że Darwin był głęboko poruszony tą tzw. „teologią naturalną”, według której „księga natury” prowadzi nas do Boga nie mniej niż księga Biblii. Później teoria doboru naturalnego doprowadziła Darwina - i wielu innych - do odrzucenia argumentu Paleya.

Okazało się, że pobyt Darwina w Cambridge był - według jego własnych słów - „smutną stratą czasu”. Myśliciel dodaje, że „żadnego innego zajęcia w Cambridge nie wykonywał z takim zapałem i przyjemnością jak zbieranie chrząszczy”. Darwin spotkał tam jednak kilku wybitnych uczonych i przeczytał wiele ważnych książek, które wzbudziły w nim „żarliwe pragnienie choćby najmniejszego przyczynku do szlachetnej struktury nauk przyrodniczych”. Tuż po skończeniu studiów w Cambridge, w których Darwin koncentrował się na geologii, pojawiła się możliwość towarzyszenia kapitanowi Robertowi Fitzroyowi w ekspedycji na pokładzie statku HMS *Beagle*, mającej na celu zbadanie linii brzegowej Ameryki Południowej. Pięcioletnia przygoda na *Beagle* (1831 -1836) nie tylko zmieniła życie i myślenie samego Darwina, lecz również życie, przekonania i kulturę umysłową większości mieszkańców naszego globu.

3. O co chodzi w teorii Darwina?

Teoria Darwina jest wyjątkowo prosta. Opiera się na dwóch podstawowych stwierdzeniach: po pierwsze, że wszystkie formy życia pochodzą - na drodze stopniowych modyfikacji dokonujących się w czasie - od wspólnego przodka; po drugie, wytłumaczeniem owej stopniowej modyfikacji, łącznie z pojawianiem się nowych gatunków, jest *dobór naturalny*. Termin ten mówi, że organizmy najbardziej zdolne do przystosowania się do środowiska zostają „wybrane” przez przyrodę do przeżycia i zrodzenia potomstwa, podczas gdy organizmy nie przystosowujące się (a więc nie osiągające sukcesów reprodukcyjnych) muszą zginąć. Początkowo Darwin określił swą teorię jako „pochodzenie z modyfikacją”, a później przyjął nazwę „ewolucja”.

Zanim uczony mógł określić ewolucję mianem teorii naukowej, musiał odkryć mechanizm tłumaczący, jak doszło do pojawienia się w czasie nowych gatunków. W 1838 roku (ponad 20 lat przed opublikowaniem pracy *O powstawaniu gatunków*), znalazł nagle odpowiedź czytając *An Essay on the Principle of Population* Thomasa Malthusa. Malthus twierdził, że wzrost ludzkiej populacji jest zawsze ograniczany przez dostęp do pożywienia, tak iż liczne potomstwo ciągle walczy o ograniczoną ilość pokarmu. W tym sensie przyroda bezlitośnie „wybiera” jednostki mocne i eliminuje słabe.

Pod wpływem lektury Malthusa Darwin doszedł do przekonania, że we *wszystkich* żyjących gatunkach walka o przetrwanie prowadzi do zachowania korzystnych zmian i eliminacji niekorzystnych (nieadaptacyjnych). Na przykład, w populacji zięb osobniki przypadkowo obdarzone dziobami o kształcie, który pozwala im dostać się do ziaren dostępnych w ich środowisku, mają większą szansę przeżycia niż inne, mniej fortunate. Mając większe szanse przeżycia, osobniki te mają większą możliwość rozmnażania się, a więc przekazania w dziedzictwie następnemu pokoleniu lepiej dostosowanych dziobów. Zmiany adaptacyjne pojawiające się przez dłuższy okres czasu mogą w pewnym sensie zsumować się i doprowadzić nie tylko do zmian wewnątrz konkretnego gatunku, lecz również do wykształcenia nowego, odrębnego gatunku. Współcześni ewolucjoniści nazywają niewielkie zmiany wewnątrz gatunku *mikroewolucją*, a większe, które prowadzą do powstania nowego gatunku, *makroewolucją*.

Warto wiedzieć, że Darwin, który sformułował teorię doboru naturalnego około 1838 roku, czekał dwadzieścia lat z jej publikacją. Dopiero gdy dowiedział się, że podobną interpretację ewolucji miał właśnie ogłosić Alfred Russel Wallace, pospieszył się, aby przygotować streszczenie własnej teorii. Następnie przekształcił je w słynną monografię pt. *O powstawaniu gatunków*.

Jednym z powodów, dla którego Darwin tak długo czekał z ogłoszeniem swych poglądów, była konieczność naukowej ostrożności. Dobry przyrodnik nie publikuje, dopóki materiał dowodowy na poparcie rewolucyjnie nowych idei nie jest wystarczający. Bez wątpienia, Darwin był ostrożnym naukowcem. Innym powodem opóźnienia mogła być obawa tego spokojnego i nieśmiałego człowieka przed zaprezentowaniem idei, które - jak przypuszczał - miały wywołać piorunujący efekt w dziedzinie religii.

4. Darwin i Biblia przedstawiają zupełnie inną historię początku gatunków? Czy można je pogodzić?

Zarówno sceptyczni przyrodnicy, jak i ludzie wierzący często podzielają przekonanie, że musimy wybrać *pomiędzy* dwiema możliwościami. „Przynajmniej w oczach uczonych - jak pisze filozof ewolucyjny Daniel Dennett - nauki przyrodnicze odniosły zwycięstwo nad religią. Idee Darwina posłały Księgę Rodzaju do lamusa przestarzałej mitologii”. Z kolei wielu pobożnych czytelników Biblii utrzymuje, że Księga Rodzaju odrzuca Darwina. Obie strony zakładają, że zadaniem Pisma św. jest dostarczenie naukowych informacji. W każdym razie teoria Darwina i biblijna koncepcja stworzenia są rzeczywiście nieporównywalne, gdyż

pierwsza jest naukowa, druga zaś głęboko religijna, tak iż nie może istnieć między nimi rzeczowy konflikt.

Pomimo to, gdy pojawiła się nowa darwinowska „opowieść o stworzeniu”, wielu ludziom wydawało się, że próbuje ona zastąpić opowieść biblijną a nie uzupełnić ją. W czasach Darwina dominował w Anglii, podobnie jak w Ameryce, fundamentalizm biblijny. Większość pobożnych chrześcijan dosłownie odczytywała biblijne opowiadanie o początkach. Uważano, że świat ma zaledwie około sześć tysięcy lat, a każdy żyjący gatunek został na początku bezpośrednio stworzony przez Boga jako niezmienny. Wprawdzie geologowie zaczęli przypominać, jak bardzo stary jest materiał kopalny, lecz sprytni myśliciele religijni znajdowali sposoby pogodzenia odkryć z dosłowną interpretacją Biblii.

Darwin opowiedział całkiem nową historię stworzenia, która wydawała się nie na miejscu pośród szacownych opowieści biblijnych, tak mocno wpływających na uczucia całych pokoleń. Nawet dziś jedną z większych prowokacji nauki darwinowskiej wobec naszych uczuć religijnych jest problem, jak pogodzić historię stworzenia przez Boga z historią ewolucji dokonującej się za pomocą doboru naturalnego. Tzw. „kreacjoniści” (zob. pytania 50-54) twierdzą, że pojednanie obu rzeczywistości jest niemożliwe, dlatego po prostu odrzucają opowieść Darwina jako błędną lub nawet nienaukową. Z kolei wielu ewolucjonistów lekceważy Biblię, traktując ją jako „mit” nie do pogodzenia z naukami przyrodniczymi. Jak rozwiązać ten spór?

Najprostszym sposobem jest uznanie, że przekaz biblijny to nie to samo, co nauki przyrodnicze, a nauka Darwina to nie Objawienie. Wyrażną wskazówkę znajdujemy już pod koniec XIX wieku w encyklice Leona XIII *Providentissimus Deus*. Rozważając kwestię, jak interpretować Pismo Św., papież przestrzega czytelników, aby w tekstach biblijnych nie szukali informacji przyrodniczych. Jeśli trzymamy się ściśle tej prostej reguły, możemy w dużym stopniu zapobiec intelektualnemu cierpieniu i niepotrzebnemu zamieszaniu. Trzeba jasno powiedzieć, że nie powinniśmy nigdy stawiać historii Darwina w konkurencji do opowiadania biblijnego.

Na ogół Kościół katolicki i niefundamentalistyczne Kościoły protestanckie uniknęły tego błędu, lecz główne nurty fundamentalistycznego i ewangelickiego protestantyzmu ciągle postrzegają Biblię jako wiarygodną naukowo. W efekcie sądzą że nauka Darwina jest nie do pogodzenia z „prawdą” biblijną.

5. Czy występują jakieś analogie między biblijną historią stworzenia a naukową historią ewolucji?

Niektórzy interpretatorzy, zwłaszcza tzw. kreacjoniści „dnia-ery” usiłowali wykazać, że istnieją analogie między kapłańskim opowiadaniem o „dniach” stworzenia z Księgi Rodzaju (1, 1-2.4a) a nowoczesnym naukowym rozumieniem „er” lub epok w historii ewolucji kosmosu. Według tej interpretacji, „dzień” z tekstu kapłańskiego (sześć „dni” stworzenia) niekoniecznie musi oznaczać dwadzieścia cztery godziny, lecz może być pojmowany metaforycznie w kontekście ewolucji przyrody jako cała „era”.

Wysiłki zmierzające do odkrycia analogii między Biblią a naukami przyrodniczymi są nazywane *konkordyzmem*. Poświęcono mu wiele książek, a sądząc z ilości sprzedanych egzemplarzy można przypuszczać, że był on dość popularny. Konkordyści dążą do tego, aby nie umieszczać Biblii w zbędnej konkurencji z myśleniem naukowym. Dlatego szukają sposobów takiego przedstawienia biblijnych opowieści o stworzeniu, aby nie wydawały się zbyt archaiczne i mogły być traktowane poważnie przez współczesny naukowy sposób myślenia.

Według nowszej interpretacji, zaprezentowanej przez Geralda Schroedera w książce *God and The Big Bang*, można traktować dosłownie biblijne pojęcie dnia z Księgi Rodzaju, jeśli

odwołamy się do teorii względności Einsteina, głoszącej, iż upływ czasu jest różnie doświadczany w odmiennych systemach. To, co wydaje się miliardami lat z jednego punktu widzenia, może być tylko dwudziestoma czterema godzinami z innego punktu. Okazuje się, że w ten sposób biblijne mierzenie czasu może być „skoordynowane” z naukami przyrodniczymi.

Główny problem konkordystów polega na tym, że traktują teksty biblijne dosłownie. Czasami są bardziej elastyczni niż zatwardziali kreacjoniści, ale ciągle wyczuwa się u nich obsesję wykazywania, że Biblia musi odpowiadać standardom współczesnego przyrodoznawstwa, aby właściwie przekazać swe orędzie. W rezultacie konkordyści czynią z Biblii ciemne, przedmodernistyczne źródło informacji naukowej.

Konkordyzm może pomóc niektórym wykształconym wiernym w obronie dosłownej interpretacji tekstów biblijnych. Podobnie jednak jak kreacjonizm, nie potrafi wznieść się ponad literalne znaczenie tekstów religijnych, by dojść do głębszego poziomu, na którym ewolucja i teologia mogą być ukazane w sensowniejszej i ciekawszej relacji.

6. Jakie są główne zarzuty darwinizmu wobec idei Boga?

Można mówić o dwóch zarzutach: pierwszy odnosi się do Bożej wiedzy i mocy, a drugi do Bożej miłości, sprawiedliwości i miłosierdzia.

Po pierwsze, Darwin uczył, że poszczególne różnice w możliwościach adaptacyjnych organizmów są przypadkowe w tym sensie, że nie są kierowane przez żadną wyższą inteligencję. Niektóre organizmy „po prostu” są „reprodukcyjnie lepiej wyposażone” niż inne. Ta przypadkowość form sugeruje, że żyjemy w kosmosie, który rozwija się bez konkretnego planu lub kierującej nim inteligencji. W ten sposób zakwestionowaniu ulega nasze zaufanie w Bożą Opatrzność.

Po drugie, idee Darwina zdają się podważać pojęcie Bożej miłości, sprawiedliwości i miłosierdzia. Walka o przetrwanie między mocnymi a słabymi osobnikami, między „przystosowanymi” a „nieprzystosowanymi” obraża nasze poczucie sprawiedliwości i miłosierdzia. „Prawo” doboru naturalnego wydaje się tak ślepe i bezosobowe, że teologia po Darwinie musi starać się pokazać, jak można je pogodzić z pojęciem Bożej miłości i sprawiedliwości.

Tak więc ewolucja kwestionuje zarówno Bożą Opatrzność, jak i dobroć. Choć ewolucjoniści nie mogą pozytywnie wykazać, że Bóg nie istnieje, to wielu z nich utrzymuje, że okrucieństwo ewolucji bardziej pasuje do wszechświata pomyślanego bez Boga, niż do takiego, który jest zakorzeniony w Bożej mocy i miłości. Richard Dawkins, obserwując jak złośliwe są wobec siebie poszczególne formy życia, doszedł do następującego wniosku: „Wszechświat, na który patrzymy, ma dokładnie wszystkie cechy, których się spodziewamy, jeśli przyjmujemy, że w gruncie rzeczy nie ma on żadnego planu, celu, nie ma w nim dobra i zła, lecz tylko ślepa, bezlitosna obojętność”.

Nie wystarczy powiedzieć, że teologia zawsze miała trudności z problemem, jak pogodzić cierpienie i zło z pojęciem Bożej mocy i miłości. Jest to odwieczny problem „teodycei”. Tak więc najtrudniejsze problemy teologiczne, które podniósł Darwin, nie są całkiem nowe. Dla wielu wierzących prowokacje Darwina wobec Bożej Opatrzności i miłosierdzia niewiele dodają do zespołu dręczących pytań, które już wcześniej stawiała sobie teologia. Co więcej, błędna one w zestawieniu z historią ludzkich gwałtów i cierpień, a przede wszystkim okrucieństw i eksterminacji minionego wieku.

A jednak Darwin i jego następcy odkryli górę lodową cierpienia, które dotychczas było zakryte przed naszymi oczami. Uświadomienie sobie nieskończonej długiej historii życia i cierpienia, które poprzedzają naszą własną historię (rozpoczętą niedawno w wyniku ewolucji), powiększa znacząco nasz odwieczny niepokój o to, że Bóg dopuszcza cierpienie.

Współczesna sensowna teologia nie może ignorować faktu, iż nauki ewolucyjne ogromnie poszerzają skalę zagadnienia niepojętego, niezawinionego cierpienia.

7. Jak Darwin pojmował Boga?

Trudno powiedzieć. Osobiście jestem skłonny uważać go za ostrożnego agnostyka, ale są różne opinie o jego religijnych preferencjach i przekonaniach zwłaszcza pod koniec życia. W 1836 roku po powrocie ze słynnej podróży morskiej Darwin spędził kolejne dwadzieścia lat życia reflektując nad swymi odkryciami. Na wyspach Archipelagu Galapagos, sześćset mil na zachód od Ekwadoru, dokładnie obserwował tamtejsze zięby i zauważył, że różnią się one między sobą w zależności od wyspy i są inne od tych na kontynencie południowoamerykańskim. Zaskoczyły go nie tylko różnice wśród ptaków, lecz również wśród innych grup zwierząt, jak iguany i żółwie. Po powrocie do domu pokazał swe rysunki oraz pojedyncze egzemplarze zwierząt doświadczonym przyrodnikom. Przy ich pomocy doszedł do przekonania, że różnice wskazywały nie tylko na zwyczajne wariacje wewnątrz jednego gatunku (jak początkowo myślał), lecz na odmienne gatunki.

Rozpoczynając podróż, Darwin przyjmował, jak prawie każdy inny przyrodnik, że wszystkie gatunki zostały powołane do istnienia na początku przez *specjalne dzieło stwórcze* Boga. Uczony akceptował główne założenia teologii naturalnej Williama Paleya, która na podstawie adaptacyjnego projektu, obecnego w istotach żyjących, opowiada się za istnieniem Boga. Jeśli specjalne dzieło stwórcze Boga jest wytłumaczeniem różnorodności życia - pytał jednak Darwin - to dlaczego istnieje taka różnorodność zięb (i innych gatunków zwierząt) zamiast po prostu jednego stałego typu? Jeśli Bóg jest inteligentnym twórcą, to dlaczego jest tyle korektur pierwotnego planu? Po długiej lekturze i wielu konsultacjach Darwin zaczął powątpiewać w tradycyjne teologiczne przekonanie, że gatunki zostały „określone” na początku czasów i zaczął opracowywać pogląd, który nazwano następnie teorią „ewolucji”. Refleksja nad obserwacjami poczynionymi w czasie podróży morskiej wzmocniła, choć niekoniecznie była główną przyczyną, jego wątpliwości na temat istnienia Boga. Przypuszcza się, że śmierć ojca oraz dziesięcioletniej córki mogły być głównym powodem rosnącego sceptycyzmu religijnego Darwina.

W każdym razie nie pojmował on siebie jako całkowitego ateistę, jak przypisują mu to współcześni autorzy. Był bardzo ostrożny, gdyż nie chciał podważać głębokiej wiary swojej żony Emmy. W autobiografii notuje jednak wymowną uwagę: „Niewiara powoli rosła we mnie, aż w końcu stała się zupełna. Jej wędrówka była tak powolna, że nie czułem bólu i nigdy ani przez sekundę nie wątpiłem, że moje wnioski są poprawne”. Okazjonalnie Darwin ciągle jednak mówił o „stwórcy” lub odległym bóstwie, które stworzyło wszechświat i powszechne prawa, lecz później pozostawiło go samemu sobie. Jego wiarę najlepiej chyba określa słowo „deizm”.

8. Czyż ewolucja nie jest tylko teorią?

Niektóre osoby wierzące próbują złagodzić ostrość idei Darwina twierdząc, że ewolucja nie jest naprawdę naukowa. Twierdzą, że genialna myśl Darwina to „tylko teoria”, której nie potwierdzają obserwacje.

Twierdzenie, że ewolucja jest „tylko teorią”, a nie „faktem”, objawia poważne niezrozumienie tego, co znaczy w pracy naukowej „teoria”, a co „fakt”. Teoria jest szeroko pojętym sposobem organizowania i przekazywania danych zebranych w trakcie naukowych badań. Nic nie może stać się „faktem” naukowym, jeśli nie zostanie umieszczone w kontekście szerszej teorii. Teoria nie jest czymś, co rozplywa się i znika w momencie, gdy dojdziemy do

„faktów". Jest trwałym, logicznym kontekstem, w którym fakty mogą być interpretowane właśnie jako fakty.

Dlatego też w świecie nauki nie należy do dobrego tonu mówienie, że coś jest „czystą" teorią. Teoria naukowa nie jest po prostu swobodnym zgadywaniem, pozbawionym jakichkolwiek podstaw. Gdy chodzi o ewolucję, to nazywanie jej teorią wcale nie pomniejsza jej naukowej pozycji. Naukowcy muszą umieszczać wszystkie swe dane i hipotezy wewnątrz szerszych ram niektórych systemów myślowych, takich jak np. newtonowska lub einsteinowska *teoria grawitacji*, jeśli chcą, aby miały one w ogóle sens.

Poprawne pytanie brzmi zatem, czy teoria ewolucji jest podparta wystarczającymi dowodami. Odpowiedź jest niewątpliwie pozytywna, ale - jak wszystkie inne teorie naukowe - teoria ewolucji jest przedmiotem ulepszania i weryfikacji. Z naukowego punktu widzenia patrząc, okazała się ona stabilna, ponieważ wytłumaczyła wiele zjawisk, które bez niej byłyby nieczytelne. Istnieje ogromna ilość materiału empirycznego na potwierdzenie tej teorii: np. materiał kopalny, rozmieszczenie biogeograficzne, anatomia porównawcza, geologia, embriologia, dane radiometryczne, a obecnie studia nad mapami genetycznymi.

Trudno byłoby wytłumaczyć materiał kopalny i inne dane ewolucyjne, jeśli bralibyśmy Biblię dosłownie i mierzyli wydarzenia ziemskie w tysiącach, a nie miliardach lat. Z drugiej strony, teoria ewolucji w połączeniu z wiedzą geologiczną oraz innymi naukami przyrodniczymi, oferuje sensowną historię dziejów życia i ziemi. Możemy oczekiwać, że nauki ewolucyjne będą się doskonalić - jak wszystkie teorie naukowe - gdyż znakiem siły, a nie słabości nauki jest fakt, że dopuszcza ona korekturę własnych idei.

9. Czy kiedykolwiek zaobserwowano proces ewolucji?

Zmiany ewolucyjne zaobserwowano w bakteriach, dziobach zięb, muszkach owocowych i w ćmach pieprzowych. W przypadku tych ostatnich naukowcy stwierdzili, że liczba białych ćm zmniejsza się, natomiast ciemnych rośnie, gdy drzewa w Anglii pokrywają się sadzą w wyniku zanieczyszczeń przemysłowych. Ciemne ćmy okazują się zdolniejsze do adaptacji, ponieważ łatwiej im kamuflować się na korze pokrytej sadzą i uniknąć zjedzenia przez ptaki. Ponieważ przeżywają one częściej, dlatego zrozumiałe jest, że mają więcej potomstwa i właśnie ten rodzaj zaczyna dominować. Gdy tylko drzewa zaczęły wracać do swej naturalnej barwy, białe ćmy pojawiły się na nowo.

Ten rodzaj ewolucji, zwany mikroewolucją, nie stanowi jednak problemu dla religijnych przeciwników Darwina. Nawet kreacjoniści dopuszczają modyfikacje *wewnątrz* poszczególnych gatunków. Być może najlepszym przykładem wariacji jednego gatunku jest pies domowy, w którym różnice mogą być bardzo wyraźne, a jednak możliwe jest krzyżowanie. Kreacjoniści i inni przeciwnicy Darwina odrzucają natomiast „makroewolucję", czyli proces, w wyniku którego pojawia się zupełnie nowy gatunek.

Nauki ewolucyjne przyjmują natomiast pojawianie się nowych gatunków. Powodem może być izolacja geograficzna, stopniowe genetyczne oddalanie się od populacji przodków lub inne sposoby odróżniania się od nich na przestrzeni czasu. Proces ten, zwany „specjacją", wytwarza całkiem nowy gatunek, który - z wyjątkiem przypadkowych hybryd - naukowcy definiują na podstawie niemożności krzyżowania z gatunkiem wcześniejszym.

Przeciwnicy ewolucji, zwłaszcza zwolennicy dosłowności tekstu biblijnego, twierdzą jednak, że ponieważ nikt nie zaobserwował powstania nowego gatunku, ewolucja nie ma podstaw empirycznych. Upierają się przy twierdzeniu, że idea makroewolucji nie ma oparcia w obserwacji, dlatego nie można jej zakwalifikować do wiarygodnej nauki. Twierdzą, że nauka musi być zdolna do wielokrotnego eksperymentalnego uzyskania tych samych wyników, a biologia ewolucyjna nie jest w stanie tego zrobić w przypadku specjacji. Słyszałem, że pewien kreacjonista, który w 1999 roku pomagał komisji do spraw szkolnictwa w Kansas w

usunięciu przyrodoznawstwa ewolucyjnego z obowiązkowego programu szkolnego, stwierdził, że ewolucja jest „kłamstwem” i „oszustwem”, ponieważ „nie można pójść do laboratorium lub wyjść na pole i wyprodukować pierwszej ryby”.

Takie ciasne pojmowanie funkcjonowania nauk przyrodniczych nie jest możliwe do zaakceptowania przez przyrodników. To oczywiste, że ludzie nie żyją dostatecznie długo, aby bezpośrednio zaobserwować wydarzenie specjacji, które Darwin i jego uczniowie odkryli zapisane w materiale kopalnym, a ostatnio w genomach wielu gatunków. Krótkość naszego życia nie wystarczy jednak, aby ewolucji odmawiać naukowości.

Nikt z nas nie był świadkiem tworzenia się archipelagu Wysp Hawajskich, lecz niewielu odrzuci twierdzenia naukowców wysuwających teorię, że powstały one w czasie milionów lat w wyniku aktywności wulkanów. Nikt nie oglądał Wielkiego Wybuchu, a jednak jego kosmologia jest równie pewna, jak większość współczesnych teorii naukowych. Podobnie, teoria ewolucji w żaden sposób nie zostaje osłabiona przez fakt, że nie zaobserwowaliśmy bezpośrednio powstawania nowych gatunków. Możemy ją sensownie wydedukować z dostępnego materiału.

10. Czy idee Darwina są wiarygodne dzisiaj?

Obecnie teoria Darwina, unowocześniona przez genetyków, jest powszechniejsza w świecie naukowym, niż kiedykolwiek wcześniej. W początkach XX wieku darwinizm wydawał się niekiedy pozbawiony dostatecznej bazy empirycznej, która pozwalałaby uznać go za naukowo wiarygodny. Dziś natomiast stoi w centrum nauk biologicznych. Co więcej, ewolucja darwinowska stała się integralną częścią wielu innych nauk przyrodniczych. Gdyby nie odkrycia katolickiego mnicha Grzegorza Mendla (1822-1884) trudniej byłoby rozpowszechnić idee Darwina. W jego teorii brakowało bowiem zrozumiałego wytłumaczenia zjawiska dziedziczenia. Darwin nie wiedział nic o genach, które pojmujemy obecnie jako nośniki dziedziczności. Błędnie zakładał, że cechy charakterystyczne organizmu są kształtowane przez „zlanie się” cech rodzicielskich we krwi. W 1866 roku Mendel wykazał, że poszczególne cechy organizmu, jak np. kolor kwiatów groszku pachnącego, muszą być przekazywane za pomocą niewielkich jednostek - które nazywamy obecnie „genami” - a nie przez tajemnicze zlanie się cech rodzicielskich.

Genetyka podbudowała zatem i wydoskonała darwinowską teorię ewolucji. Wiemy obecnie, że to, co Darwin określał jako przypadkowe wariacje, to pośrednie *mutacje* genetyczne. Pod koniec lat czterdziestych genetyka Mendla w połączeniu z teorią Darwina stworzyła naukę, którą Julian Huxley nazwał „nowoczesną syntezą”, czyli teorią znaną jako neodarwinizm (używając terminu *darwinizm* w odpowiedziach na pytania zadane w książce, pojmuję go jako neodarwinizm, chyba że wyraźnie zaznaczam inaczej). W rezultacie, wielu biologów zaczęło postrzegać dobór naturalny nie tyle jako dążenie do przeżycia jednostki lub grupy, lecz raczej - zespołów genów. Dla niektórych przyrodoznawców ewolucja to sprawa genów, które zostają wyselekcjonowane, aby przejść do następnego pokolenia.

Genetyka wspomaga również ewolucję wskazując na podobieństwa komórkowe i molekularne, które sugerują istnienie wspólnego przodka poszczególnych form życia. Studia genetyczne ukazują nasze pokrewieństwo z innymi organizmami. Np. genom ludzki (czyli wyposażenie genetyczne naszego gatunku) pokrywa się w dużej mierze z genomem innych ssaków z rzędu naczelnych i wykazuje podobieństwa nawet z bakteriami. Oprócz anatomii porównawczej, embriologii, paleontologii, geologii i innych nauk przyrodniczych - genetyka dostarcza nam dziś więcej niezaprzeczalnych dowodów na przyjęcie teorii ewolucji, niż kiedykolwiek wcześniej.

11. Czy luki w materiale kopalnym nie wskazują na to, że Bóg bezpośrednio stworzył każdy gatunek?

Takie pytanie jest przejawem obawy, że jeśli Bóg nie zaplanował bezpośrednio wszystkich form życia, to zmaleje uznanie dla Jego kreatywności. Tymczasem nie ma żadnej podstawy, aby sądzić, że specjalne lub oddzielne stworzenie wszystkich gatunków przez Boga, czy to na początku, czy też w czasie historii naturalnej, miałoby być powodem wzrostu naszego szacunku dla Stworzyciela. O wiele wspanialszy jest Bóg, który stwarza wszechświat bogato wyposażony w zdolność do samorzutnego rodzenia - w czasie swego rozwoju - wielu gatunków. Nie jest przejawem pobożności lub wiary postulowanie istnienia Boga, który nie może pozwolić życiu na samorzutne pojawienie się, jak to „odkryły” nauki ewolucyjne. Wracając jednak do pytania, należy zauważyć, że liczni paleontolodzy zarejestrowali coś, co wielu z nich uznało za „luki” w materiale kopalnym. Temat owych luk jest dziś żywo dyskutowany przez przyrodników. Nawet jeśli one rzeczywiście istnieją, to czy jest to wystarczający powód, aby powątpiewać w ogólną poprawność nauki Darwina?

Sam Darwin przyjmował, że ewolucja jest stopniowym procesem, dokonującym się dzięki nieznacznym zmianom, które skumulowane przez dłuższy okres mogą przypadkowo wytworzyć nowy i odrębny gatunek organizmu. Wykopaliska pokazują tylko, że to właśnie miało miejsce. W niektórych regionach ziemi pojawiło się jednak mniej form przejściowych, niż zakładałaby teoria. Tam właśnie niektórzy uczeni dopatrują się „luk” w materiale kopalnym, chociaż moglibyśmy zakładać bardziej równomierne rozmieszczenie form życiowych. Nie należy się dziwić, że przeciwnicy Darwina, zwłaszcza kreacjoniści, nabrali odwagi opierając się na tzw. lukach. Twierdzą, że najlepszym sposobem na wytłumaczenie braku pośrednich form jest biblijna idea stworzenia przez Boga każdego poszczególnego gatunku.

Większość współczesnych biologów nie wątpi jednak, że istnieje mnóstwo pośrednich form, również między naszymi poprzednikami z rzędu naczelnych a dzisiejszym *Homo sapiens*. Trzeba też zauważyć, że tylko znikoma ilość kości uległa fosylizacji¹, a z nich tylko bardzo niewielka zostanie kiedykolwiek odnaleziona przez paleontologów. Już ten fakt tłumaczy niektóre luki.

W samym przyrodoznawstwie Niles Eldredge i Stephen Jay Gould zaproponowali kontrowersyjną teorię, znaną jako teoria „zachwiania równowagi”, aby wytłumaczyć rzekome luki. Wysuwają oni hipotezę, że w ewolucji biologicznej mogą istnieć długie okresy „równowagi” bez żadnych większych zmian. Co jakiś czas jednak równowaga zostaje „zachwiana” przez gwałtowne zmiany, takie jak w okresie kambryjskim, blisko sześćset milionów lat temu. Z perspektywy można postrzegać intensywną kreatywność jako „specjalne dzieło stwórcze”. Gdy jednak przyjrzymy się jej bliżej, zauważamy, że „zachwiania” równowagi to miliony lat stopniowych zmian.

Oprócz tego, jak pisał jezuita i paleontolog Teilhard de Chardin w książce *Le Phénomène humain*² początek każdej nowej formy życia jest tak słaby i niepozorny, że ślady jego pojawienia się zostają z konieczności szybko zamazane. Dlatego nie powinniśmy oczekiwać znalezienia wielu form pośrednich. Nie ma zatem powodu, aby porzucać główny paradygmat darwinowski. Skamieliny zaś, nawet ze wszystkimi ich brakami, nie mogą być powodem radości dla antyewolucjonistów.

¹ Fosylizacja- proces powstawania skamieniałości; [łac. fossilis - kopalny].

² Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 1, Ed. du Seuil, Paris 1955. Wydanie polskie: *Fenomen człowieka*, IW Pax 1993 [*Pisma*, t. 4].

12. Jeśli do powstania nowych gatunków nie potrzeba „specjalnego dzieła stwórczego”, to czy idea Boga nie jest w ogóle zbyteczna?

Niemal wszyscy współcześni biologowie zgadzają się z poglądem, że zmiany genetyczne, skumulowane w czasie, mogą doprowadzić do powstania nowych gatunków bez konieczności cudu. Mikroewolucja może stopniowo przekształcić się w makro-ewolucję. Nie możemy być bezpośrednimi świadkami specjacji, ponieważ nie żyjemy dostatecznie długo. Wytworzenie nowego gatunku może bowiem zająć miliony lat. Na przykład, nie da się bezpośrednio zaobserwować wyodrębnienia się wieloryba z wcześniejszych ssaków lądowych, ale może ono być wydedukowane na podstawie ciągu skamielin. Naukowość konkretnej idei nie wymaga, aby opierała się ona całkowicie i bezpośrednio na materiale empirycznym. Nikt z nas nie był w stanie oglądać wybuchu supernowej, który poprzedził powstanie naszej galaktyki, ale naukowcy mają prawo dojść do wniosku, że taki wybuch miał miejsce. Podobnie jest ze specjacją.

Mówiąc najprościej, jeden gatunek odróżnia się od drugiego niemożnością krzyżowania. Aby doszło do specjacji niewielka grupa organizmów musi zostać odizolowana od większej populacji przez dłuższy okres czasu. Modyfikacje genetyczne w tej małej, wyizolowanej grupie doprowadzą w tym czasie do znacznie większych zmian niż te, które zajdą w większej grupie. Powstała populacja będzie w końcu tak odmienna od poprzedniej oraz od populacji równoległych, że wymiana genów między nimi stanie się niemożliwa. W ten sposób dojdzie do powstania nowego gatunku bez potrzeby cudu w postaci specjalnej Bożej interwencji. Brak takiej interwencji lub specjalnego aktu stwórczego w procesie ewolucji nie oznacza jednak, że bez pojęcia Boga można pokusić się o adekwatne i najgłębsze wytłumaczenie zjawiska życia. Co więcej, prawdziwa moc Boskiej kreatywności przejawia się w działaniu przy użyciu „naturalnych” poziomów przy-czynowości, które studiuje biologia ewolucyjna. W każdym razie próba umieszczenia działania Bożego na poziomie naturalnej biologicznej przyczynowości prowadzi do pomniejszenia obrazu Boga. Takie podejście nazywane jest teologią „Boga wypełniającego luki”. Umieszcza ono Boskie wytłumaczenie w lukach ludzkich poszukiwań, zamiast odkryć Boży wpływ na poziomie o wiele głębszym niż ten, do którego mają dostęp nauki przyrodnicze.

Podejście typu „Bóg wypełniający luki” jest hamulcem dla przyrodoznawstwa, gdyż zniechęca naukowców do głębszego studiowania procesów przyrody. Co więcej, z punktu widzenia teologicznego jest to bałwochwalstwo. Pojmuje bowiem Boskie działanie jako jedno z ogniw w ziemskim łańcuchu skończonych przyczyn, zamiast jako ostateczną podstawę wszelkich naturalnych przyczyn.

13. Czy są jakieś dowody na to, że ludzie wykształcili się z przedludzkich ssaków naczelnych?

Tak. Dowodów jest wiele, a odrzucają je tylko ci, którzy z góry zdecydowali, że my, ludzie, *nie możemy* być ściśle związani - genetycznie i historycznie - z innymi żyjącymi gatunkami. Powtórzmy, że nikt nie był bezpośrednim świadkiem przejścia od naczelnych do ludzi, lecz empiryczne ślady takiej ewolucji są wystarczająco liczne. Co więcej, materiał kopalny dokumentujący przejście od naczelnych do ludzi jest bogatszy niż w przypadku innych procesów ewolucyjnych.

Fakt częstego stawiania tego pytania - mimo wyraźnych dowodów naszej ewolucji biologicznej - jest znakiem głęboko zakorzenionego niepokoju. Czy wyraźne poczucie naszej ciągłości ze zwierzętami nie podważy powszechnego przekonania, reprezentowanego przez wszystkie tradycje religijne, że my, ludzie, radykalnie różnimy się od innych bytów żyjących? Ostrożność w tym względzie wcale się nie zmniejsza mimo najnowszych odkryć, iż 98,4% genów dzielimy z szympanсами. Oczywiście nie możemy zapomnieć, że mniej niż jeden procent naszych genów czyni nas znacząco różnymi od małp. Geny zawierają bowiem

informację, a najmniejsza zmiana ilościowa w dziedzinie informacji może prowadzić do ogromnej zmiany jakościowej. Zmieniając zaledwie kilka liter w tym zdaniu, mogę drastycznie zmienić jego sens. Analogicznie, relatywnie niewielki procent różnic genetycznych może wyrazić się w bardzo istotnych różnicach fenotypu (czyli organizmu ujętego w swej całości). Wystarczy przypomnieć, jak bardzo mózg ludzki różni się od mózgu szympanów.

Nie możemy jednak zapomnieć istotnego orędzia ewolucji, że istnieje również ciągłość między ludźmi a zwierzętami. Wydaje się, że współcześnie warto, zwłaszcza ze względów ekologicznych, reflektować nad naszym bliskim pokrewieństwem z innymi formami życia. Możemy z pożytkiem przypomnieć sobie, że jesteśmy gatunkiem pośród innych gatunków, z których wiele niszczy, gdyż często nadmiernie podkreślamy naszą odrębność od innych form życia. Nie będzie zamachem na nasze poczucie wartości, jeśli uświadomimy sobie, że jesteśmy częścią kompleksowej wspólnoty żyjących organizmów. Zresztą już w Księdze Rodzaju antycypuje się zarówno potrzebę uznania naszej ciągłości z resztą przejawów życia, jak i nieciągłości.

Należy jednak postawić ważne pytanie, w jakim punkcie ewolucji naszego gatunku rzeczywiście pojawili się ludzie. Czy w materiale kopalnym z ostatnich czterech milionów lat jest jakieś miejsce, w którym możemy powiedzieć, że oto narodził się człowiek? Czy wymarli neandertalczyki byli prawdziwymi ludźmi? A co z *Homo erectus* lub australopitekiem? Niektórzy twierdzą, że naczelne przekształciły się w ludzi, gdy została przekroczona granica między zwykłą świadomością a *samoświadomością refleksyjną*. Nigdy nie dowiemy się jednak, kiedy to się stało. Inni wskazują na powstanie języka lub śmiechu, lecz nie można znaleźć żadnych wykopalisk dokumentujących takie przejście.

Filozof Hans Jonas utrzymuje, że granica została przekroczona bardzo wyraźnie i to w sposób, który możemy zaobserwować archeologicznie, mianowicie, gdy nasi przodkowie zaczęli tworzyć *narzędzia, obrazy*, a przede wszystkim *groby*. Mamy wyraźne pamiątki tych zjawisk, które wskazują na radykalną nowość w historii życia na naszej planecie.

14. Jakie znaczenie mają prehistoryczne narzędzia, obrazy i groby dla zrozumienia naszego miejsca w procesie ewolucji?

Produkcja narzędzi, malowanie obrazów i kopanie grobów -to znaki nowego typu egzystencji w ewolucji naczelnych, które wynoszą je ponad czysto instynktowny sposób życia.

W produkcji narzędzi jest ważne, że sam akt wytwarzania jest różny, a czasami bardzo odległy w czasie, od aktu używania narzędzia. (W tym miejscu nawiązuję do idei Hansa Jonasa). Produkcja narzędzia zakłada zdolność wybiegania myślą ku przyszłości, antycypacji czynności, które są odległe od momentu aktualnego. Szympany używają czasem kamieni, a ptaki patyków jako „narzędzi”, wsadzając je w otwory w drzewie, aby dotrzeć do mrówek lub larw. Są one jednak *użytkownikami* narzędzi, a nie ich *twórcami*. Na wiele dni przed zamierzonym działaniem nie wycofują się wpierw w ukryte miejsce, gdzie pracują przygotowując kamienie i kije do późniejszego zastosowania. Ludzie pierwotni musieli natomiast poświęcić bardzo wiele czasu na zrobienie na przykład siekiery z kamienia. Czynili to w czasie i miejscu odległym od miejsca i czasu użycia tego narzędzia. Żadnych siekier ani grobów nie znaleziono natomiast w lasach, w których gromadziły się zwierzęta.

Po drugie, obrazy malowane w jaskiniach wiele tysięcy lat temu są znakiem świadomości, która różni się od wszelkiego innego działania przedstawicieli pierwotnej fauny. Rysowanie wizerunku zwierzęcia na ścianie jaskini (np. w Lascaux we Francji), a następnie wypełnianie go figurami strzałek jest możliwe tylko jako wynik procesu myślenia, które funkcjonuje w przestrzennej i czasowej odległości od samego polowania. Co najmniej 40 tysięcy lat temu

przyroda zaczęła przekraczać samą siebie w naszych pierwotnych ludzkich przodkach w sposób zupełnie nowy.

Naszą zdolność radykalnego przekraczania siebie widać najwyraźniej w ozdobach grobów pierwotnych ludzi. Staranne przygotowanie, które poprzedzało pochówek członków rodziny, oraz rytuały samego pogrzebu są znakiem radykalnego zerwania z przeszłością.

W przygotowaniach grobu i ciała do pogrzebu naszych przodków można dostrzec pierwsze ślady wierzeń, które przekształciły się potem w religie świata. W prymitywnym wytwarzaniu narzędzi dostrzegamy pierwsze przejawy późniejszej technologii. W najstarszych rysunkach tkwi zapowiedź wielu form twórczości estetycznej, która dziś upiększa nasze życie i nadaje mu sens. Poprzez narzędzia, rysunki i groby natura ewoluuje w kierunku kultury. Gdy pojawia się kultura, ślepe prawa ewolucji biologicznej tracą pełną kontrolę nad historią życia na ziemi.

15. Czy ewolucja ciągle ma miejsce? A jeśli tak, to co będzie z naszym gatunkiem w przyszłości?

Nie ma powodu sądzić, że powszechne prawa przyrody zostały obecnie zawieszone. Dobór naturalny będzie nadal bezwzględnie konsekwentny wszędzie tam, gdzie to możliwe. Wraz z pojawieniem się kultury ludzkiej ewolucja ma jednak zupełnie inny charakter. Po powstaniu kultury zmniejszyła się presja doboru naturalnego, a w niektórych przypadkach została zupełnie wyeliminowana.

Gdy chodzi o pozaludzkie formy życia, to jednym z czynników, do których muszą się one dostosować jest coraz wyraźniejsza dominacja naszego gatunku na planecie. Bardzo wiele gatunków wymarło, ponieważ nie potrafiło przystosować się do naszej drapieżnej obecności. Jednocześnie wirusy, jak np. HIV, które niechętnie kopiuje się, mogą podlegać gwałtownym mutacjom tworząc nowe typy, które zdolne są oprzeć się najbardziej zaawansowanym lekom. Oto przykład życia, które dostosowuje się do nas. Jeśli szukamy jeszcze wyraźniejszego dowodu na to, że proces ewolucji trwa, przyjrzyjmy się bakteriom, które w jednej chwili przeistaczają się w typy zdolne przetrzymać najlepsze antybiotyki.

Trudno powiedzieć, jaki kierunek przyjmie ewolucja ludzi w przyszłości. Wraz z naszym pojawieniem się stworzyliśmy kulturę, która całkowicie zmieniła sposób, w jaki nasz gatunek przystosowuje się do wrogiego środowiska. Wyposażeni w inteligencję, język, kreatywność, wrażliwość etyczną, tęsknotę religijną, a w końcu w wiedzę naukową i technologię, nauczyliśmy się umiejętności przeżycia pośród wielu zagrożeń ze strony przyrody. Charakter ewolucji zmienił się radykalnie, gdy przeszła ona z fazy natury do fazy kultury. Kultura przystosowuje nas do przyrody zmniejszając rolę przypadku i ślepego doboru, które działały przed naszym pojawieniem się. Obecnie największym zagrożeniem naszej egzystencji nie jest przyroda, lecz prawdopodobnie my sami.

Jeśli obserwujemy ścieżki, którymi kroczy ewolucja kosmiczna, zauważamy jednak, że czasami dochodziło do gwałtownych wzrostów złożoności. Mamy zatem prawo oczekiwać, iż mogą się one powtórzyć w przyszłości. Z atomów powstały złożone molekuły, z molekuł nieskończenie bardziej złożone komórki, z komórek - wyższe organizmy. Teilhard de Chardin stwierdził ogólnie, że ewolucyjnemu wzrostowi psychicznej złożoności odpowiada paralelny wzrost świadomości. Materia staje się coraz bardziej „uduchowiona”. Dlaczego owa tendencja kształtowania umysłu i ducha nie miałyby występować w przyszłości?

W bytach ludzkich ewolucja stała się świadoma samej siebie. Możemy zaakceptować lub odrzucić zadanie przeniesienia przygody ewolucji w przyszłość. Nie należy przy tym tracić ducha, choć wydaje się, że nie zawsze czynimy postępy, a często po prostu cofamy się. Warto pamiętać, że według geologicznych lub ewolucyjnych miar czasu przybyliśmy na tę planetę

dopiero przed chwilą. Być może w ewolucji drzemie siła pójścia w nieprzewidywalnym obecnie kierunku.

Podobnie jak Teilhard, jestem przekonany, że aby się to dokonało, nieodzowna jest inspiracja religijna. Jedynie duch miłości, odznaczający się „wielką wspólną nadzieją”, może utrzymać proces ewolucji na ludzkim poziomie.

16. Czy życie mogło powstać przypadkowo?

Darwin przypuszczał, że życie mogło pojawić się przypadkowo w „małym ciepłym stawie”. Współcześni ewolucjoniści przypuszczają, że konstrukcja zespołów samoreplikującego się życia została zapoczątkowana około 3,8 miliarda lat temu, dzięki nieprawdopodobnej serii przypadków.

Takie twierdzenie może wydawać się na pierwszy rzut oka całkowicie niezgodne z głębokim przekonaniem ludzi wierzących, że to Bóg jest autorem życia. Tymczasem nie ma sprzeczności między tymi dwoma stanowiskami. Co więcej, opatrnościowa rola Boga nie ulega zmniejszeniu, jeśli przyjmiemy, że świat przyrody został tak obdarowany, że w ważnych momentach swego rozwoju nieistotne wydarzenia wyzwalają gwałtowną kreatywność, która przybiera nowe, nieprzewidywalne formy.

Przyrodnicy odkryli, że składniki węgla, które są chemicznymi segmentami służącymi do budowania życia, występują licznie poza ziemią. Wcześniej eksperci sądzili, że wszechświat jest z natury wrogi życiu. Istniała - mówili - nikła szansa powstania życia, a fakt, iż do tego doszło jest czystym przypadkiem. Mimo że wielu przyrodników ciągle myśli w ten sposób, to coraz większa liczba pozostałych podejrzewa, że wszechświat jest tak urządzony, że życie jest prawie nieuniknione. Jeśli przyjmiemy, że istnieje „życiodajny pył” (składniki węgla), który biolog Christian de Duve odnajduje w wielkich ilościach w przestrzeni kosmicznej, byłoby czymś dziwnym, gdyby życie się nie pojawiło. Niektórzy astrofizycy podkreślają obecnie, że wszechświat od samego momentu powstania zmierza do wytworzenia życia - przynajmniej hipotetycznie.

Jeśli wszechświat jest pełen potencjalnego życia, to sam moment wybuchu życia nie jest tak zagadkowy, jak w sytuacji, gdy przyjmie się, że materia jest całkowicie wroga życiu. Jego powstanie może być „czystym” przypadkiem (lub serią przypadków) w tym sensie, że nie jest bezpośrednio „kierowane” przez jakąś nadprzyrodzoną instancję. Powstanie pierwszych form można postrzegać jako realizację ogromnego potencjału obecnego w ziemi i wszechświecie. Właściwsze jest pojmowanie Boga jako ostatecznej głębi i fundamentu bogactwa przyrody, a nie magicznego intruza.

Teologia nie musi zatem zaprzeczać, że w powstaniu życia występuje element przypadkowości, podobnie jak w mutacjach zachodzących w procesie ewolucji. Trudno sobie wyobrazić Boskiego „architekta”, który łączy atomy i molekuły w specjalnym akcie „planowania”, aby stworzyć pierwszą żywą komórkę. Powinniśmy raczej wyobrażać sobie wszechświat, który jest - używając słów Howarda Van Tilla - „bogato wyposażony” w możliwość wydobycia życia ze skarbcza własnej kreatywności.

Pojawienie się życia, a następnie ludzkiej inteligencji, można zatem ukazywać jako nagłe wystrzelenie pędu lub rozkwitnięcie kwiatu, które było zaczątkowo obecne od początku, a niejako coś pochodzącego z zewnątrz. Ciągłe jesteśmy dalecy od zrozumienia elementów owego niesamowitego wydarzenia. Musimy jednak powstrzymać się od wprowadzania tutaj „Boga wypełniającego luki”, aby nie blokować pracy naukowej w odkrywaniu fascynujących wydarzeń związanych z początkami życia.

17. Czy ewolucja nie podważa naszej godności, pomniejszając różnice między materią, życiem a osobami ludzkimi?

Tak może się z początku wydawać, lecz głębsza refleksja przeczy temu stwierdzeniu. Zobaczmy najpierw, dlaczego idea ewolucji wywołuje podobne wrażenie.

Tradycyjne myślenie Zachodu (jak i reszty świata) używa kategorii hierarchicznej kosmologii. Mianem „hierarchiczności” określam przekonanie, że wszechświat jest zorganizowany wertykalnie w „długi łańcuch bytów”, zaczynając od najniższego poziomu martwej materii przez rośliny, zwierzęta, ludzi, aż do Boga, który jest na najwyższym poziomie.

Wydawało się, że idea ewolucji burzy kosmiczną hierarchię, która przez wieki kształtowała kulturalną, intelektualną i etyczną organizację naszego życia. Jeśli ewolucja jest prawdziwa, to czy istnieją przerwy między człowiekiem a resztą form życia? Co więcej, czy ewolucja nie uczy, że bezmyślna materia, a nie Bóg, jest twórcą wszystkich rzeczy? Czy życie i umysł nie pojawiały się stopniowo, prawdopodobnie przypadkowo, w kosmicznym dramacie, we wszechświecie, który w gruncie rzeczy jest martwy i bezmyślny?

Zgodnie z odkryciami naukowymi, biologiczna ewolucja rozpoczęła się wraz z pojawieniem się pierwszych prymitywnych form życia. Z pierwszych żyjących komórek wykształciły się powoli bardziej złożone postacie. Ze wspólnej materialnej bazy zaczęły się wykształcać organizmy będące poprzednikami milionów dzisiejszych gatunków roślin i zwierząt. W końcu z błota wyszły osobniki posiadające ciało, system nerwowy i rozum. W ciągu ostatnich milionów lat mózg stawał się coraz większy i zyskiwał większą zdolność poznawczą. W pewnym momencie życie przybrało formę ludzką. Ludzie natomiast stworzyli ideę dobra oraz pojęcie Boga.

To nie jest historia, do której była przyzwyczajona tradycyjna religia i hierarchiczna kosmologia. Nie dziwi zatem, że darwinizm odrzucili nie tylko zwolennicy biblijnego literalizmu, lecz również wykształceni przedstawiciele teologii hierarchicznej (zwanej czasami „filozofią wieczystą”). Ewolucyjne przedstawienie życia wyłaniającego się z materii wydaje się burzyć strukturę hierarchiczną z której korzystała prawie cała literatura klasyczna, sztuka, etyka, prawo, polityka i teologia.

Ewolucja postrzega rzeczywistość raczej chronologicznie i historycznie, a nie wertykalnie. Z tej horyzontalnej perspektywy martwa i bezrozumna materia wydaje się być twórcą wszystkiego. Żadna ostra linia nie oddziela materii od życia lub życia od umysłu. Z punktu widzenia nauk historycznych i przyrodniczych patrząc, wszystko wydaje się przekształcać w coś nowego. Ostatnie odkrycia w dziedzinie biologii molekularnej i genetyki zdają się pogłębiać wrażenie, że materia, życie i rozum mieszają się ze sobą w jednorodną ciągłość atomów.

Jeśli nie ma ostrych różnic w historii ewolucji, to hierarchiczne poczucie nieciągłości, które wcześniej oddzielało materię od życia, a życie od rozumu, wydaje się zniknąć w jednorodnym strumieniu ewolucji. Rodzi się więc pytanie, czy istnieje jakakolwiek podstawa odwiecznego przekonania religii i kultur o tym, że życie jest „wyższe” niż materia lub że w ogóle istnieje coś takiego jak rozum, duch lub dusza.

Sądzę, że możemy wykazać, iż zrewidowana forma hierarchicznego punktu widzenia zgadza się z odkryciami ewolucji. Teraz rozumiemy jednak, dlaczego ewolucja doprowadziła do problemów teologicznych, abstrahując nawet od lęku wywołanego wśród biblijnych literalistów.

18. Jak zachować religijno-hierarchiczną wizję rzeczywistości bez odrzucenia nauk ewolucyjnych?

Według ewolucji, hierarchia w przyrodzie jest czymś *stającym się* (czymś, co pojawia się stopniowo w czasie), dlatego nie może być pojmowana w kategoriach czysto wertykalnych i

statycznych. Również po Darwinie możemy wyraźnie rozróżnić odmienne poziomy i wartość życia. Będziemy w stanie zaakceptować zarówno ewolucyjne przyrodoznawstwo, jak i hierarchiczną nieciągłość, jeśli uznamy istotną rolę *informacji* w bytach żyjących.

Myszę, że pomoże nam w tym nowoczesne przyrodoznawstwo. Od pewnego czasu naukowcy zauważyli, że przyroda nie jest prostym złożeniem materii i energii. Składa się ona raczej z materii, energii i informacji. Być może krótkie spojrzenie na sposób, w jaki „działa” informacja w odniesieniu do złożenia „materia-energia” pomoże nam zrozumieć, jak przyroda może jednocześnie podlegać ewolucji i być hierarchicznie zorganizowana.

Hierarchiczność zakłada brak ciągłości między jednym poziomem a drugim. Brak ciągłości jest rezultatem *informacyjnego modelowania*. Odmienne modele informacyjne są w stanie organizować świat w „poziomy” hierarchiczne, między którymi brak jest ciągłości, bez konieczności niwelowania procesów fizycznych i chemicznych, w których zawarta jest informacja. Na przykład informacja w DNA może kształtować życie bez łamania jakichkolwiek praw chemicznych.

Aby wyjaśnić ten punkt widzenia, posłużę się prostą analogią (zapożyczoną od Michaela Polanyi). Strona, którą obecnie czytasz, jest dobrym przykładem struktury hierarchicznej. Pojawiają się na niej (co najmniej) trzy „poziomy”. „Najniższy poziom” w hierarchii tworzą prawa chemiczne, które regulują połączenie tuszu z papierem. Następnie mamy pośredni poziom, który tworzą słowa, reguły gramatyczne, litery alfabetu itd. Wreszcie trzeci i „najwyższy poziom” - to treść, którą przekazują przez połączenie słów, liter, zastosowanie reguł gramatycznych, tak aby stworzyć na tej stronie określony model informacyjny lub znaczeniowy. Chcę podkreślić, że komunikując określoną treść, którą odnajdujesz na tej stronie, nie niszcę „niższych poziomów”. Nie potrzebuję łamać reguł alfabetycznych, gramatycznych, leksyko-graficznych, aby napisać to, co piszę. Nie naruszam też chemicznych praw, które określają połączenie czarnego tuszu z białym papierem, lecz korzystam z nich. Nauki chemiczne - jeśli trzymać się tylko najniższego poziomu - mogą powiedzieć bardzo dużo na temat tego, jak tusz łączy się z papierem, lecz nie są zdolne do odczytania żadnego „wyższego poziomu” znaczenia, który obecny jest na tej stronie. Podobnie nauki ewolucyjne mogą opisać fizyczne i biologiczne wydarzenia mające miejsce w zjawiskach biologicznych, lecz nie potrafią odkryć głębszego sensu życia, który przekazują nam religie.

Chcę przez to powiedzieć, że *informacyjny brak ciągłości na jednym poziomie może istnieć obok fizycznej ciągłości na innym poziomie*. Zwykła obecność informacji może doprowadzić do hierarchicznego braku ciągłości w ewolucji, bez naruszania w jakikolwiek sposób ciągłości na poziomie procesów biologicznych lub chemicznych. Tak więc nielogiczne jest twierdzenie, że nauki ewolucyjne redukują życie i rozum do martwej fizycznej materii. Informacja decyduje o wszelkich różnicach w świecie, choć czyni to w sposób dyskretny i nie naruszający panującego porządku.

19. Czy ewolucja nie neguje istnienia specyficznie ludzkiej duszy?

Trzeba najpierw przypomnieć, że nadzieja chrześcijańska oczekuje zmartwychwstania ciała, a nie nieśmiertelności duszy, która wreszcie uwolni się od świata materialnego. Stwierdzenie, że składamy się z duszy i ciała bywa interpretowane w taki sposób, iż wydaje się, że jesteśmy duchami czasowo uwięzionymi w materialnych ciałach, które czekają na śmierć, aby odejść do swego prawdziwego domu, znajdującego się „tam w górze”. Trudno jednak wpisać tę starożytną (lub raczej platońską) antropologię w ramy nowego ewolucyjnego obrazu świata. Dlatego darwinizm skłania nas do ponownego przemyślenia, czym jest „dusza”.

Zamiast eliminować pojęcie ludzkiej duszy tak, aby bezproblemowo włączyć nas w resztę przyrody, byłoby rozsądniej uznać, że coś analogicznego do „duszy” istnieje we wszystkich bytach żyjących. Ludzie posiadają wprawdzie duszę, lecz w pewnym sensie mają ją również

wszystkie istoty żywe. Warto przypomnieć, że słowo „dusza” jest przekładem łacińskiego *anima*, od którego pochodzi słowo zwierzę³. Dusza oznaczała zawsze „ożywiającą zasadę”, tzn. że wszystko, co żyje, posiada w pewnym sensie duszę.

Myśliciele religijni w minionych wiekach - również św. Tomasz z Akwinu - przyjmowali bardziej demokratyczne rozmieszczenie ożywiającej zasady w królestwie życia. Oprócz duszy ludzkiej, Akwinata wymieniał duszę wegetatywną i zwierzęcą. Dopiero po Kartezjuszu (1596-1650) i powstaniu mechanistycznej koncepcji przyrody ludzie zaczęli podejrzewać, że inne istoty żywe nie mają duszy.

Nawet w epoce naukowej nie dziwi jednak doszukiwanie się wewnętrznego wymiaru w każdej żyjącej istocie. Być może wszystkie żyjące organizmy charakteryzuje pewien aspekt „podmiotowości”, który wymyka się obserwacji naukowej. W każdym z nas owo wnętrze jest utożsamiane ze specyficzną ludzką duszą. Inne istoty żywe mogą jednak posiadać ukrytą „podmiotowość” - znacznie zróżnicowaną na poziomie świadomości – przez którą uczestniczą w Boskim Duchu i są głęboko dotykane przez tego, którego nazywamy Samym Życiem.

Jeśli przyjmiemy szerszą interpretację duszy, możemy postrzegać ewolucję jako monumentalną historię jej powstawania. Ewolucja jest przygodą życia, które stopniowo staje się coraz bardziej świadome, skupione, wolne i zdolne do miłości, lecz również do wielkiego zła. Takie rozumienie pomaga nam zrezygnować z konstrukcji myślowych, według których Bóg nagle „wstrzykuje” gotową „duszę” w nasz gatunek lub w ciało, w pewnym, z góry określonym, momencie ewolucji lub embriogenezy. Zamiast tego możemy dostrzec obecność Ducha Bożego we *wszystkich formach życia* i ożywianie każdego gatunku w zależności od jego złożoności organicznej lub informacyjnej.

Pojawienie się duszy ludzkiej nie jest zatem rażącym wyjątkiem w procesie animacji, lecz raczej najbardziej wymownym przykładem powszechnego aspektu stworzenia i ewolucji. Taka interpretacja pozwala na możliwość analogicznego rozwoju w innych częściach wszechświata.

3. Zwierzę to po angielsku *animal* - przyp. tłum.

20. Biblia twierdzi, że jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże”. Czy ewolucja nie przeczy tej idei?

Są dwa sposoby ukazywania wpływu ewolucji na nasze poczucie duchowej tożsamości i wartości. Pierwszy to interpretowanie ewolucji jako czegoś, co ściąga nas w dół do królestwa zwierząt, które żyją bez moralności i kultury. W takim rozumieniu Darwin jest dla wielu konserwatywnych moralistów zwiastunem złej nowiny. Z drugiej strony, możemy odczytać historię naszych ewolucyjnych korzeni w sposób, który pozwoli nam - bardziej niż kiedykolwiek wcześniej - postrzegać resztę istot żyjących (przynajmniej do pewnego stopnia) jako byty, które dzielą z nami godność podarowaną nam przez Stwórcę.

Prawdopodobnie jesteśmy jedynym gatunkiem na ziemi obdarzonym wolnością, odpowiedzialnością i zdolnością do bezinteresownej miłości. (Możemy obserwować pewien rodzaj „altruizmu” u innych gatunków, lecz ich pozorna bezinteresowność płynie raczej z instynktu niż z wolności). Intuicje naszych biblijnych przodków na temat zespołu cech właściwych tylko człowiekowi usprawiedliwiają w pełni antropologię religijną, która przypisuje szczególną godność naszemu gatunkowi. Przede wszystkim dzięki zdolności składania i wypełniania obietnic oraz współczującej miłości możemy powiedzieć, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże.

Czy znaczy to, że inne stworzenia nie mają odcisniętego na sobie znaku Stworzyciela? Po Darwinie musimy widzieć siebie w kontekście dłuższej historii i szerszej wspólnoty życia niż dotychczas. Ta duża wspólnota życia, tworząca organiczną jedność, odzwierciedla Źródło

Życia w bogatszy sposób, niż czyniłby to jeden gatunek, nawet nasz własny. Dowiadujemy się, że do definicji ludzkiej egzystencji należy stwierdzenie wzajemnej zależności między nami a resztą form życia. W tym sensie nauki ewolucyjne są wielkim darem dla myśli religijnej, nie wspominając o duchowości ekologicznej. Poszerzyły one rozumienie bycia człowiekiem o naszą prehistorię naturalną. Wzbogaciły też nasze pojmowanie siebie bez potrzeby radykalnego dystansowania się od pozostałych stworzeń.

Świat organiczny, jako całość, nosi wyciśnięty na sobie ślad Stworzyciela przede wszystkim dzięki zdolności do intensywnych wzajemnych relacji. Bóg jest przecież różny od świata nie przez to, że nie ma do niego żadnego odniesienia, lecz przez to, że jest bytem, w którym zachodzą najbardziej intensywne wewnętrzne relacje (jak zakłada chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej). Nasze stworzenie na obraz i podobieństwo Boże znaczy zatem, że posiadamy zdolność do intensywnych relacji. Podobieństwo do Boga ukazuje się nie przez to, że odseparujemy się od szerokiego kręgu życia na ziemi, lecz przez intensyfikację naszych związków z nim. Ewolucja pomaga nam zrozumieć i docenić ową wspólnotę. Tak więc nie tylko nie podważa ona, lecz nawet podbudowuje biblijne pojmowanie człowieka jako bytu stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

21. Jakie są implikacje ewolucji dla moralności?

Darwinowska teoria wspólnego pochodzenia oraz doboru naturalnego wzbudza pytania dotyczące ludzkiej moralności. Jeśli wszystkie formy życia rozwijają się w czasie ze wspólnego przodka, to czy nie jesteśmy bliżsi małpom niż aniołom? Jeśli zaś jesteśmy częścią królestwa zwierząt, to możemy pobłażliwie pytać siebie: co nam zabrania zachowywać się jak nieludzie? Poza tym, jeśli życie rozwija się tylko kosztem słabych, to dlaczego nie możemy zaakceptować reguły „przetrwania silniejszego” jako podstawy własnych relacji z innymi ludźmi oraz gatunkami?

W odpowiedzi na taką interpretację Darwina trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, usprawiedliwianie ludzkiego postępowania przez wskazywanie na sposób przebiegania ewolucji biologicznej jest „naturalistycznym sofizmatem”, jak to określa filozof G.E. Moore. To, co po ludzku dobre próbuje się zdefiniować przy pomocy kategorii opisujących „naturalistyczne” wymiary świata. Sofizmat polega na logicznie niedopuszczalnym przejściu z tego, co „jest” w świecie, do tego, co „powinno być” w dziedzinie ludzkiej etyki. Jeszcze za życia Darwina filozof Herbert Spencer podejmował karkołomne próby oparcia etyki na zasadzie, którą jako pierwszy nazwał „przetrwaniem silniejszego”. Eksperyment zwany „darwinizmem społecznym” uspokajał sumienia przede wszystkim niektórych bogatych Amerykanów, którzy interpretowali swe kolosalne majątki jako coś zgodnego z prawem doboru naturalnego. Dzisiaj widzimy lepiej, że podobne usprawiedliwienie opiera się nie tylko na moralnej nieodpowiedzialności, lecz również na logicznym oszustwie.

Drugi wiążący się z tym aspekt polega na tym, że ludzka moralność (wraz z religią) należy do królestwa „kultury”, która jest różna od natury. Ludzka kultura jest „światem znaczeń” radykalnie różnym od wszystkiego, co możemy znaleźć w ożywionym świecie. Oczywiście dla człowieka jest rzeczą „naturalną” tworzenie kultury, lecz specyficzne znaczenia, które ją budują nie mogą być po prostu odkryte w studiach nad naturą. Narodziny kultury są zupełnie nowym etapem w kosmicznej historii, którego nie można adekwatnie wyjaśnić przy pomocy pojęć zaczerpniętych z nauk przyrodniczych.

Według teologa Gerda Theissena dostrzegamy w kulturze proces zmniejszania się presji doboru naturalnego. Instytucje społeczne, prawa, zwyczaje i religie zwykle (choć nie zawsze) chronią słabego i nie dążą do jego eliminacji. „Słabsi” mają szansę przeżycia. W epoce starożytnych proroków biblijnych zaczęto ukazywać Boga jako tego, który szczególnie

troszczy się o biednych i najbardziej pokrzywdzonych. Stąd, religie jednogłośnie zgadzają się z twierdzeniem, że same idee Darwina nie są odpowiednim fundamentem dla moralności.

22. Niektórzy ewolucjoniści sądzą, że ewolucja Darwina może być dobrym wytłumaczeniem naszych religijnych i etycznych tendencji. Na jakiej podstawie wyciągają taki wniosek?

Obecnie taki pogląd łączy się przede wszystkim z E.O. Wilsonem -biologiem z Uniwersytetu Harvarda i jego uczniami. Wilson jest wynalazcą „socjobiologii”, która jest próbą wyjaśnienia ludzkiego zachowania przy pomocy darwinowskiego przystosowania reprodukcyjnego. Wilson jest przekonany, że biologia posługująca się terminem „przystosowanie” znakomicie tłumaczy cechę lub „plan” obecny we wszystkich bytach żyjących. Dlaczego zatem biologowie nie mogliby opisywać ludzkich właściwości przy pomocy pojęć określających przystosowanie reprodukcyjne?

Największym problemem, który muszą rozwiązać, jest wytłumaczenie po darwinowsku zjawiska altruizmu. Przez „altruizm” biologowie rozumieją zachowanie, czy to w świecie zwierząt, czy ludzi, w którym określony organizm poświęca swą genetyczną przyszłość na rzecz innego organizmu, zwykle spokrewnionego. Jeśli ewolucja zasadza się na konkurencji i walce o przetrwanie, to dlaczego niektóre organizmy (lub osoby) instynktownie poświęcają siebie i przez to nie pozostawiają potomstwa? Czy szeroko rozpowszechniona idea altruizmu w życiu ludzkim nie umieszcza nas całkowicie poza sferą biologii ewolucyjnej?

Według socjobiologii, nasza nowa świadomość tego, jak działają geny w ewolucji, pozwala na rozciągnięcie darwinowskiej interpretacji również na dziedzinę ludzkiej etyki i religii. Biologia, uzupełniona obecnie o odkrycia genów, nie była jeszcze znana Herbertowi Spencerowi ani wczesnym społecznym darwinistom, dlatego ich przeczucie, że ewolucja ustala normy ludzkiego postępowania nie było właściwie uzasadnione. Dzisiaj jednak niektórzy biologowie pojmują ewolucję nie tyle w kategoriach doboru jednostek lub populacji, lecz raczej selekcji zespołu genów. Genetyczna perspektywa pozwala rozumieć przystosowanie reprodukcyjne bardziej „inkluzywnie”. Według niektórych socjobiologów jest ono naukowym wyjaśnieniem moralności i religii.

„Inkluzywne przystosowanie” - to pojęcie rozwinięte przez zmarłego biologa Williama Hamiltona. Oznacza ono, że powinniśmy przypisywać pojęcie przystosowania (w sensie sukcesu reprodukcyjnego) nie tyle jednostkom lub populacjom organizmów, co pewnym zespołom genów, rozłożonych w grupie organizmów. To szersze pojmowanie przystosowania pozwala przyjąć, że niektóre organizmy altruistyczne są bardziej narażone na wyginięcie niż inne. Nawet jeśli altruści w pewnej populacji wyginą przed wydaniem potomstwa, to ich samopoświęcające się działanie może zwiększyć sprawność genetyczną większej grupy. Genetyczne wyposażenie całej grupy zostaje „wyselekcjonowane” do przeżycia, nawet jeśli niektóre jednostki zginą.

Typowym przykładem jest piesek preriowy, który ostrzega swych pobratymców o zbliżaniu się drapieżnika. Wyciągając jednak szyję za wysoko, aby ostrzec innych, sam zostaje zjedzony przez napastnika. Konkretny osobnik nie przeżył, lecz jego czyn „poświęcenia się”, którym ostrzegł inne pieski, aby skryły się w norach, pozwala genom tego typu przeżyć w następnych pokoleniach. W ten sposób altruizm służy sprawie „inkluzywnego” przystosowania się.

Czy nie jest podobnie, pytają socjobiologowie, gdy ludzie -lub raczej ludzkie geny - wymyślają moralność i religię, aby poprawić swe inkluzywne przystosowanie? Jeśli patrzymy na nie z perspektywy genów, to altruistyczne lub samopoświęcające się zachowanie, w którym zmniejszam moje własne możliwości reprodukcyjne - może poprawić sprawność reprodukcyjną moich pobratymców. Jeśli oddam swe życie za przyjaciół lub jeśli zdecyduję

się żyć w celibacie i w poświęceniu dla innych jak Matka Teresa, to moje własne geny nie zostaną przeniesione do następnego pokolenia, lecz geny tych, którzy doświadczyli mojej miłości, zostaną ulepszone i przeniesione, włączając w to skłonności genetyczne, które czynią z niektórych osób altruistów. Moje moralne i religijne wyrzeczenia przyczynią się w ten sposób do poprawy inkluzywnego przystosowania mojego gatunku. Tak więc interpretacja Darwina wydaje się tłumaczyć adekwatnie działania religijne i etyczne.

23. Jaką odpowiedź teologia może dać socjobiologicznej interpretacji moralności i religii?

Można odwołać się najpierw do logiki. Próba czysto ewolucjonistycznego wytłumaczenia moralności i religii jest przejawem „genetycznego sofizmu”. Polega on na nielogicznym założeniu, że możemy adekwatnie wyjaśnić dane zjawisko, jeśli wiemy, jak do niego doszło. Jest to sofizm, dlatego że ignoruje możliwość rozwoju i transformacji dokonujących się w czasie. Pytanie o to, w jaki sposób pojawiły się cnoty moralne i poglądy religijne różni się logicznie od kwestii, czy są one prawdziwe, czy też nie.

Socjobiologowie utrzymują że etyka i religia „pojawiły się” jako efekt przystosowania, tzn. powstały ze względu na potrzebę zachowania ludzkich genów. Dlatego nie mogą być prawdziwe. Idea dobra i Boga - według E.O. Wilsona i niektórych jego uczniów - została wymyślona przez naszych przodków, którzy chcieli zadomowić się we wrogim wszechświecie. Ponieważ w ten sposób czuli się w domu, ich geny miały większe szanse na przeżycie, natomiast treść przekonań etycznych i religijnych, wymyślonych przez naszych przodków, jest czystą iluzją.

W jaki sposób odpowiedzieć na to stwierdzenie? Przyjmijmy, że etyka i religia służyły ewolucyjnemu przystosowaniu się - chociaż przyczyniły się do tego w znacznie bardziej skomplikowany sposób niż sądzą zazwyczaj biologowie. Nawet przyjmując ich punkt widzenia, jest błędem logicznym przeskakowanie od biologicznego wytłumaczenia źródeł idei religijnych do stwierdzenia, że idee te są złudne. Stosowane tutaj oszustwo polega na założeniu, że jeśli pewna specyficzna cecha pełni funkcję biologiczną, to musi być nieprawdziwa.

Teologia może odpowiedzieć socjobiologom, że jeśli rzeczywiście istnieje współczujący Bóg, byłoby rzeczą dziwną gdyby nasze wysiłki zrozumienia lub czczenia Go okazały się biologicznie nieadaptacyjne. Praktyki etyczne i religijne muszą być przecież przynajmniej zgodne z typem procesów życiowych - w tym przypadku z regułami przetrwania genów. Jeśli religia lub system etyczny prowadziły do eliminacji naszych genów, to oczywiście, że on sam również nie przetrwałby. To jednak jeszcze nie powód, aby sprawę przetrwania genów traktować jako adekwatne wyjaśnienie moralności i religii.

Nawet jeśli ludzki altruizm i religia, podobnie jak inne formy życia, pojawiły się w wyniku procesu ewolucyjnego i dlatego wykazują pewne cechy wspólne z przodkami, to ich etyczny i intelektualny status musi być oceniany na innych podstawach niż ich ewolucyjna prehistoria. W miarę historycznego rozwoju faza początkowa może okazywać się coraz mniej istotna. Ocenianie czegoś jedynie na podstawie historycznych początków jest „genetycznym sofizmatem”.

Mówi się na przykład, że chemia jako nauka rozwinęła się ze średniowiecznych praktyk alchemicznych, a nowoczesna astronomia ma swe korzenie w starożytnej astrologii. Z czasem chemia porzuciła jednak wszelkie elementy alchemii, oprócz ogólnego zainteresowania zmianami materialnymi, astronomia zaś zachowała z astrologii jedynie pasjonujące zainteresowanie nieboskłonem. W obu przypadkach historyczne początki okazują się nieistotne. Jeśli jednak przyjmiemy „genetyczny sofizm”, to powinniśmy odrzucić

współczesną chemię i astronomię ze względu na skromne początki ich historycznych poprzedników.

Teologia może traktować poważnie socjobiologię oraz psychologię ewolucyjną jeśli ich przedstawiciele są dostatecznie pokorni, aby uznać, że teorie neodarwinistyczne na temat biologicznych początków etyki i religii nie mogą dostarczyć *adekwatnego* wyjaśnienia tych zjawisk, a co dopiero określić, czy odpowiadają one rzeczywistości. Niestety zauważyłem, iż przedstawiciele kierunku socjobiologicznego niezwykle rzadko są skłonni do takiego zastrzeżenia, które byłoby w interesie logiki i metodologicznej uczciwości.

24. Skoro wśród neodarwinistów jest tyle poważnych różnic, to czy teologia nie powinna wstrzymać się z komentowaniem ewolucji do momentu, gdy wszystkie fakty zostaną ustalone?

To prawda, że obecnie toczą się burzliwe dyskusje między biologami, przede wszystkim nad tym, jak dokładnie przebiegała ewolucja. Na przykład niektórzy ewolucjoniści sądzą że prawie każda cecha żywego organizmu pełni czysto adaptacyjną rolę lub pełniła ją w jakimś momencie w przeszłości. Inni dopuszczają że w istotach żywych są pewne cechy, które pojawiły się przez przypadek i nie mają żadnej funkcji adaptacyjnej.

Brakuje również zgodności między darwinistami, co jest pierwotną jednostką doboru w ewolucji. Czy są nimi pojedyncze organizmy? Grupy czy populacje? A może zespół genów? Te i podobne kwestie, jak np. rola płci w selekcji, są ciągle przedmiotem ożywionych dyskusji.

W każdym razie prawie wszyscy biologowie - mimo pewnych różnic - akceptują te cechy ewolucji, które mogą stać się przedmiotem zainteresowania teologii. Są to elementy przypadku, doboru naturalnego i czasu. Większość biologów przyjmuje za oczywiste, że ewolucja wymaga ogromnej ilości przypadkowych - w sensie niekierowanych - zdarzeń. Te „przypadkowe” zjawiska obejmują obszar od genetycznych mutacji, dokonujących się w komórce, aż do uderzenia asteroidów podobnego do tego, który mógł spowodować wyginięcie dinozaurów 65 milionów lat temu. Istotne jest, że niezliczone wydarzenia w historii życia wydają się przypadkowe. To sprawia, że rodzi się w nas podejrzenie, iż przyroda nie ma w gruncie rzeczy planu ni kierunku. Gdzie jest Bóg w tym wszystkim? Po drugie, większość ewolucjonistów podziela pogląd, że dobór naturalny jest ślepy i bezosobowy. Jest to fakt, który budzi poważne zastrzeżenia co do istnienia Bożej Opatrzności w najwyraźniej obojętnym świecie.

W końcu biologowie ewolucyjni zgadzają się co do tego - choć różnią się w innych kwestiach - że ewolucja wymaga bardzo długiego czasu. Ten oczywisty aspekt ewolucji budzi pytanie, dlaczego Boski, nieskończenie inteligentny Stwórca „błądził” przez miliardy lat, zanim stworzył żywe istoty. Dlaczego nie stworzył wszystkiego od razu, żeby mieć spokój? Choć biologowie różnią się w szczegółach, są powszechnie zgodni co do trzech podstawowych cech ewolucji, nad którymi współczesna teologia powinna reflektować: przypadek, dobór naturalny i ogromna ilość czasu. Bez względu na to, jaką wersję biologii ewolucyjnej przyjmiemy, rodzą się te same fundamentalne pytania, dlatego nie ma potrzeby, aby teologia czekała na większy naukowy konsensus, zanim zacznie komentować nową historię życia.

Teologia ewolucji musi postawić pytanie, jak w świetle wiary zrozumieć przypadkowość, bezosobowość i okrucieństwo doboru naturalnego oraz to, że życie rodziło się stopniowo w okresie, który nauki przyrodnicze oceniają na około 3,8 miliarda lat. Jaki Bóg mógłby kierować tak powikłanym, długim i opierającym się na tylu przypadkach procesem? Teologia nie może i nie powinna odkładać obowiązku refleksji nad tymi pytaniami (Następne zagadnienia w książce będą próbą odpowiedzi na owe kwestie).

25. Dlaczego tylu wykształconych ludzi ma ciągle trudności z pogodzeniem ewolucji i wiary?

Być może nie same nauki ewolucyjne, lecz filozofia materialistyczna, w którą bywają ciągle „ubierane”, czyni z ewolucji coś odpychającego. Czasami znani ewolucjoniści prezentują dumnie idee Darwina jako coś z natury materialistycznego i ateistycznego. Na przykład William Provine z Uniwersytetu Cornell podkreśla, że biolog nie może być człowiekiem wierzącym, jeśli chce pozostać uczciwy i wiarygodny, ponieważ nikt nie może być dobrym biologiem nie będąc jednocześnie materialistą.

Naukowi fundamentaliści powszechnie przyjmują, że nauki ewolucyjne wymagają materialistycznej interpretacji przyrody. Materializm (lub fizykalizm) jest przekonaniem, że materia- czyli dziedzina czysto fizyczna - jest wszystkim, co tworzy rzeczywistość. Materializm idzie w parze ze *scjentyzmem*, tj. poglądem, że nauka jest jedyną wiarygodną drogą do poznania prawdy. Jeśli scjentyzm i materializm połączą się z biologią, ewolucja wydaje się z gruntu ateistyczna. Richard Dawkins, uznany biolog brytyjski, stwierdził, że Darwin dostarczył ateizmowi najsolidniejszych intelektualnych argumentów. Współcześnie niektórzy fanatyczni naśladowcy Darwina utrzymują, że ateizm jest naturalnym kontekstem dla darwinowskiej „niebezpiecznej idei”. Jeśli wykształceni ludzie wypowiadają podobne sądy, to również inne osoby wykształcone są skłonne do ich przyjęcia.

Jednocześnie wielu konserwatywnych chrześcijan, włączając w to ludzi nauki, zgadza się z poglądem, że logicznym następstwem teorii ewolucji jest ateizm. Większość teologów katolickich oraz przedstawicieli ważniejszych wspólnot chrześcijańskich, jak również większość wierzących żydowskich uczonych, twierdzi, że nie ma teologicznych trudności w zaakceptowaniu biologii ewolucyjnej. Nawet wtedy pytają jednak, jakie teologiczne znaczenie mogłaby mieć ewolucja.

Wielu biologów niepotrzebnie przedstawia teorię ewolucji tak szczelnie owiniętą w papier materializmu, iż nie mogą sobie wyobrazić, jak można by kiedykolwiek pogodzić ją z religią. Jednocześnie zwolennicy dosłownego odczytywania Biblii utrzymują, że księga ta dostarcza najbardziej autorytatywnej, *naukowej* wiedzy na temat powstania życia, i że prawdziwi wierzący muszą odrzucić idee ewolucji. To stwierdzenie prowadzi do nieustannej, zawziętej wrogości ze strony świata przyrodników. Impas między naukowymi materialistami a literalnymi biblistami coraz bardziej dominuje w publicznej dyskusji na temat ewolucji. Jednocześnie podejmowane przez przyrodników i teologów próby pogodzenia (bez uproszczeń) nauk ewolucyjnych z myśleniem religijnym, przez umieszczanie pojęcia Boga w teorii procesu, pozostają w zasadzie bez echa w popularnej prasie. Wielu wykształconych ludzi nigdy nie zetknęło się z tą opcją. Według mnie, winne są w dużej mierze seminaria duchowne i szkoły teologiczne, które, mówiąc ogólnie, niewiele robią aby przygotować księży i katechetów do zaspokojenia duchowych i intelektualnych potrzeb przedstawicieli nauk przyrodniczych.

26. Czy koncepcja osobowego Boga Biblii nie jest zbyt ciasna, aby pomieścić nową ewolucyjną wizję życia i wszechświata?

Astronom Harlow Shapely zauważył kiedyś, że nauki przyrodnicze zdetronizowały typowe dla religii biblijnej „antropomorficzne bóstwo jednej planety”. Idea osobowego Boga przedstawianego przez Pismo Św. jest ogromną przeszkodą dla wielu ewolucjonistów. Ponieważ biologia ewolucyjna i kosmologia poszerzyły czasowe i przestrzenne wymiary przyrody, wydaje się, że biblijne obrazy Boga już do nich nie pasują. Dla wielu przyrodników rzeczywistość, którą tradycyjnie nazywamy „Bogiem” wydaje się obecnie zbyt ograniczona.

Być może z tego powodu wielu zwraca się ku wschodnim filozofiom religijnym i innym formom mistyki, aby zaspokoić swe ludzkie pragnienie nieograniczonych horyzontów. W każdym razie, teologia musi się wiele natrudzić, aby udowodnić, że nasze pojęcie Boga jest nie mniej głębokie niż epopeja kosmicznej i biologicznej ewolucji. Wielu z nas zdobywa wyobrażenia o Bogu, gdy jesteśmy bardzo młodzi, i choć rośniemy, a nasz umysł ciągle się poszerza, to rozumienie Boga często nie rośnie wraz z nami. Dla wielu przyrodników i ludzi wykształconych idea „osobowego” Boga gubi się gdzieś w powiększających się wymiarach czasu i przestrzeni. Trudno jest im uczestniczyć w tradycyjnych formach kultu, gdyż „Bóg” wydaje się mniej narzucający niż kosmos. Wielu przyrodników traci zainteresowanie religią nie z lenistwa lub złej woli, lecz dlatego, że katecheci, księża i pastory nie potrafią przedstawić Boga przy pomocy pojęć proporcjonalnych do nowych ewolucyjnych obrazów przyrody.

Można by na tym oprzeć postulat, aby szkoły teologiczne i seminaria duchowne więcej uwagi poświęcały edukacji studentów w dziedzinie łączenia religii światowych z przyrodoznawstwem. Zdarza się to nieczęsto, a zaniedbania w tym względzie zubożają teologię i życie religijne. Teologowie generalnie porzucili refleksję nad wszechświatem, przekonani, że wystarczy zajmować się zagadnieniami dotyczącymi człowieka, społeczeństwa, polityki i historii. Spotkałem wielu przyrodników, którzy uczciwie szukają ram religijnych wystarczająco szerokich, aby pomieściły ich wiedzę naukową, lecz rzadko znajdują je w kręgach przykościelnych lub podmiejskich parafiach. Podobnie wielu studentów w czasie studiów nigdy nie staje przed wyzwaniem połączenia tego, czego się nauczyli o wszechświecie na wykładach z przyrodoznawstwa, z adekwatną wiedzą religijną. Logicznie skonstruowana teologia nie powinna nigdy martwić się o to, że właściwe pojmowanie majestatu Bożego zostanie kiedykolwiek podważone przez nauki przyrodnicze. Bez względu na to, jak wielki kosmos odkryją nauki, będzie on i tak mały w porównaniu z nieskończoną głębią którą prawdziwe religie przypisują rzeczywistości Bożej. Co więcej, im szersze jest nasze pojmowanie kosmosu, tym lepsze mamy pojęcie o „wymiarach” bóstwa. Wierni nie powinni zatem nigdy obawiać się przyjmowania tez nauk przyrodniczych o wielkości wszechświata. Właściwie pojęta wiedza naukowa może tylko powiększyć nasze rozumienie Boga.

27. W jaki sposób mogę zachować wiarę w Boga, studiując biologię ewolucyjną?

Osobiście znam wielu świetnych biologów, specjalistów *nauk ewolucyjnych*, którzy potrafią logicznie oddzielić wiadomości przyrodnicze, potwierdzające teorię Darwina, od materialistycznej lub ateistycznej ideologii oraz chętnie akceptują sensowną teologię. W swej pracy spotykam ciągle takie osoby. Jeśli chcecie przykładu znanego przyrodnika, proponuję genetyka Theodosiusa Dobzhansky'ego, jednego z twórców nowoczesnej syntezy zwanej neodarwinizmem, który jest jednocześnie pobożnym chrześcijaninem. Innym przykładem jest mój przyjaciel Ken Miller - biolog z Uniwersytetu Brown, katolik, autor znanego podręcznika do biologii oraz wydanej niedawno bardzo pomocnej książki *Finding Darwin's God*. Krótko mówiąc, sądzę że są dwa sposoby połączenia nauk ewolucyjnych i wiary. Prostim wyjściem jest całkowite odseparowanie swego życia religijnego i wewnętrznych idei na temat Boga od posiadanej wiedzy ewolucyjnej, tak aby nie uległy „zarażeniu”. Osobiście nie polecam takiego podejścia, chociaż wiem, że zadowala się nim wielu przyrodników i teologów. Możemy je nazwać metodą „separatyizmu”. Trwa ona w przekonaniu, że nauki przyrodnicze nie mają nic do powiedzenia na temat wartości, sensu lub Boga. Dlatego wszystko, czego na przyrodoznawstwie uczymy się o świecie, powinniśmy trzymać dokładnie zamknięte w tej części świadomości, która jest odizolowana od religijnych przekonań.

Pokusa separatyzmu jest czasami nie do odparcia. Jak długo trzymamy nasze pytania dotyczące ewolucji zapieczętowane w jednej części umysłu, a nasze pytania na temat Boga w drugiej, tak długo nie ma okazji do konfliktów. Możemy wtedy kontynuować zajmowanie się naukami przyrodniczymi bez wzbudzania niepokojących pytań o Boga, i możemy pielęgnować swą religijność nie martwiąc się, czy darwinizm niesie ze sobą implikacje teologiczne.

Drugi pogląd - nazwijmy go „zaangażowaniem” - nie pozwala na ostre oddzielenie przyrodoznawstwa, zwłaszcza teorii ewolucji, od religii. Ponieważ prawda nie może być sprzeczna sama w sobie, dlatego prawdy przyrodnicze i religijne muszą dać się pogodzić. Metoda „zaangażowania” przyjmuje, że po Darwinie nie możemy po prostu wyznawać tych samych poglądów na temat wiary, które głosiliśmy wcześniej. Całe stworzenie oraz historia życia wyglądają bowiem inaczej. Podobnie jest z koncepcją innych rzeczy: ludzkiej egzystencji, moralności, kultury i przede wszystkim Boga. Metoda „zaangażowania” nie wymaga od nas porzucenia wiary i teologii, lecz zakłada, że podlegają one również rozwojowi.

Wiara i teologia nie są w niebezpieczeństwie, jeśli poddadzą się owej transformacji. Co więcej, rozwój pomoże zachować im żywotność i moc przekonywania. Jeśli znajdziemy czas na to, aby pomyśleć o Bogu w kontekście ewolucji, sądzę że nasza religijna świadomość nie tylko na tym nie straci, lecz zyska. Warto, aby wierzący, który reflektuje nad darwinowskim światem, zastanowił się nad prostą i cenną wskazówką francuskiej mistyczki i filozofa Simone Weil: „Chrystus chce, abyśmy prawdę stawiali ponad Niego, gdyż zanim Chrystusem - jest On prawdą. Jeśli ktoś odwróci się od Niego, aby pójść w kierunku prawdy, nie odejdzie daleko, lecz wpadnie w Jego ramiona”.

28. Przekonuje mnie pogląd „separatystyczny”. Czy można go wyjaśnić? Dlaczego jest on niewystarczający?

Jestem w stanie zrozumieć, że niektórzy przyrodnicy, teologowie i inni są zadowoleni z poglądu „separatystycznego”. Pomaga on w wyraźnym rozróżnieniu między przyrodoznawstwem a religią. Jest szczególnie pożyteczny, aby zapobiec mieszaniu nauki z wiarą, które często zdarza się w kreacjonizmie i w przyrodniczo-materialistycznej interpretacji ewolucji. Zwolennicy separatystycznego poglądu podkreślają, że chroni on ich wiarę i teologię przed utratą znaczenia. Twierdzą, że nauki przyrodnicze podlegają ciągłym zmianom. Jeśli zatem teologia zbyt ściśle uzależnia swe formuły od przyrodoznawstwa swej epoki ryzykuje, że stanie się przestarzała. Tak było na początku czasów nowożytnych, gdy niektórzy chrześcijańscy teologowie za bardzo przejęli się mechanistycznym rozumieniem przyrody. Może to nastąpić ponownie, jeśli pozwolimy teologii na zbytne zbliżenie się do Darwina.

Niemniej jednak uważam, że pogląd separatystyczny chroniący teologię przed nowoczesnym przyrodoznawstwem, a zwłaszcza biologią ewolucyjną, prowadzi do odizolowania samej idei Boga od stworzonego przez Niego świata. Twierdzi się, że cokolwiek odkryjemy na temat przyrody, nie ma żadnego wpływu na nasze rozumienie Boga. Jeśli jednak nauki ewolucyjne przynajmniej w przybliżeniu opisują sposób, w jaki życie pojawiło się na naszej planecie, to teologia musi je brać pod uwagę, gdy stara się zrozumieć i wytłumaczyć, co znaczy „Bóg”. Nawet jeśli teoria ewolucji zostanie ulepszona lub zrewidowana w przyszłości, teologia nie może po prostu odwracać się od rzetelnych i uczciwych odkryć biologii, geologii i paleontologii. Jeśli tak robi, to sądzę, że sprzeciwia się inkarnacyjnemu charakterowi wiary chrześcijańskiej. Przecież biblijni autorzy nie starali się odseparować swego rozumienia Boga od własnych założeń kosmologicznych. Również my nie powinniśmy zawieszać swego możliwie najlepszego rozumienia przyrody, gdy myślimy o Bogu.

Zwolennicy separatystycznego punktu widzenia ciągle trzymają się z dala od ewolucji. W najlepszym razie tolerują nauki darwinowskie, a przecież teologia powinna z nich korzystać. Jestem przekonany, że uważna refleksja nad ewolucją znacząco poszerza i pogłębia nasze rozumienie Boga (zobacz przede wszystkim pytanie nr 32 i następne).

29. W jaki sposób Kościoły chrześcijańskie zareagowały na odkrycia Darwina?

Reakcja Kościołów była różna, w zależności od wyznania. Choć idee Darwina wyraźnie zaniepokoiły wielu oficjalnych przedstawicieli Kościołów, to jednak teoria ewolucji - nawet za życia uczonego - stała się teologicznym impulsem przynajmniej dla niektórych. Na przykład znany anglikański duchowny Charles Kingsley stwierdził, że idea stworzenia rozwijającego się stopniowo z pierwotnych form dostarcza bardziej szlachetnej koncepcji Stworzyciela niż wizja nie rozwijającego się świata. Jego teologia ewolucji była odbiciem idei wyrażonych wcześniej przez św. Augustyna (353-430) uczącego, że Bóg „wsiał” na początku w stworzenie możliwość stopniowego rodzenia wielu rodzajów bytów. Kingsley utrzymywał również, że ewolucja pozwala postrzegać Boga jako mocniej związanego z naturą, niż dopuszczała to wcześniejsza wiedza.

Jaka była reakcja katolików? Katolicyzm, w zestawieniu z wrogością większości innych wyznań chrześcijańskich wobec Darwina, był ogólnie raczej pozytywnie nastawiony do jego odkryć. Na początku pojawiły się ostre głosy krytyki, lecz od pewnego czasu katolicki teologowie i przedstawiciele hierarchii nie mają poważniejszych problemów z zagadnieniem ewolucji, chociaż w większości przypadków leży ona poza marginesem ich codziennych zainteresowań.

Dla chrześcijańskich fundamentalistów i większości ewangelickich protestantów ewolucja okazała się kamieniem obrazy. Około 40% amerykańskich chrześcijan w dalszym ciągu uważa teorię ewolucji za niezgodną z wiarą w Boga, a liderzy ich wspólnot często podtrzymują tę opinię. Ewolucyjny obraz przyrody pozostaje w oczywistej sprzeczności z dosłownym odczytywaniem Pisma Św., które ciągle praktykowane jest przez wielu chrześcijan. Myśl o naszym pochodzeniu od prymitywniejszych form życia wydaje się przeczyć nauce o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boże”.

Dużo nieporozumień, widocznych w reakcjach różnych wyznań na teorię Darwina, można wytłumaczyć faktem, iż wielu przyrodników często prezentowało ewolucję jako z gruntu ateistyczną. Na przykład w 1877 roku Karol Marx i Ernst Haeckel - zwolennicy dwóch różnych form materializmu, czyli doktryny, że „materia” jest wszystkim - powitali entuzjastycznie idee Darwina. Niektóre wczesne negatywne wypowiedzi papieży na temat ewolucji można wytłumaczyć częstym kojarzeniem terminu *darwinizm* z filozoficznym materializmem.

W każdym razie większość zastrzeżeń wspólnot chrześcijańskich wobec ewolucji można wytłumaczyć prostym faktem, iż w seminariach oraz innych instytucjach zajmujących się formacją religijną i kształceniem przyszłych duchownych ciągle panuje literalizm biblijny. Dopóki problem hermeneutyki biblijnej (pokazującej, jak interpretować teksty święte) nie zostanie rozstrzygnięty na korzyść nieliteralistycznego podejścia w kaznodziejstwie i teologii, dopóty możemy oczekiwać, że ewolucja pozostanie problemem dla wielu wierzących.

30. Jaka jest nauka papieży na temat ewolucji?

Papież Pius IX w liście z 1877 roku wyraził przypuszczenie, że darwinizm jest „przyrodoznawczą maską”, za którą kryje się czysto materialistyczna wizja przyrody. Nie należy się zatem dziwić, że ścisłe wiązanie idei ewolucji z filozofią materializmu sprawiło, że hierarchowie końca XIX i początku XX wieku (również papieże) pozostawali w pewnym stopniu wrogo nastawieni do rewolucji darwinowskiej. Kolejną przeszkodą było

skojarzenie ewolucji z formą „społecznego darwinizmu”, głoszącego przekonanie, że w życiu społecznym moi i bogaci cieszą się po prostu błogosławieństwem natury, a inni - choć się wysilają -i tak przegrają w walce o sukces.

Papież Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950) przyznał, że ciało ludzkie mogło ewoluować naturalnie przez pewien okres czasu, lecz obstawał przy stwierdzeniu, że Bóg bezpośrednio stwarza każdą duszę ludzką. Katolicy przyrodnicy przyjęli to ustępstwo ze strony papieża jak wyzwolenie. Współcześni filozofowie i teologowie uważają jednak, że stwierdzenie, iż każda dusza jest osobno i bezpośrednio wlewana w ludzkie ciało jest w pewnym sensie niezręczne (zobacz powyżej pytanie nr 19).

Jak powszechnie wiadomo, papież Jan Paweł II przyznał w przesłaniu z 1996 roku⁴, że materiał dowodowy na teorię ewolucji biologicznej jest przekonujący. Wcześniejsze dokumenty papieskie czasami potępiały ewolucję, natomiast inne traktowały ją z rezerwą. W swym oświadczeniu Jan Paweł II zdecydowanie odwołuje wcześniejsze błędne opinie na temat nauk ewolucyjnych i wyraźnie zachęca do rozwijania teologii ewolucyjnej. To największa poprawka w nauczaniu papieskim (jeden z wielu przykładów, które możemy przytoczyć, aby pokazać ewolucyjne zmiany w samym nauczaniu papieskim w ciągu wieków).

Mówiąc o papieństwie i ewolucji, warto przypomnieć, że spór na temat zgodności między wiarą a naukami ewolucyjnymi wynika w głównej mierze z kwestii, jak interpretować Pismo święte: dosłownie czy metaforycznie. Jeśli traktujemy Księgę Rodzaju dosłownie, jako źródło naukowo adekwatnego opisu początków życia, to trudno pogodzić ewolucję z ideą Boga. W encyklice *Providentissimus Deus* (1893) papież Leon XIII oficjalnie zwolnił katolików z tego niemożliwego zadania, udzielając prostej instrukcji, iż nie powinniśmy szukać na stronach Pisma św. informacji naukowych. Ta roztropna uwaga broni tekstów biblijnych przed trywializacją, do której dochodzi, gdy postawimy je na tym samym poziomie, co naukowe traktaty.

W 1981 roku, kilkanaście lat przed najnowszą deklaracją na temat ewolucji, papież Jan Paweł II odrzucił kreacjonistyczne, dosłowne rozumienie Pisma św. W przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk powiedział: „Sama Biblia mówi o początkach wszechświata, lecz nie po to, aby dostarczyć naukowego opracowania, lecz ukazać właściwą relację człowieka do Boga i wszechświata. W Piśmie św. stwierdza się po prostu, że świat został stworzony przez Boga. To przekonanie zostaje wyrażone w terminach właściwych kosmologii tego czasu, w którym żył autor”.

4. W dniach 22-26 października 1996 r. w Watykanie odbyła się sesja, której program skupiony był wokół tematu: „Powstanie i pierwotna ewolucja życia”. Jan Paweł II skierował wówczas do członków Papieskiej Akademii Nauk przesłanie poświęcone ewolucji. Zob. *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*. Przesłanie Ojca świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk, „L'Osservatore Romano”, nr 1, 1997, s. 18-19 (przyp. red.).

31. Jakie jest znaczenie najnowszego przesłania papieża Jana Pawła II na temat ewolucji?

W 1996 roku papież Jan Paweł II stwierdził oficjalnie i wyraźniej niż kiedykolwiek, że biologiczny materiał dowodowy w sprawie ewolucji jest przekonujący. Ta ważna poprawka nie spotkała się z jednomyślnym pozytywnym przyjęciem ze strony chrześcijan - zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych - a wielu dalej sądzi, że ewolucji nie da się pogodzić z biblijną opowieścią o początkach. Papież jednak oficjalnie poparł katolickich przyrodników i teologów twierdzących, że ewolucja nie sprzeciwia się wierze chrześcijańskiej. Jest to ważny, choć może trochę spóźniony krok w pogmatwanej historii nauk ewolucyjnych i ich stosunków z religią.

Oprócz tego, w orędziu papieża zwraca się uwagę na fakt, że niektórzy znani ewolucjoniści prezentują opinii publicznej swe poglądy naukowe w taki sposób, jak gdyby były one z istoty swej ateistyczne. Niestety słynni ewolucjoniści ciągle jeszcze piszą o ewolucji w taki sposób, iż wydaje się, że przyjęcie jej domaga się opowiedzenia za materialistyczną - a więc ateistyczną - koncepcją przyrody.

W swym przesłaniu Jan Paweł II pozwala zaakceptować przyrodnicze dowody ewolucji bez konieczności jednoczesnego przyjmowania jednowymiarowego ciasnego materializmu, który od początku XIX wieku systematycznie kompromitował darwinowską ideę pochodzenia życia. Katolicka teologia zawsze utrzymywała, że nie może być istotnych konfliktów między czystą wiedzą i wiarą. Jednocześnie twierdziła, że „naukowy materializm” jest nie do pogodzenia z wiarą w Boga. Czym innym są metody naukowe, a czym innym materialistyczną ideologią, która często im towarzyszy. Dlatego teologia - zanim przyjmie ewolucję - musi dotrzeć do przekonujących naukowych dowodów, a odrzucić towarzyszącą im często materialistyczną i mechanicystyczną otoczkę.

W przemówieniu Jana Pawła II dostrzegamy ukrytą troskę, aby uniknąć pomieszania nauk ewolucyjnych z filozofiami mechanicystycznymi, które widzą życie jako z gruntu pozbawione wartości i sensu. Gdy zebrany ewolucyjny materiał dowodowy uwolnimy od materialistycznej ideologii, szybko można go zintegrować z żywą religijnością. Niektórzy współcześni teologowie chrześcijańscy twierdzą nawet, że tylko ewolucyjny obraz przyrody daje się pogodzić z istnieniem nieskończonej miłości zwanej Bogiem.

Być może najważniejszą implikacją orędzia papieża jest ostateczne odcięcie się od ponurej historii hamowania przez Watykan wielu współczesnych teologów, zwłaszcza Teilharda de Chardin, którzy akceptowali ewolucyjną wizję życia i wszechświata. Choć oficjalnie ich pisma uważano z pewnych powodów za podejrzone, to faktycznie działało się tak dlatego, że przyjmowali oni wizję ewolucyjnych transformacji, które miały dokonać się również w Kościele, prowadząc do żywego rozwoju jego doktryny. Nawet dzisiaj niektórzy hierarchowie mają trudności w przyjęciu ewolucji nie ze względu na kompleksowość teorii Darwina, lecz dlatego że ewolucja oznacza „kompleksowe zmiany dokonujące się w czasie”. Uważam, że przesłanie papieskie usuwa oficjalnie wszelkie obawy w tym względzie.

II. DARWIN I TEOLOGIA

32. Czy biologia ewolucyjna w istotny sposób wpłynęła na teologię katolicką?

Teologia katolicka zwykle starała się być w zgodzie z nowoczesnymi naukami ewolucyjnymi, lecz to nie znaczy, że zawsze pozostawała pod ich głębokim wpływem. W drugiej połowie XX wieku duże znaczenie uzyskała synteza chrześcijaństwa zaproponowana przez jezuitę i paleontologa Pierra Teilharda de Chardin (1881 -1955). W ostatnim okresie niektórzy teologowie katoliccy nawiązali do protestanckiej myśli religijnej, na przykład tzw. „teologii procesu” kojarzonej z filozofem Alfredem Northern Whiteheadem i Charlesem Hartshorne'em, których idee są na wskroś ewolucyjne.

Teologia katolicka podkreśla, że Boska moc stwórcza działa również obecnie, a nie tylko „na początku”, i dlatego ewolucja wskazuje na dokonujące się nieustannie Boże stwarzanie. Teologia procesu zdecydowanie odrzuca wszelkie formy fundamentalistycznego kreacjonizmu, argumentując, iż nauki ewolucyjne (w odróżnieniu od materializmu ewolucyjnego) dają się w pełni pogodzić z doktryną o Boskim stwarzaniu. Teolodzy są przekonani, że objawienie biblijne byłoby pozbawione fundamentu, gdyby traktować je wyłącznie jako źródło informacji, której mogą dostarczyć nauki przyrodnicze.

Mimo to wydaje się, że teologia katolicka, podobnie jak cała myśl chrześcijańska, pozostaje zasadniczo nietknięta przez idee ewolucyjne. Najnowsza teologia katolicka zajmuje się przede wszystkim zagadnieniami związanymi z historią ludzkości, wolnością, duchowością człowieka i sprawiedliwością społeczną. Refleksja nad przyrodą zajmuje w niej ciągle marginalne miejsce i jest prawie nieobecna w seminariach duchownych. Mimo głęboko zakorzenionej katolickiej tradycji sakramentalnej, która ściśle łączy Boskie działanie ze światem przyrody, teologowie koncentrują się powszechnie na Boskim działaniu w sferze ludzkiej, a nie w przyrodzie i ewolucji.

Na szczęście rosnąca liczba teologów katolickich, przede wszystkim kobiet, protestuje przeciw jednostronnemu podkreślaniu historii ludzkiej kosztem zainteresowania kosmosem. Uważają oni, że myślenie o Bogu jedynie w terminach odnoszących się do człowieka prowadzi do coraz większej separacji człowieka od świata przyrody, z którego jesteśmy zrodzeni. Podejmuje się zatem refleksję nad zagadnieniami Objawienia, Wcielenia i Odkupienia w kontekście kosmicznej ewolucji, a nie tylko ludzkiej egzystencji. To pozwala na opisanie ekologicznych więzi łączących nasz gatunek z innymi formami życia w jedną „ziemską wspólnotę”. Teologowie ci są wdzięczni Darwinowi i jego następcom za pomoc w głębszym rozumieniu naszej relacji do świata przyrody i jego Stwórcy.

33. Jakie znaczenie ma ewolucja dla współczesnej teologii?

Po pierwsze, ewolucja zmusiła niektórych myślicieli religijnych do poważniejszego zajęcia się dziedziną tzw. teologii naturalnej. Po drugie, nieustannie przypomina ona teologii o konieczności zwracania większej uwagi na to, co możemy nazwać „obietnicą” przyrody. Teologia naturalna - która szuka śladów Boskiego Stworzyciela w przyrodzie (zwykle czegoś w rodzaju „projektu”) - jest dziś skłonna, po tym jak darwiniści skrytykowali Williama Paleya, do odnajdywania znaków Boskiej inteligencji w *całym obrazie wszechświata*, a nie do koncentrowania się na delikatności skrzydeł owadów lub oczu ryb. W rezultacie najnowszych odkryć w dziedzinie fizyki wczesnego wszechświata, niektórzy zwolennicy teologii naturalnej są głęboko przejęci wzorowym porządkiem, który - jak sądzą- musiał panować w pierwotnych warunkach fizycznych i podstawowych prawach fizycznych wszechświata rodzącego życie. Współczesna teologia naturalna często skłania się do szukania znaków Boskiego działania raczej w początkach kosmosu niż w zdolności organizmów do przystosowania się do swego środowiska.

Myśl Darwina inspirowała też teologię systematyczną do zwrócenia uwagi na fakt, iż żyjemy w niedokończonym wszechświecie. Ewolucja oznacza, że stwarzanie ciągle się dokonuje tak na początku, jak i dzisiaj. Fakt, że ewoluujący wszechświat i sama historia życia nie są dokończone, otwiera przed nami przyszłość w nowy stymulujący i wyzwalaający sposób, w odróżnieniu od wcześniejszych koncepcji przyrody. Niedokończone dzieło stworzenia jest wyzwaniem dla teologii, aby uczyniła przedmiotem nadziei nie tylko niebo, które ludzie kiedyś osiągną, lecz również los, który musi stać się udziałem całego wszechświata. Ta poszerzona wizja rzeczywistości budzi w nas poczucie mocy, ponieważ nasze wysiłki - choć mogą wydawać się nieznaczące - mogą przyczynić się do wielkiego dzieła kontynuacji kosmicznego stwarzania. Byłoby stratą, gdyby teologia nie wykorzystała dobrej nowiny zawartej w ewolucji.

Niektórzy teologowie wskazują również na ekologiczne implikacje świadomości, że żyjemy w świecie, który ciągle się staje. Funkcja zarządcy w takim wszechświecie oznacza więcej niż tylko troskę o to, co istnieje od samego początku. Naszym zadaniem jest wzmacnianie procesu stwarzania, tak aby zrealizował wewnętrzny potencjał ewolucyjny, który ujawni się w przyszłości. Ludzie wierzący mają prawo przypuszczać, że Stwórca wszechświata posiada wizję, która znacznie przekracza ludzkie możliwości kalkulowania. Jeśli tak jest, to

niszczenie przez nas niektórych struktur życia na ziemi jest grzesznym podważaniem obietnicy ewolucyjnej przyszłości świata. W tym kontekście bardzo ważnym zadaniem teologii jest poważne potraktowanie ewolucji.

34. Co rozumiemy pod pojęciem „teologii ewolucji”?

Teologia ewolucji jest działem teologii systematycznej, który ukazuje, jak ewolucja - wraz z jej aspektami, które przyrodnicy sceptycy uważają za nie do pogodzenia z wiarą - rzuca światło na rewolucyjny obraz Boga obecny w wierze chrześcijańskiej.

Teologia ewolucji nie poczuwa się do obowiązku obrony wątpliwej koncepcji Boga, którą sceptycy uważają za całkowicie pogrzebaną w wyniku odkryć Darwina. Nie próbuje bronić odległego „planującego wszystko bóstwa”, które odrzucają tacy pisarze jak Richard Dawkins i Daniel Dennett, stwierdzający że ewolucja jest ze swej istoty ateistyczna. Teologia ewolucji nie pozwala, aby kreacjoniści ani naukowci fundamentaliści definiowali pojęcie „Boga, lecz przyjmuje za normę rozumienie Boga, które jest wynikiem biblijnego doświadczenia.

Biologia ewolucyjna zmusza teologię do wyraźniejszego zarysowania obrazu Boga Biblii, który, będąc bogaty we współczucie i obietnicę, wydaje swe bóstwo kosmosowi bez żadnych warunków. Po Darwinie ciągle możemy myśleć o Bogu jako działającym z mocą w świecie, lecz musimy ową Boską moc ostrożniej określić. Jesteśmy w stanie dalej wyznawać, że Bóg jest Stwórcą działającym w świecie i wiernym Odkupicielem. Teologia ewolucji ukazuje jednak te prawdy w sposób liczący się z odkryciami nauk ewolucyjnych.

Krótko mówiąc, Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest kimś, kto ogranicza świat i zmusza go do rozwijania się według ściśle ustalonego planu. Zamiast tego Bóg chce, aby świat „stał się sobą” tak dalece, jak to możliwe. Oznacza to, że świat musi mieć przestrzeń i czas, aby błędzić, próbując różnych możliwości. Chociaż Boski umysł jest źródłem wszystkich możliwych alternatywnych dróg, które wszechświat może obrać w swej przygodzie ewolucyjnej, to możemy swobodnie przyjąć, że Bóg miłości nie popchnie go, aby w milczeniu siedział z góry określoną drogą. Jeśli Bóg miłuje świat, to wolno nam sądzić, że zostawia mu pewien margines wolności, aby eksperymentował wśród wielu możliwości swego rozwoju.

Teologia ewolucji przyjmuje, iż ewolucja jest ze swej natury eksperymentalna, a kosmos i życie muszą mieć przestrzeń do tego, aby „błędzić”. Fakt życia w nieustannie powiększającym się wszechświecie sugeruje, że pragnieniem Stworzyciela jest, aby świat cieszył się przestrzenią i czasową wolnością w eksperymentowaniu swej rozwijającej się niezależności. Bóg, który rzeczywiście miłuje świat, jest z nim głęboko związany, lecz w sposób, który umożliwia światu pozostanie zawsze różnym od Boga. Proces ewolucji jest historią wszechświata, który próbuje różnych sposobów odnalezienia swej tożsamości. Boska moc jawi się zatem jako miłosne samoograniczenie, jako przyzwolenie na to, aby świat ukształtował się jako coś różnego od Boga.

35. W jaki sposób ewolucja zmienia nasze rozumienie Boga?

Ewolucyjny punkt widzenia prowadzi przede wszystkim do poważnej rewizji w umiejscawianiu Boskiej transcendencji. Możemy ostrożnie stwierdzić, że Bóg jest nie tylko „w górze”, lecz również „z przodu”. Karl Rahner wyraził to przekonanie w powiedzeniu, iż Bóg jest Absolutną Przyszłością. Refleksja nad *procesem* ewolucji pomogła teologii wydobyć głęboko biblijne rozumienie Boga, czyli Kogoś, kto związany jest ze światem jako dawca obietnic, które dopiero się spełniają. Bóg przychodzi do niedokończonego świata z przyszłości i stamtąd tworzy go na nowo. Teologia ewolucyjna postrzega Boga i Boskie obietnice raczej w terminach „futurologicznych”, niż mówiących o wiecznej i niewzruszonej obecności zawieszony „gdzieś w górze”. Nie jest to jakieś jakościowo nowe rozumienie Boga, lecz

raczej zdecydowany powrót do zapomnianych idei biblijnych na temat ostatecznej rzeczywistości.

Po wtóre, epopeja ewolucji rozszerza nasze rozumienie Boga pozwalając zauważyć, że troszczy się On o przeznaczenie całego kosmosu. Dlatego nie możemy przekonywająco oddzielać naszych osobistych aspiracji od losu całego stworzenia. Tak długo, jak religia wierzyła w statyczny wszechświat, było zrozumiałe, że ludzka nadzieja przybierała kształt oczekiwania na indywidualną przyszłość w innym świecie, całkowicie oddzielnym od doczesnego. Ten „ optymizm uwolnienia się ” - jak nazywał go Teilhard de Chardin - dominował przez wieki w duchowości Zachodu. Ewolucja sugeruje jednak, że jesteśmy związani z ogromnym wszechświatem i długą historią życia, która staje się. To odświeżające poczucie „ wspólnoty ” z kosmosem wyznacza naszej nadziei nowe, szersze horyzonty. Ewolucja dostarcza mocniejszego niż kiedykolwiek przekonania, że jesteśmy uczestnikami toczącego się procesu *kosmicznej* historii stwarzania.

Ewolucja odkryła też nowe akcenty w rzeczywistości nazywanej Bożą łaską, podkreślając, że pozwala ona na zaistnienie „ niezależnego ” kosmosu, który nie jest kształtowany przez determinującą konieczność. W takim świecie możliwy jest przypadek i dowolność.

Teologowie nie powinni się temu dziwić, lecz akceptować fakt, iż stworzenie jest otwarte na pewną przypadkowość i łut szczęścia, które możemy odnaleźć w ewolucji życia. Nawet św. Tomasz z Akwinu stwierdził, że wszechświat całkowicie zdominowany przez konieczność nie różniłby się od Boga. Świat musi zawierać elementy nieprzewidywalności lub przypadkowości, jeśli w ogóle ma być światem. „ Byłoby czymś sprzeciwiającym się naturze Opatrzności i doskonałości świata - twierdzi św. Tomasz - gdyby nic nie dokonywało się przez przypadek ”.

Tylko niezależny kosmos może nawiązać dialog i stworzyć głębokie więzi z Bogiem. Z takiego punktu widzenia epopeja ewolucji jest historią stopniowego pojawiania się niezależności i autonomii świata budzącego się pod wpływem łaski Bożej. Natomiast Boża łaska - jak często podkreślał Karl Rahner - czyni świat bardziej, a nie mniej autonomicznym. W obecności Boga wszechświat nie rozplywa się w nicości lub w Bogu, lecz staje się światem odmiennym od swego Stworzyciela. Ewolucja pozwala zatem głęboko doświadczyć pierwotnego biblijnego przekonania, że Bóg jest łaskawą, oswobodzającą Miłością.

36. Dlaczego Bóg nie zakończył dzieła stworzenia wszechświata miliardy lat temu?

Idea dokonania stworzenia w jednym momencie jest - jak zauważa Teilhard de Chardin - teologicznie nie do pomyślenia. Kompletny wszechświat, który nie może rozwijać się stopniowo, byłby przedłużeniem bytu samego Boga, a nie światem samym w sobie. Nie miałby wewnętrznej spoistości ani istotnej autonomii. Zamiast tego, byłby czysto pasywnym produktem Boskiej woli, wszechświatem skamieniałym, bez przyszłości i zdolności podtrzymywania życia. Z definicji, istoty żywe muszą nieustannie transcendować siebie, jeśli w ogóle mają żyć. Czasowe trwanie jest istotnym aspektem wszelkiego stworzenia, które daje początek życiu.

Teologia musi zauważyć, że stwarzanie nadal się dokonuje. Wszechświat jest obecnie w procesie bycia stwarzanym. Ta świadomość otwiera nas na przyszłość, która znajduje się przed nami w taki sposób, na który koncepcja statycznego wszechświata nigdy by nie pozwoliła. Nadaje też nowy kształt ludzkiej nadziei, która obejmuje nie tylko nasze osobiste przetrwanie śmierci, lecz również los całego wszechświata, z którym - według ewolucyjnego przyrodoznawstwa - jesteśmy złączeni.

Tradycyjna teologia mówiła o trzech rodzajach stworzenia: stworzenie początkowe (*creatio originalis*), stworzenie ciągle (*creatio continua*) i stworzenie ostateczne lub nowe stworzenie (*creatio nova*). Pojęcie ciągłego stworzenia obrazuje Boskie dzieło stwórcze niejako

wydarzenie, które miało miejsce tylko „na początku”, lecz jako dokonujący się ciągle proces. To „Boże współdziałanie” od dawna jest przedmiotem nauczania chrześcijańskiego, a jedną z największych zasług myśli podarwinowskiej jest przybliżenie pojęcia ciągłego stwarzania i uczynienie go bardziej zrozumiałym dzisiaj niż we wcześniejszych okresach historii chrześcijaństwa.

W ewoluującym świecie stwarzanie dokonuje się w każdym momencie. Możemy nawet powiedzieć, że tzw. „Wielki Wybuch” nie jest jakimś uprzywilejowanym momentem w działaniu Boskiej mocy stwórczej. Boskie stwórcze pulsowanie, jak pokazuje to wyraźnie biologia ewolucyjna, ma miejsce w równym stopniu dzisiaj, jak i w początkach kosmosu. Innymi słowy, do Wielkiego Wybuchu dochodzi każdego dnia, który w pewnym sensie jest porankiem stworzenia. Jak to wyraził Teilhard de Chardin: „Świat wynurza się nieustannie, choć w sposób niepojęty, coraz bardziej z nicości”. Świadomość ewolucji pozwala nam bezpośrednio odczuć moc stwarzania dokonującego się tu i teraz.

37. Czy samoczynność ewolucji nie pomniejsza roli Boskiej mocy stwórczej?

Naukowi fundamentaliści i zwolennicy literalizmu biblijnego zapewne odpowiedzialiby twierdząc. Jednak fakt, że ewolucja ma charakter odruchowej samoczynności pozwala nam przypisać kreatywność Boga w sensie o wiele głębszym niż dotychczas.

W epoce przednaukowej, np. biblijnej, wszystko, co zdarzyło się w przyrodzie wydawało się wynikiem bezpośredniego działania Boga, który stał za budzeniem się nowego dnia, zapadaniem nocy, zmianami pór roku, powodziami, głodem itp. Nic dziwnego, że w epoce przednaukowej, gdy brak było wyraźnego rozróżnienia między przyczyną główną a przyczynami drugorzędnymi ludzie postrzegali Boże działanie właśnie w ten sposób. Gdy jednak religia biblijna zetknęła się z filozofią grecką, a później z nowoczesnym przyrodoznawstwem, teologowie musieli przyznać, że wiele wydarzeń - jak np. ruch planet, zmiany pogodowe, a wreszcie ewolucja życia na drodze doboru naturalnego, należą do dziedziny przyczyn pobocznych. Nie doszukujemy się już bezpośrednich Boskich interwencji w splotach okoliczności, które wydają się samorzutnym rezultatem naturalnych procesów. Dzisiejsze nauki przyrodnicze robią krok naprzód w odkrywaniu samoczynnego charakteru wielu procesów w przyrodzie.

Fakt, że przyroda jest w pewnym sensie samoczynna, nie przeczy stwórczej mocy Boga. Rola Boga, jako fundamentu istnienia, polega - używając medytacyjnej terminologii Paula Tillicha - na bezpośredniej obecności operatywnej u podstaw wszelkich naturalnych procesów.

Umieszczenie Boskiej mocy stwórczej na tym samym poziomie, co kreatywność przyrody, jest ostatecznie redukcją Boskości. Duch Boży jest obecny w sposób ukryty we wszystkich momentach nowego stworzenia. Boska moc stwórcza nie jest odległa i chłodna jak działania deistycznego zegarmistrza, który tylko poruszył świat i pozwala mu „tykać po swojemu”. Bóg jest mocno zaangażowany we wszystko, co dzieje się w przyrodzie. Nie musimy jednak pojmować owej kreatywnej obecności w suchych kategoriach skutecznej lub mechanicznej przyczynowości. Kreatywny Duch Boga „pracuje” w sposób o wiele subtelniejszy: wykorzystuje naturalne procesy, nie zastępując ich ani nie manipulując nimi.

Nie ulega wątpliwości, że wielu apologetów chrześcijańskich starających się wytłumaczyć różne kierunki, zdumiewające fenomeny i gatunki życia woli ideę bezpośredniego „specjalnego stworzenia” przez Boga, która jest czymś, co *zastępuje* naturalny proces. Sądzą oni, że kreatywność ewolucji, posługującej się doбором naturalnym, stoi w sprzeczności z wiarą w stwórczego Boga.

Kto jednak zaprzeczy, że wizja Stworzyciela powołującego do istnienia samoczynny świat, w którym naturalne procesy stają się nośnikami życia i ewolucji, jest wznioślejsza niż Boga, który stwarza wszystko bezpośrednio, bez współpracy stworzeń?

38. Dlaczego bezpośrednio stworzenie każdego poszczególnego gatunku miałoby pomniejszać pozycję Boga jako Stworzyciela?

We współczesnych naukach przyrodniczych uważa się za pewnik, że liczne aspekty przyrody - nie tylko dobór naturalny - są z natury samoczynne. Wielki Wybuch, tworzenie się galaktyk, powstawanie węgla i innych ciężkich pierwiastków chemicznych w wielkich gwiazdach, wiele chemicznych procesów, które zachodzą w żywych organizmach i wreszcie samo życie - to wszystko odbywa się w taki lub inny sposób samoczynnie.

Współczesna wiedza może też poświadczyć odruchową samoczynność w skomplikowanych martwych systemach i „chaotycznych” procesach. Pojęcie samoorganizujących się systemów jest dziś prawie powszechne w naukowych opisach przyrody. Teologia powinna więc z uwagą przyrzeć się temu, co zaobserwowało przyrodoznawstwo.

Oznacza to, że gdy życie pojawiło się w wyniku rozwoju wszechświata, wraz z nim powstały chemiczne i fizyczne sposoby samoorganizacji, typowe dla przyrody. Dlatego w szerszym znaczeniu kreatywność ewolucji biologicznej nie podważa pojęcia Stworzyciela bardziej, niż czynią to inne przejawy kosmicznej kreatywności. Teologia musi zatem reflektować nie tylko nad samorzutną kreatywnością ewolucji biologicznej, lecz również nad tendencjami samoczynności, które są obecne w świecie materialnym.

Warto przypomnieć, że przez wieki poprzedzające narodziny nowoczesnego przyrodoznawstwa myśliciele religijni nie mieli problemów z wiarą w samorzutną kreatywność świata materialnego. Dziś możemy śmiać się ze średniowiecznego przekonania, że sterta obornika może zrodzić larwy i muchy, a fura zboża - gryzonie, lecz przynajmniej przyjmowano, że stworzenie może być samorzutnie kreatywne. Paradoksalnie właśnie po narodzinach nowoczesnego przyrodoznawstwa w XVII wieku zaczęto pojmować królestwo „materii” jako coś zupełnie pasywnego i tak odległego od życia, że przyjęcie konieczności bezpośredniego stworzenia życia przez Boga stało się intelektualnie bardziej prawdopodobne. Współcześni kreacjoniści, przekonani, że bronią starożytnej nauki, często stają się nieświadomymi wyznawcami nowoczesnych poglądów na temat pasywnego charakteru materii. Na szczęście same nauki przyrodnicze wracają obecnie - oczywiście w inny sposób - do przekonania o samorzutności przyrody, które zagubiło się w okresie nowożytnym.

W każdym razie Stworzyciel, który powołuje do istnienia samoorganizujący się i samoczynny świat, zasługuje na więcej czci niż ten, który chce wszystko robić sam, bez współpracy stworzeń. Dlatego też opowiadanie się za bezpośrednim stworzeniem – jak czyni to wielu chrześcijan - jest sprowadzaniem roli Boga do działań czarodzieja. Jest również odrzuceniem przekonania o tym, że wszystkie stworzenia - choć ludzie szczególnie - uczestniczą w pewnym stopniu w powołaniu do kreatywności. Solidna teologia stworzenia znajdzie więcej cech godnych podziwu w Boskim Stworzycielu, który powołuje samoczynny wszechświat do istnienia, niż w „architekcie”, który osobiście wkłada wszystko w przygotowane formy.

39. Dlaczego Bóg pozwolił ewolucji na wytworzenie milionów rodzajów organizmów żywych?

Zagadnienie różnorodności życia możemy rozważać zarówno na poziomie nauk przyrodniczych, jak i teologii. Na pierwszym - Darwin dostarcza sensownego i prostego wytłumaczenia różnorodności. Przyjmuje, że wszystkie istoty żywe mają dalekiego wspólnego przodka. Można sobie wyobrazić drzewo odwrócone korzeniami do góry, gdzie wszystkie konary i gałęzie wyrastają ze wspólnego pnia. Gdy przesuwamy się w dół, dostrzegamy w czasie coraz to nowe konary, lecz wszystkie one połączone są z tym samym pniem i wspólnym systemem korzeni. Tak wyglądało słynne darwinowskie drzewo ewolucji.

Porównanie to, jak każde inne, jest tylko częściowo trafne. W drzewie cedru na przykład wszystkie konary wyglądają jednakowo, a w drzewie życia można znaleźć mnóstwo gałęzi, które wyraźnie różnią się od wyrastających z innych konarów. W przypadku ludzi, należących do gałęzi zwanej rządem naczelnych, współcześni ewolucjoniści mają podstawy przypuszczać, że najbliższy przodek, wspólny dla nas i wymarłych naczelnych, żył od sześciu do ośmiu milionów lat temu.

Za rozgałęzianie się drzewa życia odpowiedzialny jest - według Darwina - naturalny dobór cech adaptacyjnych jako mechanizm tłumaczący powstanie różnorodnych form życia w bardzo długim czasie. Przyroda działająca jak sito, przesiała i odrzuciła wszystkie formy życiowe, które nie było sprawne rozrodczo. Współcześnie zauważamy, że również dryf genetyczny⁵ może doprowadzić do zmian ewolucyjnych, lecz dobór naturalny (być może wraz z doborem seksualnym) ciągle uważa się za fundamentalny czynnik kreatywności w biosferze - królestwie istot żywych. Dzięki niezwykle prostej teorii doboru naturalnego Darwin udzielił odpowiedzi na wiele odwiecznych pytań. Jego teoria, w połączeniu z rozwijającą się geologią i różnymi dziedzinami biologii, stanowi sensowną odpowiedź na pytanie o różnorodność życia. Darwin równie przekonująco poruszył takie kwestie, jak: dlaczego znajdujemy zęby rekinów i inne morskie skamieliny wysoko w górach lub dlaczego szczątki kopalne zwierząt, pochodzące z wcześniejszych okresów geologicznych, są prostsze niż te z późniejszych.

Z teologicznego punktu widzenia patrząc, dynamizm i różnorodność życia wskazują na bogactwo Boskiej kreatywności, która nigdy nie zadowala się monotonią osiągniętego status quo. Oprócz tego - jak zauważa św. Tomasz z Akwinu - nieskończony Bóg nigdy nie może być w pełni reprezentowany przez żadne pojedyncze stworzenie. Dlatego nieustannie stwarza wielość istot, aby to, czego brakuje w jednym bycie do ukazania nieskończonej doskonałości Boga, pojawiło się w następnym, a później w kolejnym itd. Tylko świadomość niezmierności różnorodności bytów prowadzi do sensownego rozumienia nieskończoności.

⁵. Dryf genetyczny polega na zmianie częstości genów w populacji, w związku ze zmniejszaniem się jej liczebności. Proces ten ma charakter przypadkowy (przyp. tłum.).

40. Czy nauki przyrodnicze nie wyjaśniają przekonująco ewolucyjnej różnorodności? Po co jeszcze idea Boskiej kreatywności?

Przyroda jest księgą którą możemy czytać na wielu poziomach. Celem teologii jest głębsza lektura niż naukowy obraz przyrody. Bez kwestionowania naukowego wytłumaczenia różnorodności życia, teologia odkrywa w głębi przyrody wymiar Boskiej kreatywności, która pracuje bez wytchnienia.

Niektórzy eksperci-przyrodnicy obstają jednak przy stwierdzeniu, że naukowe odczytywanie przyrody (zwykle przy pomocy szkiełka ich własnej specjalności) jest najgłębszą lekturą pośród ludzkich prób zrozumienia kreatywności ewolucji. Na przykład Richard Dawkins sądzi, że w ewolucji chodzi w *rzeczywistości* tylko o strumień genów usiłujący przedostać się do następnego pokolenia. To nie wystarczy jednak do wyjaśnienia wszystkich przejawów życia.

Jedynym sposobem przekroczenia literalnej (dosłownej) metody odczytywania jest nauczenie się czytania na innym poziomie. Świadczenia wszystkich religii uczą że głębsze odczytywanie rzeczywistości wymaga osobistej przemiany, radykalnej zmiany zarówno serca, jak i umysłu. Przejście poza literalizm - tak naukowy, jak i biblijny - zakłada rezygnację z własnej absolutystycznej chęci posiadania jasności i pewności.

Istnieje wiele podobieństw między biblijnym literalizmem a tym, co możemy nazwać literalizmem naukowym. W obu poglądach nie toleruje się wieloznaczności, upierając się przy jednopoziomowym odczytywaniu rzeczywistości. Zwolennicy literalizmów mają

wspólną obsesję wpychania swego świata w ciasne schematy, w których nie ma żadnego miejsca na niepewność. Dlatego wiele zagadnień, o których mówimy w tej książce, wynika z różnorodności sposobów z problemów odczytywania rzeczywistości. Najważniejsze pytanie brzmi zatem, jak wznieść się ponad literalizm, który często dominuje w religii i w nauce. Właśnie ewolucja stwarza dobrą możliwość pokonania zarówno literalizmu naukowego, jak i religijnego. Przyroda i Biblia mogą być odczytywane po Darwinie w sposób o wiele głębszy niż uprzednio.

Literaliści to ci, którzy przeczą istnieniu wielu poziomów rozumienia i wyjaśniania. Osobiście pozostają niewzruszeni na propozycję porzucenia powierzchownej lektury przyrody i świętych tekstów. Żyją oni - według Edwina Abbotta - w *płaskim, alegorycznym świecie*, w którym dwuwymiarowe byty nie są w stanie wyobrazić sobie trzeciego wymiaru i prześladować tych, którzy twierdzą, że potrafią to zrobić.

Nasze przywiązanie do owego *płaskiego świata* prowadzi do postrzegania naturalnej i Boskiej kreatywności w kategoriach raczej *albo-albo* niż *to-i- to*. Dlatego wydaje nam się, że musimy dokonać wyboru *pomiędzy* wyjaśnieniem różnorodności życia przy pomocy terminu doboru naturalnego a pojęciem Boskiej kreatywności. Jedynie przekonanie, że istnieje coś takiego jak „hierarchia wyjaśnień”, pomaga zauważyć, że nie jesteśmy zmuszeni do tego ograniczającego wyboru.

41. Co oznacza „hierarchia wyjaśnień” i jak może pomóc w pogodzeniu teologii z ewolucyjną interpretacją życia?

Posłużmy się analogią. Załóżmy, że widzicie swój samochód jadący ulicą. Pytacie: „dlaczego mój samochód porusza się?”. Na pierwszym poziomie wyjaśnienia poprawna odpowiedź brzmi: „ponieważ jego koła obracają się”. Na kolejnym poziomie odpowiedzią równie dobrą jest stwierdzenie, że spalanie w silniku sprawiło w ruch tłoki, wał korbowy, itd. Kolejny poziom, na którym można udzielić odpowiedzi: „ponieważ jedzie nim Jim”, a jeszcze inny to: „ponieważ Jim jedzie na zakupy”.

Oto prosty przykład hierarchii wyjaśnień. Każde z nich jest sensowne *na swoim poziomie*. Wszystkie mogą współistnieć bez sprzeczności lub konkurencji między sobą. Wzięte razem prezentują bogatsze wyjaśnienie niż każde z osobna.

Życie we wszechświecie domaga się podobnej hierarchii wyjaśnień. Weźmy na przykład kwas deoksyrybonukleinowy (DNA), jeden z najbogatszych przejawów skomplikowanego planu, który możemy odnaleźć w przyrodzie. W jaki sposób możemy wyjaśnić DNA?

Otóż, może on być całkiem poprawnie zrozumiany na poziomie chemicznym. Na innym poziomie genetyka podaje właściwości dziedziczne kwasu, które nie są przedmiotem zainteresowania samej chemii. Na jeszcze wyższym poziomie DNA może być interpretowany przez darwinowskich biologów jako podstawowa jednostka doboru naturalnego. Każdy z tych poziomów może wzbogacić nasze rozumienie życia. Oprócz tego ewolucjoniści nie muszą być ekspertami na „niższych” poziomach (np. biochemii), aby zrozumieć, jaką rolę odkrywa przetrwanie DNA w powstawaniu gatunków. Każda nauka przyrodnicza cieszy się bowiem uprawnioną autonomią.

Słynny biolog z Uniwersytetu Harvarda- Emst Mayr - akceptuje koncepcję hierarchii wyjaśnień. Utrzymuje jednak, że Darwin dostarcza nam „ostatecznego” wyjaśnienia życia. Mayr nie jest teistą, dlatego nie przewiduje żadnej roli dla teologii. Aby odnaleźć najgłębsze wyjaśnienie życia, nie czuje potrzeby pójścia wyżej w hierarchii wyjaśnień niż darwinowskie pojęcie doboru naturalnego. Podobnie Richard Dawkins z Uniwersytetu w Oxfordzie przyjmuje w zasadzie pojęcie hierarchii wyjaśnień, lecz niespodziewanie stwierdza, że przetrwanie genów jest *wszystkim*, co dokonuje się, gdy ewolucja wytwarza kompleksowe

przejawy projektu. Każdy potencjalny „wyższy” lub „głębszy” poziom wyjaśnienia jest zbędny.

Teologowie mają jednak prawo przypuszczać, że zarówno Mayr, jak i Dawkins żyją w *plaskim świecie*. Teologia musi domagać się swego miejsca w wyjaśnianiu życia, oczywiście na innym poziomie hierarchii. W ten sposób nie ingeruje ona - w sensie konkurencji - w inne poziomy naukowych wyjaśnień, jak gdyby sama posiadała „lepsze”. Utrzymuje raczej, że *ostatecznym* wyjaśnieniem ewolucji jest Boska moc stwórcza. Tym sposobem w żaden sposób nie narusza integralności poszczególnych nauk przyrodniczych.

W przypadku poruszającego się samochodu stwierdzenie, że Jim musi jechać na zakupy jest „wyższym” poziomem wyjaśnienia, który nie kwestionuje jednak innych ani z nimi nie konkuruje. Z teologicznego punktu widzenia patrząc, wola Boga, aby wszechświat rozwijał się w kreatywny sposób, nie pomniejsza chemicznych, genetycznych i ewolucyjnych interpretacji życia.

42. Jak teologia interpretuje to, co w gruncie rzeczy dokonuje się w ewolucji?

Wiara chrześcijańska zastanawia się nad tym pytaniem w świetle własnego obrazu Boga. Jego specyficznie chrześcijańskie rozumienie rodzi się z refleksji nad historią Jezusa. Chrześcijanie nie zastanawiają się nad Bogiem wszechświata bez pomyślenia najpierw o Jezusie. W Jego pokornej, samoofiarującej się, cierpiącej miłości dostrzegamy promień miłości Boskiej: nieskończonej, pokornej, samoofiarującej się. Cechy te są czymś istotnym, a nie przypadkowym dla Boskiego bytu. Chrześcijańska teologia musi zatem odczytywać ewolucję w ich kontekście.

Po pierwsze, ewolucja jest wyrazem Boskiej pokory. Żeby w ogóle mogło zaistnieć stworzenie, możemy przyjąć, że Bóg poddał się od wieków samoupokorzeniu, ryzygnacji i wychodzeniu z siebie, czyli (z greki) *kenozie*. Reflektując nad stworzeniem w świetle kenotycznej miłości Jezusa, wyrażonej najlepiej w drugim rozdziale Listu św. Pawła do Filipian, niektórzy teologowie zaproponowali ideę wszechmocnego Boga, który pokornie wycofuje lub „usuwa” Boską obecność, żeby świat w ogóle mógł zaistnieć.

W świetle obrazu Boga, który „przyjmuje postać sługi”, możemy postrzegać stworzenie jako wielkoduszne „przyzwolenie” Boga na zaistnienie czegoś innego niż On sam. Bóg musi być „pokorny”, aby pozwolić innemu niż On pojawić się i stać się rzeczywiście innym. W ewolucji odbywa się zatem realne wezwanie świata do coraz większej różnorodności, wolności i kreatywności pod wpływem pokornej Boskiej miłości.

Po drugie, ewolucyjną kreatywność można też odczytywać jako samoofiarowanie się Boga światu. Według Karla Rahnera, podstawową prawdą wiary chrześcijańskiej jest niezgłębiona tajemnica Boga dającego siebie samego bez ograniczeń w akcie stworzenia. Ponieważ jednak nieskończoność nie może być przyjęta przez ograniczone stworzenie w jednym momencie, dlatego świat musi podlegać ciągłemu procesowi samotranscendencji, tzn. poszerzania i intensyfikacji swojego istnienia, aby móc otrzymać nieskończony dar. W najgłębszym sensie ewolucja jest zatem *rzeczywistym* przystosowaniem się świata do tajemnicy nieskończonej miłości. Oto dlaczego świat, włączając w to ludzkie serce, nie znajduje ciągle odpoczynku. W ewolucji mamy do czynienia z historią samoofiarowania się Boga światu oraz odpowiedzią świata na nieskończoną miłość, która pozwala mu być sobą.

Po trzecie, ewolucja jest również historią wysiłków i cierpienia samego Boga. Jeśli Chrystus jest wcieleniem Boga, to doświadczenie krzyża oznacza, że Bóg stawia cierpienie w samym centrum Boskiego życia. Na mocy solidarności stworzenia z Chrystusem musimy przyjąć, że epoki walki i cierpienia w ewolucji - a nie tylko cierpienie ludzkie - zostają także przyjęte przez Boga. Ewolucja jest zatem przejawem cierpienia świata oraz wzdychania Ducha

Bożego do nowego stworzenia. Przyroda sama w sobie ma kształt krzyża. Dlatego niesie również obietnicę zmartwychwstania.

43. Czy elementy przypadku, bezosobowego doboru i długiego okresu czasu nie są wystarczające do opisanie ewolucji? Czy trzeba jeszcze dodawać pojęcie Boga?

Ewolucyjni materialści utrzymują, że reguła ewolucji jest tak prosta, że nie zostawia miejsca żadnemu wyjaśnieniu teologicznemu. Według nich, wymaga ona tylko trzech elementów: przypadku, prawa i czasu. Łącząc te trzy składniki, ewolucja ślepo tworzy wszelkie formy życia. Spróbujmy to w skrócie wyjaśnić.

Po pierwsze, ewolucja wymaga przypadkowych, nieplanowanych wydarzeń. Należy w to wliczyć chemiczną kombinację na chybił trafił, która doprowadziła do powstania pierwszej żywej komórki zdolnej do rozmnażania się. Prócz tego konieczne są ślepe genetyczne mutacje, które pozwalają nielicznym organizmom przystosować się do środowiska, tak aby przeżyły i mogły się rozmnażać. Można tu jeszcze wymienić wiele innych przypadkowych wydarzeń kształtujących przebieg ewolucji (np. zmiany klimatyczne lub uderzenia asteroidów, które doprowadzając do wyginięcia dinozaurów, w ten sposób przygotowały miejsce dla ssaków, a w efekcie dla człowieka).

Drugim elementem zaistnienia ewolucji jest deterministyczne „prawo” doboru naturalnego, które bezlitośnie usuwa słabsze organizmy, pozwalając na przeżycie i rozmnażanie się tylko mocnym.

Trzecią składową jest czas. Ponieważ ewolucja jest procesem zależnym w wielkiej mierze od przypadku, domaga się bardzo wielu epok, aby wypróbować różne ślepe kombinacje.

Większość z prób okazuje się nieadaptacyjna, dlatego ewolucja potrzebuje ogromnej ilości czasu, aby wykształcić przynajmniej kilka jednostek zdolnych do przetrwania i rozmnażania się. Oto, dlaczego życie na ziemi potrzebowało 3,5 miliarda lat, aby rozwinąć się od prymitywnych komórek aż do człowieka.

Według materialistycznej interpretacji ewolucji, współoddziaływanie przypadku, bezosobowego doboru naturalnego i czasu może doprowadzić samo w sobie do powstania istot żywych, nawet świadomych. Nie musimy zabiegać o głębsze odczytywanie ewolucyjnej historii.

Teologia ewolucji patrzy jednak podejrzliwie zarówno na naukowy, jak i biblijny literalizm. Dlatego usiłuje wykazać, że wymienione elementy ewolucji pochodzą z głębi Bożej miłości objawiającej się jednak tylko tym, których osobiste życie jest przeniknięte doświadczeniem Boga. To głębsze odczytywanie ewolucji jest oczywiście z zasady odrzucane przez literalistów, tak naukowych, jak i biblijnych.

Fakt, że przyroda może pozwolić nawet na literalne (powierzchowe) odczytywanie siebie jest rezultatem pokornego, ukrytego i narażonego na zranienie sposobu, w jaki działa Boska miłość. Możliwość czysto ateistycznej interpretacji ewolucji wynika z tego, że Boska stwarzająca miłość pokornie odrzuca ewentualność uczynienia siebie zrozumiałą na poziomie naukowym. Ponieważ Boska moc stwórcza nie ukazuje się (jako bezpośrednie stwarzanie) na powierzchownym poziomie odczytywania przyrody, dlatego fundamentalści odrzucają Darwina, a wielu darwinistów odrzuca ideę Boga.

Jedynym sposobem przewyciężenia literalizmu jest otwarcie się na możliwość głębszej lektury tekstów biblijnych i przyrody.

44. Jakie znaczenie dostrzega teologia ewolucji w przypadkowości ewolucji, jej żelaznych prawach i ogromnej ilości czasu?

Trzy elementy, decydujące o ewolucji, pozostają na razie całkowicie nie wytłumaczone, a nawet w ogóle niewytłumaczalne, dla nauk ewolucyjnych. Teoria ewolucji zakłada ich istnienie, ale sama w sobie nie wyjaśnia, dlaczego wszechświat jest w ogóle „skonstruowany” jako rodząca życie mieszanka przypadkowych wydarzeń, niezmiennych praw i ilości czasu. Głębsze refleksja nad kwestią, dlaczego wszechświat jest zbudowany w taki sposób jest właściwym zadaniem teologii ewolucji.

Teologia pojmując trzy elementy składowe ewolucji jako coś, co jest zakorzenione w rzeczywistości Boga obietnicy, innymi słowy- Boga wiary biblijnej. Fakt, że przyroda zostawia miejsce na przypadkowe (w sensie: niekierowane) wydarzenia, otwiera kosmos na nieoczekiwaną przyszłość. Rzeczywistość ta jest w harmonii z Bogiem, który jest obecny w świecie jako udzielający obietnicy nowej przyszłości. Przypadkowość w przyrodzie pozostawia miejsce dla nowości, dla świeżości życia, a w rezultacie dla kultury i historii ludzkiej wolności. Deterministyczna regularność doboru naturalnego i wszelkie prawa przyrody kierujące materią są również istotne dla wszechświata otwartego na przyszłość. Bez pewnego stopnia przewidywania i stałości w przyrodzie wszystko przemieniłoby się w coraz większy chaos. Nie byłaby możliwa żadna przyszłość. Aspekt czasu, który jest konieczny dla ewolucyjnych eksperymentów, w teologii ma sens jako przestrzeń Bożej obietnicy odnoszącej się do przyszłości świata.

Dla teologii czas jest darem ciągle nadchodzącej Przyszłości, którą wiara biblijna łączy z tajemnicą Boga. Nauki darwinowskie domagają się hojnych wydatków czasu na ewolucję, aby mogła ona odbyć swą długą, zawiłą i ważną wędrówkę. Jeśli jest wystarczająca ilość czasu - mówią ewolucjoniści - wszystko może się pojawić, również ludzkie istoty. Czas jest zatem rzeczą podstawową, a głębokie zrozumienie ewolucji wymaga pytania o nieskończenie rozrzuconą hojność, która sprawia, że kosmos trwa niezwykle długo i ma ogromne rozmiary. Naukowy literalizm i fundamentalizm religijny odczytują owo otwarcie przyrody na przypadek jako „absurd”. Dobór naturalny określają jako bezosobowy i „ślepy”, a wykorzystanie czasu przez ewolucję jako „marnotrawstwo”. Trzy elementy ewolucji układają się jednak w logiczną całość dla teologii, która opiera się na objawionym obrazie Boga jako tego, który jest pokorną samo-ofiarującą się i przyrzekającą miłością.

45. Czy teologowie nie „osłabiają” czasami „niebezpiecznych idei” Darwina, aby uczynić je łatwiejszymi do przyjęcia przez teologię?

Zdarza się to dość często. Teologowie nie zawsze dostrzegają ciemne strony ewolucji. Szanująca się teologia nie musi jednak poprawiać odkryć naukowych, aby świat przyrody wydawał się łatwiejszy do przyjęcia przez naszą religijnie ukształtowaną wrażliwość. Właśnie dlatego unikam dialogu teologicznego z łagodniejszą, niedarwinowską interpretacją ewolucji. Podobnie jak większość przyrodników jestem pewien, że ewolucjoniści darwinowscy nie dostarczają nam doskonałej interpretacji przyrody i że ciągle będzie ona ulepszana. Moje zadanie jako teologa nie polega jednak na udzielaniu wskazówek naukowcom, co powinni, a czego nie powinni mówić o przyrodzie. Teologia -jak podkreślał Paul Tillich - nie może z teologicznych względów opowiadać się za jakąś konkretną teorią naukową.

Zwłaszcza w przypadku ewolucji teologia musi mieć do czynienia z czystą i niepoprawianą wersją informacji naukowej. Na dłuższą metę teologia, która stawia czoło trudnościom stawianym przez naukę, zostaje ubogacona, a nie osłabiona.

Niestety myśliciele religijni czasami upraszczają idee naukowe w taki sposób, aby wydawały się łatwiejsze do przyjęcia przez ludzi o mentalności religijnej. Jest to jednak metoda bardzo niebezpieczna, a nawet autodestrukcyjna w stosunku do myśli religijnej. Z pewnością nie pomoże prawdzie religijnej, jeśli będziemy się starać złagodzić surową ewolucyjną wizję życia po to, aby uczynić ją teologicznie łatwiejszą do przyjęcia.

To właśnie czynią zwolennicy tzw. „teorii inteligentnego projektu”, gdy zajmują się zagadnieniem Boga i przyrody (zob. pytanie nr 60 i następne). Starają się tak mocno wykazać, że Bóg jest bezpośrednim wytłumaczeniem całego porządku w przyrodzie, że zapominają o chaosie, który zakłada darwinowska wizja życia. Sądzą, że najlepszym sposobem prowadzenia debaty z ewolucjonistami jest wykazanie, iż świat jest o wiele bardziej uporządkowany niż twierdzi geologia, nauki biologiczne i paleontologia. Taka postawa nie tylko nie nawraca ewolucjonistów na religijny punkt widzenia, lecz również nie potrafi wykorzystać nieuporządkowanych cech ewolucji biologicznej do pogłębienia własnego rozumienia Boga.

Nie chciałbym oczywiście wywołać wrażenia, że teoria doboru naturalnego jest ostatecznym słowem na temat życia. Według mnie, można ostrożnie stwierdzić, że wizja Darwina jest tylko małym fragmentem większego i ciągle nie do końca zbadanego systemu prawd o królestwie życia. Podobnie jak wszystkie nauki przyrodnicze, biologia darwinowska nie bierze pod uwagę bogatej złożoności przyrody i nie potrafi całkowicie jej zgłębić. Chcę przez to powiedzieć, że teologia nie musi prezentować własnej wizji prawdy w taki sposób, który nie liczy się z udokumentowanymi odkryciami biologii, geologii, paleontologii, astronomii i innych nauk przyrodniczych zajmujących się tym zagadnieniem. Taka zawężona perspektywa wywołuje wrażenie, że świat jest zbyt powierzchowny zarówno dla naukowych, jak i czysto religijnych poszukiwań.

46. W jaki sposób postać Chrystusa wpisuje się w obraz ewoluującego świata?

Św. Paweł, św. Jan, a następnie św. Ireneusz i inni pisarze chrześcijańscy rozwinęli naukę, którą teologowie nazwali „chrystologią kosmiczną”. Aby ukazać wielkość Boskiej odkupieńczej miłości, autorzy wyobrażali sobie, że obecność i moc Chrystusa przenika cały wszechświat, tak jak go wówczas pojmowano. Ze względu na wydarzenie Chrystusa - twierdzili - żyjemy we wszechświecie całkowicie różnym od tego, który był zaplanowany. Na przykład, według św. Pawła, ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus pokonał demoniczne siły podziemnego świata, a w końcu zjednoczył wszelkie stworzenie w królestwie Boga. Św. Jan dostrzegał wpływ wcielonego Słowa Bożego, działającego nawet „na początku”, w momencie stworzenia wszechświata. To odważne rozciąganie uświęcającej obecności Chrystusa na cały wszechświat zostało niestety prawie zapomniane. Obecnie odkrywamy obecność Chrystusa w ludzkiej historii, być może we własnym życiu duchowym, wracamy do Jego człowieczeństwa i profetycznego poczucia sprawiedliwości społecznej. Utraciliśmy jednak wiele z wczesnochrześcijańskiej wizji siły Odkupiciela, która promieniuje na cały fizyczny wszechświat. Jednak nauki ewolucyjne stają się okazją do stworzenia nowej i szerszej chrystologii kosmicznej.

W XX wieku Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) i Karl Rahner - oprócz innych myślicieli chrześcijańskich - zwrócili ponownie uwagę na kosmiczną chrystologię. Podkreślili, że nie tylko ewolucja życia, lecz również historia całego wszechświata była od samego początku delikatnie kształtowana przez Słowo Boże, które pojawiło się w ciełe podczas ewolucyjnej ery znanej jako historia ludzkości, i które ponownie objawi się w pełni kosmicznego czasu. Tak więc myśl ewolucyjna jest okazją do stworzenia jeszcze bogatszej chrystologii kosmicznej, niż mogły to uczynić wcześniejsze pokolenia chrześcijan. Pozwala teologii ukazać nasz ewoluujący wszechświat - w całej jego czasowej i przestrzennej wielkości - jako zmierzający w kierunku ostatecznego dopełnienia: nowego stworzenia w Chrystusie, który nadejdzie.

Ewolucja zatem - jak stwierdza Teilhard - jest święta. Wszechświat, który staje się coraz bardziej złożony i świadomy, zaczyna być również coraz bardziej „uchrystusowany”. Dla wiary chrześcijańskiej chrystologia jest nierozdzielnie związana z kosmologią ewolucyjną.

Cała historia wszechświata jest historią Chrystusa budującego sobie ciało, w którym my z naszym twórczym wkładem jesteśmy tylko maleńką częścią. Gdy więc myślimy o Ciele Chrystusa, powinniśmy mieć przed oczami nie tylko wspólnotę ludzką lecz cały ewoluujący wszechświat zmierzający ku Chrystusowi. Łamiąc eucharystyczny chleb nie tylko łączymy się z człowieczeństwem Chrystusa, lecz również z Chrystusem, którego ciało zawiera w sobie cały ewoluujący wszechświat.

47. Jakie znaczenie ma dla teologii hipoteza, że w wyniku ewolucji życie pojawiło się również w innych częściach wszechświata?

Czy można sądzić, że w całym niezmiernym wszechświecie nasza planeta jest jedynym miejscem, gdzie istnieje życie? Ciekawe, że nawet przed nastaniem ery nowożytnej wyznawcy niektórych religii uważali za oczywiste, iż ciała niebieskie - wraz z księżycem - są zamieszkałe przez żyjące i inteligentne istoty. Dotychczas brak jednak minimum pewnych dowodów, że życie - a tym bardziej obdarzone inteligencją - istnieje poza ziemią choć wielu naukowców zgadza się z Carlem Saganem, że w kosmosie prawdopodobnie „roi się od życia”.

Przez wieki ludzie uważali, że ziemia stanowi centrum wszechświata. Dziś położenie naszej planety nie wydaje się już tak uprzywilejowane. Nowoczesna astronomia przedstawia ziemię jako zwyczajne ciało niebieskie krążące wokół przeciętnej gwiazdy, oddalonej dwie trzecie dystansu od centrum marnej galaktyki - Drogi Mlecznej. Astronomowie zidentyfikowali tę ostatnią jako spiralną galaktykę zawierającą miliardy gwiazd (i prawdopodobnie o wiele więcej planet), znajdującą się w obserwowalnym wszechświecie, który liczy ponad dwieście miliardów galaktyk.

Przyjmując ten ogrom i raczej „przeciętną” lokalizację naszej planety, istnienie życia gdzie indziej wydaje się wysoce prawdopodobne. Co więcej, istnieją dowody, że złożone molekuly organiczne, konieczne do życia, występują bardzo obficie również poza ziemią. Jeśli ewolucja darwinowska ma miejsce tutaj, wydaje się prawdopodobne, że dobór naturalny może działać jako powszechne prawo przyrody.

Trzeba oczywiście pamiętać, że aby zaistniało życie na ziemi, trzeba było tak nieprawdopodobnej liczby fizycznych przypadków, że niektórzy naukowcy wzbraniają się przed przyjęciem tezy, iż życie istnieje jeszcze poza ziemią. Niekiedy nawet podejrzewają, że nasza planeta może być jedynym środowiskiem życia w całym wszechświecie. Jeśli tak, to na poziomie naszej wiedzy możemy sądzić, że życie tutaj - mimo kosmicznej przeciętności ziemi - jest z punktu widzenia fizjologicznej złożoności szczytem kosmicznej ewolucji.

Mimo to autentyczna wiara chrześcijańska nie powinna mieć problemów z przyjęciem idei Sagana o „świecie rojącym się od życia”. Jeśli niewiarygodna różnorodność flory i fauny na ziemi wskazuje na hojną rozrzutność Boga, powinniśmy być gotowi na odkrycie podobnej rozrzutności Boskiej siły stworzenia w innych częściach wszechświata. Stwórczy Duch Boga tchnie, kędy chce; nie tylko tutaj, lecz również na obszarach nie zamieszkałych przez ludzi.

48. Co będzie, jeśli się okaże, że w innych częściach wszechświata żyją istoty bardziej rozwinięte pod względem intelektualnym i etycznym niż ludzie?

Uczestnicy projektu naukowego „Poszukiwanie inteligencji pozaziemskiej” (The Search for Extraterrestrial Intelligence = SETI) mają nadzieję, że znajdą inteligentne formy życia. Ze względu na prawie niewyobrażalną odległość dzielącą gwiazdy z potencjalnie zamieszkanymi planetami obecnie trudno sobie wyobrazić, jak moglibyśmy łatwo komunikować się z tzw. „innymi” (kosmitami), nawet jeśli oni rzeczywiście istnieją. Moglibyśmy przechwytywać pojedyncze sygnały i wysyłać swoje do nich, ale ponieważ informacja nie może być

przekazywana szybciej niż prędkość światła, trzeba dwustu tysięcy lat, aby otrzymać odpowiedź na wiadomość wysłaną z jednego końca Drogi Mlecznej na drugi. To znacznie dłużej niż istniejemy - my, dzieci człowieka z Cro Magnon⁶.

Mimo to SETI jest projektem, który wiara chrześcijańska może bez trudności poprzeć. Byłoby to może upokarzające, ale z pewnością dla nas zdrowe, gdybyśmy odkryli pewnego dnia, że nie jesteśmy sami. Wiara chrześcijańska nie tylko przetrwała, ale rozkwitła pod wpływem obcych prądów, które kwestionowały nasze przekonanie o byciu w centrum uniwersum. Gdyby się okazało, że inne inteligentne istoty, być może mądrzejsze i ładniejsze od nas, istnieją we wszechświecie, takie odkrycie nie powinno podważyć naszego własnego poczucia wartości.

To prawda, że ludzie zawsze mieli trudności z zaakceptowaniem obcych istot, czy to grup etnicznych wewnątrz własnego gatunku, czy wielu innych gatunków życia na ziemi.

Autentyczna wiara chrześcijańska zachęca nas jednak do przyjęcia, co więcej: miłowania „inności” i różnorodności, która zrodziła się w wyniku ewolucji. Jeśli nasza technika doprowadzi kiedyś do kontaktu z egzotycznymi światami i dziwnymi kulturami

pozaziemskimi, przykazanie miłości bliźniego nie zmniejszy swojej mocy. Nawet gdyby istoty pozaziemskie okazały się bardziej inteligentne, ładniejsze, bardziej miłosierne i etycznie rozwinięte, wiara chrześcijańska ma z czego czerpać, aby docenić takie odkrycie.

W centrum tej wiary stoi Bóg ze swą kreatywną obfitością i hojnością który - jak napisał Mistrz Eckhart - kocha wszelkie stworzenia nieskończoną i sprawiedliwą miłością.

Nawrócenie się w duchu Jezusowego rozumienia przeobfitej (zaskakującej) szczodroblowości Boga powinno przygotować nas do tego, aby cieszyć się z istnienia bytów, które w pewien sposób mogą nas przewyższać.

Oprócz tego, gdy coraz częściej widzimy, że arogancka dominacja w przyrodzie doprowadziła nas na skraj ekologicznej katastrofy, byłoby doświadczeniem bardzo oczyszczającym, gdybyśmy sobie zdali sprawę z tego, że ludzie nie stanowią centrum wszechświata. Ekologowie niemal jednomyślnie przyznają że najważniejszym powodem bezmyślnego traktowania świata przyrody jest nasze przekonanie, że ludzie są jedynym lub przynajmniej głównym powodem stworzenia uniwersum. Odkrycie inteligencji pozaziemskiej mogłoby skorygować to przeświadczenie.

⁶. Nazwa „człowiek kromanieński” była synonimem kopalnych form Homo sapiens z paleolitu górnego Europy (przyp. red.).

49. Czy wolno zmieniać bieg ewolucji za pomocą manipulacji genetycznych?

Nauka przyczyniła się do wielu technicznych wynalazków, które zmniejszyły ludzkie cierpienie. Otworzyła też drogę dla wielu straszliwych nadużyć. Byłoby czymś naiwnym sądzić, że technologie opierające się na nowoczesnej wiedzy genetycznej unikną tej tragicznej dwuznaczności. Chociaż wiedza sama w sobie może być dobra, to jej użycie nie liczące się z okolicznościami, może prowadzić do nieszczęść, których nikt z nas nie potrafi przewidzieć. Ci, którzy zdają sobie sprawę ze znikomej liczby osiągnięć w dotychczasowej ewolucji życia i delikatnej kruchości ustalonego ekosystemu nawołują aby unikać wszelkich manipulacji genetycznych, nawet w odniesieniu do roślin i zwierząt, a co dopiero ludzi.

W wyniku tzw. „projektu ludzkiego genomu” właśnie zakończono odkrywanie naszej własnej struktury genetycznej. Każdego dnia badacze dowiadują się czegoś nowego na temat skomplikowanych sposobów, przy pomocy których segmenty DNA dostarczają informacji kształtujących charakterystyczne cechy naszego ciała i umysłu. Takie mozolne odcyfrowywanie ludzkiego życia nie miało nigdy miejsca w przeszłości. Trudno nie martwić się o ewentualne konsekwencje, jakie niesie z sobą ta nowa wiedza. Należy przede wszystkim zapytać, jakie są jej religijne i etyczne implikacje?

Byłoby rzeczą okrutną, gdybyśmy zwlekali z zastosowaniem swej wiedzy do poprawy jakości życia. Opinie są natomiast podzielone na temat tego, jak mają się cnoty: sprawiedliwość i współczucie do inżynierii genetycznej. W przypadku manipulacji genetycznej ludzi moralny obowiązek rozeznania jest szczególnie konieczny. Czy możemy w sposób odpowiedzialny interweniować we własną strukturę genetyczną lub modyfikować ją? Czy będzie to „odgrywanie roli Boga”?

Teolog Ted Peters w książce *Playing God* mówi, że niekoniecznie. Oczywiście ludzie są zawsze skłonni do arogancji i złego wykorzystania swej wiedzy i umiejętności. Zostaliśmy jednak - podkreśla Peters - stworzeni na obraz kreatywnego Boga i obdarzeni przez Niego nie tylko życiem, które dziedziczymy po naszych ewolucyjnych przodkach, lecz również zdolnościami twórczymi i odpowiedzialnością aby nieść życie dalej w sposób przynoszący pożytek etyczny i ekologiczny. Jesteśmy - jak stwierdził teolog Phil Hefner - stworzonymi współtwórcami. Bożą wolą jest, abyśmy w niedokończonym świecie współpracowali w tworzeniu nowej rzeczywistości.

Wielu moralistów chrześcijańskich zgodnie twierdzi, że „somatyczna” terapia genowa, której celem jest uwolnienie jednostki od cierpień wywołanych chorobą dziedziczną jest prawdziwie humanitarnym zastosowaniem nowej wiedzy. Z rezerwą natomiast przyjmuje się próby zarodkowych interwencji, które, jeśli okażą się możliwe do przeprowadzenia laboratoryjnego, mogą zmienić cały charakter ludzkiej egzystencji. Przypuszczam, że obecnie większość chrześcijańskich moralistów sądzi, że zarodkowe zmiany w ludzkim genomie byłyby rzeczą nieodpowiedzialną ponieważ nie potrafimy przewidzieć ich skutków. Osobiście uważam, że możliwość stworzenia jakiejś potworności jest tak duża, że powinniśmy jako gatunek zdecydowanie powstrzymać się od tak gwałtownej interwencji w ewolucyjną kreatywność.

III. KREACJONIZM

50. Co to jest kreacjonizm?

Wszyscy teiści przyjmują naukę o stworzeniu, natomiast pojęcie „kreacjonizm” odnosi się zwykle do poglądów biblijnych literalistów, którzy odrzucają biologię ewolucyjną. Jest wiele typów kreacjonizmu. Kreacjoniści „młodej ziemi” uważają, że około sześć tysięcy lat temu Bóg stworzył wszechświat w sześciu kalendarzowych dniach tygodnia, jak to jest zobrazowane w Księdze Rodzaju (1,1-2,3). Bóg osobiście stworzył Adama i Ewę, a my jesteśmy ich potomstwem. Księga Rodzaju jest dokładna pod względem historycznym, również w przekazaniu historii „upadku” ludzkości i przekleństwa rzuconego na stworzenie. Większość kreacjonistów twierdzi, że historia potopu pozwala wytłumaczyć katastrofy udokumentowane w materiale kopalnym. W związku z tym teoria ewolucji musi być fałszywa, a nawet bluźniercza.

Kreacjoniści „starej ziemi” są bardziej otwarci na współczesne przyrodnicze opisy historii ziemi określające jej wiek na 4,5 miliarda lat. Podobnie jednak jak pierwsi, sądzą oni, że różne formy życia nie mogły powstać w wyniku naturalnego procesu z martwej materii, lecz dzięki „specjalnej interwencji” Boga. Każdy żyjący gatunek - sklasyfikowany obecnie przez biologię - został powołany do istnienia (mniej lub bardziej w dzisiejszej formie) przez bezpośredni Boski akt stwórczy w odległej przeszłości. Nowe gatunki nie mogły wykształcić się z wcześniejszych organizmów. Możliwe były przypadkowe wariacje wewnątrz jednego gatunku na przestrzeni czasu, ale nowe gatunki nie powstały ze starych. To zakłada oczywiście, że pierwsze istoty ludzkie nie mogły rozwinąć się ewolucyjnie z nieludzkich żyjących gatunków. Ludzie obdarzeni duszą nieśmiertelną zostali stworzeni w swojej aktualnej postaci bezpośrednio przez Boga.

Kreacjoniści obu typów przyjmują powszechnie, że Adam i Ewa zostali umieszczeni jako istoty doskonałe w ogrodzie rajskim, a popełniony przez nich grzech skaził przyrodę i ludzkość, dlatego potrzebuje ona odkupienia przez Zbawiciela. Jeśli ludzie powstałoby w wyniku ewolucji, znaczyłoby to, że nie było grzechu pierworodnego i dlatego nie ma potrzeby przyjścia Chrystusa. Stworzenie było na początku doskonałe, a wszelkie niedoskonałości, które obserwujemy w przyrodzie, takie jak: choroby, starzenie się, giniecie, cierpienie i śmierć są rezultatem grzechu pierworodnego popełnionego przez Adama i Ewę. Nie trzeba wyjaśniać, że trudno pogodzić taką interpretację z ewolucyjną wizją życia i wszechświata. Kreacjoniści odpowiadają, że to przyrodoznawstwo myli się, jeśli nie da się go pogodzić z tym, co mówi Pismo święte.

51. Co to jest kreacjonizm „naukowy”?

Kreacjonizm naukowy przyjmuje twierdzenia kreacjonizmu, lecz idzie dalej twierdząc, że biblijna historia stworzenia dostarcza nam bardziej wiarygodnego *naukowo* wyjaśnienia życia niż darwinowska biologia. Jego przedstawiciele, jak: Henry Morris i Duane Gish są ekspertami w naukach przyrodniczych i posługują się naukowymi metodami, lecz ich koncepcja przyrodoznawstwa jest bardziej newtonowska niż współczesna. W ich poglądach zaskakuje natomiast traktowanie Biblii jako autorytetu *naukowego*. Rozumują oni, że jeśli Biblia jest literalnie bezbłędna, to nie może sensownie sprzeciwiać się przyrodoznawstwu. Dlatego powinniśmy przyjąć biblijną historię stworzenia jako *naukowo* oczywistą. Ponieważ zaś wizja Darwina nie zgadza się ze słowem Bożym, musimy uznać ewolucję za fałszywą. Naukowi kreacjoniści argumentują dalej, że ponieważ nikt bezpośrednio nie zaobserwował ewolucyjnego przejścia jednego gatunku w drugi, to teoria bezpośredniego stworzenia przez Boga jest co najmniej tak naukowa, jak idee Darwina. Co więcej, powtarzają z dumą, że ewolucja jest „tylko teorią”, a nie jakimś ustalonym „faktem”. Gish przyjmuje, że opowiadanie z Księgi Rodzaju nie ma wprawdzie naocznych świadków, ale to sytuuje Biblię przynajmniej na tym samym poziomie, co „historyjki” Darwina, które również nie dają się zweryfikować przez bezpośrednią obserwację. Według naukowych kreacjonistów, musimy wybrać między dwoma „teoriami”. Ponieważ darwinowska wydaje się mało prawdopodobna i niewiarygodna, to sensowne jest opowiedzenie się za wersją biblijną.

W tej nowej formie kreacjonizmu najbardziej zastanawia traktowanie Biblii jako źródła *naukowej* informacji. Właśnie dlatego jego zwolennicy czują się usprawiedliwieni w domaganiu się „równouprawnienia” w traktowaniu kreacjonizmu i darwinizmu w liceach amerykańskich. Zakładają, że uczniowie powinni mieć możliwość wyboru między dwiema *naukowymi* teoriami, z których jedna jest lepsza od drugiej.

Takie przekonanie jest nie tylko anachroniczne i egzegetycznie wątpliwe, lecz również trywializuje Pismo Św., umieszczając je w tym samym świeckim kontekście, co współczesny wykład naukowy. Ustawia teksty biblijne w konkurencji z traktatami przyrodniczymi i w ten sposób podważa ich religijne znaczenie.

Warto też zauważyć, że niektórzy darwińscy, jak np. E.O. Wilson, Daniel Dennett i Will Provine odrzucają Biblię, ponieważ nie dostarcza ona informacji naukowej na odpowiednim poziomie. Dzielią oni zatem z kreacjonistami przekonanie, że Pismo św. może podlegać ocenie za pomocą czystych kryteriów nauk przyrodniczych. Różnica polega na tym, że naukowci kreacjoniści postrzegają Biblię jako źródło solidnej wiedzy, natomiast ewolucyjni materialści jako źródło wiedzy nierzetelnej. W obu przypadkach mamy do czynienia z literalizmem, czyli rezygnacją z głębszego odczytywania zarówno przyrody, jak i Pisma świętego.

52. Czy w szkołach publicznych powinno się zezwolić na „nauki kreacjonistyczne”

jako alternatywę dla teorii Darwina?

Wielu Amerykanów, być może nawet 40% sądzi, że tak. Niektórzy nie sprzeciwiają się omawianiu teorii Darwina na lekcjach biologii, pod warunkiem, że jednakowo uczciwie traktuje się biblijną opowieść o stworzeniu. Przyrodnicy słusznie jednak twierdzą, że taki program jest nieodpowiedni, ponieważ tzw. „nauka o stworzeniu” nie jest w rzeczywistości prawdziwym przyrodoznawstwem. Sędziowie zazwyczaj zgadzają się z przyrodnikami w tym punkcie. Niektórzy politycy ciągle jednak publicznie opowiadają się za kreacjonizmem i skłonni są tolerować w szkołach naukę o stworzeniu, aby tylko nie tracić znacznej liczby wyborców.

Teologowie powinni stwierdzić, że przekazywanie doktryny o stworzeniu w czasie lekcji przyrodoznawstwa jest nie tylko zamachem na integralność nauki, lecz gorzej - ukrytym poniżeniem samej religii. Umieszczanie świętych tekstów na tym samym poziomie, co współczesna biologia ewolucyjna, oraz sytuowanie ich w konkurencji z naukami przyrodniczymi, przekazywanymi w klasie, wywołuje wśród uczniów wrażenie, że Biblia jest ze swej istoty zbiorem informacji, podobnym do nauk przyrodniczych. Oprócz tego, przybliżanie uczniom biblijnych opowieści o stworzeniu na lekcjach przyrody prowadzi w sposób ukryty do profanacji czcigodnych pism, których celem jest otwarcie nas na tajemnicę, a nie poszerzenie zasobu naszej wiedzy przyrodniczej. Ponieważ współczesne przyrodoznawstwo nie należało w najmniejszym stopniu do kultury autorów tekstów biblijnych, nawet nie starali się oni przekazywać czytelnikom prawd naukowych. Dlatego domaganie się, aby uczniowie poznawali opowiadania o stworzeniu jako część przyrodoznawstwa jest nie tylko niereligijne, lecz również anachroniczne.

Paradoksem jest, że kreacjoniści domagający się przedstawiania biblijnych opowieści o stworzeniu na lekcjach przyrodoznawstwa, po cichu akceptują nowoczesne nauki przyrodnicze jako wiarygodną drogę do poznania prawdy. Biblijni autorzy byłiby bardzo zaskoczeni współczesnymi wysiłkami zmierzającymi do wciśnięcia ich poglądów w tak ciasne ramy.

53. Czy w szkole można mówić o ewolucji bez jednoczesnego propagowania ateizmu?

Sądzę, że tak. Uczniowie muszą jednak zrozumieć, że nauki przyrodnicze usiłujące wytłumaczyć rzeczywistość opuszczają metodycznie i w sposób uprawniony wszelkie odniesienie do Boga. Jego wykluczenie należy rozumieć jako zabieg *metodologiczny*, a nie *metafizyczny*. Spróbujmy wyjaśnić to rozróżnienie.

Ze swej definicji nauki przyrodnicze pozostawiają na marginesie - i muszą to czynić - wszelkie odniesienie do Boga. Zadaniem przyrodoznawstwa jest najbardziej sumienne wyjaśnienie rzeczywistości za pomocą czysto naturalnych pojęć. Wkładanie Boskiego działania w luki powstałe w tłumaczeniu, których nauka nie jest w stanie wypełnić, to redukcjonowanie Stworzyciela do roli „Boga zapchajdziury”. Jeśli umieszczamy Go tylko w niewyjaśnionych obszarach ludzkich badań, to okaże się On zbędny w momencie, gdy nauka zdoła je wyjaśnić. Zamiast tego powinniśmy pojmować Bożą rzeczywistość i religijne znaczenie ewolucji jako *ostateczny* poziom wytłumaczenia, którego czyste przyrodoznawstwo z zasady nigdy nie spenetruje.

Nauki przyrodnicze są metodologicznie naturalistyczne (lub metodologicznie nieteistyczne). Ostrożnie wykluczają ideę Boga w swych próbach zrozumienia przyrody. Teologia ze swej strony nie sprzeciwia się temu zamierzonemu ograniczeniu pola widzenia przez nauki - jeśli tylko przyrodnicy nie przemienia owego wykluczenia w metafizyczne. Termin „metafizyczny” odnosi się tutaj do tego, co jest rzeczywiste. Metafizyczne wykluczenie oznaczałoby, że Bóg w ogóle nie istnieje i dlatego nie może pełnić żadnej roli wyjaśniającej

w hierarchii tłumaczeń. Jeśli przyrodnicy twierdzą, że to, co widzą nauki, *jest wszystkim*, to przekraczają granicę między metodologicznym a metafizycznym naturalizmem. Autorzy niektórych traktatów naukowych oraz nauczyciele mają trudności z dostrzeganiem owego rozróżnienia. *Metodologiczne wykluczenie Boga*, umieszczone w książce lub stosowane przez nauczyciela, może - jeśli nie zwróci się na to uwagi czytelnikowi - subtelnie przekształcić się w ideologiczne stanowisko, w którym twierdzi się, że Boże działanie jest w *ogóle* zbyteczne w rozumieniu życia. Podręcznik lub artykuł, który ogranicza się do poziomu czysto naukowego, rzadko może przekształcić się w propagandę ateizmu. Z przyrodniczego punktu widzenia patrząc, poprawne jest stwierdzenie, że dobór naturalny jest kreatywnym czynnikiem w ewolucji życia. Jeśli jednak w naukowej książce lub podręczniku twierdzi się - lub choćby zakłada - że dobór naturalny jest *ostatecznym* wyjaśnieniem życia i jego zróżnicowania, to nie mamy już do czynienia z nauką, lecz z wierzeniem. Tak więc błędą kreacjoniści, gdy nalegają na propagowanie wierzeń w szkole; błędą również przyrodnicy, gdy metodę naukową zamieniają na *ostateczne* metafizyczne wyjaśnienie życia.

54. Czy naukowe przedstawianie ewolucji zasługuje na potępienie ze strony kreacjonistów?

Autorzy niektórych podręczników i poszczególni przyrodnicy przedstawiają nauki ewolucyjne w taki sposób, jak gdyby nie dopuszczali do siebie myśli, że Bóg może być *jakimkolwiek* wytłumaczeniem stworzenia życia. Gdy ludzie wierzący czytają te prace, zadają sobie oczywiście pytanie, czy wykluczenie Boga jest tylko konsekwencją troski o czystość metody naukowej, czy ma być przyjęte jako system filozoficzny. Biologowie darwinowscy czasami przypisują ostateczną rolę stwórczą doborowi naturalnemu, który najczęściej pojmuje się jako ślepy, bezosobowy i bez-rozumny. Brzmi to, jak gdyby naukowcy odmawiali Bogu jakiegokolwiek roli w stworzeniu życia.

Na przykład we wcześniejszym wydaniu *Encyclopaedia Britannica* pewien autor pisze, że Darwin „wykazał, iż ewolucja jest faktem sprzeciwiającym się biblijnym legendom na temat stworzenia i że źródło ewolucji, czyli dobór naturalny, jest samoczynny, dlatego nie zostawia *żadnego miejsca Boskiemu kierownictwu lub planowaniu*” (podkreślenie moje). Znany biolog Francisco J. Ayala stwierdził ostatnio, że „największym osiągnięciem Darwina było pokazanie, iż ukierunkowana organizacja istot żyjących może być wytłumaczona jako rezultat naturalnego procesu, czyli doboru naturalnego, bez potrzeby odwoływania się do Stworzyciela lub innego zewnętrznego czynnika”. I dodał: „Teoria Darwina napotkała na opór ze strony kręgów religijnych... ponieważ jej mechanizm, dobór naturalny, *wyklucza Boga jako odpowiedzialnego za oczywistą strukturę organizmu*” (podkreślenie moje).

Czytając takie wypowiedzi trudno jest powiedzieć, czy „wykluczenie” Boga przez autora należy rozumieć jedynie jako metodologiczne wzięcie w nawias wyjaśnienia teologicznego co jest całkowicie dopuszczalne w naukach przyrodniczych - czy też jako metafizyczne stwierdzenie, że Bóg nie odgrywa roli na żadnym poziomie wytłumaczenia procesów życia. Oczywiście nauki przyrodnicze nie mogą odwoływać się do idei Boga w próbach tłumaczenia zjawisk. Są one bowiem „metodologicznie naturalistyczne”. Dlatego biologowie słusznie „wykluczają” Boga, gdy starają się opisać ewolucję. Być może to właśnie miał na myśli Ayala. To poprawne metodologicznie wykluczenie często jednak jest rozumiane przez wierzących czytelników jako wykluczenie metafizyczne. Naukowcy powinni wyraźnie zadeklarować się, czy ich wzięcie Boga w nawias jest metodologiczne czy metafizyczne. Nie wątpię, że wielu biologów ewolucyjnych postrzega dobór naturalny jako dosłownie „ostateczne” i wyłączone wytłumaczenie organizacji życia i jego różnorodności. W takim przypadku wrażliwi wierzący czytelnicy mogą wyczuwać ślady materializmu w rzekomo

„naukowych” traktatach. Jeśli w przedstawianiu ewolucji propaguje się punkt widzenia, że tylko materia jest rzeczywista, a Bóg nie odgrywa żadnej roli w stworzeniu życia (na żadnym poziomie), to trudno się dziwić, że wielu wierzących ma trudności z darwinizmem. Autorzy czasami nie potrafią przyznać, że istnieje wielowarstwowa hierarchia wyjaśnień (zob. pytanie nr 41). Chodzi o to, że rzeczywistość może być pojmowana i wyjaśniana jednocześnie na wielu oddzielnych poziomach, które *nie wykluczają* się wzajemnie. Twierdzenie, że wyjaśnienie organizacji życia za pomocą doboru naturalnego wyklucza teologiczną interpretację na jakimkolwiek poziomie, nie jest naukowe, lecz „scjentystyczne”.

55. Czy popularna prezentacja ewolucji nie opiera się na założeniach filozoficznych, które utrudniają ludziom wierzącym przyjęcie nauk darwinowskich?

Bez wątpienia niektórym popularnonaukowym prezentacjom nauk ewolucyjnych towarzyszy ideologiczna otoczka, która nie jest częścią samego przyrodoznawstwa. Przekraczają one granicę metodologicznego naturalizmu wchodząc w ciemną sferę naturalizmu metafizycznego i ateistycznej propagandy. Jak wspomniałem wcześniej, w wielu uznanych pracach Richarda Dawkinsa ewolucja ukazywana jest opinii publicznej w taki sposób, jak gdyby przyjęcie *nauki* o ewolucji domagało się ateistycznego punktu widzenia. Według autora nie można na serio zgodzić się na nauki ewolucyjne, jeśli wcześniej nie zaakceptuje się zasad ateistycznego materializmu.

„Materializm” - przypomnijmy - jest to punkt widzenia, według którego rzeczywistość jest ostatecznie samą „materią”, a świat duchowy, Bóg, dusza i ostateczny sens wszechświata po prostu nie istnieją.

Dawkins nie jest odosobniony w określaniu ewolucji jako idei materialistycznej. Biolog Michael R. Rose stwierdził niedawno w popularnym opracowaniu, że najbardziej naturalnym sprzymierzeńcem ewolucji jest materializm. Filozof Daniel Dennett nazywa teorię Darwina „niebezpieczną ideą”, ponieważ niszczy ona wszelkie podstawy wiary w Boga lub kosmiczną celowość. Will Provine twierdzi, że wierzący biologowie muszą sprawdzać swoje mózgi przed wejściem do kościoła. Ewolucja, podkreśla autor, logicznie zakłada filozoficzny materializm. Trzeba dodać, że Darwin w swych dziennikach okazyjnie flirtuje z materializmem jako właściwym horyzontem swojej teorii. Fakt ten dodaje odwagi wielu jego następcom.

Paleontolog Stephen Jay Gould, najbardziej znany propagator ewolucji, utrzymywał, że to nie teoria ewolucji czyni Darwina tak trudnym do przyjęcia, lecz głoszone wraz z nią „filozoficzne orędzie”, według którego życie nie ma kierunku, wszechświat celu, a materia jest „wszystkim, co istnieje”. Dla Goulda materializm wydaje się nierozdzielnie związany z nauką Darwina. Jeśli niesie ona ze sobą ten filozoficzny bagaż, to trudno się spodziewać, że nastąpi pojednanie nauk przyrodniczych z teologią o co ów autor zabiega ostatnio. Łączenie idei Darwina z metafizycznym materializmem nie jest jednak absolutnie konieczne. Materializm ewolucyjny Goulda i innych autorów jest pomieszaniem nauki z wiarą i jako taki stoi pod znakiem zapytania nie mniej niż naukowy kreacjonizm łączący Księgę Rodzaju z wątpliwą informacją naukową. W obu przypadkach mamy do czynienia z arbitralnym pomieszaniem nauki z założeniami, które są dla niej obce. Fuzja przyrodoznawstwa i wierzeń (czy to materialistycznych, czy też opartych na Biblii) uniemożliwia wszelki sensowny dialog między ewolucją a wiarą.

56. Co powiedzieć kreacjonistom, którzy twierdzą, że nie można jednocześnie wierzyć w Boga i przyjmować ewolucji?

Dyskusja z kreacjonistami może się wam udać, jeśli ukażecie im bogatszy obraz miłosiernego Boga niż ten, który oni sami mają. Jeśli przedstawicie się jako sceptycy, kreacjoniści tylko utwierdzą się w swych przekonaniach.

Z osobistego doświadczenia wiem, że prawie niemożliwe jest pokonanie kreacjonistów w dyskusji na temat tego, jak interpretować Pismo św. Możecie jednak pokazać, że również wy odnosicie się do Biblii z dużą czcią, a szacunek dla głębszej prawdy zawartej w tekstach biblijnych każe wam odrzucić literalizm. Możecie wyrazić pogląd, że traktowanie Biblii jako źródła wiarygodnej wiedzy przyrodniczej w rezultacie profanuje święte teksty. Symbole i metafory - tu możecie odwołać się do tradycji teologicznej sięgającej czasów na długo przed Darwinem - wprowadzają nas w świat ducha o wiele głębiej niż czyni to literalizm. Dosłowne traktowanie obrazowego języka Biblii prowadzi do unicestwienia jej religijnej głębi. Teolog Paul Tillich wyraził to następująco: nie powinniśmy traktować tekstów biblijnych dosłownie, lecz poważnie.

Konieczne jest też pewne rozeznanie we współczesnej biologii. Kreacjoniści są często nieźle wyszkoleni w recytowaniu fragmentów wątpliwych informacji, które *zdają się* potwierdzać ich negację nauk ewolucyjnych. Wybiórczo cytują prace, zwłaszcza napisane przez naukowych outsiderów, którzy twierdzą iż ewolucja nie została nigdy „udowodniona”. Szczególnie chętnie wskazują na luki w materiale kopalnym, które są dla nich sygnałem braku form pośrednich. Owe luki interpretują jako „dowód” na bezpośrednie stworzenie każdego gatunku przez Boga. Tymczasem mamy dziś wiele pozycji naukowych, które tłumaczą luki bez odwoływania się do cudu.

Wreszcie w dyskusji z kreacjonistami i materialistami ewolucyjnymi (paradoksalnie większość z nich czyta Biblię w ten sam sposób, czyli dosłownie) postarajcie się przekazać im, że możliwa jest hierarchia prawd i wyjaśnień (zob. nr 41). To znaczy, że na przykład Biblia może dostarczyć głęboko religijnej prawdy, nawet jeśli nie jest poprawna z punktu widzenia naukowego. W gruncie rzeczy błogosławieństwem jest, że Pismo św. zawiera „naiwne” opowiadania i zostało napisane poetyckim językiem nienaukowej kultury. Gdyby zostało skomponowane zgodnie ze standardem nowoczesnych nauk przyrodniczych, to większość ludzi w przeszłości - którzy nie mieli pojęcia o naukach - nie miałoby z niego żadnego pożytku.

57. Jeśli Darwin uniemożliwia dosłowne odczytywanie biblijnych historii o stworzeniu, to jakie jest ich znaczenie dla nas?

Po Darwinie możemy głębiej wniknąć w sens biblijnych opowieści o początku (które nie ograniczają się do Księgi Rodzaju) i ich religijne znaczenie, niż kiedykolwiek wcześniej. Nie musimy już szukać w Biblii zaspokojenia ciekawości, „Jak wszystko się zaczęło”. Nauki przyrodnicze robią to lepiej. Zamiast tego możemy skoncentrować się na tym poziomie znaczenia opowieści o początkach, który pozostaje przed nami ukryty, jak długo umieszczamy tę opowieść w konkurencji z poglądami naukowymi.

W epoce przyrodoznawstwa możemy dostrzec wyraźniej, że biblijne opowieści o stworzeniu mają cel wyłącznie religijny. Na przykład, celem Księgi Rodzaju jest pobudzenie w nas wdzięczności za olśniewającą chwałę i bogactwo stworzenia. W dwóch oddzielnych opowiadaniach przekazuje nam, że wszechświat opiera się na miłości i obietnicy. Dostarcza podstawy dla nadziei. Zapewnia, że nasz świat jest z gruntu dobry i nie należy mieszać przyrody z Bogiem.

Ostatnie stwierdzenie domaga się komentarza. Współcześni wierzący zwykle uważają za oczywiste, że stworzenie jest dobre. Wcześniej jednak nie zawsze tak było. Istniała pokusa, aby zło stworzenia przypisywać złośliwym bóstwom, a jego kaprysy postrzegać jako wcielenie demonicznych sił. W niektórych przypadkach starożytny świat pojmował materię

jako źródło wszelkiego zła. Nie dla wszystkich było oczywiste, że stworzenie jest w swej istocie dobre.

Dzisiaj wiemy, że przyroda może błędzić i uśmiercać, nawet wtedy gdy jest dobra i żywiąca. W świecie przyrody, obok troski i opieki, jest okrucieństwo. Czasami i dzisiaj rodzi się pokusa, aby postrzegać stworzenie jako wewnętrznie złe lub przypisywać kosmosowi niehumanitarne cechy. W wyniku obserwacji darwinowskich procesów niektórzy ewolucjoniści głośno orzekli, że przyroda jest zła i złośliwa.

Księga Rodzaju powtarza jednak nieustannie, że mimo wszelkich dwuznaczności stworzenie jest w swej istocie dobre. Po Darwinie wielu ludziom nie jest łatwo w to uwierzyć. Nauki ewolucyjne pozwalają nam jednak przypuszczać, że niejednoznaczność stworzenia wynika z „niedokończonego” statusu wszechświata. Musimy zauważyć, że stworzenie podlega ciągłemu procesowi stwarzania. Nawet w dwuznaczności tkwi jednak obietnica - i to jest właśnie główne przesłanie Księgi Rodzaju.

Ponieważ stworzenie nie jest dokończone, przejawia różne braki. W świetle Biblii i ewolucji możemy jednak przyjąć, że świat przyrody niesie w sobie obietnicę, która pomaga nam codziennie odnawiać nadzieję na dopełnienie w nowym stworzeniu.

58. Czy ewolucję można pogodzić z ideą grzechu pierworodnego?

Jednym z powodów, dla którego niektórzy chrześcijanie mają trudności z biologią ewolucyjną, jest fakt, iż wydaje się ona kwestionować ideę dziedziczenia po Adamie czegoś w rodzaju „grzechu pierworodnego”. W rzeczywistości jednak sprzeciwia się ona tylko powierzchownemu biblijnemu literalizmowi, a nie samej treści chrześcijańskiej nauki o grzechu i odkupieniu. Znajomość naukowego pojęcia ewolucji może nam nawet pomóc w głębszym i sensowniejszym zrozumieniu grzechu pierworodnego.

Często słyszę fundamentalistycznych kaznodziejów twierdzących, że jeśli ewolucja jest prawdą, to nie mogło być „upadku” ludzkości. A jeśli nie było upadku, to Zbawiciel jest niepotrzebny. Czy jednak sensem życia i śmierci Jezusa nie było naprawienie tego, co zepsuł Adam? Jeśli natomiast Darwin ma rację - argumentuje się dalej - to nie było żadnego Adama. Dlatego przyście Zbawiciela byłoby bezcelowe. Jeśli więc chcemy ocalić fundamenty nauki chrześcijańskiej, musimy odrzucić ewolucję. W takim rozumieniu demonizuje się Darwina jako jeszcze jeden instrument grzeszności, z której Chrystus musi nas wybawić.

Większość współczesnych teologów traktuje taką interpretację grzechu i odkupienia jako bardzo płytką. Nigdy dokładnie nie wyjaśniono, co właściwie znaczy „grzech pierworodny”. Św. Augustyn (354-430), który ukuł to pojęcie (*peccatum originale*), twierdził, że grzech pierworodny jest biologicznie przekazywaną skłonnością do złych pragnień (*libido*). Właśnie on zaszczepił tę ideę w zachodnim chrześcijaństwie. Inni myśliciele chrześcijańscy zarówno przed Augustynem, jak i po nim, opowiadali się za mniej biologiczną i mniej surową interpretacją.

Według nowoczesnej teologii, termin „grzech pierworodny” odnosi się nie do określonego czynu popełnionego przez parę rodziców w odległej przeszłości, lecz do ogólnej sytuacji aktualnego oddalenia ludzi od Boga, od siebie nawzajem i od świata przyrody⁷. Wszyscy rodzimy się w świecie, który jest głęboko zraniony w dużej mierze przez ludzką pożydlwość i przemoc. Rzeczywiście „dziedziczymy” środowisko, kulturę i obyczaje, w których dobro pomieszczone jest ze złem. Dlatego pojęcie grzechu „pierworodnego” wskazuje na to, iż przez sam fakt zrodzenia w ambiwalentnym świecie jesteśmy naznaczeni nie tylko przez to, co przyjazne życiu, lecz również przez całą historię zła i wrogości wobec życia.

Pojęcie grzechu pierworodnego - w tym sensie - jest ważne, aby ciągle przypominać nie tylko o wspólnym dla wszystkich oddaleniu od naszego prawdziwego Początku i Przeznaczenia, lecz również o ludzkiej niemożności samowyzwolenia się z takiego stanu rzeczy. Owo

pojęcie pomaga nam zauważyć, że tylko Bóg może nas wybawić, a wszelkie wysiłki mające na celu samozbawienie są bezowocne. Dlatego konieczność Zbawiciela wcale nie zostaje pomniejszona przez najnowsza wiedzę ewolucyjną. Nie ma sprzeczności między ewolucją a sensownym pojmowaniem grzechu pierworodnego.

7. Trzeba dodać, że tradycyjna teologia rozróżnia między grzechem pierworodnym, pojmowanym jako upadek pierwszych rodziców (nazywając go *peccatum originale originans*) oraz grzechem pierworodnym rozumianym jako stan winy, w którym rodzi się człowiek (*peccatum originale originato*). Wydaje się, że autor pomija pierwszy aspekt i zajmuje się tylko drugim. Teologowie udzielają różnych odpowiedzi na pytanie, czym jest grzech Adama. Wydaje się, że pojęcie to oznacza przede wszystkim, iż zło nie pochodzi od Boga, lecz jest wynikiem wolnej decyzji człowieka, a grzeszność, objawiająca się w ludzkiej niezdolności do przekazania innym łaski, -towarzyszy ludzkości od początku. Nauki ewolucyjne faktycznie nie sprzeciwiają się pojmowaniu grzechu pierworodnego jako grzesznej sytuacji, w której się rodzimy, ale nie jest łatwo wytłumaczyć w ich kontekście (choć istnieje wiele sensownych prób) grzech pierworodny jako upadek pierwszych rodziców (przyp. tłum.).

59. Czy można wyraźnie rozróżnić między grzechem pierworodnym a egoistycznymi skłonnościami, które odziedziczyliśmy po naszej przedludzkiej ewolucyjnej przeszłości?

Bez wątpienia współczesna biologia łączy nasz gatunek z przedludzkim ewolucyjnym dziedzictwem, w którym „egoistyczna” walka o przetrwanie była motorem napędowym wszelkich zmian. Ostatnio wielu biologów przypisuje „egoizm” nie tylko pojedynczym organizmom walczącym o przetrwanie, lecz genetycznym jednostkom dziedziczenia. Mówi się, że geny są „egoistyczne”, w tym sensie, iż czynią wszystko, aby przejść do następnego pokolenia, nawet za cenę cierpienia w „wyższej” formie życia.

O ludziach mówi się, że są nieświadomymi nośnikami „egoistycznych” genów - mikroskopijnych despotów, którzy stosują inteligentne triki, nawet takie jak wzmacnianie w nas etycznych i religijnych skłonności, aby tylko przedostać się do następnego pokolenia. Gdybyśmy urodzili się bez tych skłonności - argumentują zwolennicy koncepcji egoistycznych genów - pozabijalibyśmy się nawzajem lub rozproszyli, życie wymarłoby i nasze geny nie przeżyłyby. Zastanawiające jest, że niektórzy ewolucjoniści postulują, aby w interesie prawdy naukowej porzucić wszelkie religijne impulsy, które przecież pomagają nam przetrwać i mnożyć się. Chodzi o to - twierdzi wielu biologów - że cała ewolucyjna saga opiera się na jakiejś formie egoizmu, mimo że sprawia iż jesteśmy altruistami.

Jeśli ten pogląd jest prawdziwy, to można przypuszczać, że augustyńska idea grzechu pierworodnego, jako rzeczywistości dziedziczonej biologicznie, wcale nie jest odległa od prawdy. Musimy jednak być ostrożni i nie traktować niektórych metafor używanych przez biologów zbyt dosłownie. Jak stwierdził Holmes Rolston w świetnej książce *Genes, Genesis and God* ta sama ewolucyjna historia, którą cynicy interpretują jako rezultat egoizmu genów, z innego punktu widzenia może być historią *dzielenia się genami* przez pokolenia. Właśnie to dzielenie tworzy bogactwo i różnorodność życia oraz wspólnotę. Genów nie da się adekwatnie scharakteryzować przy pomocy przymiotnika „egoistyczny”.

W każdym razie pojęcie „egoistyczny”, stosowane do przed-ludzkich form życia lub do fragmentów genetycznych niezdolnych do moralnych wyborów, jest niewłaściwe, jeśli rozumiemy je w terminach etycznych. Poza tym, zwierzęta nie są (o ile wiemy) obdarzone wolnością wyboru lub etycznymi pragnieniami, dlatego nie powinniśmy oceniać ich instynktownych zachowań według własnej miary dobrego postępowania. Współzawodnictwo i walka o przetrwanie między jednostkami a populacjami przed pojawieniem się człowieka były istotne, jeśli życie miało rozwinąć się z prostszych form do bardziej skomplikowanych. Mimo to wydaje się, iż dziedziczymy instynkty, które sprzeciwiają się naszemu społecznym, etycznym i religijnym wartościom. Dlatego powinniśmy mieć je pod kontrolą, aby prowadzić życie etyczne i cnotliwe. Czy musimy je jednak pojmować jako konsekwencję grzechu

pierworodnego? Z pewnością czynią one z nas istoty dwuznaczne i niedoskonałe. Sądzę jednak, że rozsądniej jest pojmować grzech pierworodny nie w kategoriach genetycznej ciągłości, którą mamy z resztą życia, lecz przede wszystkim - społecznej i kulturowej presji, która sprawia, że nasze naturalne skłonności przybierają destrukcyjną postać.

IV. DARWIN I PROJEKT

60. Czy Darwin podważa wiarę w inteligentnego architekta?

Darwin oraz wielu jego uczniów doszło do wniosku, że teoria ewolucji podważa uświęcony pogląd, iż porządek lub „projekt” w żywych organizmach domaga się Boskiego architekta. Jeśli Bóg zatem jest postrzegany przede wszystkim jako „inteligentny architekt”, ewolucja wydaje się kwestionować religijne przekonania. Jeśli jednak Boga nie pojmujemy się tylko jako ostateczne źródło porządku (lub projektu), lecz również jako źródło nowości (biblijny Bóg, który „czyni wszystko nowe”), to ewolucja współbrzmi z wiarą religii biblijnej w Boga nowego stworzenia.

Przed Darwinem wielu myślicieli religijnych argumentowało, iż uregulowane działanie i uporządkowane projektowanie w przyrodzie nie mogły pojawić się przypadkiem, lecz tylko dzięki „inteligentnemu projektowi”. Oczywiście „inteligentny architekt” musiał być „Bogiem”. Darwin natomiast podał radykalnie nowe wytłumaczenie projektu obecnego w istotach żywych. Nie zaprzeczył, że przyroda jest wewnętrznie uporządkowana, lecz jego teoria zakłada, iż skomplikowane modelowanie, kształtowanie w żywych organizmach jest naturalnym wynikiem niezwykle długiego procesu prób, błędów i adaptacji. Dlatego nie ma potrzeby przyjmowania idei Boskiego architekta, aby wytłumaczyć, na przykład, dlaczego konkretny kształt dziobów zięb jest przystosowany wyłącznie do rozbijania i zjadania określonego rodzaju ziaren w środowisku.

Do wytłumaczenia takiej adaptacyjnej struktury w żywych organizmach wystarczy wskazać na przypadkowe mutacje, mechanizm doboru naturalnego i ogromną ilość czasu (miliony lat), które „odsiewają” adaptacyjne cechy organizmu od nieadaptacyjnych. W procesie ewolucji większość organizmów została zbyt dokładnie „zaprojektowana”, aby móc przeżyć w swym środowisku, dlatego większość z nich wymarła bez pozostawienia potomstwa. Tylko nieliczne, relatywnie najlepiej przystosowane, były zdolne do przeżycia i reprodukcji. Gdy jednak przyjrzymy się im bliżej, zauważamy, że o żadnym z nich nie da się powiedzieć, iż został „doskonale” zaprojektowany - nawet my sami.

Biologia ewolucyjna zwraca uwagę na wiele przejawów niedoskonałej adaptacji, na kolosalne „marnotrawstwo” i niechlubną historię eksperymentów, które są pogrzebane pod gładką powierzchnią istniejących form życia. Nawet przelotne spojrzenie na materiał geologiczny wzbudza niepokój u tych, którzy sądzą iż możemy odnaleźć dostatecznie dużo dowodów na „inteligentną organizację” w przyrodzie. Współczesna uładzona fasada przyrody jest maską dla wielu epok chaosu, marnotrawstwa i cierpienia, połączonych z godną podziwu kreatywnością. Piękno obecnego świata żyjącego zostało nabyte za ogromną cenę.

Dobrotliwy obraz Boskiego architekta, który pogodnie panuje nad przyrodą, wydaje się daleki od darwinowskiej niepokojącej wizji życia. Elementy przypadku, walki o przetrwanie, ślepej selekcji mocnych jednostek i eliminacji słabych sugerują, że przyroda może być bezlitosna i nieosobowa, będąc jednocześnie zaskakująco twórcza. Czy powinniśmy złościć się na osoby wierzące, które to wszystko niepokoi?

Jeśli po Darwinie chcemy mówić o Bogu w sposób uczciwy i rozsądny, musimy wymyślić coś innego niż zwykle szlifowanie starych argumentów na rzecz „projektu”.

61. Czy teologia nie powinna energiczniej bronić idei Boskiego projektu przed atakami darwinizmu?

Obecnie istnieje mała, ale głośna i finansowo dobrze sytuowana grupa chrześcijańskich myślicieli, którzy twierdzą, że Darwin wcale nie podważył idei inteligentnego projektu. Zwolennicy tzw. „Teorii Inteligentnego Projektu” publikują często w Internecie i w czasopismach religijnych wrogo nastawionych do ewolucji. Ostatnio wypowiedzieli wojnę całemu środowisku naukowemu, w większości przyjmującemu ewolucję. Żywią przekonanie, że ewolucja jest instrumentem materialistycznych ideologii. Większość przyrodników uważa ten ruch za nowy odłam kreacjonizmu.

Według mnie Teoria Inteligentnego Projektu nie utożsamia się do końca z kreacjonizmem, ale promuje w dalszym ciągu ciasny i naiwny sposób uprawiania teologii po Darwinie.

Ciekawostką jest, że obsesja na punkcie projektu występuje dziś bardzo często wśród konserwatywnych chrześcijan. Artykuły i polityka wydawnicza takich czasopism, jak: „First Things” i „Christianity Today” podważają idee Darwina, są bliskie właśnie kreacjonizmowi. Reakcją teologii na ewolucję nie powinna być jednak desperacka próba obrony idei inteligentnego projektu. Takie podejście powoduje, że myśl religijna pomija dużą ilość danych naukowych, aby tylko ocalić prymitywną i religijnie ograniczoną ideę Boga. Korekta danych biologicznych i geologicznych sprawia, że myśl religijna jawi się solidnym naukowcom jako nieuczciwa. O wiele bardziej przydatne jest teologiczne podejście, które bez lęku przyjmuje nową „niebezpieczną” ewolucyjną historię życia. Odkrywa ono, że nauka Darwina, jeśli oczyści się ją ze skrzywienia filozoficznego materializmu, który niektórzy zwolennicy arbitralnie jej przypisują, pomoże nam w bardziej interesującym i religijnie satysfakcjonującym rozumieniu Boga.

Ewolucjoniści doprowadzili do tego, że idea Boga-architekta stała się problematyczna, ale nie zniszczyli głębszego religijnego pojmowania Boga jako podstawy nowych form porządku, a nie ściśle wypracowanego „projektu”. Rzekłbym, iż idee Darwina ostatecznie pozwoliły odświeżyć biblijne pojęcie Boga, który „wszystko czyni nowe” (Iz 43,19; Ap 21,5).

Oczywiście Darwin wystawia na próbę ciasną ideę inteligentnego projektu, ale to nie oznacza, że jego nowa nauka odrzuca ideę Boga.

Dlaczego właściwie mielibyśmy myśleć o Bogu przede wszystkim jako o „architekcie”? Czy nie jest On też źródłem nowości, której pojawienie się prowadzi nieuchronnie do zniszczenia perfekcyjnego projektu? Czy Bóg nie jest tak samo źródłem nowości, jak i stabilności? Czy nie powinniśmy postrzegać Go jako tego, który kwestionuje przeciętność osiągniętego status quo, aby stworzyć coś nowego? Jeśli Bóg jest ostatecznym źródłem porządku, jest też pierwotnym źródłem nowości, która czasami musi naruszyć porządek, aby uniknąć trywialności i monotonii. Bóg ewolucji jest niewyczerpanym źródłem *nowych* form porządku.

62. Czy Bóg nie ma żadnego wpływu na doskonałą organizację istot żyjących?

Oczywiście, że ma. To twierdzenie jest jednak poprawne po Darwinie, gdy przyjmiemy, że Bóg jest również źródłem nowości zakłócającej ustalony porządek. Po drugie nie możemy umieszczać naszego teologicznego rozumienia projektu w przyrodzie na tym samym poziomie, co wyjaśnienie proponowane przez biologię ewolucyjną, a więc w konkurencji do nauk przyrodniczych.

Przyrodznawstwo oferuje - na własnym poziomie rozumienia, który metodologicznie odrzuca teologiczne badania - bardzo

dobre wyjaśnienie projektu w przyrodzie. Weźmy na przykład oko ryby, które jest okrągłe, a nie eliptyczne, co sprawia, że jest świetnie „przystosowane” do widzenia pod wodą. Jak możemy wytłumaczyć to cudowne zjawisko? Przed Darwinem spontanicznie wielbiliśmy

Stworzyciela, który specjalnie dał rybom oczy pasujące do środowiska podwodnego. Łatwo było interpretować takie zjawisko jako dowód na Boski „inteligentny projekt”.

Biologia ewolucyjna jednak, jak każda inna dziedzina nauk przyrodniczych, skłonna jest szukać naturalnych wyjaśnień projektu. Na poziomie naukowych dociekań nie jest właściwe przypisywanie projektu bezpośrednio jakiejś Boskiej „inteligencji”. Według biologów ewolucyjnych, ryby mają okrągłe oczy, ponieważ w odległej przeszłości pływające stworzenia z owalnymi oczami nie mogły dostrzec drapieżników, więc zostały zjedzone, przegrywając w ten sposób walkę o przetrwanie. Nie zrodziły potomstwa, podczas gdy inne żyjątka wodne, które przypadkowo posiadały okrągłe oczy, mogły widzieć dostatecznie dobrze, aby uciec przed napastnikami. To właśnie one przetrwały i rozmnożyły się.

Myślę, że powinniśmy pozwolić naukom przyrodniczym iść tak daleko jak to możliwe, by wytłumaczyć adaptacyjny projekt w sposób „naturalistyczny”. Wierzę również, że biologia ewolucyjna jest tylko jednym z wielu poziomów w hierarchii wyjaśnień, na którym staramy się zrozumieć historię życia w całej *głębi*. Teologia może być częścią owej hierarchii wyjaśnień. Co więcej, jestem przekonany, że w pewnym momencie musimy odwołać się do teologii, aby wytłumaczyć *ostateczny* powód, dlaczego w ogóle istnieje porządek lub celowość w przyrodzie oraz dlaczego odkrywamy w niej również niestabilność i rozwój. Byłoby jednak degradacją teologii umieszczanie pojęcia Boga na tym samym samoograniczającym się poziomie, co interpretacja naukowa. To właśnie - według mnie - czynią zwolennicy teorii inteligentnego projektu, zasługując w ten sposób na krytykę ze strony ewolucyjnych biologów.

Możemy wyjaśnić życie i jego kompleksowość na wielu poziomach interpretacji, które wzajemnie się nie wykluczają. Na przykład fizyka może wytłumaczyć porządek życia i jego organizację całkowicie adekwatnie z punktu widzenia termodynamicznego, bez zajmowania się wyjaśnieniami biologicznymi. Chemia może wyjaśnić życie na własnym poziomie. Tak samo teologia. Jako jeden z poziomów w hierarchii wyjaśnień, ma ona do odegrania swoją rolę w głębokiej analizie fascynującego projektu życia. Problem pojawia się natomiast wtedy, gdy eksperci z jednego poziomu twierdzą, że reprezentują *oni jedyne i adekwatne* wytłumaczenie życia.

63. Czy trzeba być tak surowym wobec zwolenników teorii „inteligentnego projektu”?

Obrońcy „inteligentnego projektu” słusznie oburzają się na sposób, w jaki niektórzy ewolucjoniści starają się dokonać syntezy przyrodzawstwa z metafizyką materialistyczną. Atakując ewolucyjnych materialistów, wylewają jednak dziecko z kąpielą. Oprócz wątpliwych filozoficznych założeń niektórych uznanych ewolucjonistów, odrzucają solidną naukę. Co gorsza, bronią takiej wizji Boskiego działania, w której Bóg jest raczej majstrem niż Stworzycielem.

Zwolennicy „inteligentnego projektu” przedstawiają teologiczne pojęcie projektu w taki sposób, że konkuruje ono z naukowym wyjaśnieniem. Nie przyznają przyrodnikom swobody w naturalistycznej interpretacji projektu, tzn. bez odwoływania się do idei Boga. Dlaczego jest to problematyczne? Ponieważ przyrodzawstwo może wyjaśnić daną rzeczywistość tylko w sposób całkowicie naturalistyczny (agnostycyzm metodologiczny). Nie może ono *nigdy* odwoływać się do nadprzyrodzoności, gdyż w takim wypadku przestaje być przyrodzawstwem. Natomiast zwolennicy inteligentnego projektu umieszczają swe projektujące bóstwo na poziomie wytłumaczenia będącego domeną nauk przyrodniczych, a nie teologii. Propagowany przez nich Bóg projektu jest Bogiem wypełniającym dziury. Ponieważ sądzą że projekt adaptacyjny lub takie zjawisko jak DNA jest ze swej natury nieprawdopodobny, podkreślają że przyrodzawstwo musi skorzystać z wyjaśnienia

nadprzyrodzonego. Taki przeskok umieszcza ich jednak poza dziedziną nauk przyrodniczych. Niesłusznie traktują bowiem ideę inteligentnego projektu jako teorię przyrodniczą. Z punktu widzenia teologii patrząc, nie kwestionujemy faktu, że w pewnym momencie musimy odwołać się do Boskiego wpływu, aby pojąć wszechświat i dzieje życia w sposób głębszy niż czynią to nauki przyrodnicze. Kiedyś musi to nastąpić. Problem polega na tym, *gdzie* umieszcza się ideę Boskiego działania w wysokiej piramidzie wyjaśnień. Obrońcy inteligentnego projektu - zamieszkujący *plaski świat* - są skłonni, aby traktować Boga jako część wyjaśnienia proponowanego przez nauki przyrodnicze. Paradoksalnie pomniejszają nasz podziw dla Boskiej kreatywności, gdyż czynią z Boga ogniwo (choćby najważniejsze) w ciągu naturalnych przyczyn, zamiast odkryć Go w głębi i u podstaw wszelkiej naturalnej przy-czynowości. Prezentują ideę Boskiego inteligentnego projektu w taki sposób, który zniechęca do jakichkolwiek dalszych badań naukowych. Przyrodniczy słusznie oburzają się na tę ingerencję, gdyż ciągle można się wiele dowiedzieć na temat projektu w przyrodzie, mimo że pozostanie się na poziomie czysto przyrodniczym. Jeśli musimy odwoływać się do Boga za każdym razem, gdy dochodzi do impasu w badaniach naukowych, to jaki ma w ogóle sens uprawianie przyrodoznawstwa?

64. Czy zdarza się, że zwolennicy „inteligentnego projektu” umieszczają teologię na poziomie wyjaśniania życia, który jest domeną przyrodoznawstwa?

Przykładem może być nowa książka biochemika Michaela Behe'a, pt. *Darwin's Black Box*. Autor przypomina najpierw poglądy samego Darwina, który twierdził, że jeśli projekt w organizmach żywych pojawił się na innej drodze niż niewielkie, stopniowe zmiany, to jego teoria ewolucji jest fałszywa. Według Behe'a, w żywych komórkach działają mechanizmy, które są zbyt skomplikowane, aby miały pojawić się stopniowo, jak powszechnie przyjmują biologowie ewolucyjni. Są one bowiem - twierdzi autor - „nieredukowalnie złożone”. Oznacza to, że nie mogłyby w ogóle funkcjonować - i zostać wyselekcjonowane w procesie ewolucji - jeśliby wszystkie ich elementy nie pojawiły równocześnie i nie współpracowały harmonijnie ze sobą. Pułapka na myszy jest tylko wtedy skuteczna, gdy wszystkie jej części pracują jednocześnie. Jeśli usuniemy choćby jeden element, pułapka przestaje funkcjonować. Podobnie podstawowe funkcje komórki, np. mechanizm krzepnięcia krwi, nie mogą być skuteczne, dopóki wszystkie skomplikowane i różnorodne elementy nie pojawiają się równocześnie. Niemożliwe jest zatem stopniowe ewolucyjne konstruowanie nieredukowalnej złożoności. Darwina zgubiła jego własna logika. Jakie jest zatem właściwe wyjaśnienie nieredukowalnej złożoności? Behe dochodzi do wniosku, że musi nim być „inteligentny projekt”, ponieważ nauki ewolucyjne z definicji nie mogą wyjaśnić nieredukowalnej złożoności. Antyewolucjoniści świętują zatem zwycięstwo nad Darwinem, a katolik Behe zyskuje aplauz. W międzyczasie przyrodniczy stwierdzili, że komórka nie jest nieredukowalnie złożona. Ich stanowisko opiera się przede wszystkim na możliwych scenariuszach tego, jak pułapki na myszy i mechanizmy komórkowe mogły być stopniowo składane - w ten sposób ocala się paradygmat darwinowski. Bez względu na to, czy komórka jest nieredukowalnie złożona, czy też nie (przeciwnicy Behe'a mogą mieć rację w opowiadaniu się za możliwością stopniowej ewolucji), odwoływanie się tutaj do inteligentnego projektu jest teologicznym odwróceniem uwagi, wykrętem, a nie twierdzeniem funkcjonalnym naukowo. Prócz tego, pojęcie Boga jako „architekta” jest z teologicznego punktu widzenia ciasne i zwodnicze. Behe słusznie odwołuje się do teologii, lecz nie powinien czynić tego wtedy, gdy chce uprawiać przyrodoznawstwo. Jego przeciwnicy mają rację w krytykowaniu go, lecz nie zawsze czynią to z odpowiednich powodów. Behe zapomina, że ostateczne wytłumaczenie projektu lub wszelkiej innej rzeczywistości nie może być nigdy umieszczone na poziomie

naukowych badań. Jednocześnie wielu jego przeciwników - przynajmniej w założeniach - uważa naukę za *ostateczny* poziom wyjaśnienia rzeczywistości. Z teologicznego punktu widzenia żyją oni w płaskim świecie, a paradoksalne jest, że zwolennicy inteligentnego projektu dołączają do nich.

Pogubieni w tej szerokiej dziedzinie naukowcy - materialści twierdzą, że ostatecznym wyjaśnieniem życia i ewolucji jest współdziałanie ślepego przypadku, doboru naturalnego i ogromnej ilości czasu w kosmosie. Zwolennicy inteligentnego projektu słusznie zauważają, że to wyjaśnienie nie jest adekwatnym zrozumieniem życia. Według mnie, reagują jednak nerwowo i niedojrzale, umieszczając niesłusznie pojęcie inteligentnego Boskiego projektu na poziomie, który jest domeną badań przyrodniczych.

65. Czy darwinowska wizja życia bardziej odpowiada biblijnej koncepcji Boga, czy pojęciu „inteligentnego architekta”?

Nietrudno zrozumieć ludzi wierzących, oburzonych darwinowską krytyką projektu, którzy zignorowali lub całkowicie odrzucili Darwina. Począwszy od ubiegłego wieku wielu myślicieli religijnych zauważyło, że darwinowska wizja przyrody jest do pogodzenia z głęboką wiarą w Boga. Niektórzy nawet ze zdziwieniem odkryli, że ewolucja Darwina dostarcza najbardziej odpowiedniego schematu do wyrażenia wdzięczności za Boga religii biblijnej.

Teoria ewolucji nie dopuszcza myśli o Bogu jako zwykłym architekcie. Pomaga natomiast w pojmowaniu Go przy pomocy bardziej biblijnych kategorii niż wcześniej. Inspiruje do odkrywania sensu Boskiej pokory, która obdarza stworzenie zdolnością do eksperymentów i samokreacji, dzięki którym świat może być różny od swego Stworzyciela. Prowadzi do postrzegania Boga jako źródła nowości, jako tego, który „czyni wszystko nowe”, a nie tylko przyczyny jakiegoś wyidealizowanego przez ludzi porządku. Nawet nieskończona liczba nieudanych adaptacji w darwinowskiej historii życia - tak skandaliczna dla zwolenników projektu - może pomóc wyraźniej odczuć, że wszechświat jest ciągle na etapie stwarzania. Skupiając się na projekcie, „zamrażamy” świat i nie dostrzegamy jego żywotności, która nieustannie roztopia lodowaty porządek. Nauki ewolucyjne przedstawiają świat jakby w stanie płynnym, ciągle otwartym na przyszłość. Mogą zatem obudzić w nas rozumienie Boga, który raczej pociąga świat ku sobie „z przodu”, niż popycha go mechanicznie z tyłu.

Jeśli Boga ukażemy tylko jako architekta, to świat „zaprojektowany” przez Niego nie ma przyszłości. Tkwi w martwym, doskonałym porządku, zamknięty na wszelkie stawanie się. Świat zamknięty na nowość byłby ostatecznie martwy. Obsesja na punkcie inteligentnego projektu tłumi zatem biblijną ufność w Boga, którego stwórcze „słowo” jest zawsze słowem obietnicy. Bóg obietnicy *ciągle stwarza* świat za pomocą ewolucji. Dzięki niej byty stworzone są otwarte na nieokreślone przyszłe formy. Zwolennicy inteligentnego projektu nie patrzą w przyszłość, lecz w martwą przeszłość. Darwin wpaja w nas głębokie przekonanie, że kosmos jest nieskończony. W ten sposób możemy wrócić do idei obietnicy, która jest centralną myślą biblijnej wizji Boga.

66. Czy niewiarygodne skomplikowanie żywych komórek oraz DNA nie domaga się specjalnej interwencji Boga-architekta?

Zwolennicy inteligentnego projektu natychmiast odpowiedzą, że specjalna Boska interwencja jest nieodzowna. Hipoteza cudownego wkroczenia Boga w przyrodę tylko utrudnia zadanie teologii, umieszczając ją w relacji współzawodnictwa z naukami przyrodniczymi. Jeśli bowiem Bóg tak łatwo może wejść w przyrodę, aby ukształtować kwasy nukleinowe i aminokwasy w żyjącą złożoność, to dlaczego nie interweniuje obecnie, aby skrócić cierpienia

istot żyjących? Jeśli odwołujemy się do specjalnej interwencji lub „projektu” za każdym razem, gdy nie potrafimy wytłumaczyć złożoności życia w naturalny, naukowy sposób, to dlaczego w ogóle powinniśmy jeszcze uprawiać nauki przyrodnicze?

Musi być lepszy sposób wyjaśnienia złożoności w organizmach żywych niż czysty naturalizm, który odrzuca wszelkie pojęcie Boga, i supernaturalizm, który musi co jakiś czas arbitralnie odwoływać się do cudów.

Moja propozycja jest następująca. Po pierwsze, skorzystajmy jeszcze raz z augustyńskiej sugestii, którą przypomniiał przyrodnik-teolog Howard Van Till. Wolno przypuszczać, że Stworzyciel *bogato wyposażył* wszechświat (od początku jego powstania) w możliwość ewoluowania w kierunku złożoności, którą możemy dostrzec w komórce i genetycznym DNA. Jeśli przyjmujemy to założenie, nie ma potrzeby, aby Bóg angażował się w kosmiczny proces. Wszechświat otrzymał zdolność *samoorganizacji*, która usuwa potrzebę bezpośredniej Boskiej manipulacji fizycznymi kanałami przyczynowości. Jeśli tak, to pojawienie się życia, złożoność komórki i DNA mogą być zrozumiane jako wynik naturalnych procesów nierozzerwalnie splecionych z całym wszechświatem. Powstanie życia i umysłu we wszechświecie jest w pewien sposób analogiczne do wyrośnięcia dębu z niepozornego, prostego żołędzia.

Po drugie, proponuję przyjąć, że Bóg nie obdarza wszechświata projektem, lecz daje *obietnicę* złożoności, która w efekcie staje się żywa i świadoma, przynajmniej tu na ziemi, lecz bardzo możliwe, że również w innych częściach uniwersum. „Słowo Boże”, które według Księgi Rodzaju, unosiło się nad stworzeniem na początku, jest słowem obietnicy. Wszechświat jest nierozdzielnie związany z Boską obietnicą przyszłości. Trzeba koniecznie powiedzieć, że czasowe i przestrzenne rozwijanie się samoorganizującego się wszechświata zmierza nieustannie do „ziemi obiecanej”, która jest zbiorem wszystkich możliwości podarowanych jej przez łaskawego i wielkodusznego Boga.

Po trzecie, można powiedzieć, że w pewnym sensie sam Bóg (lub jeśli wolimy: Duch Boży) *jest* tą ziemią obiecaną. Zmierzanie świata ku Bogu i oraz Boskie ciche przychodzenie do świata w formie obietnicy jest tym, co ostatecznie pozwala przyrodzie ewoluować i samoorganizować się w kierunku życia i świadomości. Głębokie zaangażowanie Boga w świat pozostaje jednak całkowicie poza zasięgiem naukowej weryfikacji. Mimo to może ono być dobrym uzasadnieniem - *ostatecznym*, a nie naukowo precyzyjnym - złożoności życia.

67. W jaki sposób Bóg może stworzyć życie bez naruszania praw fizyki i chemii?

Z punktu widzenia fizyki, chemii i innych dyscyplin naukowych patrząc, prawa przyrody nie są naruszone, gdy życie pojawia się na kosmicznej arenie. Jednak w momencie powstania pierwszych żyjących komórek z jądrowym DNA, w historii kosmosu stało coś niezwykłego. Teologia ewolucji musi odkryć metodę ukazania głębokiego zaangażowania Boga w stworzenie życia, bez jednoczesnego pojmowania Boskiego działania jako brutalnej ingerencji w ciągłość przyrody. W jaki sposób teologowie mogą ukazać żyjącą złożoność, będącą w gruncie rzeczy wolnym darem Boskiej mocy stwórczej, bez równoczesnego kwestionowania dziedziny zastrzeżonej przyrodoznawstwu?

Jednym ze sposobów zrozumienia ogromnego Boskiego oddziaływania na świat, które jest naukowo nieweryfikowalne, jest przyjrzenie się, jak działa informacja. Gdy czytacie tę stronę, patrzycie na plamy czarnego atramentu odbite na białej kartce. Gdybyście nie umieli wcześniej czytać, widzielibyście tylko nieczytelne czarne znaczki. Nie dostrzeżelibyście umieszczonej tutaj treści informacyjnej. Obecności informacji nie da się odkryć przez nauki fizyczne. Wszelkie idee zapisane na tej stronie nie zostaną zauważone przez czystą chemię. A jednak jest tu zawarta informacja, jeśli przejdziemy na głębszy poziom rozumienia. Jest ona umieszczona na stronie dyskretnie i niezauważalnie, w sposób ukryty dla nauk chemicznych.

Nie narusza ani nie naciąga praw chemicznych, które umożliwiają atramentowi połączenie się z papierem. Informacji nie można dostrzec, jeśli badamy tylko prawa chemiczne i ich efekty. Gdybyśmy nie umieli czytać i ktoś poprosiłby nas o wytłumaczenie tej strony, moglibyśmy tylko powiedzieć, że maszyna drukarska odbiła czarny atrament na białym papierze, chemicznie dostosowanym do wchłonięcia go. Treść informacyjna nawet nie pojawiłaby się w naszym umyśle.

Analogicznie biochemia i biologia ewolucyjna nie są zdolne do odkrycia głębszego „informacyjnego” wymiaru, który wszechświat otrzymał od ostatecznego źródła sensu. Nowe możliwości – jak pojawienie się istot żywych i rozumnych – mogą być wytworem ewolucji, a jednak ich treść informacyjna nie zostanie nigdy odkryta na poziomie analiz chemicznych i fizycznych.

Realizacja tych możliwości nie domaga się naruszania praw nauk przyrodniczych, podobnie jak zapisanie informacji na stronie nie łamie praw chemicznych łączenia się atramentu z papierem.

Gdy zatem struktura DNA, mająca postać podwójnej spirali, pojawia się w ewolucji, informacyjny aspekt życia wchodzi w świat w taki sposób, który nie łamie praw chemicznych i fizycznych. Rozsądna jest zatem hipoteza, że relacja Boga do przyrody, włączając w to stworzenie życia, jest analogiczna do spokojnego, lecz efektywnego sposobu, w jaki informacja posługuje się wszelkim medium. Jest to jednak tylko analogia.

68. Czy można dokładniej określić, w jaki sposób Bóg współdziała z ewolucją świata?

Nie. Precyzyjny język pomniejszałby uznanie dla Boskiej kreatywności. Próba osiągnięcia jasności w tak fundamentalnej dziedzinie jak Boskie zaangażowanie w stworzenie i ewolucję życia prowadzi do tego, że teologia staje się powierzchowna.

Sądzę, że większość pozornych konfliktów między przyrodoznawstwem a religią, zwłaszcza między ewolucją a ideą Boga, wynika z pragnienia umieszczenia Bożego działania w pewnym określonym obszarze weryfikowalnych drugorzędnych przyczyn. Sceptyczni przyrodnicy, rozczerowani tym, że nie mogą odnaleźć żadnej takiej obecności, w ogóle odrzucają ideę Boga jako zbędną w ewolucji. Tymczasem kreacjoniści i zwolennicy inteligentnego projektu utrzymują że Boska moc stwórcza jest obecna na tym samym poziomie badań, na którym sceptycy jej nie dostrzegają.

Jeśli będziemy upierać się, że Bóg stworzył nowe gatunki za pomocą interwencyjnych aktów „bezpośredniego stworzenia”, wówczas Boskie działanie zostaje zredukowane do banalnej manipulacji. Nieodparta chęć, aby Boga umieścić w serii (naukowo weryfikowalnych) przyczyn w przyrodzie, rodzi się raczej z pragnienia kontroli niż oddawania czci. Tymczasem Bóg religii pozostanie z konieczności Bogiem ukrytym, a Jego niedostępność dla naukowych eksperymentów czymś istotnym, gdyż jest On ostatecznym fundamentem wszystkich przyczyn. Upieranie się, że *ostateczny* fundament przyrody wciśnie się w naukowo weryfikowalną serię skutecznych lub mechanicznych przyczyn, apriorycznie odmawia Boskiej kreatywności jakiegokolwiek miejsca w przyrodzie.

Właściwe jest natomiast myślenie o Boskim radykalnym i nieustannym stwarzaniu świata w kategoriach przenośni. Metafory są konieczne, gdy mówimy o rzeczach zbyt wielkich, aby je móc dokładnie wyjaśnić. Nawet przyrodoznawstwo posługuje się językiem metaforycznym, ponieważ matematyczne wywody makrofizyki są zbyt wyspecjalizowane, aby oddać historyczny dramat przyrody. Ewolucjoniści sięgają zatem do terminów takich jak: „dobór”, „walka”, „adaptacja”, „ślepy”, „przypadek” itp., ponieważ zbyt precyzyjny język nie byłby pomocny w opisanu czegoś tak powikłanego jak historia życia.

Tym bardziej teologia – która ma być najszerszym spojrzeniem na przyrodę – powinna myśleć o Bogu w kategoriach przenośni, jako o „głębi”, „fundamencie” życia i ewolucji, a nie o kon-

kretnym ogniwie w łańcuchu przyczynowości. Oprócz tego, w biblijnym kontekście możemy myśleć o Bogu jako o Przyszłości świata. Bóg Biblii jest Bogiem obietnicy. Otwierając przed światem przyszłość, Bóg stwarza go i nieustannie podtrzymuje, bez stawiania się częścią świata. Właśnie nadchodzenie Przyszłości sprawia, że świat w ogóle ewoluuje. Bóg jest ostatecznym wyjaśnieniem ewolucji jako Absolutna Przyszłość świata (używając słów Karla Rahnera). O Nim właśnie myślał Teilhard de Chardin, gdy mówił, że kosmos opiera się na „przyszłości jako swoim jedynym fundamencie”, tzn. na Bogu, który jest „mniej Alfą niż Omegą”. To Bóg Abrahama, Mojżesza i Jezusa, Bóg nowego stworzenia.

V. BOŻA OPATRZNOŚĆ I DOBÓR NATURALNY

69. Czy Darwin nie podważa idei Bożej Opatrzności?

Darwinowski obraz życia może na pierwszy rzut oka sprawiać takie wrażenie, do czasu, gdy nie pozna się go lepiej. Większość wariacji - nazywanych dziś mutacjami - których ewolucja potrzebuje jako „surowego materiału”, aby wytworzyć nowe formy życia, jest nieadaptacyjna i szybko ginie. Tylko przez przypadek nieliczne okazują się „adaptacyjne”, tzn. że mają duże szanse na przeżycie i reprodukcję. Niezliczona ilość organizmów, nie dość uprzywilejowana, aby posiadać adaptacyjne cechy, zostaje posłana w wieczne zapomnienie przez bezlitosny dobór naturalny. Mamy przed sobą wszechświat, w którym przypadkowości towarzyszy coś, co większość z nas określiłaby jako marnotrawstwo i okrucieństwo.

Czy możemy pogodzić taki obraz świata z religijną ufnością w Bożą Opatrzność? Jeśli dobór naturalny jest okrutnie obojętny wobec słabszych organizmów, rodzi się pytanie, czy Bóg wszechświata rzeczywiście „troszczy się” o najbardziej podatne na zranienia istoty żyjące. Wydaje się, że Darwin podkopał fundamenty wiary w opatrnościowego Boga. Według niektórych przyrodników, ewolucja „składa się z pojedynczych zrywów, przypadku, niesamowitego marnotrawstwa, śmierci, bólu i lęku”. Bóg, który stwarza taki świat i czuwa nad nim musi być „nieczuły, obojętny, wprost demoniczny”, a nie taki, „do którego wszyscy chcą się modlić” (David Hull).

Czy religijna ufność w Bożą Opatrzność może przetrwać po Darwinie? Niedawno pewien były duchowny przysłał mi tekst, w którym wyjaśnia, dlaczego stał się ateistą: „Jak miłujący Bóg mógł stworzyć okrutny system, w którym wrażliwe żyjące stworzenia muszą albo zjadać inne wrażliwe żyjące stworzenia lub być przez nie zjadane, zadając im w ten sposób niewymowne cierpienie? Czy dobry Bóg stworzyłby zwierzęta pożerające się nawzajem, gdy mógł je przecież zaplanować jako jaroszów? Jaki rodzaj bóstwa zaprojektowałby dziób, który rozrywa wrażliwe ciało? Jaki Bóg chciałby, aby każdy liść, źdźbło trawy, kropla wody były areną walki, na której żywe organizmy ścigają się, chwytają, zabijają i zjadają nawzajem? Jaki Bóg wymyśliłby stworzenia polujące na siebie, a jednocześnie obdarzył je zdolnością odczuwania intensywnego bólu i cierpienia?”.

Większość ludzi wierzących reaguje na taki obraz przyrody twierdzeniem, że ewolucja musi być fałszywa. Sądzę jednak, że musimy stawić czoło ewolucyjnemu obrazowi rzeczywistości, podobnie jak innym próbom podważenia naszej wiary w przeszłości. Nie powinniśmy ani odrzucać, ani przekształcać rzetelnych wyników badań, aby pasowały do naszej wąskiej koncepcji Bóstwa. Oczywiście biologia ewolucyjna nie jest doskonała i będzie podlegać zmianom. Traci się jednak zbyt wiele czasu i energii na próby udowodnienia, że ewolucja jest błędna, podczas gdy wierzący powinni zapytać siebie, czy może nasze rozumienie Boga nie jest zbyt ciasne, aby pomieścić darwinowski świat.

Opatrzność Boża oznacza, że świat jest przedmiotem troski ze strony kochającego i potężnego Boga. Nie możemy jednak posługiwać się uproszczeniami w próbach zrozumienia, jak prze-

jawia się Boska troska. Według mnie, nauki ewolucyjne są wezwaniem do pogłębienia naszego rozumienia i doceniania doktryny o Bożej Opatrzności.

70. Czy teologii udało się pogodzić Bożą Opatrzność z biologią ewolucyjną?

Nie wszyscy tak sądzą. Jak widzieliśmy, niektórzy teologowie ciągle szukają dowodów na istnienie Bożej Opatrzności w przejawach tzw. „projektu”, obecnego w żywych istotach. Biologowie darwinowscy i neodarwinowscy uczą jednak, że to, co rozumiemy jako „projekt” w organizmach, jest wynikiem milionów lat ślepych prób i błędnych eksperymentów. Wielu z nich nie dostrzega w tym procesie Bożej ręki. Richard Dawkins stwierdza, że okrucieństwo doboru naturalnego jest tym, czego możemy się spodziewać, jeśli wszechświat jest z natury bezlitośnie obojętny.

Niektórzy myśliciele religijni odpowiadają na ten zarzut wskazując na działanie Bożej Opatrzności w pewnych kosmicznych prawach i warunkach, które musiały zostać „ustalone” z wielką dokładnością w czasie Wielkiego Wybuchu, jeśli wszechświat miał zrodzić życie w czasie swego rozwoju. Ignorując zatem problematyczną historię życia, szukają Bożego projektu w fizyce wczesnego wszechświata.

Inni sądzą że w ewolucji można dostrzec ogólne ukierunkowanie, które jest dowodem Bożego kierownictwa. Przykładem może być powszechny wzrost zorganizowanej złożoności i proporcjonalna do niej intensyfikacja świadomości w czasie ewolucji. Być może Opatrzność delikatnie prowadzi kosmos do pewnego niewyobrażalnego punktu kulminacyjnego.

Inni dostrzegają działanie opatrnościowej ręki Boga w surowości samego procesu darwinowskiego. Zakładają że Bóg zaplanował na ziemi „szkołę dla duszy”, a okrucieństwo ewolucji jest istotną częścią jej pedagogii. Według tego poglądu, życie ziemskie i ludzka dusza nie zdołałyby przekroczyć samych siebie bez wielkich przeszkód. Pograżyłyby się w stagnacji. W tej interpretacji surowość ewolucji jest bezpośrednią konsekwencją Boskiej opatrnościowej troski, a nie przeszkodzą w naszej ufności w Opatrzność. W tym przypadku nie ma potrzeby poprawiania nauk ewolucyjnych, aby je uzgodnić z ideą Boga-wychowawcy. Trzeba jednak zauważyć, że koncepcja Boga, który bezpośrednio „projektuje” świat pełen okrucieństwa, jest nie mniej odpychająca dla wielu wierzących myślicieli religijnych niż dla ewolucjonistów (np. Dawkinsa). Interpretacja pedagogiczna, choć nie łagodzi odrażających cech ewolucji (jak to czynią argumenty na rzecz projektu), to jednak ciągle jest antropocentryczna. Nie daje przekonującej odpowiedzi na pytanie, czemu służyły miliardy lat walki niewinnego przedludzkiego życia, zanim pojawiła się owa postulowana „szkoła duszy”. Miejmy nadzieję, że istnieją lepsze interpretacje.

71. Jak teologia powinna przedstawiać Bożą Opatrzność po Darwinie?

Refleksję nad ewolucją chciałbym rozpocząć od próby zrozumienia Boskiej opatrnościowej troski, którą przekazuje bogate doświadczenie naszych tradycji religijnych. Zamiast myśleć o Bogu jako architekcie lub wychowawcy, pojmuję Go jako pokorną samo ofiarującą się i obiecującą miłość. Chrześcijanie odnajdują taki obraz Boga w osobie Jezusa z Nazaretu. Co więcej, dowiadują się, że w ogóle nie mogą mówić o Bogu bez odwołania się do tego Człowieka i jego cech ukazanych w Ewangelii.

Teologowie mają prawo zapytać, jaki powinien być świat, jeśli Boża Opatrzność przyjmuje formę pokornej, samoofiarującej się i cierpiącej miłości (zob. pytanie nr 42). Jeśli na tym właśnie polega Boża Opatrzność, to czy nie powinniśmy uznać za oczywiste, że obraz świata prezentowany przez nauki ewolucyjne jest bliski rzeczywistości, w której żyjemy?

Naukowi fundamentaliści interpretują dominującą rolę przypadku w ewolucji jako oczywisty dowód na to, że wszechświat nie jest kierowany przez żadną Opatrzność. Uważają, że surowe

prawo ewolucji, w myśl którego niezliczone jednostki i gatunki przegrywają walkę o przetrwanie, jest odrzuceniem pojęcia Boskiej opiekuńczej troski. Teologiczna refleksja nad ewolucją, prowadzona w cieniu krzyża, prowadzi do wniosku, że wszelkie dostępne dowody naukowe na ewolucję są do pogodzenia z obrazem Boga, który troszczy się o świat tak bardzo, że pozwala mu w pewnym sensie na samokreatywność. Dane ewolucyjne są w doskonałej zgodzie z ideą Boga, który jest wystarczająco pokorny, aby pozwolić na pojawienie się czegoś rzeczywiście różnego od Niego. Nauki ewolucyjne w żadnym stopniu nie sprzeciwiają się wierze w Boga, którego współczująca opatrnościowa troska dąży do tego, aby świat nie rozpląnął się w Nim, lecz stał się wystarczająco autonomiczny do nawiązania pewnej formy partnerstwa ze Stwórcą.

Na przykład, przypadkowość ewolucji wydaje się być w zgodzie z ideą Boga, który tak bardzo kocha wolność, że pozwala światu być i stawiać się sobą, tzn. czymś różnym od Stworzyciela. „Ślepa” regularność i stałość „prawa” doboru naturalnego jest jednym z wielu „sposobów zachowania”, które wszechświat musiał wypracować, aby w ogóle posiadać wewnętrzną koherencję. Ogromna ilość czasu, którego wymaga ewolucja, jest czymś oczywistym, jeśli Bóg opatrnościowo troszczy się o to, aby dać światu możliwość stania się samym sobą. Opatrzność nie jest prostą gwarancją bezpieczeństwa. Jest raczej fundamentem możliwości. A możliwość niesie ze sobą ryzyko.

W końcu, samoogolający się Bóg wiary religijnej nie patrzy obojętnie na ewolucję, lecz wchodzi w nią, asymilując całe jej cierpienie i kreatywność w swym Boskim życiu. Z pewnością jest to Ktoś, kto opatrnościowo troszczy się o świat.

72. Co, z punktu widzenia teologii, można powiedzieć o mutantach, potwornościach i innych niepowodzeniach ewolucji?

Nasze pojmowanie ewolucji wymaga nie tylko wytłumaczenia porządku, lecz również nieuporządkowanych, przypadkowych i nieadaptacyjnych aspektów tego procesu. Czy mieszczą się one w schemacie myślowym przyjmującym Opatrzność?

Nowoczesne przyrodoznawstwo pomaga nam zrozumieć, że wszechświat jest ciągle stwarzany. Nigdy wcześniej nie uświadamialiśmy sobie tak mocno faktu, że żyjemy w niedokończonym wszechświecie. W naszej teologii i myśleniu o Bogu musimy reflektować nad własnym nowym rozumieniem przyrody będącej w rozwoju. Jeśli chcemy pojmować Boga jako Opatrzność, to musimy przyznać, że jest On nie tylko źródłem kosmicznego porządku, lecz również źródłem ewolucyjnej nowości, która ciągle nadchodzi i często zakłóca aktualne uporządkowanie przyrody.

Reflektując nad ewolucją, teologia musi dostrzec przynajmniej pewien ogólny sens w dziwnych, przypadkowych i bezcelowych wydarzeniach, które w przeciwnym razie pozostaną absurdalne dla naszych ludzkich (także religijnych) horyzontów myślenia. Dziwne i nieprzewidywalne wydarzenia w historii naturalnej są właśnie czymś oczywistym w niedokończonym wszechświecie, ciągle otwartym na nowe stworzenie. Bez tych błędnych i mylących wydarzeń kosmos zostałby dawno temu wcisnięty w ciasne ramy porządku bez życia i świadomości. Sam porządek nie wystarczy do tego, aby wszechświat był interesujący. Kosmos potrzebuje również wydarzeń, które nieustannie przenoszą go ponad osiągnięty status quo.

Aktualne przejawy porządku muszą zostać zakwestionowane, jeśli kosmos ma być wprowadzony w nowe formy uporządkowania. „Przypadkami” lub „wypadkami” określamy te zajścia, które nie pasują do naszego aktualnego poczucia porządku. Nieprzewidywalne wydarzenia, włączając w to powstanie dziwnych i mutantycznych form życia, nie sprzeciwiają się elastycznej koncepcji Opatrzności. Nasze pragnienie doskonałe

uporządkowanego wszechświata jest wyrazem życzenia, aby Opatrzność przejęła formy dyktatorskie. Bóg ma jednak inne idee na temat tego, czym jest Jego Opatrzność. Bóg jest tylko miłością. A miłość, jak to często podkreślają teologowie procesu, z konieczności szanuje wolność i samorzutność świata. Znaczy to, że w Bożym stworzeniu musi być miejsce na wydarzenia przypadkowe. Niektóre z nich mogą się nam wydawać osobliwe, dziwne, ponieważ nasze gusty są ograniczone. W tym kontekście pouczająca jest lektura pokornych słów Boga skierowanych do Hioba: „Gdzie byłeś, gdy zakładałem podstawy ziemi?” (Hi 38,4).

Nie powinniśmy spodziewać się, że ewolucja będzie przebiegać gładko i nieprzerwanie, obierając kurs, który odpowiada naszej idei właściwego kierunku. Cóż to byłby za płaski i szary świat! Idealnie uporządkowany świat byłby wprawdzie pozbawiony szaleństwa będącego wynikiem wypadków, lecz byłby monotony. Ewolucja sugeruje, że Boska Opatrzność patrzy dalej niż my sami. W tym sensie Darwin jeszcze raz pomaga pogłębić rozumienie Boga.

73. Jak możemy pogodzić bezosobowość ślepego doboru naturalnego z istnieniem Bożej Opatrzności?

Chociaż ewolucyjni materialisci postrzegają bezosobowość doboru naturalnego jako dowód na to, że wszechświat jest ostatecznie pozbawiony Boga, to wiara religijna wymaga, abyśmy przyjrzeni się bliżej tej rzeczywistości. Bez wątpienia dobór naturalny działa ślepo i bez preferencji. Tak samo zresztą jak grawitacja oraz inne „prawa” przyrody. Bez przewidywalnej niezmienności surowych praw, przyroda pogrążyłaby się w całkowitej nieokreśloności i chaosie. Dlatego bezlitosny charakter doboru naturalnego nie powinien stanowić większego problemu dla teologii niż prawa fizyki.

Jeśli dobór naturalny ciągle nas niepokoi, spróbujmy wyobrazić sobie, jak wyglądałoby życie dzisiaj, gdyby w przeszłości ewolucja faworyzowała raczej słabe organizmy niż mocne. Jeśli taki byłby jej sposób działania, to życie dawno temu zniknęłoby bez śladu z naszej planety. Z pewnością nie byłoby tu Ciebie ani mnie.

Ilekoć pojawia się pytanie o sensowność doboru naturalnego, warto zapytać, co mogłoby być alternatywą dla niego. Jaki rodzaj wszechświata stworzylibyśmy? Czy byłby to wszechświat bez żadnych trudności dla istot żyjących? A jeśli tak, to czy życie mogłoby rozwinąć się w kierunku bardziej złożonych i w rezultacie świadomych istot? Czy nie musi ono przeciwstawiać się trudnościom, aby w ogóle pozostać życiem?

Czy bez pomocy i ograniczeń ze strony praw fizyki materia mogłaby przekroczyć samą siebie i stać się żywa? A po ożywieniu, czy mogłaby wytworzyć obecny stan złożoności, bogactwa i różnorodności, jeśli nie musiała sprzeciwiać się prawom doboru? Dalej, jeśli wszystko byłoby tak urządzone, że organizmy nie musiałyby w ogóle walczyć, czy życie kiedykolwiek stałoby się świadome? Czy pojawiłaby się świadomość religijna, jeśli życie nie doświadczyłoby nigdy fatalizmu i śmierci, które w świadomych bytach wywołują pytanie o sens życia?

Bezlitosna regularność „praw” doboru naturalnego jest jeszcze jednym wyrazem ograniczenia każdego bytu skończonego, aby w ogóle mógł on zaistnieć. W pewnym sensie wszystko, co istnieje poza Bogiem, musi być ograniczone, aby być czymś konkretnym. To ograniczenie jest samo w sobie opatrnościowe. Bez granic byłoby trudno zidentyfikować coś jako konkretnie istniejące. Dlatego sądzę, że fakt doboru nie jest większą przeszkodą dla wiary religijnej niż każde inne prawo przyrody. Również grawitacja może wydawać się okrutna, jeśli zdarzy nam się upaść z niebezpiecznej wysokości.

74. Wielu biologów twierdzi, że dobór naturalny jest wystarczająco kreatywny i dlatego wyklucza potrzebę Bożej kreatywności i Opatrzności. Czy tak jest rzeczywiście?

Darwin przewidział miejsce dla pierwotnej Pierwszej Przyczyny powstania wszechświata. Był to jednak nic nie robiący Bóg deizmu, który być może stworzył świat „na początku”, lecz nie angażuje się w jego codzienny rozwój. Wydaje się, że Darwin, odmawiający Bogu głębokiego związku ze światem, potraktował dobór naturalny jako jedyny i wystarczająco kreatywny czynnik w dziedzinie życia. Można sądzić, że sam dobór naturalny (jeśli przyjmiemy odpowiednią ilość czasu) jest odpowiedzialny za wszystkie rodzaje żywych organizmów. Bóg nie wydaje się być potrzebny

Nie ma wątpliwości, że dobór naturalny jest kreatywny. Teologia stawia jednak pytanie, czy jest to kreatywność, która sprawia, że Bóg jest zbędny, czy taka, która w pewien sposób pomniejsza Jego kreatywną i opatrnościową rolę. Czy po Darwinie trudniej jest czy też łatwiej wierzyć, że Bóg jest „Stworzycielem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych” i że policzył włosy na naszej głowie?

Obecnie wielu zwolenników Darwina sądzi, że koncepcja doboru naturalnego wykazuje zbędność idei Boga. Zwykle myślą jednak o Bogu bezpośrednio stwarzającym wszystko. Ewolucja zmusza teologię do porzucenia idei Stworzyciela, który ad hoc dokonuje stwórczych interwencji lub naprawia przyrodę. Jeśli Bóg jest Stwórcą życia, to musi działać w głębszy i bardziej podstawowy sposób. Czy mamy sobie wyobrazić, że wkracza On w świat nukleotydów („liter” w kodzie genetycznym), łącząc je w segmenty DNA, wkładając je w komórkę, aby stworzyć pierwszy żyjący byt, a następnie znika, aby powrócić dopiero wtedy, gdy potrzeba stworzyć nowy gatunek? Jeśli tak, to dlaczego istnieje tak wiele szkodliwych mutacji?

Czy nie powinniśmy zamiast tego przyjąć, że Boska kreatywność i Opatrzność pełnią głębszą bardziej powszechną i fundamentalną rolę wobec całego wszechświata, niż tylko okazjonalne interwencje w nim? Umieszczając Boską kreatywność i Opatrzność na bardziej zrozumiałym poziomie eksplikacji, możemy uniknąć pojęcia bóstwa okazjonalnie wizytującego świat. Porzucając wątpliwą ideę bezpośredniego stworzenia, pozwalamy na to, aby nauka rozwijała się w całkowitej wolności i podejmować mogła właściwe jej wysiłki wytłumaczenia procesu powstania i ewolucji życia.

Nie ma zasadniczego niebezpieczeństwa, że naukowa interpretacja zniszczy nasze poczucie misterium, które leży u podstaw istnienia życia. Nie umieszczajmy jednak „misterium” tam, gdzie istnieją „zagadnienia”, które dają się rozwiązać po ludzku. Coś takiego jest bowiem zarówno intelektualnym, jak i religijnym samobójstwem.

75. Co powiedzieć tym, którzy twierdzą, że dobór naturalny sprzeciwia się Bożej Opatrzności?

Stwierdzenie, że dobór naturalny nie pozostawia żadnego miejsca Boskiej Opatrzności nie jest postulatem nauk przyrodniczych, lecz filozofii. Jest to rodzaj *przekonania*, które apriorycznie (bez dowodów) zakłada, że nie możemy znaleźć głębszego zrozumienia życia, niż proponują nauki biologiczne.

To twierdzenie jest tak bardzo rozpowszechnione wśród współczesnych biologów, że wiele osób religijnych czuje się w obowiązku reagować równie mocnym przekonaniem, iż wszelkie żyjące gatunki powstały nie w wyniku ewolucji, lecz zostały bezpośrednio stworzone przez Boga. Obie grupy nie potrafią zaakceptować faktu, że zarówno ewolucja, jak i Boska Opatrzność mogą angażować się, całkowicie i jednocześnie, w dokonujące się stwarzanie życia.

Tradycyjna teologia umieszczała ideę Boga na tym poziomie tłumaczenia, który dostrzegał w Nim *pierwszą przyczynę*, podczas gdy przyroda była *drugorzędną przyczyną*. Jako pierwsza

przyczyna, Bóg jest podstawą istnienia, ostatecznym wytłumaczeniem całego kontekstu, w którym dokonały się wydarzenia należące do dziedziny drugorzędnej przyczynowości, jak np. dobór naturalny. Bóg będąc pierwotną przyczyną świata jest odpowiedzialny za jego istnienie i rozwój. Nie opuszcza świata po dokonaniu stworzenia, lecz pozostaje w nim głęboko obecny, podtrzymując go i będąc u podstaw wszystkiego, co się w nim wydarza.

Bóg nie jest w żadnym wypadku odległym i nieczułym absolutem, głoszonym przez deizm. Mówiąc inaczej, jest On ostatecznym, lecz niewytłumaczalnym „źródłem istnienia”, które leży u podstaw wszystkich naukowo wytłumaczalnych procesów kreatywnych. Według teologa Paula Tillicha, Boża Opatrzność nie jest magiczną ekspedycją ratunkową. Oznacza raczej, że nie ma sytuacji, w których świat, życie i byty ludzkie byłyby odcięte od Boskiego afirmującego fundamentu istnienia.

Jeśli przyrodniczy skarżą się, że Boska Opatrzność nie jest oczywista lub obserwowalna w ewolucji, można po prostu wskazać na moc obecną w ewolucyjnej kreatywności. Możemy też wskazać na siłę własnych protestów przeciw okrucieństwu przyrody i pozornemu milczeniu Boga. Rzeczywistość Opatrzności objawia się w nas za każdym razem, gdy mamy odwagę kontynuowania życia w obliczu cierpienia. Opatrzność jest ostatecznym źródłem samoakceptacji, która przejawia się we wszystkich istotach żyjących oraz w powszechnych kosmicznych uwarunkowaniach, które czynią życie możliwym. Oto Bóg bliższy nam niż my sami.

76. Czy idea doboru naturalnego nie odpowiada lepiej materialistycznemu obrazowi świata niż nauce o Opatrzności?

Tak właśnie stwierdziłby biolog Richard Dawkins i jego współpracownik - filozof Daniel Dennett. Cytowany już Dennett nazywa darwinowską koncepcję doboru naturalnego „niebezpieczną ideą”, sądząc, że jeśli ktoś wierzy, że Bóg ma wpływ na przyrodę, to lepiej żeby nie zbliżał się do teorii ewolucji, jeśli chce, aby jego wiara przetrwała. Ewolucja, twierdzi filozof, jest całkowicie bezosobowym procesem. Przyroda rozwija się według prostych reguł, w ten sam sposób jak program komputerowy. Innymi słowy, ewolucja jest procesem „algorytmicznym”. Przez ślepy dobór zmian adaptacyjnych wyprodukowała - przez trzy i pół miliarda lat - ślepo i bezcelowo całe bogactwo form życia, włączając w to ludzką inteligencję. Żadne opatrnościowe bóstwo nie ma udziału w tym procesie.

Dawkins utrzymuje, że podstawowymi jednostkami ewolucji biologicznej są zakodowane segmenty DNA, znane jako „geny”. Jej siłą napędową jest natomiast troska o przetrwanie genów. Autor twierdzi, że geny z natury dążą do maksymalnego wykorzystania szans na przetrwanie i reprodukcję. Ślepa fizyczna konieczność popycha je do wszystkiego, co możliwe, aby sobie zapewnić nieśmiertelność. Dobór naturalny bezdusznie likwiduje w każdym pokoleniu życia zespoły genów, które nie są zdolne do reprodukcji. Ten ślepo selekcyjny proces wystarczy, aby wytłumaczyć wszystkie formy życia, również nas samych. Po co zatem Boża Opatrzność?

Odpowiadając, trzeba stwierdzić, że pogląd jakoby ewolucja była pojęciem materialistycznym lub ateistycznym nie jest wypowiedzią naukową, lecz raczej pewnym przekonaniem *na temat* nauk przyrodniczych. Zakorzenia się ono w „scjentyzmie”, który z kolei szybko łączy się z korektywną ideologią, znaną jako „materializm naukowy”. Oba przekonania nie są wynikiem badań przyrodniczych, lecz *swobodnym założeniem*, które rodzi się ze społecznych i indywidualnych preferencji, nie mających nic wspólnego z naukami przyrodniczymi, również z biologią.

Teologia jest szczególnie wyczulona na punkty, w których darwinowscy przyrodniczy przekraczają linię oddzielającą naukę od dogmatu materialistycznego. Choć teologowie nie powinni zgłaszać obiekcji co do idei czysto przyrodniczych (mimo iż mogą być one mocno

prowokujące), wolno im wypowiadać się na temat ideologii lub przekonań, które czasami bywają mieszane z przyrodoznawstwem.

Odpowiadając na powyższe pytanie, teolog ma prawo zaprzeczyć, że ewolucja jest bardziej zrozumiała w kontekście materialistycznym niż religijnym, przyjmującym Bożą Opatrzność. Teologia nie może tego wprawdzie udowodnić, lecz jedynie starać się pokazać, że nowość, witalność, kreatywność ewolucji stają się zrozumiałe, jeśli postrzegamy je jako przejawy ostatecznej „siły istnienia”, którą nazywamy Opatrznością.

77. Jak odpowiedzieć na ateistyczne ewolucyjne twierdzenia Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta?

Można zacząć od stwierdzenia, że u podstaw ateistycznego ewolucjonizmu autorów nie leży samo przyrodoznawstwo, lecz jego materialistyczna interpretacja. Warto też wspomnieć, że nie wolno mieszać nauk przyrodniczych z konkretnym systemem przekonań, czy to materializmem, czy też religią biblijną. Choć nikt nie potrafi uprawiać wiedzy bez posiadania zaplecza w postaci określonych przekonań na temat rzeczywistości, to jednak nie mogą one stać się częścią samego przyrodoznawstwa. Gdy Dawkins i Dennett (wraz z innymi, jak Stephen Jay Gould i E.O. Wilson) podkreślają, że ewolucja jest czysto materialistycznym, bezcelowym procesem, to już nakładają określoną ideologię na dane naukowe. Mieszając materializm z ewolucją, nie mają prawa krytykować kreacjonistów, którzy mieszają przyrodoznawstwo ze starożytnymi tekstami biblijnymi.

Oczywiście, nie da się uniknąć interpretowania informacji naukowych w kategoriach takiego lub innego systemu założeń na temat tego, co jest „naprawdę rzeczywiste”. Założenia te tworzą coś, co nazywamy „metafizyką”. Każdy z nas ma pewne przesłanki metafizyczne, które trzeba sobie wyraźnie uświadomić. Dla ludzi wierzących jest to teologiczna metafizyka, która utrzymuje, że Bóg jest ostateczną rzeczywistością będącą u fundamentów wszystkiego, co istnieje, podczas gdy dla materialistów jest nią bezosobowa materia (wraz z energią). Pod wpływem tych dwóch metafizycznych punktów widzenia rodzą się pewne sądy na temat materiału naukowego, którymi samo przyrodoznawstwo się nie zajmuje. Zwolennicy materializmu mogą powiedzieć, że Darwin dostarcza solidnego fundamentu pod naukowy sceptycyzm, nie jest to jednak wniosek *przyrodoznawczy*. Ludzie wierzący powiedzą, że „ewolucja jest święta”, ponieważ jest zakorzeniona w Bogu obietnicy, który wcielił się w materię. To jednak również nie jest przyrodoznawstwo, lecz metafizyka.

Osoby przyjmujące koncepcję Bożej Opatrzności nie zajdą daleko w dialogu z materialistycznymi ewolucjonistami, jeśli będą po prostu cytować kolejne wyniki badań naukowych, choć jest to oczywiście ważne. Tak samo będzie w przypadku scjentyistów dyskutujących z kreacjonistami - zwolennikami idei „inteligentnego projektu”. Odmienne bagaż przekonań sprawia, że ludzie przedstawiają informacje naukowe w bardzo zróżnicowany sposób. Tematem rozmów nie jest przyrodoznawstwo, lecz przekonania lub metafizyczne preferencje.

Dlatego prawdopodobnie najlepsze, co możemy zrobić, to pokazywać, że dane ewolucyjne „współbrzmia” z metafizyką teologiczną. Nie uda się udowodnić religijnego punktu widzenia przez odwołanie się do danych naukowych, które są ze swej natury wieloznaczne. Można jednak podkreślać, że wieloznaczność przyrody, włączając w to jej ciemne i tragiczne strony, współbrzmi z naszą egzystencją w niedokończonym wszechświecie. Ten niedokończony i ciągle stwarzany wszechświat nie może być pozbawiony obietnicy. Oprócz tego, przewaga metafizyki teologicznej tkwi w sensownym, logicznym wyjaśnieniu, dlaczego wszechświat w ogóle istnieje zamiast nicości. W pewnym momencie - jak podkreśla Hans Jonas - musimy zmierzyć się z „nagą egzystencją” świata. Według tego autora - i wielu innych - nie da się pominąć teologii, przynajmniej w tym punkcie.

78. Czy ewolucja ma jakieś ukierunkowanie i cel?

Zależy od tego, co rozumiemy przez „ukierunkowanie”. Jeśli chodzi o „poruszanie się prosto ku jakiemuś celowi ustalonemu od wieczności”, to ewolucja wydaje się pozbawiona kierunku. Wszelkie przypadkowe próby, dzięki błędzeniu wraz z widocznym „marnotrawstwem” procesu każą wątpić, czy jesteśmy świadkami realizowania się jakiegoś Bożego planu. Na przykład, paleontolog Stephen Jay Gould często powtarza, że wizja Darwina z konieczności zakłada, iż życie i wszechświat nie mają ukierunkowania. Jeśli wierzący, którzy nie mają przygotowania naukowego, słyszą tak mocne stwierdzenia, nietrudno zrozumieć, dlaczego nie chcą mieć nic wspólnego z ewolucją.

W każdym razie, możemy ciągle przekonywająco twierdzić, że od początków kosmosu wszechświat porusza się *jako całość* w pewnym kierunku. Przynajmniej w ostatnich miliardach lat trudził się nad wytwarzaniem żywych i myślących istot. Nawet w szerszym sensie można dostrzec kosmiczną tendencję do zwiększającej się kompleksowości i do coraz bardziej intensywnych przejawów uporządkowanej nowości, czyli do *piękna*. Na początku istniał tylko ocean promieniowania. Teraz mamy rośliny, zwierzęta, osoby, kultury i religie. Nie można pomniejszać znaczenia faktu, że we wszechświecie pojawiła się wielka kompleksowość i piękno.

Zauważyłem, że niewielu biologów darwinowskich podejmuje wysiłek, aby spojrzeć na szerszą historię *kosmicznej* ewolucji. Wielu z nich po prostu zakłada, że bogate królestwo materii kosmicznej jest ze swej natury obojętne lub nawet wrogie wobec wyłaniającego się życia i rozumu. A ponieważ wszechświat materialny wydaje się z istoty wrogo nastawiony do życia lub obojętny wobec niego, najlepszym wytłumaczeniem życia i jego przejawów jest kombinacja bezcelowych przypadków i ślepej konieczności.

Być może nie powinniśmy skupiać się na biologicznych procesach, lecz spojrzeć uważniej na cały wszechświat: na cały kosmiczny proces, w którym ewolucja darwinowska jest relatywnie młodym etapem, przynajmniej na ziemi. Co widzimy patrząc na piętnaście miliardów lat kosmicznej ewolucji, które upłynęły od Wielkiego Wybuchu, i pamiętając, że życie pojawiło się dopiero w ostatnich czterech miliardach lat? Czyż nie ma ukierunkowania w tej wielkiej kosmicznej epopei?

Zauważamy, że od początków kosmosu mamy do czynienia (bez względu na miarę, którą przyjmujemy) ze stopniowym wzrostem zorganizowanej kompleksowości, odczuwania, a w końcu samoświadomości. Przynajmniej *my* jesteśmy tutaj, a więc wydarzyło się coś ważnego. Ewolucja wszechświata wytworzyła ludzki umysł. Istnienie naszej inteligentnej osobowości powinno wystarczyć, aby podejrzewać, że coś *ważnego* dzieje się we wszechświecie, gdyż nie można zrezygnować z doceniania własnego umysłu. Nawet jeśli wątpicie w to, co powiedziałem, dzieje się tak, ponieważ w gruncie rzeczy doceniacie własną inteligencję. Czy wszechświat, który wytworzył wasz (z konieczności cenny) umysł może być *bezczelowy*? Jeśli tak myślicie, to zaprzeczacie samym sobie.

Jeśli cel pojmujemy jako „ukierunkowanie pewnego procesu na realizację jakiejś wartości” to trudno jest, bez logicznej sprzeczności, zanegować, że wszechświat - przynajmniej w minimalnym stopniu wskazanym wyżej - posiada ukierunkowanie lub cel. Oczywiście stwierdzenie, że powstanie umysłu jest jedynym celem ewolucji, byłoby ogromnym uproszczeniem.

79. Dlaczego ewolucja musiała trwać tak długo?

Teoria ewolucji zakłada, że wszechświat nie został ukończony w jednym, pierwotnym momencie. Wiemy, że żyjemy w niedokończonym wszechświecie. Dlaczego Bóg nie

dokończył stwarzania na początku czasów? Dlaczego ta „cała zabawa” przez *tak długi* czas? W 1873 roku, wkrótce po tym, jak Darwin zaprezentował swe poglądy, rosyjski teolog Władimir Sołowjow (1853-1900) postawił to samo pytanie. Był on przedstawicielem pierwszego pokolenia myślicieli religijnych, którzy zetknęli się z ideami Darwina, dlatego warto przyrzeć się jego odpowiedzi. „Pełna odpowiedź na to pytanie - pisał - zawiera się w jednym słowie wyrażającym to, bez czego nie można pojąć Boga ani przyrody, mianowicie w słowie: *wolność*”.

Nie wiem, czy możemy ulepszyć tę odpowiedź. Ponieważ Bóg chce, aby świat stał się czymś innym niż On sam, pozwala na ewolucję odbywającą się w sposób chaotyczny, błędzący, długotrwały. Innymi słowy, Boża Opatrzność pragnie niezależności stworzenia, nie tylko na ludzkim poziomie, lecz przez całą historię naturalną. Być może dlatego świat i życie rozwijają się stopniowo. Kim jesteśmy, aby decydować, jak długo powinno to trwać?

Świat nieewoluujący - jak możemy przypuszczać - to taki, który zostałby stworzony jako dokończony i doskonały na samym początku. Wszechświat doskonały od początku nie miałby jednak w przyszłości owej nieokreśloności, która jest warunkiem zakorzenienia się wolności. Jeśli rzeczy byłyby ukończone na samym początku, świat zostałby zamknięty i sfinalizowany w taki sposób, że nie byłoby żadnego miejsca na realizowanie się wolności. Aby wolność mogła zaistnieć, musi istnieć w przyszłości otwarty świat jeszcze nie zrealizowanych możliwości. Świat, któremu brakuje otwartego horyzontu możliwych niespodzianek zdusiłby w zarodku płomyki wolności. Stwarzając świat dla wolności, Bóg stworzył czas w jego absolutnie niewyobrażalnej ilości.

Oczywiście, nikt nie może twierdzić, że rozumie dzieła Boga i sposoby Jego działania, ale sądzę, że teologia może przynajmniej sensownie wyjaśnić fakt, że świat nie został doprowadzony do stanu ukończonej doskonałości na samym początku. Świat, który nie ewoluuje, który nie staje się, jest z teologicznego punktu widzenia nie do pomyślenia, jak podkreślił to Teilhard de Chardin (zob. cz. VII). Teologia, która docenia wartość wolności, powinna już wcześniej przewidzieć, że świat jest właśnie taki, jakim odmalował go Darwin. Spróbujmy sobie wyobrazić świat bez możliwości przypadkowych wydarzeń lub pozbawiony ogromu czasu, w którym mógłby się rozwinąć. Myślę, że większość z nas, przynajmniej po dobrym zastanowieniu się, nie wybrałaby ograniczonego czasowo świata, w którym wszelkie możliwości aktualizacji wolności byłyby ograniczone od początku - nawet gdyby oznaczało to, że ów świat uniknie tragizmu.

80. Czy ewolucja zakłada, że Bóg nie ma ściśle określonego planu dla wszechświata?

Jeśli przyjmujemy naukę o Bożej Opatrzności, to nie musimy jednocześnie wyobrażać sobie, że Bóg posiada niezmienny deterministyczny „plan” lub projekt wszechświata, tzn. że każde wydarzenie ma z góry określone miejsce. Przygotowany wcześniej Boski projekt, w którym ustala się dokładnie, kiedy wszystko się wydarzy, byłby nie do pogodzenia z Bożą łaską. Nie pasowałby do Bożej troski o przyszłość świata i do Boskiego daru wolności. Trudno byłoby twierdzić, że Bóg w pełni kocha taki świat.

Boży „plan”, jeśli ciągle chcemy używać tego sformułowania, nie może oznaczać predestynacji. Dlatego może lepiej mówić o Boskiej „wizji” przyszłości kosmosu. Używając bardziej biblijnych terminów, możemy nawiązać do Boskiej *obietnicy* dla stworzenia, a nie do ustalonego planu na temat tego, czym ma się stać świat. Plan lub projekt, jak podkreślał wielki francuski filozof Henri Bergson, wykluczałby przyszłość i uczyniłby nasze życie w gruncie rzeczy nieistotnym, ponieważ wszystkie wydarzenia byłyby już wcześniej zaplanowane. Używając słów Teilharda de Chardin, można powiedzieć, że jeśli rzeczywiście wierzymy, że wszystko zostało już zdecydowane, to z pewnością „podcinamy skrzydła nadziei”.

Wiara biblijna postuluje świat, w którym mogą rozkwitnąć nadzieja i obietnica. Wielkim darem dla wiary i teologii jest fakt, że ewolucja darwinowska ukazuje nam taki właśnie świat. W ewolucyjnym kontekście może zrodzić się i rozwinąć zrozumienie obietnicy oraz ufność w Boże przyrzeczenia. Przyroda, jeśli można tak powiedzieć, nie jest doskonałym planem, lecz obietnicą doskonałości. Czytając w Księdze Rodzaju, a później w prologu do Ewangelii św. Jana, o „Słowie”, które unosiło się nad stworzeniem „na początku”, możemy pojmować je niejako dokładny projekt, lecz raczej jako Bożą obietnicę lub wizję tego, czym może stać się świat.

Ewolucja nie musi zatem przebiegać według ściśle określonych wytycznych. Dlatego właśnie świat jest o wiele głębszy, otwarty, bardziej dramatyczny i interesujący, niż świat przedstawiany jako całkowicie pasywny i poddany surowemu Boskiemu schematowi. Bóg ewolucji nie determinuje wcześniej wszystkich wydarzeń, lecz pozwala, aby świat miał udział w kształtowaniu własnej przyszłości.

Z teologicznego punktu widzenia patrząc, nie jest zatem zaskoczeniem, że ewolucja potrzebuje tak wiele czasu, w przeciwnym razie świat skończony (z definicji) nigdy nie wyłoniłby się z oceanu Nieskończoności. Nie dostosowałby się do swego nieograniczonego Początku i Celu. Ogromna przepaść między skończonym i nieskończonym tworzy wielki dramat ewolucji w niezliczonych eonach⁸.

⁸. Eon (gr. aion - czas, wiek) - [geol.] największa geochronologiczna jednostka dziejów Ziemi; dzieli się na ery; obejmuje bardzo długi etap rozwoju Ziemi i jej świata organicznego (przyp. red.).

81. Dlaczego Bóg miałby stwarzać świat, który w swoim rozwoju staje się coraz bardziej niezależny?

Możemy spokojnie przyjąć, że wszystko, co Bóg czyni, jest wyrazem Jego bezgranicznej miłości. Miłość zaś zawsze pragnie wolności umiłowanego. Boska miłość chce, aby całe stworzenie stawalo się coraz bardziej „inne”.

Aby to lepiej zrozumieć, możemy jeszcze raz zapytać siebie, jak postępowalibyśmy stwarzając świat. Czy stworzylibyśmy doskonały świat, pozbawiony „marnotrawstwa” czasu, chroniony przed wszelką możliwością cierpienia i śmierci? Czy, jeśli mielibyśmy władzę, zaprojektowalibyśmy całkowicie ukończony produkt, który zupełnie odpowiada naszej woli? Taki kosmos nie byłby w rzeczywistości różny od nas samych. Nie byłoby to nic innego niż poszerzenie naszego własnego bytu. Nie moglibyśmy mocno kochać takiego wszechświata, gdyż w rzeczywistości nie byłby różny od nas. Miłość - powtórzę - domaga się „innego”. Tak więc Stworzyciel, który boi się ryzyka pozwolenia światu na pewien stopień niezależności nie może go prawdziwie kochać. Prawdziwą istotą Boskiej dobroci jest stwarzanie inności.

Tak więc wszechświat nigdy nie da się wepchnąć w ciasny skafander zaprojektowany od wieczności. Zamiast tego posiada pewien stopień nieokreśloności, potencjał do wytworzenia wolności. Nawet podczas najbardziej prymitywnych fizycznych początków nosił w sobie obietnicę niezależności. Fizycy odnajdują swego rodzaju „nieokreśloność” już w niezbadanych subatomowych strukturach wszechświata. Biologowie ewolucjoniści wskazują na inny rodzaj nieokreśloności w przypadkowych, niekierowanych genetycznych mutacjach i innych nieprzewidywalnych wydarzeniach, które sprawiają, że możliwe jest pojawienie się nowych gatunków i powszechna różnorodność życia. Jako istoty ludzkie odkrywamy jeszcze bardziej monumentalne formy pojawiania się niezależności świata we własnej zdolności do wolnego wyboru. To wszystko stało się wyraźniejsze od czasów, gdy przyrodznawstwo odkryło ewolucję.

Nie jestem w stanie wyrazić, jak wielkim darem dla teologii może być ewolucja. Odrzucając ją-jak to ciągle czyni wielu chrześcijan - tracimy możliwość pogłębienia rozumienia mądrości i samoofiarującej się miłości Boga.

82. Czy „Bóg ewolucji” nie jest raczej słabym Bogiem, w przeciwieństwie do wszechmocnego Boga Biblii?

W wierze chrześcijańskiej, jak twierdzi z entuzjazmem św. Paweł, moc Boga (przez którą rozumiem Boską zdolność oddziaływania na świat) objawia się paradoksalnie w podatnej na cierpienie bezbronności ukrzyżowanego Człowieka. Jak słusznie zauważa teolog Edvard Schillebeeckx, Boska bezbronność podatna na zranienie nie jest równoznaczna ze słabością. Podatność na zranienia - twierdzi autor - może „skuteczniej rozbroić zło” niż brutalna siła. Dlatego w żadnym wypadku nie mówimy o słabym Bogu. To raczej Bóg, który jest o wiele skuteczniejszy niż bóstwo pojmowane przy pomocy surowych terminów władzy dyktatorskiej. To jest Bóg dostatecznie mocny, aby stworzyć świat obdarzony wolnością i samokreatywnością.

Gdy teologia chrześcijańska mówi o zagadnieniu Opatrzności i ewolucji, musi posługiwać się specyficznym chrześcijańskim rozumieniem Boga, a nie odległego, abstrakcyjnego „inteligentnego architekta”. W bezbronności Jezusa na krzyżu otrzymujemy obraz Boga, który wydaje się doskonale harmonizujący z ewolucyjnym charakterem życia. Przypadkowość, walka i pozornie bezcelowe wędrowanie ukazane przez ewolucyjne przyrodoznawstwo mogą nie współbrzmieć z ideą Boskiego architekta, lecz nie są sprzeczne z mocą, która rodzi się z bezbronnej miłości.

Jeśli Bóg byłby „mocny” tylko w popularnym sensie posiadania zdolności do zwyciężania i unicestwiania, to dane ewolucji mogłyby być kłopotliwe dla teologii. Boska moc, która objawia się jednak w nieskończonej miłości, nie dąży do manipulacji ani do wchłonięcia tego, co miłuje. Szukając głębokiego związku z wszechświatem różnym od Boskiego bytu, Bóg pragnie zachować odrębność i inność kosmosu. Moc Boga objawia się w Jego zdolności do nawiązywania głęboko dialogicznej relacji ze światem. Taka moc stwarza miejsce dla zaistnienia ewolucji.

Nie dziwi zatem, że Bóg, którego moc wyraża się w szczerym przyzwoleniu na pojawienie się *inności*, pozostawia światu autonomiczne zasady działania. Akt ten nie jest przejawem braku autorytatywnej Boskiej mocy, co więcej, pozwala drugiemu na zaistnienie. Nasze niewielkie doświadczenie okrucieństwa i surowości dyktatorskich sił, objawiających się w ludzkich relacjach, może stanowić pewną analogią dla zrozumienia Boskiej zdolności do powoływania do istnienia zaskakująco różnego wszechświata.

Czy skuteczna jest siła zniewalania, nawet w ludzkich relacjach? W najlepszym przypadku można manipulować rzeczami lub osobami tylko zewnątrz. Nie da się wpłynąć na nie od środka, lecz tylko powierzchownie, z zewnątrz. W obliczu podatnej na zranienia bezbronnej miłości, świat otrzymuje możliwość doświadczenia własnej wewnętrznej mocy - mocy samokreatywności, która ostatecznie przyjmuje kształt ludzkiej wolności. Moc Boga objawia się najpełniej w Jego samoogóceniu się, które obdarza mocą stworzenie.

83. Czy chrześcijańska koncepcja Boga podatnego na cierpienie da się pogodzić z pojęciem Boskiej mocy stwarzającej świat z niczego?

Łatwo stracić z oczu Dobrą Nowinę zawartą w nauce o stworzeniu. Nawet chwila refleksji uświadamia, że Stworzyciel, który z niczego mógł powołać do istnienia ogromny i skomplikowany wszechświat, może również doprowadzić nasze życie do pełni, której pragniemy. Przekonanie, że świat nie ma początku w sobie, lecz jest zakorzeniony w Mocy leżącej poza nim, oznacza, że niezależnie od absurdałności obecnej chwili możemy ciągle mieć nadzieję na *nowe* stworzenie.

Czy jednak wystarczająco często myślimy o tym, *jaki rodzaj* Boskiej mocy mógł zrodzić taki wszechświat? Jeśli Bóg jest pierwotną Rzeczywistością, to jak może istnieć świat, który jest czymś prawdziwie innym niż Bóg? Co musiało dokonać się Bogu, aby mogło powstać coś odmiennego od Niego?

Choć brzmi to paradoksalnie, to Bóg stwarzając świat pozwolił mu w pewnym sensie na niezależność. W jaki sposób pogodzić ideę Boskiej stwórczej mocy ze wszechświatem, który istnieje „na własną rękę” i który w wyniku ewolucji rodzi życie i osoby ludzkie posiadające nawet zdolność sprzeciwienia się Bogu?

Nowoczesne przyrodoznawstwo rzuciło nowe światło na to odwieczne pytanie. Naukowe badania nad ewolucją oraz zjawiskiem „chaosu” i „złożoności” pokazują, że nasz kosmos, rozwijający się przez około piętnaście miliardów lat, jest w dużej mierze samokreatywną rzeczywistością. Nie zamierzam twierdzić, że przyroda jest jedynym źródłem własnego istnienia, lecz wszechświat jawi się jako coś zupełnie innego niż pasywny produkt determinującej Boskiej siły. Przyrodniczy są dziś zgodni, że świat zbudowany jest z *samoorganizujących* się systemów. Uporządkowane łączenie fizycznej materii w atomy, molekuły, systemy planetarne, gwiazdy, galaktyki i zespoły galaktyk, komórki, organizmy, osoby i społeczeństwa - wszystko to odbywa się w sposób nie wymagający zewnętrznej manipulacji. Nawet pojawienie się wszechświata w momencie Wielkiego Wybuchu interpretowane jest obecnie przez fizykę jako coś, co wydarzyło się „samorzutnie”.

Do tego zagadkowego obrazu samoorganizującego się wszechświata dodajmy opinię biologów ewolucyjnych, że stworzenie życia, włączając w to ludzi, nie dokonało się przez jakiś jednostkowy akt Boskiej magii. Historia kształtowania się życia na ziemi zawiera w sobie niezliczone eksperymenty w samoorganizowaniu się adaptacyjnych systemów. Jak w kontekście tego szeroko akceptowanego obrazu samoformującej się przyrody możemy ciągle myśleć o stworzeniu jako wytworze Boskiej wszechmocy *ex nihilo*?

Niektórzy przyrodniczy twierdzą bez pardonowo, że nowoczesne przyrodoznawstwo uczyniło całkowicie zbędną ideę stworzenia przez Boga. Niemniej jednak naukowy obraz samorzutnie organizującego się wszechświata dostarcza wierze chrześcijańskiej okazji do odnowienia i pogłębienia jej wyjątkowego rozumienia Boskiej mocy. Pozwala wyraźniej pojąć, że Boska kreatywność jest nierozdzielnie złączona z samoogółoceniem się Boskiej miłości.

Największym przejawem Boskiej „mocy” jest pokorne przyzwolenie na to, aby coś różnego od Boga zaczęło istnieć. Boska moc stworzenia *ex nihilo* paradoksalnie zakorzenia się w Boskiej pokorze.

84. W jaki sposób Boska moc stwórcza może być owocem „Boskiej pokory”? Czy pomaga nam to w zrozumieniu zjawisk ewolucyjnych?

Wiara chrześcijańska nie może, ze względu na trynitarną wizję Boga, odseparować istoty Boga lub Jego działania w stworzeniu od wydarzenia ukrzyżowania Jezusa. Najgłębsza istota Boga, jako samoofiarującej się miłości, została nam objawiona w śmierci Jezusa. Dlatego teologia chrześcijańska musi zastanowić się, w jaki sposób myśleć o Bożym stworzeniu i o całej historii wszechświata w kontekście krzyża.

Nawiązując do swego uwielbienia i śmierci na krzyżu, Jezus w Ewangelii Jana ogłasza: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Ten obraz sugeruje, że najbardziej godna podziwu forma mocy objawia się wtedy, gdy pokornie zaprasza inne byty do wejścia w organiczną jedność z Bogiem na mocy własnej decyzji, a nie przymusu. Owa aura wolności, w której tworzyły się pierwsze wspólnoty chrześcijańskie wokół „wywyższonego”, wskrzeszonego Centrum, jest kluczem do interpretacji Boskiej mocy działającej w całym stworzeniu.

Krzyż objawia Boga, który stwarza nie tyle przez ukazanie zniewalającej mocy, lecz przez pokorne „wycofanie się” (używając niedoskonałego języka), które pozwala całemu wszechświatowi zaistnieć w sposób „samorzutny” i nieprzymuszony. Boska moc stwórcza nie jest okrutnym aktem przemocy, lecz raczej wydarzeniem pozwolenia na bycie. Jak zauważa teolog Jurgen Moltmann: „W celu stworzenia nieba i ziemi Bóg pozbył się całej swej wszechmocy posiadania, a Stworzyciel przyjął na siebie postać sługi”.

W tajemniczej „nicości”, otwartej przez Boskie kreatywne samouniżenie się, wszechświat jest wezwany do wyłonienia się *ex nihilo* i do postępowania ku ciągle nowej egzystencji pod kierownictwem wylanego, a obecnie wcielającego się Ducha Bożego. W ten sposób samoorganizacja przyrody - włączając w to ewolucyjne błędzenie - wydaje się sprzeczna z Bożą mocą tylko wtedy, gdy zapomnimy, że moc ta najlepiej objawia się w pokorze. Gdy nauczymy się postrzegać Boga w świetle rzeczywistości ukrzyżowanego Chrystusa, oczywista samorzutność w przyrodzie oraz wolność, którą odczuwamy w sobie, dadzą się łatwo pogodzić z wiarą w potężnego Stworzyciela.

85. Czy idea pokornego „Boga ewolucji”, który pragnie „inności” świata, ma jakieś zakorzenienie w tradycji teologicznej?

Myślę, że możemy znaleźć podstawy takiego rozumienia Boga nie tylko w Nowym Testamencie, lecz również w starożytnej chrystologicznej tradycji Kościoła. Z wczesnych dyskusji i soborów Kościoła przebija pogląd, czasami łagodzony ze względu na mocną opozycję, że człowieczeństwo Chrystusa nie może się rozpląnąć w Jego Bóstwie. Chrystus jest w pełni człowiekiem, nie pomimo swej „hipostatycznej” unii z Bogiem, lecz dzięki niej. W relacji między bóstwem Chrystusa a Jego człowieczeństwem dostrzegamy przeblask relacji Boga do całego świata.

Według soboru chalcedońskiego (451 r.), ludzka natura Chrystusa nie może rozpląnąć się w Bóstwie, z którym jest złączona. Bóg chce pozostać w wyraźnej relacji do świata, który jest „inny” niż On sam. Chrześcijanie wierzą, że w ludzkiej naturze Chrystusa w pewnym sensie zawiera się cały wszechświat. Tak więc w chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości Boża obecność nie wchłania świata w siebie, tak jak Boska natura nie niweczy człowieczeństwa Chrystusa. W ten sposób rodzi się idea Boga, którego moc i skuteczność wyraża się w zapewnieniu autonomii i wewnętrznej spójności wszystkiemu, co jest od Niego różne. Pokusa wchłonięcia ludzkiej natury Chrystusa przez Boską i związane z tym odmawianie Jezusowi rzeczywistego człowieczeństwa zwane jest monofizytyzmem (grecki źródłosłów oznacza Jedną naturę)- Monofizytyzm powraca ciągle - również i dziś - jako jedna z pokus wiary chrześcijańskiej. Wiele religii oraz niektóre formy „mistycyzmu” dążą do pewnej formy mono-fizycznego unicestwienia świata w Bogu. Jestem jednak przekonany, że chrześcijański instynkt pomaga wyczuć odwieczną jedność Boga i świata przy zachowaniu ich odrębności. Dążenie do nieodróżnicowanej, homogenicznej jedni ludzi lub świata z Bogiem jest przejawem monofizytyzmu.

Za nieuporządkowanym pragnieniem posiadania „architekta” kryje się stałe, lecz wątpliwe, pragnienie takiego rodzaju Bożej obecności lub siły, która nie pozwala na prawdziwą niezależność świata. Zwolennicy inteligentnego projektu, aby uniknąć ryzyka i niepewności ewolucji, postulują wszechświat wykonany przez Boga w jednym momencie i w sposób ściśle określony, zamiast świata o wiele bardziej bogatego i interesującego, który musiał rozwijać się przez bardzo długi czas samorzutnie w sposób niezdeterminowany. Myśliciele szukają bezpieczeństwa w abstrakcyjnym porządku kosmicznym, zamiast cieszyć się z oswobodzającej nowości i wolności, w której docenia się historię wszechświata i życia, nie eliminując jednak możliwości tragedii.

Bóg ewolucji nie jest jednak „obecnością”, która unicestwia niepowtarzalność i niepewność stworzenia. Wzywa On świat do tego, aby stawał się coraz bardziej niezależny, tak aby jego dialogiczne związki z Bogiem były coraz mocniejsze.

86. Czy Bóg pragnący niezależności świata nie jest Bogiem deizmu?

Nic podobnego. Co więcej, Bóg ewolucji jest, paradoksalnie, o wiele mocniej związany ze światem niż bóstwo, które ciągle ingeruje w stworzenie i poprawia je. Bóg wolności tak mocno ukochał świat, że obdarza go kreatywną mocą samorządnego rozwoju, bez potrzeby magicznych interwencji. Boską troskę o stworzenie widać wyraźniej w przyzwoleniu na pewien stopień autonomii stworzenia - wliczając w to ryzyko - niż w zmuszaniu świata do tego, aby obrał z góry ustalony kurs. Jest to o wiele głębsza forma „opatrności” niż ta, którą ukazują w swych argumentach zwolennicy projektu.

Obdarowanie świata przestrzenią i czasem do tego, aby stał się sobą, nie oznacza, że Bóg nie jest bliski światu lub że nie jest głęboko z nim związany. Duch Boży, który został wylany na świat, jest czymś wewnętrznym w procesie stwarzania. Możemy nawet powiedzieć, że kreatywny Duch Boży jest ostatecznym wyjaśnieniem ewolucji. Świat jest nieustannie przepełniony obecnością Boga, która nie jawi się jednak jako przedmiot do uchwycenia przez prostą świadomość lub metody naukowe. Innymi słowy, nie jest ona dostępna empirycznie. Boża obecność nie manipuluje rzeczami za pomocą siły. Jej wpływ jest niedostrzegalny i niewymierny. Tylko osoby głęboko religijne mogą ją zauważyć i docenić.

Elementem obecności Boga w stworzeniu jest ofiarowanie światu nowych możliwości stawania się. Świat poruszając się ku przyszłości może stać się różny od swojego stanu w przeszłości. Nauki przyrodnicze pokazały wyraźnie, że tak właśnie działo się przez piętnaście miliardów lat. Mamy zatem prawo zapytać, dlaczego świat nie trzyma się ustalonego planu. Dlaczego kosmos nigdy nie odpocznie, lecz jest w ciągłym ruchu, jak twierdzi przyrodoznawstwo? Dlaczego wszechświat i życie nieustannie się zmieniają? Świat nie przestał ewoluować, ponieważ ciągle istnieje ogrom możliwości do zrealizowania. Nie pochodzą one jednak - jak podkreśla filozof Alfred North Whitehead - znikąd, lecz muszą gdzieś zamieszkiwać. Skąd zatem są? Odpowiedź Whiteheada brzmi: „od Boga”. To On wielkodusznie obdarza świat nowymi możliwościami rozwoju, które są wspanialsze od tego, co mogą odkryć nauki przyrodnicze. Gdy świat kroczy drogą od materii do życia i świadomości, a następnie do kultury i religii, ciągle otwierają się przed nim nowe możliwości. Ich ostatecznym źródłem i skarbnicą jest Bóg.

Nie można z tego wyciągać wniosku, że Boskie, hojne stymulowanie ewolucji nie jest w żadnym stopniu związane ze światem. Chociaż świat może „dryfować”, eksperymentując wśród bogactwa dostępnych możliwości, to proces ten jest zgodny z ideą Boga, który nie zmusza świata do obrania konkretnego kierunku. Bez jakiegokolwiek ograniczania niezależności stworzenia, Bóg pozostaje pokornie w nim obecny - w sposób tak głęboki, że aż niewyobrażalny.

VI. EWOLUCJA, CIERPIENIE I ODKUPIENIE

87. Czy teologia może odkryć jakiś sens cierpienia w ewolucji?

Każda refleksja teologiczna musi wcześniej czy później zająć się problemem teodycei: jak usprawiedliwić wiarę w Boga, który dopuszcza zło i cierpienie? Ewolucyjne przyrodoznawstwo nie dodaje niczego istotnie nowego do tego niepokojącego pytania. Jeśli

teologia nigdy nie odpowiedziała na nie zadowalająco w przeszłości, trudno oczekiwać, że uczyni to teraz.

W przekonaniu wielu przyrodników, nauki ewolucyjne pogłębiły jednak zarzuty, które zawsze stawiano idei Boga, na przykład w Księdze Hioba. Dlaczego Bóg pozwala na tyle cierpienia i marnotrawstwa w czasie milionów lat ewolucji? Przyrodnicy przypuszczają, że ponad 99% gatunków, które powstały w wyniku ewolucji, wyginęło. Jaki może być sens całych epok cierpienia i bólu, które tkwią pod powierzchnią aktualnego porządku przyrody? Choć odpowiedzi teologów na pytanie o cierpienie są z konieczności uproszczone, to według wiary chrześcijańskiej cierpienie i zmartwychwstanie Jezusa ukazują nam Boga, który w pełni dzieli cierpienia tego świata i zwycięsko je przekracza. Nie ma prostego teoretycznego rozwiązania problemu cierpienia, lecz możemy mieć nadzieję na rozwiązanie eschatyczne: Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę” (Ap 21,4). Wolno przyjąć, że końcowe pocieszenie obejmie całą historię życia, a nie tylko jej ludzki epizod.

Walka i ból obecne w ewolucji nie sprzeciwiają się chrześcijańskiej interpretacji świata w perspektywie krzyża Chrystusa. Prócz tego, doświadczenie chrześcijańskie zakłada, że cierpienie może mieć wartość przemieniającą. Jeśli wiara pomoże nam zrozumieć, że cierpienie może prowadzić do czegoś wyższego, to darwinowski obraz historii naturalnej nie będzie dla nas tak bardzo odpychający. A jeśli zobaczymy całość przyrody w perspektywie nadziei i obietnicy zmartwychwstania, to wiara chrześcijańska pomoże nam odkryć w procesie ewolucyjnym również elementy odkupienia.

Nasze trudności w przyjęciu teorii Darwina są w gruncie rzeczy bardzo podobne do tych, które przeżywamy w obliczu największego wyzwania wiary chrześcijańskiej, mianowicie: konieczności przyjęcia krzyża jako części drogi prowadzącej ku nowemu życiu. Jeśli dzięki wierze przyjmujemy skandal krzyża, to będziemy również gotowi na przyjęcie obrazu świata nakreślonego przez darwinowskie przyrodoznawstwo. Koncepcja ewolucji jest trudna do zasymilowania przez redukcjonistyczne formy teologii naturalnej, lecz nie sprzeciwia się centralnej doktrynie chrześcijańskiej, w myśl której w cierpieniu - mimo że jest ono z istoty złe i wymaga wszelkich możliwych sprzeciwów z naszej strony - można odnaleźć głębszy sens. Walka - jak twierdzi Holmes Rolston III - jest ciemną stroną stworzenia. „Problem nie polega na tym, czy świat jest szczęśliwym miejscem, ale czy jest on miejscem sensownego cierpienia, prowadzącego do czegoś wyższego”.

88. Czy Bóg „cierpi” z ewoluującym stworzeniem?

Rewolucyjna idea Darwina wymaga, abyśmy dziś - bardziej niż to miało miejsce w czasach nowożytnych - dostrzegali bliskie związki Boga z całym stworzeniem. Myśl ewolucyjna pomaga odejść od obrazu chłodnego, niewzruszonego bóstwa, typowego dla pobożności przeddarwinowskiej. Wraz z innymi współczesnymi teologami, jestem przekonany, że tylko koncepcja Boga, jako samoofiarującej się miłości, jest sensowna po Darwinie. To jest Bóg, który cierpi ze stworzeniem i zbawia świat przez zamknięcie wszystkich jego ewolucyjnych wysiłków i sukcesów w swym wiecznym Boskim miłosierdziu. To nie jest Bóg wymyślony przez teologię, aby zadowolić Darwina. To empatyczny Bóg objawiony na kartach Pisma świętego. Bóg Izraela, który odczuwa ból uciskanych w Egipcie. Bóg, który utożsamia się z Ukrzyżowanym. Bóg, którego wiara chrześcijańska spotkała, zanim dowiedziała się o ewolucyjnych bólach rodzenia przyrody.

Idea samoofiarującej się i podatnej na zranienia Boskiej miłości była zawsze obecna w wierze chrześcijańskiej. Nauka o Trójcy Świętej zakłada, że życie Chrystusa, Jego cierpienie i śmierć są czymś wewnętrznym dla Boga, a nie zewnętrznym wobec Niego. Mimo to, jak tramie zauważył filozof Alfred North Whitehead, gdy obraz Boga tworzymy na Zachodzie, to częściej przybiera on postać cesarza niż pokornego pasterza z Nazaretu. Niestety wizja Boga

jako „dyktatora” ciągle jeszcze żyje w naszych religijnych wyobrażeniach - i w większości systemów teologicznych protestujących przeciw ewolucji - choć wiara we Wcielenie zasadniczo go przewyciężyła.

Współcześnie coraz częściej dochodzi do głosu idea Boga, który współczująco towarzyszy ogromnym bólom przyrody. Jest to wynik uświadomienia sobie długiej, trudnej drogi cierpienia zobrazowanej w darwinowskiej historii życia. Idee Darwina, który odkrywa ukryte wcześniej rozdziały wielkiego dramatu stworzenia, inspirują nas do prób pogodzenia naszych wyobrażeń na temat Boga z obrazem długiej walki w przyrodzie, również w naszym gatunku. Pierwotne gminy chrześcijańskie, które żywo odczuwały obecność Chrystusa pośród siebie, były zdolne odkryć zaskakująco nowy sens cierpienia i ukrzyżowania Jezusa. Ból i śmierć Jezusa - argumentowano - muszą mieć charakter odkupieńczy. Dlatego nie należy postrzegać cierpienia jako kary (gdyż Jezus był niewinny), lecz raczej jako daru dla innych. Konkretnie cierpienie może stać się łaską tylko dlatego, że ból Jezusa jest w tajemniczy sposób bólem samego Boga. Ze względu na solidarność Jezusa z całą przyrodą i historią, ich cierpienie jest włączone w życie Boga, otrzymując w Nim tajemnicze, odkupieńcze znaczenie.

89. Czy Bóg, który cierpi ze stworzeniem, może być jednocześnie potężnym Zbawcą?

W samym sercu wiary chrześcijańskiej znajduje się idea współczującego (dosłownie współcierpiącego), samoofiarującego się Boga. Z teologicznego punktu widzenia patrząc, owo upokorzenie się Boga nie jest tylko postacią, którą Bóg przyjął na krótki czas „ziemskiego” wcielenia. Jest to raczej odwieczna cecha Boga. Nie powinniśmy sobie wyobrażać Boga inaczej niż jako odwiecznej, pokornej, samoofiarującej się, umacniającej, obiecującej, zbawiającej miłości.

Teologowie różnią się co do kwestii, czy „samoograniczenie się” jest czymś istotnym dla Boskiej natury, czy też jest działaniem podjętym „w wolności” przez Boga, który mógłby wybrać opcję nie bycia Stworzycielem. Możemy przyjąć, że wolność Boga jest ostatecznie nierozdzielnie związana z Jego miłością, a ponieważ miłość potrzebuje „drugiego”, aby się zrealizować, to istnienie świata jest wyrazem wolnej - w sensie: nieprzymuszonej - miłości. Potrzeba drugiego nie jest czymś, co ogranicza miłość, lecz pozwala na jej realizację. Nie ma natomiast apriorycznej konieczności, aby *konkretny* istniejący wszechświat był jedynym, który istnieje. Inne są również możliwe.

Teolog Jurgen Moltmann twierdzi, że to wieczny Bóg, który „upokarza się”, sprawia, iż stworzenie i odkupienie (nowe stworzenie) są w ogóle możliwe. Boska stwarzająca miłość zakorzenia się od wieków w Boskim samoofiarowaniu się. W tym sensie Bóg nigdy się nie zmienia. Gdy myślimy o wszechświecie i ewolucji z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, powinniśmy mieć przed oczami obraz wiecznie upokarzającego się Boga, który pozwala, aby świat zaistniał w relatywnej niezależności i który jednocześnie wlewa w świat swą nieskończoną, zbawczą miłość.

Jeśli nie potraktujemy na serio przejmującej idei Boskiej pokory, nie będziemy w stanie pogodzić istnienia Boga ze światem darwinowskim. Jeśli natomiast umieścimy w centrum obraz samoofiarującego się Boga, który rezygnuje z wszelkiego pragnienia, aby kształtować świat niezależnie od swego udziału w tym procesie, to odkrycie, że życie rozwija się w sposób przedstawiony przez przyrodoznawstwo ewolucyjne, nie będzie dla nas żadnym zaskoczeniem.

Cierpienie istot żyjących nie jest daleko od Boga, lecz staje się częścią Jego własnej historii. W perspektywie nieskończonego miłosierdzia, wiara pomaga ufać, że cierpienie i łyż świata zostaną zniesione i dokona się ostateczne odkupienie.

Wszelkie próby stworzenia filozoficznego pojęcia Boskiej paradoksalnie zbawczej

mocy-w-pokorze skazane są na niepowodzenie. Jeśli jednak w wierze pozwolimy, aby nasze serce i życie zostało przemienione przez obraz Boga podatnego na zranienia, to potrafimy postrzegać ewolucyjne cierpienie i walkę w unikalny, zbawczy sposób. Widząc wszystko jako cierpienie samego Boga, możemy mieć nadzieję na ostateczne zwycięstwo miłości i życia nad bólem i śmiercią, nawet jeśli nie potrafimy zrozumieć, dlaczego w ogóle jest tak wiele cierpienia.

90. Czy wiara chrześcijańska nie antycypuje darwinowskiego obrazu życia?

Sądzę, że tak. W pewnym sensie nie powinniśmy być zaskoczeni wizją darwinowską lub najnowszymi wynikami nauk przyrodniczych na temat ewoluującego wszechświata. Prawdziwym zaskoczeniem natomiast - i być może czymś trudnym do przyjęcia - jest uświadomienie sobie, że Boska moc stwórcza objawia się w tak niewiarygodny, samoograniczający się sposób. Idea wszechmocnego Stwórcy, którego nie dotyka cierpienie świata, jest trudna do pogodzenia z chrystologią, lecz z jakichś powodów trzymamy się jej kurczowo. Boga wzorujemy bardziej na cesarzu niż na postaci Jezusa, tymczasem Jego chrześcijański obraz jest tak rewolucyjny, że każde pokolenie ma trudności z przyjęciem go. Według mnie, jedna z korzyści religijnego zetknięcia się z „niebezpieczną ideą Darwina”, polega na tym, że musimy sięgnąć do korzeni wiary całego systemu chrześcijańskiego. John Macquarrie zauważył, że obraz Boskiej pokory, który tkwi u fundamentów chrześcijaństwa, sprzeciwia się wszystkiemu, co ludzie myśleli na temat bogów. Bóg Jezusa jest całkowicie różny od Marduka, Jowisza i wszystkich obrazów Boga pojmowanego jako władca lub „architekt”. Teologia jest podważana przez ewolucję tylko wtedy, gdy opowiada się za imperialną wizją Boskiej wszechmocy. Z takiego punktu widzenia patrząc, świat musi być doskonale uporządkowanym rajem. Gdy jednak poznamy ponury i eksperymentalny charakter ewolucji, szybko rezygnujemy z idei wszechmocnego Strażnika porządku. Sam Darwin stał się agnostykiem, ponieważ nie potrafił pogodzić bezcelowości, walki i bezosobowości ewolucji z dobrotliwym, rządzącym bóstwem prezentowanym przez XIX-wieczny teizm „inteligentnego projektu”. Nauki ewolucyjne wymagają, abyśmy raz na zawsze zerwali z obrazami tyranów, które czasami projektujemy na Boga. Prawdziwą przeszkodą w pogodzeniu wiary z ewolucją nie jest cierpienie w historii przyrody i ludzi, lecz brak wystarczającego oswojenia się z szokującym obrazem Boga, który pragnie wolności świata i w pełni uczestniczy w jego cierpieniach.

91. Co, w kontekście ewolucji, oznacza nadzieja na „odkupienie”?

Po Darwinie możemy lepiej zrozumieć pawłową koncepcję odkupienia jako *nowego stworzenia*. Przedmiotem naszej nadziei jest odnowienie i dopełnienie całego kosmosu, a nie tylko indywidualne zbawienie duszy.

Jeśli Bóg jest prawdziwą miłością, to wzywa i przekonuje (a nie zmusza) cały kosmos do tego, aby przekraczał samego siebie ku nowym formom egzystencji, nowemu stworzeniu. Nie możemy oczekiwać, że obdarzony Boską miłością świat zostanie zamrożony w skończonej doskonałości. Taki „zakończony” wszechświat byłby pozbawiony życia i wszelkiej realnej przyszłości. Jeśli Bóg jest miłością, to dziwne byłoby, gdyby w świecie brakło ruchu i nieokreśloności, również przypadkowych mutacji, które dostarczają ewolucji materiału dla rozrzuconego eksperymentowania. Wiara jest w stanie dostrzec w ewolucji, z całą jej ambiwalencją, przynajmniej niewyraźne nadchodzenie nowego stworzenia. W takim wszechświecie jest oczywiście miejsce na ambiwalencję i zło, włączając w to cierpienie. Ewolucyjny obraz przyrody sugeruje, że Bóg chce, aby świat w pewnym sensie

„stał się niezależny”. Gdy Boska miłość daje siebie stworzeniu, niezależność i wolność świata nie zmniejszają się, lecz rosną. Gdy zaś w tej fascynującej historii pojawiają się ludzie, ewolucja zostaje obdarzona bezprecedensową wolnością i świadomością. Wolność niesie jednak ze sobą zdolność do popełniania grzechu. Wiara w Boga oznacza jednak wiarę w odkupienie. Zło, cierpienie i grzech zostają pokonane przez nowe stworzenie.

Na najbardziej podstawowym poziomie, idea ewolucji prezentuje nam przyszłość w sposób nieznany naszym religijnym przodkom. Gdy tylko uświadomimy sobie, że żyjemy w niedokończonym wszechświecie, przyszłość kosmosu okaże się pełna możliwości nowych rozwiązań, o których nawet nie śniliśmy. W tym otwartym wszechświecie jest szansa na pojawienie się nowego rodzaju nadziei i ufności, jeśli tylko na to pozwolimy. Przyszłość może być interesująca i pełna niespodzianek. Pozwoli nawet odkryć nowy sens świata, który w obecnym momencie wydaje się zagubiony, a nawet absurdalny. Nadzieja na odkupienie łączy się z nowym przekonaniem, że świat jest ciągle stwarzany.

92. Czy ewolucyjna przyszłość nie stoi pod znakiem zapytania? Dlaczego mamy wierzyć, że proces ewolucji zakończy się sensownie?

Nie można zaprzeczyć, że niepewność przyszłości i rozpacz są zawsze możliwe. Jeśli jednak nie zaryzykujemy nadziei na nowe stworzenie, samo życie i ewolucja staną się dla nas nie do zniesienia.

Wielu znanych myślicieli religijnych uczyło, że najskuteczniejszym sposobem pokonania zła nie jest stoickie praktykowanie cnót, lecz ufność w przyszłość i ostateczną wartość naszego życia we wszechświecie. W kontekście obecnej wiedzy na temat kosmologii i ewolucji znaczy to, że tylko żywe przekonanie, iż *cała* kosmiczna wędrówka zmierza do czegoś ważnego, pozwala na właściwą mobilizację naszego życia moralnego tak, aby dążyło do dobra.

Niedawno prezydent Republiki Czeskiej Vaclav Havel⁹ wyraził podobną opinię: „Jestem coraz bardziej przekonany - stwierdził - że kryzys tak koniecznej globalnej odpowiedzialności wynika przede wszystkim z utraty pewności, iż wszechświat [...] ma określony sens i zmierza do ustalonego celu”. Jeśli sądzimy, że świat jest bezcelowym procesem, to trudno sobie wyobrazić, co byłoby sensownym fundamentem przekazywania etycznych zobowiązań z jednego pokolenia w drugie.

Skąd jednak wiemy, że kosmiczna wędrówka zmierza do jakiegoś celu? Trzeba powiedzieć, że nie wiemy. Ambiwalencja nie znika, pozostaje więc tylko ufność. Być może konieczność ciągłego odwoływania się do ufności, a nie tylko wyraźnego widzenia, wynika z faktu egzystowania w niedokończonym wszechświecie. W świecie skończonym lub doskonałym nie byłoby złudzeń i wątpliwości. Wiara, a nie tylko wzrok, towarzyszy naszemu życiu, które jest częścią świata podlegającego procesowi stwarzania. We wszechświecie, który ciągle się rodzi, tylko wiara i ufność mogą sprawić, że ewolucja będzie zmierzać ku nowej przyszłości. Musimy pogodzić się z faktem, że zaufanie jest pewnego rodzaju zakładem i ryzykiem. Nasza wiara i ufność może być jednak drogą dzięki której wszechświat kontynuuje swą kreatywną ewolucję. Być może nie podoba się nam idea, że przyszłość świata zależy od naszej zdolności do ufania. Teilhard de Chardin pisze jednak, że jedyna droga naprzód prowadzi przez „wielką wspólną nadzieję”. W książce *L'Activation de l'énergie*¹⁰ idzie dalej i stwierdza, że tylko zaufanie leżące u podstaw naszych religii może pozwolić na kontynuację ewolucji świata: „Najbardziej konieczną rzeczą dla myślącej ziemi jest wiara, wiara i jeszcze raz wiara. W to, że nie jesteśmy więźniami. Że jest droga wyjścia, że istnieje powietrze, światło, miłość tam, dokąd śmierć nie sięga. Że to nie złudzenie ani pobożna bajka. Że, jeśli nie mamy zginać wciągnięci w samą materię naszego bycia, musimy się o to troszczyć z całych sił. Na tym właśnie polega ewolucyjna rola religii”.

9. W styczniu 2003 r. zakończył swoją kadencję (przyp. red.).

10. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 7, Ed. du Seuil, Paris 1963.

VII. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN I ALFRED NORTH WHITEHEAD

93. Kim był Teilhard de Chardin?

Nie można sensownie rozważać problemu Boga i ewolucji bez nawiązania do uczonego, który prawdopodobnie głębiej przemyślał to zagadnienie niż ktokolwiek inny. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) był francuskim jezuitą. Dzięki świetnej znajomości geologii i paleontologii zajmował się religijnym, zwłaszcza chrześcijańskim, znaczeniem ewolucji. Według Teilharda, ewolucja nie jest przeszkodą w wierze, lecz najwłaściwszym horyzontem jej zrozumienia.

Teilhard, wyświęcony na kapłana w 1911 roku, w czasie I wojny światowej był sanitariuszem, a jego odwaga na polu bitwy została nagrodzona medalem wojennym i orderem Legii Honorowej. Najważniejszą pracą Teilharda jest *Le Phénomène humain* (przełożony ostatnio znakomicie na angielski przez Sarah Appleton-Weber - *The Human Phenomenon*, 1999). Książka powstawała w latach dwudziestych i trzydziestych minionego wieku, lecz przełożeni zakonni Teilharda nie zezwolili na jej publikację aż do śmierci autora. Ponieważ jego poglądy na temat wiary i ewolucji uważano wówczas za zbyt nowatorskie, Teilhard został wysłany do Chin, gdzie brał czynny udział w ekspedycjach geologicznych i zyskał wysokie uznanie wśród przyrodników. Jego praca naukowa utwierdziła go w przekonaniu o konieczności reinterpretacji chrześcijaństwa w kategoriach podarwinowskich. Teilhard napisał tomy artykułów na temat wiary i ewolucji, lecz większość materiału została opublikowana dopiero po jego śmierci.

Po powrocie do Francji w 1946 roku Teilhard miał nadzieję na otrzymanie stanowiska profesora w College de Frances, lecz przełożeni zakonni, ciągle zaniepokojeni jego poglądami, nie zgodzili się na to. Teilhard wyjechał więc do Ameryki, gdzie kontynuował prace paleontologiczne i archeologiczne. Światowej sławy uczony zmarł w Nowym Jorku w niedzielę wielkanocną 1955 roku.

Ignorowany przez swych braci w wierze Teilhard okazał się najważniejszym myślicielem chrześcijańskim minionego wieku. Dopiero przyszłość odkryje jego miejsce w historii myśli, lecz dla tych, którzy uważają, że religia musi zmierzyć się z ewolucją, Teilhard pozostanie postacią heroiczną. Tym, którzy chcieliby bliżej zapoznać się z jego poglądami, proponuję zacząć od zbioru artykułów, zwłaszcza *L'Avenir de l'homme*¹¹ i *L'Activation de l'énergie*. Do najbardziej znanych dzieł Teilharda należy też *Le Milieu divin*¹², inspirująca interpretacja duchowości przedstawianej w kontekście ewolucyjnego rozumienia świata. W książce *Comment je crois*¹³ zawarł błyskotliwą i bezkompromisową krytykę klasycznej teologii, w której brak gotowości na przyjęcie ewolucji. Istnieje również wiele prac napisanych przez krytyków Teilharda. On sam z pewnością ucieszyłby się z polemiki, gdyby miał możliwość odpowiedzenia na nią za życia. Zadaniem współczesnych uczonych jest udoskonalanie, rozwijanie i aplikacja jego idei do aktualnej sytuacji.

11. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 5, Ed. du Seuil, Paris, 1959.

12. Wydanie polskie: *Środowisko Boże*, w: Pierre Teilhard de Chardin, *Wybór pism*, wyd. II rozsz., Warszawa 1966, s. 64-203.

13. Pierre Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969.

94. Jakie są główne poglądy Teilharda na temat Boga i ewolucji?

Główne tezy Teilharda można przedstawić następująco:

1. Cały wszechświat podlega ewolucji. Teilhard był jednym z pierwszych przyrodników minionego wieku, który zauważył, że cały wszechświat, a nie tylko wybrane sfery życia i ludzkiej egzystencji, ewoluuje. Ewolucja wytworzyła już sferę materii (geosferę) i życia (biosferę) na ziemi. Obecnie tworzy coś nowego na naszej planecie, mianowicie: sferę „umysłu” (noosferę).

W historii ewolucji kosmicznej można dostrzec wyraźny kierunek. Mimo oczywistych „bocznych ścieżek”, jakie wybrało ewoluujące życie, wszechświat, jako całość, zdecydowanie zmierza ku rosnącej uporządkowanej złożoności. Proces ten zawiera w sobie fazy: przed powstaniem atomów, tworzenie się atomów, fazę molekularną, fazę organizmów jednokomórkowych, wielokomórkowych, kręgowców, osobników naczelnych, a obecnie jednocześnie się rodzaju ludzkiego, zmierzającego ku nowej przyszłości. W czasie tej wędrówki można zaobserwować wymierną intensyfikację uporządkowanej złożoności. (Kto zaprzeczy, że mózg ludzki posiada nieskończenie bardziej złożoną strukturę niż atom lub komórka?). Możemy się tylko zastanawiać, w jakim miejscu ewolucja kosmiczna osiągnie stałą tendencję zwiększania się złożoności. Już teraz dostrzegamy, że wzrost złożoności odbywa się na skalę globalną. Powstające nowoczesne technologie, systemy komunikacyjne, szkolne i ekonomiczne prowadzą do nowego rodzaju uporządkowanej złożoności. Teilhard nie dożył czasów Internetu, lecz w swych poglądach przewidywał taki rozwój.

2. W procesie ewolucji świadomość wzrasta wprost proporcjonalnie do wzrostu uporządkowanej fizycznej złożoności. Przyroda działa według prawa „złożoność-świadomość”. Gdy struktura materii stała się bardziej złożona, pojawiła się również świadomość, a w przypadku ludzi - refleksyjna samoświadomość. „Wnętrze” bytów stawało się coraz bardziej żywotne, skoncentrowane i wolne. Nie ma powodów, aby sądzić, że prawo „złożoność-świadomość” zostanie zawieszone po tym, jak proces doszedł do poziomu ludzkiej świadomości. Ziemia, obecnie na poziomie noosfery, wydaje się zmierzać w kierunku globalnej lub planetarnej świadomości. Nasza planeta i wszechświat, jako całość, zmierzają ku integracji na nowym, wyższym poziomie. Teilhard ogólnie określa ostateczny cel procesu ewolucyjnego jako punkt „Omega”, używając ostatniej litery alfabetu greckiego. Religia utożsamia ten punkt z Bogiem.

3. Bóg-Omega jest ostatecznym celem i wyjaśnieniem ewolucji. Zachodzi ona, ponieważ Bóg zbliżając się do świata, sprawia, że świat zostaje wciągnięty w Boga. Jeśli przenikniemy przez warstwę odkrytą przez naukę, możemy zrozumieć całą epopeję ewolucji jako kosmiczne poszukiwanie Boga. Nasze własne aspiracje religijne są wyraźnym przejawem tendencji odwiecznego dążenia wiecznie młodego kosmosu do swego centrum i celu. W naszych religijnych tęsknotach cały wszechświat wybiega ku Bogu (w różny sposób w odmiennych tradycjach religijnych) i otwiera się na Niego. Według chrześcijan, to Chrystus został dany światu jako centrum i cel trwającego procesu stwarzania.

95. Gdzie mogę znaleźć sensowne teologiczne opracowanie problemów dotyczących Boga i ewolucji?

Dla mnie osobiście dużą pomocą była współczesna wizja nauki chrześcijańskiej zwana „teologią procesu”. Jej główne idee wykorzystałem w tej książce. Nie akceptuję ich wszystkich, zwłaszcza niejednoznacznych stwierdzeń dotyczących Boskiego stwarzania. Jestem jednak przekonany, że generalnie przedstawia ona problematyczne cechy ewolucji lepiej i bardziej kompetentnie niż inne rodzaje teologii.

Teologia procesu ukazuje Boga i ewolucję w świetle poglądów wyrażonych przede wszystkim przez filozofa Alfreda Normę Whiteheada. Ten wielki myśliciel zauważył, że cała przyroda, a nie tylko życie, podlega procesowi stawania się. Aby oddać nieustanny ruch w przyrodzie, twierdzi autor, musimy przyjąć zasadę, która wytłumaczy nie tylko porządek obserwowany w naturze, lecz również nowość, która pojawia się w każdym momencie stawania się świata. Ostatecznym źródłem porządku i nowości w ewolucji jest „Bóg”. Według teologii procesu, Bogu zależy nie tyle na zwykłym utrzymaniu status quo, co na powstaniu wszechświata, który jest ciągle otwarty na nowe stworzenie. Bóg wpływa na kosmos przez proponowanie mu w każdym momencie nowych sposobów budowania swej tożsamości. Bóg nie wciska świata w żaden ustalony plan, gdyż takie zniewolenie nie odpowiadałoby Jego czystej miłości. Boska moc jest raczej przekonywająca. Musi ona bowiem być zdolna do ograniczenia samej siebie, jeśli ma współistnieć z miłością. Świat podlega ewolucji, ponieważ Bóg jest Bogiem *przekonywania*, a nie zniewalającej mocy. Tradycyjna teologia, nie znająca ewolucji, pojmowała Boga jako niemal jedyne źródło porządku w naturze i w historii. Teologia procesu uważa takie spojrzenie za jednostronne. Świat jest nie tylko porządkiem (co Grecy określali jako kosmos), lecz również procesem, gdyż nowe formy porządku ciągle objawiają mu możliwość przyszłej realizacji. Jako źródło nowości Bóg jest powodem, dla którego dochodzi do częstego załamania się obecnego porządku - w fizycznych, biologicznych, religijnych i politycznych systemach. Chaos, twierdzi Whitehead, jest „pośrednim domem” między zwyczajnymi formami porządku a nowymi, bardziej frapującymi. Ewolucja ma miejsce, ponieważ Bóg woli *przygodę* niż utrzymanie status quo. Przez „przygodę” teologia procesu rozumie kosmiczne dążenie do bardziej intensywnych wersji piękna, które oznacza harmonię kontrastów. Innymi słowy, Boską wolą wobec świata jest maksymalizacja piękna. Bóg stymuluje świat przez ewolucję, tak iż powstają głębsze modyfikacje piękna oraz istoty, które mogą się nim cieszyć. Podsumowując, teologia procesu utrzymuje, iż Bóg religii biblijnej jest Bogiem przekonywającej miłości, źródłem nowości i zachętą do przygody. Niestety, zachodnia teologia czasami stara się oswoić i wtłoczyć owo „niezależne”, szukające przygód, bóstwo w ramy zwyczajnego, przeciętnego, uprzedzającego Boga klasy średniej, starającego się utrzymać status quo. Ewolucja jest ważna, gdyż pomaga w głębszym i bardziej biblijnym rozumieniu Boga.

96. Dlaczego, według teologii procesu, Bóg stworzył świat, w którym bezcelowość istnieje obok porządku?

W odpowiedzi na pytanie, dlaczego wszechświat jest dostatecznie czytelny i sensowny dla nauk przyrodniczych, teologowie mówili zawsze, że Bóg jest ostatecznym źródłem porządku. Nasze rozumienie ewolucji domaga się jednak wyjaśnienia nieporządku, bezcelowości i chaotycznych aspektów tego procesu. Coraz wyraźniej widać, że Stworzyciel nie chce wszechświata, który jest zadowolony ze stanu rzeczy, lecz takiego, który odważnie dąży do stawania się czymś innym.

Reflektując nad nowym rozumieniem wszechświata, teologia procesu pomaga dostrzec nowe znaczenie w przypadkowych wydarzeniach, które bez niej wydają się zupełnie absurdalne. Rzeczywistość, którą ewolucyjni przyrodnicy określają jako bezcelowe mutacje i przypadkowe, nieprzewidywalne wydarzenia w historii naturalnej, jest typowa dla świata niedokończonego i otwartego na nowe stworzenie. Bez owych dewiacji kosmos byłby od dawna uwięziony w ustalonym porządku, bez życia i świadomości. Sam porządek nie wystarczy, jeśli pragniemy interesującego wszechświata. Potrzebujemy również wydarzeń, które wyrywają kosmos z aktualnego stanu.

Teologowie procesu twierdzą, że tzw. bezcelowe wydarzenia są istotne we wszechświecie, który jest otwarty na niespodzianki, nieprzewidywalne zajścia w przyszłym stworzeniu. Obecne formy porządku muszą ustąpić, jeśli kosmos ma wykształcić nowe. Wydarzenia, które nie pasują do naszego aktualnego poczucia porządku określamy często mianem „bezcelowe”. Można je natomiast przewidzieć we wszechświecie będącym pod wpływem Boskiej przekonywającej miłości. Nasze pragnienie doskonale uporządkowanego wszechświata jest w gruncie rzeczy żądaniem, aby Bóg posługiwał się zniewalającą dyktatorską formą siły. Okazuje się jednak, że nie może On być niczym innym jak tylko miłością, która respektuje wolność i spontaniczność drugiego. Oznacza to, że musi istnieć miejsce dla bezcelowych działań.

Znaczy to również, iż ewolucja nie przebiega gładko i regularnie. Poza tym, doskonale uporządkowany świat, pozbawiony bałaganu przypadkowych wydarzeń, byłby nie do pogodzenia z wizją Boga, który chce, aby świat zdobywał coraz większą niezależność i stawał się coraz bardziej otwarty na nowe możliwości stawania się. Religijna refleksja nad ewolucją nie powinna mieć trudności z przyjęciem tych poglądów głoszonych przez teologię procesu. Wyznanie wiary w nieskończoną miłość Boga do skończonego świata powinno prowadzić nas do przekonania, że wszechświat dopuszcza bezcelowe wydarzenia, które otwierają możliwości dla nowego stworzenia.

97. Czy whiteheadowskie pojęcie mocy przekonywania nie jest pomniejszaniem Boskiej wszechmocy?

Teologowie procesu odpowiedzieliby, że nie. Jeśli bowiem „moc” oznacza „umiejętność wywierania wpływu”, to ostatecznie moc przekonywania oddziałuje znacznie bardziej na świat niż wszelkie hipotetyczne formy wywierania nacisku. Jak widzieliśmy, Boska moc w zniewalającej postaci nigdy nie pozwoliłaby na to, aby świat stał się czymś rzeczywiście różnym od Boga. Stworzony przez Boski przymus, byłby jedynie dodatkiem do Boskiego bytu, a nie światem samym w sobie.

Natomiast Boskie przekonywanie otwiera przed światem możliwość stania się sobą. Jak wielokrotnie podkreślałem, Bóg pozwala światu na autokreatywność. Dzięki temu, że nie zamraża go w skończonej doskonałości przez pojedynczy magiczny akt stworzenia, przekonywająca moc Boga pozwala światu na samo-kształtowanie, choć to Bóg pozostaje stwórczym źródłem wszystkich możliwych dróg, którymi świat może pójść. Nie popycha On świata na wąski, ściśle wyznaczony tor, lecz łagodnie i z miłością pociąga go w kierunku nowych form porządku.

Wszechświat nie zawsze najlepiej odpowiada na Boskie przekonywanie, zwłaszcza gdy osiąga ludzką fazę rozwoju. Ryzyko zła pozostaje, a nawet wzrasta wraz z pojawieniem się ludzkiej wolności, ale ostatecznie moc przekonywania jest bardziej skuteczna niż zniewalanie. Efektem Boskiej przekonywającej miłości jest świat, który jest o wiele bardziej niezależny, samodzielny i samorealizujący się niż wszelki wyobrażalny świat biernie utworzony przez bezpośrednie Boskie działanie lub planowanie. Dlatego nie powinniśmy mieć problemów z postrzeganiem Boga jako wszechmocnego, jeśli pojmujemy Jego moc jako zgodną z Jego miłością.

98. Jeśli Boska moc nie zniewala, lecz przekonuje, to czy Bóg nie jest obojętny wobec ewolucji świata?

Na pierwszy rzut oka może się tak wydawać. Świat, któremu pozwolono jednak na znalezienie własnej drogi, łagodnie wabiony urokiem nowych możliwości samorealizacji

przez wiele tysięcy lat ewolucji, otrzymuje więcej niezależności, wewnętrznej wolności i intensywności bycia niż świat emanujący bezpośrednio z dyktatorskiej woli bóstwa.

Teologowie procesu podkreślają też, że Bóg przekonywającej miłości jest również Bogiem dialogu. Jest tak mocno związany z wszechświatem, że każdy moment ewolucji świata zostaje na wieczność zapisany w Boskim sercu i pamięci. Bóg osobiście doświadcza, cierpliwie znosi i „zapamiętuje” na wieki wszystko, co zdarza się w postępującej historii wszechświata. On nie tylko stwarza, lecz również zbawia i „wykupuje” świat z unicestwienia.

Nie ulega wątpliwości, że idea procesu jest kontrowersyjna, lecz w odróżnieniu od innych rodzajów teologii odważnie konfrontuje się z surowymi faktami ewolucji bez niepotrzebnego osłabiania ich wymowy. Akceptując ewolucyjne przyrodoznawstwo, stara się pogodzić go z chrześcijańskim obrazem Boga będącego cierpiącą miłością. Pozwala dostrzec urok miłosnego samoograniczenia się Boga, który wzywa cały wszechświat do wędrówki w czasie w kierunku wolnej i otwartej przyszłości. Historia życia opowiedziana przez ewolucyjne przyrodoznawstwo pasuje do wielkiej przygody, do której wszechświat jest wezwany, ale nie zmuszony - przygody odnalezienia własnej drogi do głębszej wolności i możliwości głębszej relacji z Bogiem.

Boskie miłosierne samoograniczenie się pozwala światu na samokreatywność, a Bogu na znacznie ściślejsze związanie się z nim niż to miałyby miejsce w przypadku Boskiej dyktatury. Można powiedzieć, że Boska moc jest raczej *relacyjna* niż jednostronna. Jest ona bardziej narażona na zranienia, lecz ostatecznie ma większy wpływ niż siła jednostronna, gdyż pozwala na więcej autonomii, integralności i bogactwa w świecie, z którym Bóg jest wewnętrznie związany.

Oprócz tego, Bóg działa z mocą w świecie, otwierając przed nim nieograniczoną liczbę możliwości do wybrania lub odrzucenia. Wszelkie cierpienia, walki i osiągnięcia ewolucji mają miejsce w Bogu. Boskie odczuwanie cierpień, walk i osiągnięć w historii przyrody i człowieka może - jak mamy nadzieję - służyć ocaleniu tych wszystkich wydarzeń i nadaniu im sensu. Teologia procesu podkreśla, że Boskie współczucie obejmuje całe stworzenie, a nie tylko historię ludzkości. Miliardy lat ewolucyjnych wysiłków i kreatywności są zatem w pewien sposób cierpieniem i kreatywnością samego Boga. Nic, co zdarza się w stworzeniu, nie jest obojętne dla Boskiego miłosierdnego współczucia. Takiego Boga trudno uznać za „obojętnego” wobec świata.

99. Co jest celem ewoluującego wszechświata, według teologii procesu?

Określony proces ma cel, jeśli dąży do realizacji jakiejś wartości. Wszechświat objawia swą celowość zdążając do piękna, które zawsze było postrzegane jako wartość „transcendentalna”. Znaczenie ewolucji i procesu stawania się wszechświata płynie z faktu, iż ogólna orientacja kosmicznego procesu zmierza do tworzenia intensywnego piękna, które jest wartością nie potrzebującą dodatkowego uzasadnienia. Oczywiście, celowość kosmosu nie ogranicza się do tego. Nasz wszechświat można słusznie określić jako celowy, jeśli przynajmniej ogólnie zmierza do realizacji przejawów piękna.

W świetle wyników badań dostarczanych przez nauki przyrodnicze nie mamy dziś poważniejszych wątpliwości (przynajmniej gdy patrzymy na rzeczywistość w perspektywie czasowej), że świat przyrody znalazł drogę od prymitywnych form do żywej złożoności, od monotonicznych bytów do bardziej zróżnicowanych wersji uporządkowanej nowości. Jest to wszechświat rodzącego się piękna. Nawet jeśli jest ono przemijające, to fakt zrodzenia go przez ewolucję wystarczy, aby poddać w wątpliwość aroganckie nowoczesne przekonania, że żyjemy w bezcelowym wszechświecie.

Możemy nawet powiedzieć, że wszechświat jest kształtowany przez „estetyczną zasadę kosmologiczną”. Trudno nie przyjąć, że został on od początku z miłością „przeznaczony”

do zainicjowania procesu wyłaniania się piękna, któremu towarzyszy ryzyko tragedii i zguby, będące rezultatem estetycznej delikatności. Znany fizyk Freeman Dyson napisał ostatnio, że wszechświat kieruje się „zasadą maksymalnej różnorodności”. Autor rozumie przez to, że „prawa natury i warunki początkowe zmierzają do tego, aby uczynić wszechświat maksymalnie interesującym”. Na podstawie metafizyki Whiteheada możemy rozszerzyć to trafne spostrzeżenie Dysona i powiedzieć, że celem ewoluującego wszechświata jest maksymalizacja piękna oraz możliwości subiektywnego cieszenia się nim. Oto świat, który może wielbić Stwórcę i przynosić radość Jemu oraz wielu żyjącym stworzeniom!

100. Jak teologia procesu rozumie zło i grzech w ewoluującym kosmosie?

Zło i grzech nie mogą oznaczać tylko „nieporządku”. W statycznej, przedewolucyjnej koncepcji wszechświata, zło mogło być definiowane sensownie jako zachwianie porządku. W świecie podlegającym procesowi stawania się, zło oznacza również to wszystko, co sprzeciwia się postępującej ewolucji świata. Warto dodać, że jego przejawem mogą też być - przynajmniej w niektórych przypadkach - ludzkie obsesje na punkcie porządku lub projektu. W ewoluującym wszechświecie występują dwie formy zła: zło naruszenia porządku, którego przykładem są cierpienia, wojny, głód i śmierć, oraz zło monotonii, które oznacza kurczowe trzymanie się banalnych form porządku, odmowa konieczności otwarcia się na to, co świeże i ożywiające. Ponieważ wiemy, że akceptacja nowości i różnorodności naruszyłaby nasze aktualne poczucie porządku, wznosimy mury wokół własnego życia kulturalnego, politycznego i ekonomicznego, aby wykluczyć wszystko, co nowe i odmienne. Również religia i teologia mogą ulec obsesji spokoju i porządku. Dlatego czasami możemy unikać monotonii tylko wtedy, gdy podejmiemy ryzyko chaosu.

Rozumiemy teraz, że życie ludzkie jest związane ze światem, który podlega nieustannej ewolucji. Zło może więc przejawiać się w naszej decyzji odmówienia udziału w szerszej kosmicznej historii stworzenia. Możemy upierać się przy własnym ograniczonym pojęciu tego, co jest podstawą właściwego porządku i zerwać więzy z różnorodnością która nas otacza, jak również z procesem, który doprowadził do jej powstania. Jeśli pojmujemy siebie jako punkt szczytowy stworzenia kosmosu, nie będziemy odczuwać potrzeby uczestnictwa (jako jeden gatunek pośród innych) w wielowymiarowej wspólnotie ziemskiej. Możemy też kształtować swe życie kulturalne i religijne w taki sposób, który wykluczy społeczną i ekonomiczną różnorodność i nowość. Innymi słowy, kusi nas zło monotonii. Innym określeniem tego typu zła jest niesprawiedliwość.

Również pojęcie „grzechu” w ewoluującym wszechświecie oznacza odmowę uczestnictwa w dokonującym się stwarzaniu i odnawianiu kosmosu. Takie rozumienie grzechu zakłada, że niektóre przyzwyczajenia i czyny, które uważaliśmy za cnotliwe i święte na tym etapie historii, na którym wszechświat zdawał się nie zdążyć donikąd, mogą się teraz okazać przyczynkiem do tworzenia monotonii. Nasza ludzka tendencja do absolutyzowania określonej formy porządku może być równie dobrze niezgodą na nowe stworzenie.

Refleksja nad pojęciem grzechu i zła w kontekście ewolucji pozwala na ponowne, świeże przyjęcie tego, co prorocy określali jako sprawiedliwość, a Jezus - miłość. Sprawiedliwość i zapominająca o sobie miłość są sposobami, dzięki którym ewolucja - osiągnąwszy poziom ludzkiej egzystencji - unika monotonii i szuka przygód. Sprawiedliwość i miłość otwierają nas na to, co jest rzeczywiście odmienne lub „inne”, ubogacając i odnawiając nasze życie osobiste, społeczne i polityczne.

101. Jaki jest cel naszego życia w ewoluującym wszechświecie?

Odpowiadając na to ostatnie pytanie, odwołam się do poglądów Whiteheada, Teilharda i wielu innych, którzy inspirowali moje przemyślenia na temat ewolucji. Szerzej napisałem o nich w książce *God After Darwin: A Theology of Evolution*, a tutaj zaprezentuję tylko kilka myśli.

Celem naszego życia, widzianego w kontekście kosmicznej ewolucji, jest możliwie najlepsze podtrzymywanie powszechnego kreatywnego dążenia wszechświata do coraz głębszego i powszechnego piękna. „Estetyczne” pojmowanie ewoluującego wszechświata nie tylko pogłębia naszą wrażliwość ekologiczną lecz dostarcza solidnej podstawy dla życia moralnego.

Nasze powołanie w podarwinowskim świecie, nasza misja w życiu, musi być w jakimś stopniu uczestnictwem w twórczym trudzie całego wszechświata nad wzbogacaniem królestwa piękna. Okazuje się, że ewoluujący wszechświat nie jest obojętny wobec wartości, gdyż zawsze miał skłonności do awanturniczego szerzenia dominacji piękna, do łączenia porządku z nowością, jedności z wielością, harmonii z kontrastem. Obecnie możemy włączyć los naszego życia w nieustanne wielowymiarowe wysiłki wszechświata, zmierzające do tworzenia coraz bardziej intensywnych wersji piękna.

Nauki ewolucyjne pomagają nam uświadomić sobie, że nasze życie i praca mogą być ważnym wkładem w trwający proces kosmicznego stwarzania piękna. Dzięki temu odkrywamy sen, który mogliśmy jedynie niewyraźnie przeczuwać w przeddarwinowskich wizjach statycznego wszechświata.

Żywa świadomość powszechnego kosmicznego dążenia do piękna jest impulsem do troski o cnotliwe życie. Chodzi o zdobywanie tradycyjnych cnót, ukazywanych przez wielkie religie: pokorę, współczucie, sprawiedliwość, wdzięczność, nadzieję itd. Jednak w kontekście ewolucji widać wyraźniej, że dobre życie polega nie tylko na sensownej pracy nad indywidualnym wzrostem osobowym, lecz również na włączeniu się w proces stwarzania wszechświata.

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O DUCHOWOŚĆ W ŻYCIU CODZIENNYM

Autor Bp. Jan Szkodoń
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI PRZEDMOWA WSTĘP

I. DUCHOWOŚĆ

1. Czym jest życie wewnętrzne, życie duchowe, duchowość?
2. Jak można przybliżyć prawdę, że Bóg w Trójcy Osób stanowi centrum życia duchowego chrześcijanina?
3. Jaka jest rola Kościoła w rozwoju życia duchowego?
4. Czy wiara to tylko przyjęcie Bożej prawdy?
5. Nadzieja - dlaczego jest tak ważna w naszym życiu?
6. Czym jest miłość Boga i bliźniego?

II. ŚWIĘTOŚĆ

7. Często mówimy o świętych i o powołaniu do świętości. Co o tym powołaniu mówi Biblia?
8. Czym jest świętość ontyczna, bytowa lub łaska uświęcająca?
9. Czym jest świętość moralna oraz życie wartościami?
10. Czy każdy ochrzczony powołany jest do świętości?
11. Jaka jest specyfika kapłańskiego powołania do świętości?
12. Jaki ma charakter powołanie do świętości osoby konsekrowanej?
13. Co to znaczy, że ktoś otrzymał charyzmaty od Boga? Czym jest łaska uczynkowa, łaska Boża? Czy charyzmat jest łaską nadzwyczajną?
14. Jak odkrywać wolę Bożą w swoim życiu?

III. WIELKOŚĆ I GRZESZNOŚĆ CZŁOWIEKA

15. Mówi się, że trzeba być najpierw człowiekiem, a potem chrześcijaninem. Co to jest „formacja ludzka”?
16. Wśród siedmiu grzechów głównych pierwszym jest „pycha”. Dlaczego jest groźna?
17. „Pokora” niektórym źle się kojarzy - jak uniknąć fałszywej „pokory”?
18. „Chciwość” - ale człowiek przecież musi zarabiać, walczyć o byt... Czym jest postawa hojności, ofiarności, czym są uczynki miłosierdzia?
19. Czy grzechy nieczyste mogą zamknąć człowieka na życie duchowe i przyjaźń z Bogiem?
20. Przeciwnieństwem „zazdrości” jest życzliwość - dlaczego należy mówić o tych wewnętrznych postawach?
21. Nie ma życia duchowego bez walki wewnętrznej. Co zrobić, aby nie tylko nie wpaść w nałóg nieumiarkowania w jedzeniu i picu, ale wzrastać, kształtując silną wolę. Jak tego dokonać?
22. Co to jest „gniew” - jakie znaczenie w pracy nad sobą ma opanowanie?
23. Co to jest „lenistwo” - czy tu chodzi o lenistwo pracy i pracowitość, czy o coś więcej?
24. Czy naprawdę człowiek jest wolny, skoro spotyka go tyle uwarunkowań, ograniczeń?
25. Jaka jest rola uczuć w życiu duchowym?

26. Znamy tradycyjny podział temperamentów - na co powinien zwrócić uwagę sangwinik?
27. Na co w życiu duchowym powinien zwracać uwagę choleryk?
28. Jakie niebezpieczeństwa zagrażają melancholikowi?
29. O czym powinien pamiętać flegmatyk?

IV. SAKRAMENTY

30. Jaki jest związek duchowości chrześcijańskiej z sakramentem chrztu Św.?
31. Jakie są relacje między życiem duchowym a apostołstwem, do czego zobowiązuje nas sakrament bierzmowania?
32. Dlaczego Kościół zobowiązuje nas do uczestniczenia w niedzielnej i świątecznej Mszy Św.
33. Czym jest Komunia Św. i jaki ma ona związek z postępem duchowym?
34. W jaki sposób adoracja Najświętszego Sakramentu pomaga nam przeżywać obecność Boga w naszym życiu?
35. Jesteśmy grzeszni, ale Bóg jest miłosierny - dlaczego powinniśmy się spowiadać i jak często?
36. Czym jest rachunek sumienia?
37. Żałować za grzechy - ale przecież wiemy, że musieliśmy tak postąpić.
38. Po co obiecywać poprawę, skoro i tak się nie poprawię?
39. Spowiedź - dlaczego tak nam trudno wyznać swoje grzechy przed drugim człowiekiem?
40. Czy potrafimy zadośćuczynić za grzechy?
41. Jakie znaczenie dla umocnienia duchowego ma namaszczenie chorych?
42. Jak rozpoznać powołanie do życia zakonnego i kapłańskiego?
43. W jakim sensie możemy mówić o duchowości małżeństwa i rodziny w dobie rozwodów, akceptacji dla aborcji, antykoncepcji, a także dla homoseksualizmu?
44. Czy Chrystus jest obecny w sakramencie małżeństwa? Jak to rozpoznać i jak przeżywać?
45. „Domowy Kościół” - jak rodzicielstwo i życie rodzinne pomaga duchowo wzrastać?

V. SŁOWO BOŻE

46. Bóg do nas mówi w Piśmie Świętym. Jak usłyszeć Jego głos? Jak zaufać Jego słowu w Kościele?
47. Czy słowo Boże należy czytać indywidualnie, czy rozważać je we wspólnocie?
48. Jaka jest rola rekolekcji? Jaki wpływ na życie wewnętrzne mają rekolekcje w małych grupach?
49. Jaką rolę odgrywa w rozwoju życia duchowego lektura książek, czasopism religijnych, słuchanie audycji na temat wiary w radiu i w telewizji?
50. Czy przynależność do organizacji i ruchów religijnych pomaga w czytaniu Pisma Świętego?
51. Jak usłyszeć głos Boga w pośpiechu współczesnego świata?

VI. MODLITWA

52. Czy modlitwa jest łaską czy obowiązkiem?
53. Jak się modlił Pan Jezus?
54. Czym jest modlitwa uwielbienia, dziękczynienia i przeproszenia, wynagradzająca, prośba i modlitwa wstawiennicza?
55. Czym jest oddanie się Sercu Pana Jezusa i Matce Bożej?
56. Czy powinniśmy się modlić raczej sami czy z innymi?
57. Co jest lepsze - modlitwa swoimi słowami czy bez słów; słowami, które znamy na pamięć czy z książeczki?

58. Jak często, gdzie, kiedy i w jakiej postawie się modlić?
59. Co to jest medytacja, kontemplacja (nabyta i włana)? Czy można wypracować taką modlitwę, w której doświadczamy bliskości Boga?
60. Jakie jest znaczenie różnych szkół duchowych w dziedzinie medytacji, a szczególnie metody ignacjańskiej?
61. Niektórym w życiu duchowym bardzo pomaga praktyka pielgrzymek do sanktuariów. Jaka jest wartość tych praktyk?
62. Wielu umocniło się duchowo, przebywając w Medjugorie. Co trzeba wiedzieć o prywatnych objawieniach?
63. Czym jest dla nas różaniec?
64. W jakim sensie modlitwa „Ojcze nasz” jest programem życia wewnętrznego?
65. Czym jest duchowość pasyjna?

VII. ROZWÓJ ŻYCIA DUCHOWEGO

66. Czym jest oczyszczenie w życiu duchowym?
67. Czym jest pokusa, oschłość i zniechęcenie oraz pociecha duchowa?
68. Czym jest oświecenie w życiu duchowym?
69. Czym jest zjednoczenie z Bogiem?
70. Dziesięć przykazań czy osiem błogosławieństw?
71. W czym przeszkadza szatan?
72. Czy możemy mówić o zasłudze wobec Boga?
73. Sprawy wielkie i małe - jak się mają do siebie?
74. Jak rozpoznać swoją wadę główną?
75. Jak radzić sobie ze zgorszeniami?
76. Dlaczego tak ważne są nasze motywy postępowania?
77. Jaka jest rola dobrych przyzwyczajeń? Czym są dla nas cnoty kardynalne?
78. Jakie jest znaczenie ascezy w naszym życiu religijnym?
79. W jaki sposób bogate życie duchowe może pomóc w moich codziennych lękach?

VIII. MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

80. Kim jest dla mnie drugi człowiek wobec przykazania miłości bliźniego?
81. Czy bliźni jest drugim Chrystusem?
82. Jak kochać, gdy w sercu czuję żal?
83. Co to znaczy przebaczyć?
84. Czy miłość ofiarna prowadzi do tego, że ktoś umacnia się w złu?
85. Jak powinna wyglądać tolerancja po katolicku?
86. Jakie są zagrożenia w życiu duchowym: złudzenia, pułapki zewnętrzne i wewnętrzne?

IX. DUCHOWOŚĆ MARYJNA. ŚWIĘCI

87. Dlaczego Maryja jest przykładem słuchania słowa Bożego?
88. Czym jest dla nas „Magnificat”?
89. W jaki sposób Maryja kształtuje serce ofiarne?
90. Maryja: Dziewica, Oblubienica, Matka - czy współczesna kobieta może odnaleźć się w duchowości maryjnej?
91. W jaki sposób kult świętych pomaga w duchowym rozwoju?

X. RÓŻNE DROGI

92. Jaki jest związek między pracą a rozwojem duchowym?
93. Czy można mówić o duchowości poszczególnych okresów życia?
94. Czy rozwój życia duchowego zależy od tego, w jaki sposób odpoczywamy?
95. Duchowość cierpienia - czy nasze cierpienie ma sens?
96. Duchowość męczeństwa - jakie są owoce duchowe męczeństwa?

XI. KIEROWNICTWO DUCHOWE

97. Czy naprawdę kierownik duchowy jest konieczny?
 98. Jak wybrać kierownika duchowego, by pozostać wolnym?
 99. Na ile psychologia może nam pomóc w rozwoju duchowym?

XII. Z CHRYSTUSEM MIŁOSIERNYM W DRODZE DO OJCA

100. Czym jest dla nas Chrystusowe wezwanie: „Pójdź za Mną”?
 101. Czy stać nas dzisiaj na ufność wobec Boga, czy potrafimy odpowiedzieć miłością?
 Czy „wyobraźnia miłosierdzia” może być szansą dla współczesnego świata?

PRZEDMOWA

„Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym - syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
 Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieńczyłeś”
 (Ps 8, 5 - 6).

Zachwyt nad człowiekiem, jaki pochodzi od natchnionego autora psalmu 8 budzi optymizm. Nie wiele mniejszy od aniołów, chwałą i czią uwieńczony przez Boga, obdarzony łaską nad dziełami Bożych rąk - czy nie za wiele pochwał pod adresem grzesznego człowieka? A może Pismo święte objawia nam górny pułap człowieczeństwa i ukazuje zadania, jakie stają przed człowiekiem, który powinien wciąż przekraczać samego siebie ku lepszemu, stawać się nie wiele mniejszym od istot niebieskich i ciągle wzrastać w Chrystusie. Dla człowieka Jestem" oznacza „staję się”. Jest to możliwe dzięki pomocy Bożej, temu, że Bóg Ojciec nas pociąga do Siebie (por. J 6,44). Syn Boży woła i przyjmuje do swojego obrazu i synostwa a Duch Święty wciąż w nas pracuje i maluje obraz upodabniający nas do Chrystusa. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski” (Mt 5, 48). „Nie obawiajcie się być świętymi” - dodaje odwagi młodym tyle razy Boży człowiek, jakim jest Ojciec Święty Jan Paweł II.

Z łaską Bożą trzeba jednak współpracować. Trzeba też wiedzieć, jak zabierać się do współpracy z Bożą łaską. 101 pytań, jawi się w praktyce życia przed nami, gdy chcemy wyjechać na głębię swojego człowieczeństwa a tym bardziej bożoczwłoczeństwa. Szczęśliwi jesteśmy, gdy nam ktoś pomaga w rozwiązywaniu tych pytań. Radzi też jesteśmy, gdy nam ktoś odpowiada na nasze 101 pytań i nie straszy nas, że właściwie trzeba by może szukać odpowiedzi na 1001 pytań, bo życie jest tak skomplikowane a człowiek jest nieskończonością tego, co coraz to większe i nieskończone, tego, co coraz to mniejsze, jakby powiedział Psacal.

Autor *odpowiedzi na 101 pytań* jest teologiem duchowości i znawcą teologii pastoralnej, zwłaszcza teologii małżeństwa i rodziny. Jest długoletnim ojcem duchownym w seminarium duchownym a obecnie pasterzem i autorem wielu artykułów i zbiorów refleksji duchowych, pokornym słuchaczem mądrości, która płynie od Boga w stronę człowieka, a równocześnie wiernym w towarzyszeniu człowiekowi przedzierającemu się przez 101 problemów i drobiazgów życiowych do myśli Bożej - teoretykiem i praktykiem. Przede wszystkim jest człowiekiem wiary i wielkiej pracy nad sobą, stąd może innych dopuszczać do swojego doświadczenia duchowego. Wdzięczność należy się Księdzu Biskupowi, autorowi 101 pytań i odpowiedzi za praktyczny przewodnik na drogach życia duchowego. Tym, którzy znajdą w nim wiele światła i będą szli wytyczonymi przez Autora szlakami, z pewnością można życzyć łaski wzbogacenia życia duchowego i świętości. Niech też będą pewni szczególnej opieki Najpiękniejszej z córek tej ziemi, Bogarodzicy Maryi.

Abp Stanisław Nowak Metropolita Częstochowski

WSTĘP

Wydawnictwo WAM zwróciło się do mnie z prośbą, bym opracował problematykę życia duchowego w ramach serii „101 pytań o...”, która ma za zadanie popularyzację elementarnej wiedzy z różnych dziedzin życia religijnego. Zamierzeniem Wydawnictwa było, aby w formie odpowiedzi na 101 pytań przedstawić syntetycznie teologię i praktykę życia duchowego. Przyjąłem propozycję, ufając, że publikacja ta, oparta na moim doświadczeniu w pracy duszpasterskiej księdza i biskupa, w której starałem się pomagać w rozwiązywaniu problemów życia wewnętrznego wiernych, i na obserwacjach wyniesionych z dziesięcioletniej praktyki ojca duchownego w seminarium, pomoże innym w pracy nad swoim wnętrzem. Podejmując tematykę życia duchowego, nie sposób nie stać się świadkiem własnej pracy nad sobą, ze wszystkimi trudnościami, niekonsekwencjami, porażkami, ale i świadkiem łaski, która działa w nas, bowiem Bóg jest w nas sprawcą chcenia i działania zgodnie z wolą Bożą (por. Flp 2, 12).

Pytania do tej publikacji ułożyłem z pomocą ks. prof. Jana Machniaka. Stanowią one pewną całość, podzieloną na dwanaście części: duchowość, świętość, wielkość i grzeszność człowieka, sakramenty, modlitwa, słowo Boże, dynamizm życia duchowego, bliźni, pobożność Maryjna, różne drogi życia duchowego, kierownictwo duchowe.

Przygotowując pytania i odpowiedzi na nie, poprosiłem różne osoby, by zasugerowały mi problemy, które winny być poruszone w tej publikacji. Zwróciłem się do rodzin, katechetów świeckich, księży, sióstr zakonnych i kleryków, do chorych i studentów. Otrzymałem od nich ponad 900 pytań. Starałem się wszystkie uwzględnić, choć w większości - w sposób pośredni. Niektóre pytania nie były związane z życiem duchowym, dotyczyły różnych aspektów współczesnego życia i problemów Kościoła w Polsce.

Widzę potrzebę, by wrócić do tych pytań i w jakiś sposób - może w osobnej publikacji - odpowiedzieć ich autorom.

Każde ze 101 pytań stanowi osobny problem, który starałem się przedstawić syntetycznie, przypominając teologią problemu, nawiązując do aktualnej sytuacji i proponując praktyczne rozwiązania, będące odpowiedzią chrześcijanina na wezwanie do świętości.

Niektóre treści powtarzałem w kilku punktach, lecz starałem się ująć je z innej perspektywy. Wychodziłem z założenia, że czytelnik będzie czytał tę książkę nie tyle „po kolei”, co raczej sięgając do pytań, które go szczególnie interesują.

Życie duchowe człowieka ochrzczonego jest życiem wiary, nadziei i miłości. Jest to więc z Bogiem, dzieło Ducha Świętego i wolnej woli człowieka. Jest to proces. Zazwyczaj nie dokonuje się on zgodnie z logiką ustawicznego wzrostu, ale raczej -wzrost miesza się z regresem, zwycięstwo duchowe jest przerywane upadkami, chwilami oschłości i zniechęcenia.

Życie duchowe obejmuje - bardziej czy mniej bezpośrednio - wszystko, co wypełnia nasze życie: pracę i odpoczynek, sukcesy i porażki, miłość, wspólnotę z innymi i samotność, rodzinę, zawód, bezrobocie, młodość, życie dojrzałe, starość, chorobę i śmierć, zaangażowanie w ekonomię, kulturę i politykę. Ale to wszystko winniśmy czynić ze względu na Boga, Jego chwałę -pod kątem Bożych planów, budowy królestwa Bożego, uświęcenia i zbawienia człowieka, a od strony wewnętrznej postawy, uwzględniając hierarchię wartości, wolność w decyzjach, przyjmując lub odrzucając sposób myślenia i postępowania danego czasu i środowiska, opierając się naciskom, pokusom zła od wewnątrz czy od zewnątrz, przyjmując Boga, który wciąż się nam udziela, szukając Jego woli, rozważając słowo Boże, modląc się, uczestnicząc w sakramentach.

Ojciec Święty Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* (30-31) podkreśla pierwszeństwo powołania do świętości. „Perspektywa w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska - czytamy w dokumencie papieskim - jest perspektywą świętości. [...] Trzeba

odkryć ponownie całe bogactwo [...] V rozdziału „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” [...] poświęconego powszechnemu powołaniu do świętości”. Ojciec Święty podkreśla, że ochrzczeni należą do Tego, który „jest w najgłębszym sensie Święty, po trzykroć Święty (por. Iz 6, 31)”. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa, dla której „On złożył w ofierze samego siebie po to, aby ją uświęcić” (por. Ef 5, 25-26). Dar świętości „staje się z kolei zadaniem, któremu winno być podporządkowane całe życie chrześcijanina” (p. 30). „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4, 3).

Powołanie do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości dotyczy chrześcijan wszystkich stanów i zawodów. „Skoro chrzest -czytamy w Liście apostoelskim - 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, zadowolającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością” (p. 31).

Wśród nas jest wielu takich, którzy pogodzili się z własną małością i podchodzą do etyki i religii bardzo powierzchownie. Być może „101 pytań...” pomoże komuś na nowo przyjąć Chrystusowe: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

Jan Paweł II podkreśla, że powołanie do świętości nie jest czymś „nadzwyczajnym”. „Drogi świętości - pisze Ojciec Święty - są wielorakie i dostosowane do każdego powołania. [...] Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego [...] Istnieją różne indywidualne drogi do świętości” (P31). List apostoelski przypomina tradycyjne formy pomocy indywidualnej i grupowej w dążeniu do świętości oraz nowe formy, związane m.in. z ruchami religijnymi. W powołaniu do świętości zawiera się główny cel życia człowieka, główny cel działalności apostoelskiej, sens istnienia Kościoła, sens i cel życia człowieka, sens i cel wszelkiej aktywności ludzkiej. Powołanie do świętości realizujemy zawsze w relacji z innymi. Miłość bliźniego wyraża się najbardziej w tym, że pomagamy drugiemu rozpoznać, przyjąć i zrealizować powołanie do świętości, czyli w zbliżaniu się stale do Boga i w zbawieniu wiecznym.

Pragnę się niejako wytłumaczyć z formy, w jakiej odpowiadam na pytania. Otóż odpowiedzi nie pisałem, ale „mówiłem”. To odbiło się nie tylko na języku (mniej ścisłe ujęcie), ale także w samej treści (poruszyłem - w formie popularnej - tylko to, co uznałem w danej sprawie za najważniejsze).

Znajdą się zapewne osoby, które przeczytają książkę w całości, ale większość sięgnie po nią w konkretnej sytuacji, czytając odpowiedzi na pytania, jakie w danej chwili są najbardziej aktualne. Jeśli wolno, to sugeruję, by czytać codziennie jedną odpowiedź, rozważając modlitewnie dany problem i odnosząc go do swej sytuacji i swego życia.

Do każdej odpowiedzi dołączyłem fragment „Dzienniczka” św. Faustyny. Niektóre fragmenty odnoszą się wprost do danego zagadnienia, inne - pośrednio. Mam nadzieję, że nawiązanie do tego szczególnego zapisu współpracy z łaską Bożą będzie światłem oświecającym i dopełniającym poruszone problemy życia duchowego.

Całość życia duchowego, a więc i całość tej książki, można zawrzeć w „Hymnie” jutrzni na Wielki Post: „Przed Tobą, Ojcze, stajemy skruszeni i obciążeni winami. A niosąc w sobie bezsilną samotność szukamy Twojej pomocy”.

Dziękuję pani red. Bogusławie Stanowskiej-Cichoń za pomoc w pracy nad powstaniem niniejszej książki i nadaniem jej ostatecznego kształtu.

bp Jan Szkodoń

I. DUCHOWOŚĆ

1. Czym jest życie wewnętrzne, życie duchowe, duchowość?

Określenie „życie wewnętrzne” obejmuje przeżycia psychiczne (uczucia, pragnienia, namiętności, pożądania), sferę intelektualną (myśli, idee, koncepcje) i wolitywną (decyzje, postanowienia). Przedmiotem życia wewnętrznego może być świat, piękna przyroda, drugi człowiek. Poeci i artyści mają głębokie życie wewnętrzne niezależnie od ich stosunku do wiary. Określenie „życie wewnętrzne” można utożsamiać na przykład z wyobraźnią. Natomiast o „życiu duchowym” mówimy wówczas, gdy życie ludzkie rozwija się w świadomym związku z rzeczywistością duchową. W odniesieniu do chrześcijanina centrum życia duchowego jest Bóg, który się objawił w Jezusie Chrystusie i nieustannie działa mocą Ducha Świętego.

Boga Trójjedynego poznajemy z Objawienia zawartego w Piśmie Świętym i w Tradycji. Jednoczymy się z nim w sakramentach i w modlitwie. Życie duchowe jest dążeniem do coraz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem, który w Chrystusie zbliżył się do nas.

Jezus Chrystus, Syn Boży stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Jego krzyż i zmartwychwstanie są fundamentem duchowego rozwoju. Życie duchowe każdego człowieka jest realizacją powołania do świętości. „Bądźcie więc świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 11, 44), „Bądźcie więc wy doskonałymi, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Słowem „duchowość” określamy zarówno praktykę życia duchowego, jak i usystematyzowaną refleksję nad życiem duchowym, którą nazywamy teologią duchowości albo teologią duchową.

Jezus Chrystus, który głosił jedną Ewangelię dla wszystkich i założył jeden święty, powszechny i apostołski Kościół jako Jego Mistyczne Ciało, jest celem, wzorem i sprawcą chrześcijańskiej duchowości. Przez chrzest zostaliśmy wszczępieni jako żywe „latorośle” (J 15, 1-7) w „winny krzew” - „Chrystus jest drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Z Nim stanowimy jedną wspólnotę wiary (Ef 4, 4).

Wszystko jest przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Chrystocentryzm sprawia, że duchowość chrześcijańska jest jedna. Równocześnie jednak duchowość ta praktykowana jest w wielorakich formach. Mówimy więc o duchowości małżeńskiej, kapłańskiej, o duchowości osób konsekrowanych. W ciągu historii różne formy duchowości odnajdujemy u wielkich zakonodawców, dlatego mówimy o duchowości augustiańskiej, benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej, karmelitańskiej, ignacjańskiej.

Duchowość więc jest jedna, ale jej realizacje są różne, w zależności od powołania danego człowieka. Gdy mówimy na przykład o duchowości poszczególnych zakonów, zgromadzeń czy współczesnych ruchów religijnych, wtedy wskazujemy na pewne akcenty w rozumieniu i przeżywaniu Objawienia, powołania chrześcijańskiego i chrześcijańskiego świadectwa.

Duchowość mówi o tym, co jest szczególnie akcentowane, co stanowi jakby pryzmat, przez który patrzymy na całość Objawienia. Dla porównania - pasjonisci umieszczają w centrum swej duchowości krzyż, przez który patrzą na wszystkie prawdy wiary, na całe życie. Gdy z duchowością pasjonistów porównamy duchowość zmartwychwstańców, zauważymy, że w tej duchowości zmartwychwstanie Chrystusa jest centralną prawdą oświecającą wszystkie prawdy wiary i całą rzeczywistość życia chrześcijańskiego.

„W pewnej chwili byłam zjedna z siostr swoich na balu. Kiedy się wszyscy najlepiej bawili, dusza moja doznawała wewnętrznych [udręczeń]. W chwili, kiedy zaczęłam tańczyć, nagle ujrzałam Jezusa obok. Jezusa umęczonego, obnażonego z szat, okrytego całego ranami, który mi powiedział te słowa: *Dokąd cię cierpiał będę i dokąd mnie zwodzić będziesz? W tej chwili umilkła wdzięczna muzyka, znikło sprzed oczu moich towarzystwo, w którym się znajdowałam, pozostał Jezus i ja*” (Dz 9).

2. Jak można przybliżyć prawdę, że Bóg w Trójcy Osób stanowi centrum życia duchowego chrześcijanina?

Życie duchowe chrześcijanina osiąga swoją pełnię, gdy wchodzi on w osobową relację z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, to znaczy, gdy w każdym momencie odnosi swoje życie do Boga. Misterium Boga jedynego w Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego, znajduje się u początku świata i planu zbawienia. Życie duchowe chrześcijanina zakłada nie tylko znajomość tajemnicy, ale wejście w wewnętrzne relacje, by przylgnąć do Boga samego. Bóg mieszka w duszy człowieka, człowiek pragnie zjednoczyć się z Nim przez uczestnictwo w Jego wewnętrznym życiu.

Bóg jest Ojcem, jest życiem i źródłem życia. Ojciec objawia siebie jako źródło wszelkiego życia. Św. Jan wielokrotnie wyrażał prawdę o tym, że Bóg jest źródłem życia: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6, 57). Ojciec przekazuje życie przez swojego Syna Jezusa Chrystusa. Pan Jezus wyraźnie rozróżnia swoje Synostwo od synostwa wszystkich ludzi. Mówi o Bogu Ojcu - „Ojciec mój” (Mt 7, 21), natomiast kiedy mówi o relacji Boga Ojca do wszystkich ludzi, używa wyrażenia - „Ojciec wasz” (Mt 5, 45). Syn Boży zna tajemnice Ojca. Jest z Nim w pełnej jedności. Kiedy działa Ojciec, działa również Syn - Ojciec zbawia przez Syna (Mt 11, 25). Dzięki Jezusowi chrześcijanin może zwracać się do Boga bezpośrednio - „Abba, Ojcze” (Rz 8, 15).

Przekazywanie życia Bożego dokonuje się nieustannie poprzez chwalebne człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Od chrztu św. jesteśmy dziećmi Boga, naszego Ojca.

W osobie Jezusa Chrystusa, przyjmując ludzką naturę, Bóg staje się podobny całkowicie do człowieka, z wyjątkiem grzechu. Prawdę tę określa się w teologii pojęciem tajemnicy Wcielenia (łac. *incarnatio*), to znaczy, że Syn Boży przyjął ludzkie ciało z Maryi Dziewicy (por. *Credo*).

Św. Paweł ujął tę prawdę bardzo lapidarnie w Pierwszym Liście do Tymoteusza: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, jako świadectwo, w oznaczonym czasie” (1 Tm 2, 5-6). Przez chrzest stajemy się braćmi, siostrami Jezusa Chrystusa, członkami Jego Mistycznego Ciała - Kościoła. Dla ochrzczonego Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem, wzorem i przewodnikiem.

Duch Święty zstąpił na Maryję w czasie Zwiastowania (Łk 1, 35). Był obecny podczas chrztu Pana Jezusa w Jordanie (Mt 3, 16). Został zapowiedziany przez Pana Jezusa w czasie pożegnania ze swoimi uczniami (J 14, 15-31). Objawił się w pełni zstępując na Apostołów w Dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-13). Duch daje siłę do świadczenia o Jezusie Chrystusie, poucza i pomaga w przyjęciu woli Bożej. Działa przez natchnienia. Jest obecny w Kościele. Od chrztu jesteśmy świątynią Ducha Świętego. Życie duchowe i jego rozwój jest owocem działania Ducha Świętego, który nas uzdalnia i wzywa do współpracy. Świętość jest życiem według Ducha Świętego.

Wiedz, że rzeczy te są trudne i ciężkie; twoim głównym kierownikiem jest Duch Święty, my tylko możemy pokierować tymi natchnieniami, ale prawdziwym kierownikiem twoim to jest Duch Święty” (Dz, 658).

„Widziałam w duchu Trzy Osoby Boskie, ale jedna Ich Istota” (Dz, 911).

„W pewnej chwili zastanawiałam się o Trójcy Świętej, o istocie Bożej. Koniecznie chciałam zgłębić i poznać, kto jest ten Bóg... W jednej chwili duch mój został porwany jakoby w zaświaty, ujrzałam jasność nieprzystępną a w niej jakoby trzy źródła jasności, której pojąć nie mogłam. A z tej jasności wychodziły słowa w postaci gromu i okrywały niebo i ziemię” (Dz, 30).

„Z miłości, o Trójco Przenajświętsza, ofiaruję się Tobie jako ofiara uwielbienia, jako ofiara całopalna zupełnego wyniszczenia siebie, a przez to wyniszczenie siebie - pragnę wy-

wyższenia imienia Twego, Panie. Rzucam się jako maleńki pączek róży pod stopy Twoje, Panie; woń kwiatu tego Tobie niech tylko będzie znana" (Dz, 239).

„O Duchu Boży, Duchu miłości i miłosierdzia, Który wlewasz w me serce balsam ufności, Twa łaska w dobrym mą duszę utwierdza, Dając jej moc nieprzezwyciężoną - stałości (...)

O Duchu Boży, który na wskroś przenikasz istotę moją

1 dajesz mi poznać swe życie Boskie, Troiste, I wtajemniczasz mnie w Boską Istotę swoją

A tak zjednoczona z Tobą, wieść będę życie wieczyste" (Dz, 1411).

3. Jaka jest rola Kościoła w rozwoju życia duchowego?

W Piśmie Świętym znajdujemy obrazy, figury Kościoła. Takimi figurami są: winnica, owczarnia, rola, dom, Górne Jeruzalem, Matka, Oblubienica. Św. Paweł porównuje Kościół do Chrystusowego Ciała (Ef 5, 21-35). Chrystus jest głową tego Ciała, my jesteśmy członkami. Kościół ma swoją widzialną strukturę i ziemskie wymiary, ale rzeczywistość Kościoła możemy zrozumieć jedynie w świetle wiary. Jest to znak i narzędzie zjednoczenia z Bogiem i zjednoczenia ludzi między sobą. Mówimy w wyznaniu wiary, że Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski. Jeden, ponieważ pochodzi od jednego założyciela. Jest święty, bo święty jest Chrystus i Duch Święty, który go ożywia. W Kościele uczniowie Chrystusa realizują powołanie do świętości. Jest też społecznością grzeszników. Jest katolicki, czyli powszechny, co oznacza, że do Kościoła powołani są wszyscy ludzie; apostołski, to znaczy zbudowany na fundamencie Apostołów, przekazujący nauczanie Chrystusa przyjęte i głoszone przez nich.

Kościół jest ludem Bożym Nowego Testamentu, którego zapowiedzią był lud Boży Starego Testamentu. Jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości. Ludzie ochrzczeni, wierzący w Chrystusa, tworzą wspólnotę ludu Bożego.

W Kościele są elementy widzialne - lud Boży, w którym istnieje hierarchia i Papież, kapłaństwo hierarchiczne i ludzie świeccy oraz osoby konsekrowane zarówno spośród duchownych, jak i świeckich. Kościół ma charakter Boski i ludzki, święty i grzeszny, doczesny i wieczny.

Cały lud Boży ma udział w potrójnej misji Chrystusa, który jest nauczycielem, kapłanem i pasterzem. W Kościele jest zapoczątkowane i realizowane królestwo Boże. Pełnia królestwa zrealizuje się w niebie. Sobór Watykański II mówi o różnych stopniach przynależności do Kościoła. Pełnię tej przynależności mają Ci którzy nie tylko wewnętrznie, ale i zewnętrznie należą do Kościoła katolickiego, uznając prawdy wiary, korzystając z sakramentów i uznając władzę papieża i biskupów.

Do Kościoła przynależą wszyscy ochrzczeni, wierzący w Chrystusa w innych wyznaniach, poza Kościołem katolickim. Mają również pewną przynależność do Kościoła ci, którzy wierzą w jednego Boga, a także ci, którzy mają jakąkolwiek religijną wiarę, a nawet ci, którzy szczerym sercem szukają prawdy i postępują zgodnie ze swoim sumieniem. Celem założenia Kościoła jest kontynuacja misji Chrystusa, czyli realizacja zbawczej woli Ojca. Wolą Bożą jest uświęcenie i zbawienie wszystkich ludzi.

Kościół jest darem Boga Trójjedynego - każdy ochrzczony, wierzący w Chrystusa jest odpowiedzialny za ten dar. Realizujemy go w swoim sercu, w swoim życiu i w świecie. Ważne jest, by każdy ochrzczony utożsamiał się z Kościołem i podjął odpowiedzialność za Kościół, jego misję i jego rozwój. Wiemy, że wielu katolików, gdy słyszy słowo „Kościół”, myśli o papieżu i osobach duchownych, a tymczasem Kościołem są osoby duchowne i świeckie oraz wszyscy, którzy w inny sposób, zgodnie ze swoim powołaniem, są odpowiedzialni za Kościół. Duchowny jest odpowiedzialny za świeckich, ale i świeccy za duchownych, a wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za swoją wiarę, za rozwój duchowy, za swoje zbawienie.

W Kościele istnieje świętość, ale i grzeszność. Gdy widzimy grzech w Kościele, winno to nas jeszcze bardziej mobilizować do troski o własną świętość i wzywać do pokuty i wynagrodzenia. Należy nienawidzić grzechu, ale kochać grzesznika, pamiętając, że uczestniczymy w miłości Chrystusa, Dobrego Pasterza, który szuka zagubionej owcy. Nie można powołania do świętości i rozwoju duchowego izolować od prawdy o Kościele i od tego, że Chrystus żyje w Kościele i mocą Ducha Świętego kontynuuje zbawcze działanie.

Kościół jest naszą Matką

i Kościół ma Matkę Maryję, ale Kościół to my - wszyscy ochrzczeni. Zawsze czynimy wszystko, ażeby Kościół realizował swoje posłannictwo.

W konkretnej historii świata Kościół na różne sposoby jest atakowany. Jest znakiem, któremu się sprzeciwiają, dlatego powinniśmy być gotowi na przeciwności oraz aby bronić Kościoła, szczególnie tych, którzy pełnią w Nim odpowiedzialne powołanie, przed tymi, którzy świadomie bądź nieświadomie chcą mu szkodzić.

„O Kościele Boży, tyś najlepszą Matką, ty jeden umiesz wychowywać i dawać wzrost duszy. O, jak wielką mam miłość i cześć dla Kościoła - tej Matki najlepszej" (Dz, 197).

„Dziś sprowadź mi dusze heretyków i odszczepieńców, i zanurz ich w morzu miłosierdzia mego; w gorzkiej mące rozdzierali mi ciało i serce, to jest Kościół mój. Kiedy wracają do jedności z Kościołem, goją się rany moje i tym sposobem ulżą mi męki" (Dz, 1218).

„Szatan może się okrywać nawet płaszczem pokory, ale płaszcz posłuszeństwa nie umie na siebie naciągnąć" (Dz, 939).

4. Czy wiara to tylko przyjęcie Bożej prawdy?

Wiara jest odpowiedzią człowieka na Bożą prawdę i Bożą miłość. Starsi pamiętają definicję: wierzyć, to znaczy uznawać za prawdę to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje. A jednak wiara to jest nie tylko przyjęcie Bożej prawdy, ale także zaufanie wobec Pana Boga. Chodzi nie tylko o wiarę w Boga, ale o wiarę Bogu i zawierzenie siebie Bogu. Spotykamy ludzi, którzy mówią: „jestem niewierzący" a inni twierdzą: Jestem wierzący, ale nie praktykujący". Socjologowie rozróżniają ludzi słabo wierzących, ludzi wierzących i głęboko wierzących.

Rodzi się często pytanie: co robić w obecnym świecie pełnym niewiary, aby swojej wiary nie utracić? Co robić, aby wiara znajdowała odbicie w życiu? Co robić, żeby wiarą dzielić się z innymi? Nieraz rodzice boją się nad tym, że ich własne dzieci twierdzą: Jesteśmy niewierzącymi" albo „wierzymy, ale już nie praktykujemy".

Czym jest wiara? Jest łaską i jest postawą człowieka.

Wiara jest łaską, darem Boga. To Duch Święty uzdalnia nas do przyjęcia prawdy objawionej przez Boga. To Duch Święty uzdalnia nas do tego, że rozumem i wolą staramy się przylgnąć do tego, co Bóg nam objawił. Pan Jezus w rozmowie ze św. Piotrem mówił: „nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16,17). Wiara jest łaską trzeba o nią się modlić i za nią dziękować.

Ale jednocześnie wiara jest postawą człowieka. Jest to postawa rozumu, postawa woli i są to czyny człowieka. Wierzymy w Boga i wierzymy Bogu. Wierzymy w Boga, który nam się objawił jako Bóg jedyny w Trójcy - Ojciec, Syn i Duch Święty. Wierzymy Bogu, to znaczy uznajemy za prawdę to, co Bóg objawił, ale także w pełni Bogu ufamy. Wiara jest aktem świadomym i wolnym, który odpowiada godności człowieka. Człowiek, jak kiedyś powiedział Ojciec Święty w czasie jednej z pielgrzymek do Ojczyzny, może powiedzieć Bogu

„nie”. Może Boga wykluczyć ze swojego życia. Może żyć tak, jakby Boga nie było. Może powiedzieć: „Bóg nie istnieje”.

Wiara jest aktem indywidualnym, wciąż odnawianym, i jest postawą, która wyraża się w codziennym życiu. Znane jest powiedzenie: „Jeśli nie będziesz czynił, jak wierzysz, zacznij wierzyć, jak czynisz”. Jeżeli człowiek nie stara się postępować według wiary, wtedy zaczyna swoje grzeszne życie usprawiedliwiać i to usprawiedliwianie może prowadzić aż do niewiary. Wiara jest zawsze aktem eklezjalnym. Wierzymy w Kościele. Wiara Kościoła poprzedza i karmi naszą wiarę. Kościół jest Matką wszystkich wierzących. Św. Cyprian powiedział: „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę”. Wierzymy w to, co jest objawione w Bożym słowie, spisany i przekazany, a co Kościół, a szczególnie urząd nauczycielski Kościoła, podaje nam do wierzenia jako objawione przez Boga. Trzeba powiedzieć, że wiara jest rzeczywistością żywą. Ciągłe jesteśmy wezwani przez Boga i uzdolnieni, aby wiara wzrastała. Dojrzewanie w życiu wewnętrznym to jest wzrost wiary, który jest łaską i zadaniem wypełnianym dzień po dniu. Wiara wzrasta, gdy się modlimy. Modlę się, ponieważ wierzę, wierzę, ponieważ się modlę.

Wiara wzrasta przez kontakt z Bożym słowem. Wierzę, więc czytam Boże słowo. Rozważam Boże słowo, przez to coraz bardziej wierzę. To samo dotyczy spowiedzi, Komunii św. Wierzę, więc się spowiadam, a oczyszczając się w Krwi Chrystusa z grzechów, coraz bardziej wierzę. To się odnosi do Komunii Św. i do każdego czynu. Warto zwrócić uwagę na to, że wiara, jeśli jest coraz głębsza, wyraża się w trosce o wiarę innych. Wierzę, dlatego chcę, by inni wierzyli. Ojciec Święty pisze w Encyklice *Redemptiois et missio*: „wiara umacnia się, gdy jest przekazywana”. Pan Jezus powiedział tak: „Kto wierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). Wiara jest konieczna do zbawienia. Tylko Pan Bóg wie, jaka jest wiara człowieka.

Być może jest tak, że ktoś, kto twierdzi: „nie wierzę”, jednak gdzieś na dnie duszy ma jakieś ziarenko wiary. Ktoś może uwierzyć dopiero pod koniec życia. Są ludzie, którzy odzyskują i pogłębiają wiarę w trudnych sytuacjach, w cierpieniu, w opuszczeniu. Największym grzechem przeciwko wierze jest niewiara, świadome, dobrowolne odrzucenie Boga, Jego istnienia czy tego, że Bóg objawia prawdę, że do Boga wrócimy i że Pan Bóg nas osądza. Wierze grozi między innymi subiektywizm. Jeśli ktoś mówi, że wierzy, ale nie praktykuje, jest niekonsekwentny, ponieważ wiara bez uczynków jest martwa, jak pisze św. Jakub (por. Jk 2, 20), a często jest tak, że ludzie mówią: „wierzę w te prawdy, w tamte nie wierzę. To przyjmuję, co Kościół głosi, a tamtego nie przyjmuję. Ja mam swoją wiarę”. W tym może się zawierać niewiedza, ale może się też wyrażać pycha człowieka. Jeśli wierzę w Boga i Bogu, to znaczy, że wiem, iż Pan Bóg nie może się omylić i okłamać. Jeśli jest napisane, że Chrystus Syn Boży tak powiedział, nie mogę powiedzieć, że Chrystus nie miał racji albo że się pomylił, bo byłoby to zaprzeczenie samej istocie Boga.

„Chociaż wybrani w niebie widzą twarz w twarz Boga i są zupełnie szczęśliwi, absolutnie - jednak ich poznanie Boga nie jest równe, dał mi to Bóg poznać. To głębsze poznanie zapoczątkowuje się tu na ziemi miarą łaski, ale i w dużej mierze zależy od naszej wierności tej łasce” (Dz, 771).

5. Nadzieja - dlaczego jest tak ważna w naszym życiu?

Nadzieja obok wiary i miłości jest cnotą Boską, darem Boga Trójjedynego. Istnieje nadzieja naturalna. Człowiek planuje, realizuje swoje plany. W życiu człowieka zawsze ważną rolę odgrywa nadzieja, to znaczy przekonanie, że to, co robi, ma sens, że zło zostanie przezwyciężone. Istnieją chwile rozczarowań, nadzieje okazują się iluzoryczne.

Nadzieja chrześcijańska wypływa z wiary. Jest to wiara w spełnienie Bożych obietnic, ale nadzieja, która ma swoje odniesienie do przyszłości, realizuje się już teraz w naszym życiu. Nadzieja wypływa z przekonania, że Bóg w Chrystusie wyzwolił nas z grzechów i stale nas wyzwala. Nadzieja wiąże się z wiarą w przyjście królestwa Bożego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Nadzieja chrześcijańska ostatecznie odnosi się do wieczności. Trzymamy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo „godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10, 23). O nadziei chrześcijańskiej mówią obrazy: ucztą, królestwo Boże, życie wieczne, niebo.

Św. Paweł pisze, że nadzieja zawieść nie może (Rz 5, 5). Ale nadzieja już spełnia się teraz, ponieważ teraz poznajemy Boga, walczymy z grzechem mocą Bożą zwyciężamy. Teraz ma miejsce postęp duchowy, teraz realizujemy miłość bliźniego. Już teraz w naszym sercu jest obecne królestwo Boże, już teraz jest w nas obecne życie wieczne. Nadzieja jest niezawodna, bo jest oparta o Boga, o Jego miłość, o Jego obietnice, o Jego moc. Bóg nas wezwał do nadziei (1 Tes 5, 24). Bóg jest wierny swoim obietnicom. On jest sprawcą chcenia (naszej motywacji) i działania zgodnego z Jego wolą, z wolą Bożą (Flp 2, 13). W nadziei jesteśmy dziedzicami życia wewnętrznego (Tt 3, 6). Od strony człowieka również możemy mówić o niezawodności nadziei.

Nadzieja jest niezawodna dzięki współpracy z łaską. Drogowskazem tej współpracy jest modlitwa „Ojcze nasz” oraz „Osiem błogosławieństw”.

Grzechem przeciw nadziei jest rozpacz albo zuchwała ufność, która polega na tym, że człowiek sobie ufa albo przesadnie ufa Miłosierdziu Bożemu, nie chcąc się nawrócić. Mówimy o duchowości nadziei, która polega na odnoszeniu wszystkiego do wieczności. Religia chrześcijańska realizuje się w każdym „teraz”. Wyraża się w ufności pokładanej w Bogu, w cierpliwości i wytrwałości, w zaangażowaniu w przemianę świata, ale przede wszystkim w realizacji królestwa Bożego. Nadzieja sprawia, że człowiek nie jest niewolnikiem czasu i niewolnikiem materii, a w cierpieniach nadzieja dodaje człowiekowi odwagi - „Jam zwyciężył świat” (J 16,33). W obliczu śmierci swojej czy kogoś bliskiego nadzieja łagodzi lęk i ból. Św. Paweł zachęca, abyśmy się radowali nadzieją (Rz 12, 12). Z cnotą chrześcijańskiej nadziei wiąże się nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. „Jezu ufam Tobie” wyraża postawę nadziei, ogarniającą dzieje świata i teraźniejszość każdego z nas - tę nadzieję, która ma swoje zwieńczenie i realizację w Królestwie niebieskim.

„W jednym dniu po południu poszłam przez ogród i stanęłam nad brzegiem jeziora, i długą chwilę zamyślałam się nad tym żywiołem. Nagle ujrzałam przy sobie Pana Jezusa, który mi rzekł łaskawie: *To wszystko dla ciebie stworzyłem, oblubienico moja, a wiedz o tym, że wszystkie piękności niczym są w porównaniu z tym, co ci przygotowałem w wieczności*” (Dz, 158).

„O tak. Sama z siebie kropla jest niczym, ale z Tobą, Jezu, śmiało stawię czoło całej fali zła i nawet piekłu całemu. Twoja wszechmoc wszystko może” (Dz, 686).

„Pragnę, aby poznał świat cały miłosierdzie moje; niepojętych łask pragnę udzielać duszom, które ufają mojemu miłosierdziu ” (Dz, 687).

6. Czym jest miłość Boga i bliźniego?

Słowo „miłość” jest bardzo często używane w życiu codziennym i nieraz nadużywane. Pod tym pojęciem kryje się bardzo różna treść. W Piśmie Świętym czytamy: „Bóg jest miłością” - tak mówi o Bogu św. Jan w Pierwszym Liście (4, 16). W Ewangelii u św. Jana czytamy słowa

Pana Jezusa: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16).

„Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam"(1 I 4, 16). Bóg jest miłością, bo jest jednością Osób: Ojca, Syna Ducha Świętego. Bóg jest Miłością, ponieważ stworzył świat i człowieka. Bóg jest Miłością, bo dał nam swego Syna Zbawiciela. Bóg jest Miłością, bo obdarza nas Duchem Świętym. Bóg jest Miłością, ponieważ troszczy się o nas, przebacza nam grzechy. Przygotował nam przez Krew Swego Syna niebo i czeka na nas w królestwie niebieskim. Pismo Święte podkreśla, że istnieje ścisły związek między miłością względem Boga a miłością wobec bliźniego. Św. Jan w Pierwszym Liście pisze, że jeżeliby ktoś zamknął serce przed potrzebującym bratem, to jak może trwać w nim miłość Boga (por. 1 J 3, 17) - „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (J 4, 20).

Jest jedność miłości Boga i bliźniego. Miłość wobec bliźniego jest przedłużeniem miłości względem Boga, a zarazem jej sprawdzianem. Czytamy w Piśmie Świętym: „Będziesz miłował Pana Boga twójego z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił, a bliźniego swego jak siebie samego" (por. Pwt 6, 5; Mk 12, 31). Pan Jezus modlił się w Wieczerniku o to, aby Jego uczniowie stanowili jedno. Jedność tworzy się w oparciu o miłość. Pan Jezus podkreślał, że miłość wzajemna będzie znakiem wiary. „Po tym wszyscy poznają żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13, 35). Miłość nie tyle wyraża się w deklaracjach, w uczuciu, ale w czynach. „Kto ma przykazania moje i je zachowuje, ten Mnie miłuje" (J 14, 21). „Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą" (U 3, 18).

Miłość, podobnie jak wiara i nadzieja, a więc wszystkie cnoty teologiczne, jest darem Boga. Św. Paweł pisze w Liście do Rzymian: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Duch Święty, osobowa jedność Ojca i Syna, jest źródłem miłości człowieka względem Boga, ale i miłości człowieka względem człowieka. Miłość jest darem, a równocześnie jest zadaniem na całe życie. O miłość trzeba się modlić i o miłość trzeba się starać, ponieważ jest zagrożona przez obojętność człowieka, przez jego egoizm, pychę, przez każdy grzech. Szatan zagraża miłości człowieka względem człowieka.

Wzrost duchowy to wzrost miłości - to rozwój miłości Boga i bliźniego. Najbardziej uczymy się miłości klęcząc przed krzyżem. Pan Jezus nas do końca umiłował. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 13). Te słowa odnoszą się przede wszystkim do Pana Jezusa. Z miłości do Ojca i do ludzi Pan Jezus umarł na krzyżu, dnia trzeciego zmartwychwstał i przez krzyż wysłużył nam dar Ducha Świętego, który jest źródłem miłości i czyni nas zdolnymi do miłości.

Pan Jezus zmartwychwstały pyta Piotra: „Czy mnie miłujesz?». «Ty wiesz, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię ko-cham»" (por. J 21, 15-17). Św. Piotr i inni apostołowie, z wyjątkiem św. Jana, z miłości do Chrystusa ponieśli śmierć męczeńską z miłości do Boga przez wieki ludzie byli zdolni do najbardziej heroicznych czynów, podobnie jak z miłości do człowieka również człowiek jest zdolny do wielkiego poświęcenia. Ojciec Kolbe, matka wobec dziecka, rodzice wobec dziecka niepełnosprawnego - to świadectwa postawy miłości, która jest darem Boga. To wszystko jest owocem wytrwałej pracy nad sobą.

„O wielki miłośniku dusz, Jezu mój, dziękuję Ci za to wielkie zaufanie, żeś raczył pod naszą opiekę oddać te dusze. Dni pracy i szarzyzny, wcale nie jesteście mi tak szare, bo każdy moment przynosi mi nowe łaski i możliwość czynienia dobrze" (Dz, 245).

„Mało jest dusz, które rozważają mękę moją z prawdziwym uczuciem; najwięcej łask udzielam duszom, które pobożnie rozważają mękę moją" (Dz, 737).

„Rozumiem to dobrze, o mój Jezu, że jak chorobę mierzy się termometrem, a silna gorączka mówi nam o wielkości choroby, tak w życiu duchownym cierpienie jest termometrem, który mierzy miłość Bożą w duszy" (Dz, 774).

„Miłość czysta nie błądzi, ona ma dziwnie dużo światła i nic nie robi, co by się Bogu miało nie podobać. Przemyślna jest w czynieniu tego, co miłsze Bogu, i nikt jej nie dorówna; szczęśliwa, gdy może się wyniszczać i płonąć jak czysta ofiara. Im więcej czyni z siebie, tym jest szczęśliwsza, ale też nikt nie umie wyczuć niebezpieczeństw tak z daleka, jak ona; umie zdzierać maskę i wie, z kim ma do czynienia" (Dz, 140).

„Ja ze swej strony jestem zupełnie zgodzona z wolą Twoją, zrób ze mną co Ci się podoba, Panie, daj mi tylko łaskę, abym Cię coraz goręcej miłowała, to mi jest najdroższe, niczego nie pragnę poza Tobą - Miłości wieczna" (Dz, 751).

„Wielkie światło, jakim jest oświecony rozum, daje poznać wielkość Boga, nie jakobym w Nim miała poznawać poszczególne przymioty, jako dawniej, nie - tu jest inaczej: w jednym momencie poznaję całą Istotę Boga" (Dz, 770).

„Jezus - Miłość moja, dał mi dziś zrozumieć, jak bardzo mnie miłuje, chociaż jest tak wielka przepaść pomiędzy nami: Stwórca i stworzenie, a jednak poniekąd jest jakby równość - miłość wyrównywa tę przepaść" (Dz, 815).

II. ŚWIĘTOŚĆ

7. Często mówimy o świętych i o powołaniu do świętości. Co o tym powołaniu mówi Biblia?

„Ujrzałem Pana zasiadającego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafiny stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały" (Iz 6, 1-3). Bóg jest święty, Bóg jest świętością - ta prawda wiele razy powraca w Starym Testamencie. Bóg jest święty, ponieważ jest inny od człowieka i świata, jest transcendentny, jest Stwórcą, jest Ojcem, jest Pasterzem - opiekuje się człowiekiem, przebacza mu grzechy. Prowadzi go „Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem pośrodku ciebie jestem Ja-Święty" (Oz 11, 9). Święte jest Imię Boga (Ps 23,21). Imię w starożytności określało istotę. Pan Bóg chce, by Jego Imię było święcone, głoszone (Kpł 22, 32). Bóg - sam święty - uświęca człowieka: „Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty". Bóg uświęca i wzywa do świętości (Kpł 20, 26). W Nowym Testamencie jest głoszone Imię Boga, które jest święte (Łk 1, 49). Jego przymierze jest święte (Łk 1, 72). Ponieważ Bóg jest święty, zatem ci, których wybrał, też powinni być świętymi (Mt 5, 48). Świętym jest Jezus, bo jest Synem Bożym: „dlatego też święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1, 35) - świętym Boga, to znaczy Synem Bożym. Świętość Chrystusa wiąże się z obecnością Ducha Świętego, który był obecny w czasie Zwiastowania. Duchem Świętym został namaszczone Pan Jezus w czasie chrztu w Jordanie.

Pan Jezus potwierdził swoją świętość, umierając na krzyżu i przez powstanie z martwych. Świętość Ducha Świętego jest tą samą świętością, którą posiada Ojciec i Syn. Duch Święty jest sprawcą świętości w człowieku, obsypuje go łaskami (Dz 2, 16). Jest obecny w Kościele - chrześcijanin jest świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6, 19).

W Nowym Testamencie świętymi nazywani są ochrzczeni wierzący w Chrystusa. Być świętym znaczy więc być przez Boga obdarowanym Jego świętością, ale to także zadanie, które powinien realizować człowiek.

„Chcę, aby ten obraz, który wymalujesz pędzlem, był uroczyście poświęcony w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, ta niedziela ma być świętem Miłosierdzia. Pragnę, ażeby kapłani głosili to wielkie miłosierdzie moje względem dusz grzesznych ” (Dz, 49-50).

„O, jak mnie przytłacza ta wielkość Boga, wtenczas poznaję całą przepaść swą i nicość. Jest to wielka męka, bo za poznaniem idzie miłość. Dusza gwałtownie rwie się do Boga i stają wobec siebie dwie miłości: Stwórca i stworzenie; jedna kropelka chce się mierzyć z oceanem. W pierwszej chwili kropla chciałaby w sobie zamknąć ten ocean niepojęty...” (Dz, 702).

„Gdybym ci odsłonił całą nędzę, jaką jesteś, umarłabyś z przerażenia. Jednak wiedz o tym, czym jesteś. Dlatego, że tak wielką nędzą jesteś, odsłoniłem ci całe morze miłosierdzia mojego” (Dz, 718).

8. Czym jest świętość ontyczna, bytowa lub taska uświęcająca?

Bóg dzieli się swoim życiem z człowiekiem. Drogą na której udziela Bóg swego życia człowiekowi jest chrzest św. Oczywiście Pan Bóg nie jest związany sakramentami. Może także udzielać swej łaski innymi sposobami. W czasie chrztu św. Bóg dzieli się z nami swoim życiem, a więc i swoją świętością. Stajemy się wtedy dziećmi Ojca Niebieskiego, braćmi, siostrami Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Świątynią Ducha Świętego i członkami mistycznego Ciała Jezusowego - Kościoła. Świętość Bożą, którą otrzymujemy w chrzcie św., nazywamy świętością bytową, ontyczną, i używamy tradycyjnie określenia „łaska uświęcająca”.

Jezus Chrystus Syn Boży objawił nam Ojca i dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu, przez dar Ducha Świętego, stajemy się przybranymi dziećmi Ojca Niebieskiego. Jesteśmy synami w Synu. Jesteśmy przybranymi braćmi i siostrami Jezusa Chrystusa i razem z Nim możemy wołać do Boga: „Abba, Ojciec!”, a sprawia to w nas Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi. Dzięki Jego działaniu możemy Boga nazywać Ojcem. Jesteśmy nie tylko nazwani dziećmi Bożymi, ale rzeczywiście nimi jesteśmy, jak przypomina św. Jan.

Oczywiście łaska uświęcająca jest tajemnicą wiary. Pan Jezus powiedział: „przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14, 23). Przez łaskę uświęcającą uczestniczymy w poznaniu Boga, w Jego mądrości, w Jego miłości, w Jego chwale. Łaska uświęcająca jest zapoczątkowaniem życia wiecznego. Niebo już jest w nas. Już teraz mamy życie wieczne, które w pełni się objawi i urzeczywistni po śmierci.

Z faktu synostwa Bożego wynikają praktyczne wnioski dla naszej pracy wewnętrznej.

Człowiek ma prawo i przywilej mówić do Boga „Ojciec”. Ma śmiały przystęp do Boga.

Synostwo Boże jest dynamiczne. Jest czymś, co w nas może i powinno wzrastać dzięki łasce Bożej, dzięki osobistemu wysiłkowi człowieka: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: „Abba, Ojciec!”. A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (Ga 4,6-7). Z faktu, że jesteśmy dziećmi Bożymi, wypływać winna ufność wobec Boga, wobec Jego niezrozumiałych dla nas wyroków. Niezbądane są wyroki Boże. Jego drogi nie są naszymi drogami.

Skoro Bóg jest Ojcem, zatem winniśmy w pokorze stawać przed Nim, być ulegli wobec Jego miłości i woli. Pokora, prostota i zaufanie to są postawy dziecka wobec Ojca - dziecka Bożego wobec Ojca Niebieskiego. Z faktu, że jesteśmy dziećmi Ojca Niebieskiego, braćmi Chrystusa w świątyni Ducha Świętego, wypływa poczucie braterstwa z innymi ludźmi, szczególnie z ochrzczonymi, ale też ze wszystkimi, bo Bóg jest Ojcem wszystkich przez to, że nas stworzył, a w szczególny sposób jest Ojcem ochrzczonych. Duchowość dziecięctwa Bożego polega na szczególnej ufności i prostocie, jak uczy nas tego między innymi św.

Teresa od Dzieciątka Jezus. Dzisiaj człowiek ufa sobie, przesadnie ufa rozumowi, postępowi, przemocy, pieniądзом, natomiast fakt, że jestem „dzieckiem” Bożym zobowiązuje do tego, żeby Bogu ufać, Jego słowom, Jego miłości i miłosierdziu. Powinniśmy ze swej strony czynić to, co od nas zależy, ale trzeba tak ufać, jakby od nas nic nie zależało, bo Boża mądrość, Boża miłość, Boża moc jest dla nas najważniejsza.

„W milczeniu wpatrywałam się w Pana, dusza moja była przejęta bojaźnią, ale i radością wielką. Po chwili powiedział mi Jezus: *Wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie. Obiecują, że dusza, która czcić będzie ten obraz, nie zginie. Obiecują także, już tu na ziemi, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie w godzinę śmierci. Ja sam bronić ją będę jako swej chwały*” (Dz, 47-48).

„Nie wiem, nie wiem dla jakich przyczyn, wiem tylko to, co to za straszna rzecz spotkać się z takim spojrzeniem, które jest spojrzeniem surowego Sędziego. Nie tyczyło się to spojrzenie mnie, a jednak struchlałam z przerażenia” (Dz, 382-383).

„Obcowanie moje z Panem jest obecnie na wskroś duchowe; dusza moja jest dotknięta przez Boga i cała się w Nim pogrąża, aż do zapomnienia o sobie; przesiąknięta na wskroś Bogiem, tonie w Jego piękności, tonie cała w Nim - nie umiem tego opisać, bo pisząc używam zmysłów, a tam, w tym zjednoczeniu, zmysły nie działają jest zlanie Boga i duszy, jest tak wielkie życie w Bogu, do którego jest dopuszczona dusza, że się nie da językiem to wyrazić” (Dz, 767).

„Serce moje jest żywym tabernakulum, w którym się przechowuje żywa Hostia. Nigdy nie szukałam Boga gdzieś daleko, ale we własnym wnętrzu; w głębokości własnego jestestwa obcuje z Bogiem swoim” (Dz, 1302).

9. Czym jest świętość moralna oraz życie wartościami?

Świętość bytowa, ontyczna, czyli łaska uświęcająca, jest to niezasłużony dar, jaki otrzymujemy w chrzcie św. Ten dar możemy utracić przez grzech ciężki, grzech śmiertelny, ale w Miłosierdziu Bożym możemy go odzyskać przez spowiedź, czyli w sakramencie pokuty. Świętość bytowa, czyli łaska uświęcająca, jest darem, ale ten dar ma się wyrażać w świętości moralnej, czyli w naszym postępowaniu. Istotą świętości moralnej, czyli chrześcijańskiej doskonałości, jest miłość. Może warto w tym miejscu powołać się na ważne pojęcie - wartość.

Człowiek chce żyć wartościami, chociaż nieraz na szczycie tych wartości stawia to, co doczesne: materię, sławę, władzę, przyjemność, natomiast najwyższą wartością jest Pan Bóg, drugi człowiek, poświęcenie się drugiemu, bezinteresowna ofiarność wobec bliźniego. Wartością jest rozwój każdego z nas: rozwój intelektualny, rozwój sprawności, zdolności, jakie otrzymaliśmy. Trzeba wiele razy przy omawianiu życia wewnętrznego wspominać przypowieści Pana Jezusa o talentach i o minach. Powinniśmy nie tylko zachować talent, ale pomnożyć go. Wszystko, co składa się na świętość moralną, sprowadza się do miłości, bowiem miłość jest istotą chrześcijańskiej doskonałości. Miłość łączy człowieka z jego celem, a celem życia człowieka jest Pan Bóg i niebo.

Miłość jest przykazaniem pierwszym i najważniejszym, jak mówi Pan Jezus (Mt 22, 34). To fundament naszego życia, jak pisze św. Paweł (1 Kor 12, 31). On też wskazuje, że miłość jest celem życia (1 Tm 1, 5). Jest więzią doskonałości i doskonałym wypełnieniem prawa. Wiara działa przez miłość - tak pisze św. Paweł w Liście do Galatów (5, 6). Warto wspomnieć

zdanie św. Augustyna: „Kochaj i czyń, co chcesz”. Jeśli jest w nas prawdziwa miłość Boga i prawdziwa miłość bliźniego, wtedy jesteśmy wolni.

Miłość względem drugiego człowieka wyraża się na różne sposoby i ma różne zakresy. Szczególną miłością winni odznaczać się małżonkowie. Wyjątkową miłością otaczamy rodziców. Miłość rodziców względem dzieci jest miłością naturalną, ale równocześnie winna być ciągle doskonała przez Ewangelię, przez modlitwę i sakramenty. Wiemy, że miłość łączy się ze sprawiedliwością. Miłość bliźniego jest dopełnieniem sprawiedliwości, ale jak Ojciec Święty poucza, jest warunkiem sprawiedliwości. Bez miłości sprawiedliwość staje się bezduszna, a nawet staje się niesprawiedliwością. Wiemy, że miłość jest czymś więcej niż tolerowaniem drugiego człowieka, jest czymś więcej niż nie wyrządzaniem krzywdy. Jest to poświęcenie dla drugiego, ofiarność mająca przeróżne codzienne przejawy. Jednym z trudnych przejawów miłości bliźniego jest przebaczenie, pojednanie. Wiemy, jak trudne jest przebaczenie człowiekowi, który nam wyrządził wiele krzywd. Nie trzeba jednak myśleć bólu, który jest w nas, z przebaczeniem, które jest aktem woli. Przebaczam, to znaczy nie chcę się mścić, przebaczam, ponieważ Pan Bóg mi przebaczył - „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Przebaczam, chcę się pojednać z bliźnim, dopóki jestem w drodze, tu na ziemi. Ale przebaczenie nie może nigdy oznaczać tolerowania zła. Nie może oznaczać zgody na zło. Przebaczenie ma torować bliźniemu drogę do Boga i drogę do jedności, do zgody.

Nieraz spotykamy ludzi niewierzących, którzy są uczciwi, szanują drugiego człowieka, są bardzo ofiarni. Czym to się różni od miłości ze strony chrześcijanina?

Chrześcijańska miłość bliźniego różni się od zwykłej uczciwości motywacją. Chrześcijanin kocha bliźniego ze względu na Chrystusa. Podaje szklankę wody w imię Jezusa - „Wszystko, co uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

Natomiast człowiek niewierzący czyni dobro, ponieważ uważa, że to jest słuszne, ma taką potrzebę ze względów naturalnych, które nazywamy postawą humanitarną - niesie pomoc drugiemu człowiekowi. To jest główny motyw.

Ostatecznym celem w miłości ze strony chrześcijanina jest pomoc drugiemu człowiekowi, by się zbawił, i własna droga do zbawienia. Nie czynię dobra interesownie, bo miłość ze swej natury jest bezinteresowna, ale wiem, że to jest moja droga do uświęcenia i do zbawienia. Dla człowieka niewierzącego tym celem będzie samo zadowolenie, uznanie u ludzi albo konkretne dobro, które bliźni od niego otrzyma. Ale może też ta postawa być bezinteresowna: czynię, bo tak czuję, nie spodziewając się nic po tym postępowaniu. Dla człowieka wierzącego źródłem mocy wewnętrznej w miłowaniu bliźniego jest Bóg, jest Duch Święty, który uzdalnia do miłowania. Człowiek wierzący o tym nie myśli, ale każde dobro, choćby o tym nie wiedział, nie myślał, choćby w to nie wierzył, ostatecznie ma swoje źródło w Bogu. Każda prawdziwa miłość od Boga wychodzi i do Boga prowadzi.

„Zrozumiałam, że wszelka dążność do doskonałości i cała świętość polega na wypełnieniu woli Bożej. Doskonałe spełnienie woli Bożej jest dojrzałością w świętości, tu na wątpliwości nie ma miejsca. Otrzymać światło Boże, poznawać, czego Bóg od nas żąda, a nie czynić tego, jest wielką zniewagą majestatu Bożego” (Dz, 666).

10. Czy każdy ochrzczony powołany jest do świętości?

„Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” pisze św. Paweł (1 Tes 4, 3). „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec Niebieski” - mówi Pan Jezus (Mt 5, 48). Paweł nazywa świętymi tych, którzy są ochrzczeni, ale mówi jednocześnie: „Żyćcie, jak przystoi świętym” (por. Ef 5, 3), jakby chciał powiedzieć: „jesteście świętymi, ponieważ jesteście ochrzczeni”, ale żyćcie na miarę tego, coście otrzymali, Jak przystoi świętym”. Kiedy mowa o

świętych, wtedy niektórym z nas przychodzą takie myśli: to jest coś wspaniałego, to byli ludzie nieprzeciętni, ale to jednak nie dla mnie. Nie mam takich darów, jakie miała siostra Faustyna, nie mam stygmatów, jak Ojciec Pio, nie mam takiej odwagi i miłości, jaką miał Ojciec Kolbe, to wszystko mnie przerasta. Mogę tylko wpatrywać się, prosić o pomoc świętych, ale naśladować ich nie umiałbym.

Sobór Watykański II mówi, że chrześcijanie każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości. Dzięki zaś tej świętości chrześcijan także społeczność ziemską rozwija się w sposób godny człowieka. Powołanie do świętości jest powołaniem wszystkich ochrzczonych. Każdy ma się uświęcać na swej drodze: kapłan ma się uświęcić jako kapłan, siostra zakonna jako zakonnica, mąż, żona, matka, ojciec mają się uświęcić w życiu rodzinnym i małżeńskim. Człowiek samotny uświęca się w świecie modląc się, pracując, cierpiąc, wypełniając swoje obowiązki. Wszyscy przez chrzest otrzymali dar świętości. Każdy ochrzczony uczestniczy w potrójnej łasce i potrójnym posłannictwie Chrystusa: nauczycielskim, kapłańskim i pastersko-królewskim.

Człowiek ochrzczony jest powołany do świętości przez to, że nie tylko słucha Bożego słowa, ale to słowo przekazuje w rodzinie, w pracy. Jest powołany do świętości i tę świętość realizuje, gdy słowem i życiem przypomina Ewangelię Chrystusową. Uczestnicząc w powszechnym kapłaństwie Chrystusa człowiek wierzący, świecki chrześcijanin, pełni służbę kapłańską przez modlitwę indywidualną i wspólnotową w rodzinie i w Kościele oraz pełni służbę kapłańską, uczestnicząc we Mszy św. W Eucharystii bowiem, którą sprawuje kapłan, łączymy się z ofiarą Chrystusa wobec Ojca. Składamy więc wszyscy dary kapłańskie i to jest również droga do uświęcenia.

Drogą do uświęcenia dla człowieka świeckiego - podobnie jak i w życiu kapłańskim - jest spełnianie zadania pastersko-królewskiego. Pan Jezus jest pasterzem, biskupi i kapłani są pasterzami, ale każdy ochrzczony jest pasterzem wobec innych, czyli ma troszczyć się o wiarę i zbawienie bliźnich. Królewskość wyraża się w tym, że chrześcijanin stara się być wolny od grzechu - to jest królewska wolność. Stara się o to, by z życia swego uczynić służbę Bogu i ludziom. Służyć Bogu, a w Bogu ludziom to znaczy królować. Takie jest Chrystusowe rozumienie królowania. A więc na tych trzech drogach obdarowania i postępowania każdy chrześcijanin, ochrzczony świecki, ma realizować Chrystusowe: „Bądźcie więc wy doskonali, doskonały jest wasz Niebieski Ojciec” (Mt 5, 48). Świętość jest darem, o który trzeba się modlić. Nie możemy więc tłumaczyć się, że może w innych warunkach, w innym ustroju, w innej rodzinie, mając inne usposobienie, bylibyśmy święci. W tej sytuacji, w jakiej jesteśmy, Bóg nas powołuje do świętości i w tym nam pomaga, żebyśmy tylko uwierzyli w Bożą pomoc i chcieli z niej skorzystać.

W ciągu dwudziestu wieków wielu wspaniałych chrześcijan zostało ogłoszonych świętymi, a więc zostali publicznie uznani za tych, którzy są wzorem i których wstawiennictwa możemy wzywać. Są tam biskupi, kapłani, zakonnicy i osoby świeckie. Są królowie i są ludzie prości. Wspomnieć należy choćby św. Stanisława biskupa, św. Jadwigę Królową, ale także Anielę Salawę, służącą i Karolinę Kózkównę. Trzeba wspomnieć też małżonków włoskich Marię i Alojzego Beltrame Quattrocchi, którzy zostali wyniesieni niedawno na ołtarze. Na różnych drogach, w różnych warunkach możemy realizować powołanie do świętości

11. Jaka jest specyfika kapłańskiego powołania do świętości?

Jedynym najwyższym kapłanem nowego i wiecznego przymierza jest Jezus Chrystus - wcielony Syn Boży. Chrystus jest kapłanem, czyli pośrednikiem między Ojcem Niebieskim a ludźmi. To pośrednictwo zrealizował przez Misterium Paschalne, przez mękę, śmierć i Zmartwychwstanie. Pan Jezus, jedyny kapłan, daje wszystkim ochrzczonym udział w swoim

zbawczym pośrednictwie, czyli kapłaństwie. Udział ochrzczonych w kapłaństwie Chrystusa nazywamy kapłaństwem wiernych albo kapłaństwem powszechnym. Natomiast niektórych ochrzczonych Pan Jezus wybiera, aby mieli szczególny, jakościowo nowy, udział w Jego kapłaństwie, mianowicie przez święcenia. W czasie publicznej działalności Pan Jezus wybrał sobie niektórych ludzi. Mówił do nich „Pójdźcie za Mną” (Mk 1, 17) i ustanowił dwunastu na czele ze św. Piotrem. Tak było przez wieki i tak jest dzisiaj. Pan Jezus mówi: „Nie wyście Mnie wybrali, ale ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i aby owoc wasz trwał” (J 15, 16). Pan Jezus wybiera, ale człowiek - istota wolna - odpowiada na łaskę powołania.

Dlaczego kapłan, diakon, który jest wyświęcony do służby, dlaczego prezbiter, biskup są w szczególny sposób powołani do świętości? Po pierwsze dlatego, ponieważ zostali powołani do wielkiej bliskości z Panem Jezusem: „Nie nazywam was sługami, ale przyjaciółmi” (por. J 15, 15). Takie powołanie, takie wybranie zobowiązuje.

Kapłan jest powołany i uzdolniony do sprawowania świętych sakramentów, szczególnie do sprawowania Eucharystii. Kapłan jest sługą Najświętszego Sakramentu i jako ten, który sprawuje święte sakramenty - szczególnie ofiarę Mszy św. - jest bardziej od innych zobowiązany, aby realizować powołanie do świętości. Kapłan bardziej niż osoby świeckie głosi Ewangelię, homilie, kazania, katechizuje. To głoszenie Ewangelii w jedności z Papieżem, w jedności z całym episkopatem świata jest również zobowiązaniem do realizowania powołania do świętości. Skoro innym głoszę, mam tę Ewangelię odnosić także do siebie. Kapłan, a jeszcze bardziej biskup, jest pasterzem powierzonych sobie owiec, a także wystawiony nieraz na krytyczne oceny ludzi obojętnych czy niewierzących. Posługa kapłańska w aspekcie pasterskim realizuje się przez to, że kapłan jako pasterz jest zobowiązany w szczególny sposób, żeby być wzorem dla innych. Odpowiedzialność za owczarnię jest również motywem pracy nad sobą. Kapłan jeszcze bardziej niż świeccy chrześcijanie powinien pamiętać, że „kto trwa we Mnie, a ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5).

„Więcej mnie martwią drobne niedoskonałości dusz wybranych, aniżeli grzechy dusz w świecie żyjących ” (Dz, 580).

12. Jaki ma charakter powołanie do świętości osoby konsekrowanej?

Osobami konsekrowanymi są te, które składają śluby czystości, posłuszeństwa i ubóstwa. Te trzy śluby składają osoby zakonne - mężczyźni i kobiety - ale też osoby żyjące w świeckich instytucjach życia konsekrowanego. Dlaczego te osoby są bardziej niż inni zobowiązane do dążenia do świętości? Powołanie zakonne czy powołanie do życia konsekrowanego jest łaską, szczególnym wybraniem, szczególnym obdarowaniem, ale ta łaska zobowiązuje. Choć człowiek jest wolny, to jednak inicjatywa zbawcza należy do Boga. To Duch Święty pobudza serce człowieka, żeby poszedł za Chrystusem, to Duch Święty pobudza człowieka, aby przez śluby czystości, posłuszeństwa i ubóstwa oddał się Bogu i oddał się do dyspozycji Kościołowi. Ta łaska stanowi zadanie. Poza tym, podobnie jak w życiu kapłańskim, osoby zakonne, bracia i siostry zakonne, księża, którzy należą do różnych zakonów i stowarzyszeń zakonnych, podobnie świeckie osoby konsekrowane mają być „solą ziemi i światłem świata” (por. Mt 5, 13) bardziej niż ci, którzy na innych drogach realizują swoje powołanie chrzcielne, a więc odpowiedzialność za innych. Apostołstwo wobec bliźnich również domaga się realizacji powołania do świętości.

Rady ewangeliczne są znakiem miłości Boga do człowieka, ale są też znakiem miłości człowieka do Boga. Trzeba też wspomnieć, że w życiu konsekrowanym realizowanie powołania do świętości jest szczególnie ważne ze względu na wspólnotę innych osób

konsekrowanych. Realizacja czystości, posłuszeństwa i ubóstwa ma też swój wymiar eklezjalny. Dokonuje się w Kościele i dla dobra Kościoła, dokonuje się w zgromadzeniu, w zakonie, w klasztorze, dla dobra tej wspólnoty.

„Większą nagrodę otrzyma dusza za zachowanie reguły aniżeli za pokuty i wielkie umartwienia. Ale jeżeli one są poza obrębem podejmowane, chociaż i te ostatnie swoją nagrodę otrzymają - ale nie przewyższają reguły" (Dz, 189).

„Z prostotą i miłością, z wiarą i ufnością przychodzić będę do Ciebie, Jezu. Dzielić się będę z Tobą wszystkim, jak dziecko z kochającą matką - radościami i cierpieniem, jednym słowem - wszystkim" (Dz, 230).

„Wolę być w klasztorze popychłem nic nie znaczącym, niż na świecie królową" (Dz, 254).

„Złączenie się z Jezusem w dzień ślubów wieczystych. Jezu, Serce Twoje jest od dziś moją własnością. Samo wspomnienie, Jezu, Twego imienia, jest rozkoszą mojego serca" (Dz, 239).

13. Co to znaczy, że ktoś otrzymał charyzmaty od Boga? Czym jest łaska uczynkowa, łaska Boża? Czy charyzmat jest łaską nadzwyczajną?

Łaska jest to udzielanie się Boga człowiekowi, dzięki czemu uczestniczy on już tu na ziemi w życiu Boga Trójjedynego (por. J 6,57; Ef 2,18). Rozróżniamy łaskę uświęcającą i łaskę uczynkową. Łaska charyzmatyczna jest nadzwyczajnym uzdolnieniem do uświęcania innych. Łaska uświęcająca jest stanem przyjaźni z Bogiem, przebywaniem Trójcy Świętej w człowieku. Boże życie otrzymujemy na chrzcie św. dzięki męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa. Ten dar św. Paweł nazywa usprawiedliwieniem (Rz 3, 24), nowym stworzeniem (2 Kor 5, 17). Mocą Ducha Świętego w chrzcie stajemy się przybranymi dziećmi Boga (Ga 4, 5). Łączność z Chrystusem ukazuje obraz winnego krzewu (J 15, 46) i obraz ciała (1 Kor 12, 27). Przez grzech śmiertelny człowiek traci łaskę uświęcającą, ale może ją odzyskać w sakramencie pokuty. Człowiek, który umiera w stanie łaski uświęcającej, po śmierci idzie do nieba, choćby musiał odbyć oczyszczenie w czyśćcu. Łaska uczynkowa jest to oddziaływanie Boga, ale nie jest to przymuszenie człowieka do podjęcia dobrych czynów, które go upodabniają do Boga (Mt 5,47). Jest to oświecenie umysłu i poruszenie woli. Jest to działanie Boga, wzywające do współdziałania w dążeniu do świętości i zbawienia. Wyróżniamy łaskę uczynkową uprzedzającą (J 6, 44), towarzyszącą (Rz 8, 9) i łaskę ostatecznego wytrwania (Flp 1, 6). Bóg chce zbawić wszystkich ludzi. Łaska uczynkowa umożliwia to w odniesieniu do każdego człowieka.

Przez słowo „charyzmat" rozumiemy dary Ducha Świętego udzielone ludziom dla dobra innych, ale możemy rozumieć także szczególne uzdolnienia człowieka, otrzymane od Boga. Św. Paweł podaje katalogi charyzmatów (1 Kor 12, 28-30; Rz 12,3. 6). Apostoł Narodów wymienia mądrość, dar posługiwania, uzdrowienia, uwalniania, dar języków, dar nauczania, kierowania, miłosierdzia. Przypomina, że każdy chrześcijanin ma swój dar (1 Kor 7, 7). Kryterium autentyczności charyzmatu jest wiara, czyn miłości i osąd Kościoła. Św. Piotr stwierdza, że trzeba służyć tym darem, który każdy z nas otrzymał (1 P 4, 10). Charyzmaty są obok władzy hierarchicznej i sakramentów znakiem działania Ducha Świętego. Sąd należy do przełożonych Kościoła, jak pisze św. Paweł (1 Tes 3, 12). Jest to dar dla apostołstwa, dyspozycyjność dla Chrystusa i Kościoła. Korzystając z sakramentów i korzystając z charyzmatów chrześcijanin podejmuje odpowiedzialność za Kościół, za każdego człowieka, starając się o to, by był podobny do Chrystusa. Dzięki charyzmatom dzisiaj rozwijają się w

Kościołe ruchy religijne, podkreślające rolę Pisma Świętego, braterstwa, życia modlitwą, wzrasta rola odważnego apostołstwa.

Mówimy także o charyzmacie założycieli zakonów. Życie konsekrowane jest szczególnym charyzmatem. Łaska może być poznana tylko przez wiarę, a nie nasze odczucia. Jednak rozważając dzieła Boga w naszym życiu, możemy mieć pewność, że Bóg w nas działa (por. KKK, 2003).

Wiele wspaniałych owoców dla życia Kościoła przynoszą ruchy religijne. Warto by w tym miejscu wymienić Odnowę w Duchu Świętym, „Focolari”, „Comunione e Liberazione”, także „Opus Dei”, drogę neokatechumenalną, a na gruncie polskim ruch „Światło - Życie”, zapoczątkowany przez Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego.

Ojciec Święty, spotykając się z przedstawicielami tych ruchów w 1998 roku w Rzymie, podkreślił wielką rolę charyzmatów dla życia chrześcijańskiego. Mówił o wzajemnym przenikaniu się urzędu i charyzmatu, stwierdzając, że pasterze Kościoła mają prawo i obowiązek rozpoznawać autentyczność charyzmatów, by prawdziwie służyły budowie królestwa Bożego na ziemi. Należy tu wspomnieć choćby niektórych wielkich charyzmatyków w historii Kościoła. Oni zawsze przyczyniali się do odnowy życia chrześcijańskiego. Owoce ich charyzmatu trwają przez wieki. Wspomnijmy św. Benedykta, w czasach późniejszych (XII-XIII w.) św. Franciszka i św. Dominika, w XVI w. odnowicieli Karmelu - św. Jana od Krzyża i św. Teresę z Avili, założyciela jezuitów - św. Ignacego Loyolę, św. Małgorzatę Marię Alacoque. Jakże wspaniałymi charyzmatykami byli nasi święci z ostatniego czasu - św. Brat Albert, Matka Teresa z Kalkuty.

Wreszcie wspomnijmy z wdzięcznością wobec Boga wielką charyzmatyczkę św. siostrę Faustynę. Przez nią Pan Bóg przypomniał swoje miłosierne oblicze. Wezwał do ufności i do czynów miłosierdzia.

„Nie wszystkie dostąpią tej łaski, ale same temu winne. Kto nie korzysta z małych łask - nie otrzymuje wielkich. Ale tobie, dziecie moje, dana jest ta łaska” (Dz, 164-165).

„Teraz rozumiem, co to jest wierność jednej pojedynczej łasce, a ona sprowadza cały szereg innych. O Jezus mój, utrzymuj mnie przy sobie, patrz, jak słabą jestem, sama ani kroku nie zrobię naprzód, więc Ty, Jezus, musisz być ustawicznie ze mną, jak matka przy słabym dziecku - więcej nawet” (Dz, 263-264).

„Dziś usłyszałam te słowa: Łaski, których ci udzielam, są nie tylko dla ciebie, ale i dla wielkiej liczby dusz... A w sercu twoim jest ustawiczne mieszkanie moje” (Dz, 723).

14. Jak odkrywać wolę Bożą w swoim życiu?

Mówimy: „Bądź wola Twoja”. Wola Boża to Boży plan, Boży zamiar względem świata, ludzkości i konkretnego człowieka. Najogólniej wola Boża wyraża się w zdaniu: Bóg chce, aby wszyscy ludzie doszli do poznania prawdy i zostali zbawieni.

Bóg pragnie dzielić się swoją miłością, swoim życiem i szczęściem wiekiustym z człowiekiem. Przykładem pełnienia woli Ojca jest Jezus Chrystus - Wcielony Syn Boży. Czytamy u Hebrajczyków (10, 7): „Oto idę [...] aby spełnić wolę Twoją, Boże”.

Dwunastoletni Pan Jezus odpowiada Maryi i Św. Józefowi: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49).

W czasie publicznej działalności wiele razy Jezus mówił, że czyni zawsze to, co się Ojcu podoba: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał” (J 4, 34). Podkreślał, że cuda są dziełami, które Ojciec kazał Mu spełnić. W przeddzień męki Pan Jezus mówił, że przyszedł, aby świat poznał, że miłuje Ojca, i jak Ojciec Mu rozkazał, tak czyni (J 14, 31).

Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej. W Ogrójcu Pan Jezus mówił: „Nie moja wola lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22, 42), a na krzyżu: „Dokonało się” (J 19, 30).

Przykładem pełnienia woli Bożej jest Maryja. W czasie Zwiastowania wsłuchuje się w głos wysłańca Bożego. Pyta, jak to się stanie? Chce dokładnie poznać wolę Bożą, a kiedy poznaje Boże zamiary, odpowiada: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38). To była jej wewnętrzna decyzja. Maryja poznała wolę Bożą, przyjęła i potem przez całe życie tę poznaną wolę Bożą wypełniała.

Św. Teresa od Dzieciątka Jezus napisała: „Doskonałość polega na tym, by spełniać wolę Boga. Być tym, czym On chce, byśmy byli”, a Św. Jan od Krzyża powiedział: „Stan zjednoczenia z Bogiem polega na całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą”. Boża wola, Boży plan spotyka się z wolną wolą człowieka. Św. Maksymilian mówi, że świętość to jest: „w” równa się „W”, czyli, że moja wolność utożsamiona z wolą Bożą. Największy użytek człowiek czyni ze swojej wolności wtedy, gdy utożsamia ją z wolą Bożą. Jak zatem odkrywać wolę Bożą?

Całe Pismo Święte jest wyrazem Bożej woli. Wolę Bożą wyraża Kościół, gdy naucza w imieniu Chrystusa, szczególnie jej wyrazicielem jest Piotr. Wola Boża wyraża się w naszych spotkaniach z innymi ludźmi, przez ich słowa, przez ich postawy. Nie tylko te pozytywne. Także negatywna postawa bliźniego jest dla nas jakimś znakiem od Boga, który nas wzywa. Wola Boża wyraża się w wydarzeniach. Podejmujemy ciągle trud, by odkrywać Boże plany w wielkich wydarzeniach świata, ale i w wydarzeniach codziennych, drobnych, w tych radosnych i w tych bolesnych. Wolę Bożą odkrywamy we własnym sumieniu. Szczególnie jeśli to sumienie jest prawe, jeśli czynimy codziennie wieczorem rachunek sumienia. Jeśli nasze sumienie jest wrażliwe, wówczas jesteśmy bardziej otwarci na Boże wyzwania.

W odkryciu Bożej woli może nam bardzo pomóc rada drugiego człowieka, ale człowieka mądrego, uczciwego, kogoś, o kim wiemy, że on również szuka Bożej woli.

W szczególny sposób pomocą w odkrywaniu Bożej woli może być spowiednik. Szukamy woli Bożej w odniesieniu do życia jako całości - odczytywania własnego powołania: czy wolą Bożą jest życie małżeńskie, życie samotne czy życie w kapłaństwie. To odkrywanie jest nieraz pełne dramatyzmu. Całe lata ludzie się zastanawiają. Człowiek pyta nieraz przez wiele lat, czy to jest wola Boża, czy mój wymysł? Czy naprawdę Chrystus mówi: „Pójdź za Mną” (Łk 5, 27)?

Odkrywamy wolę Bożą w odniesieniu do codzienności, konkretów: co wybrać, co zostawić? Chodzi o to, żeby stawiać sobie to pytanie: jaka jest Boża wola, gdy mamy o czymś zdecydować w rodzinie, czy stawiać wymagania współmałżonkowi, dzieciom, czy coś kupić, coś przedsięwziąć, podjąć jakieś ryzyko. Należy postawić sobie pytanie o to, czy w świetle Ewangelii Pan Bóg rzeczywiście tego chce.

Bóg działa w nas i w naszym sercu. Podsuwa nam myśli i pragnienia. Te dobre myśli, wewnętrzne decyzje, to są natchnienia Ducha Świętego, ale trzeba wielkiej pokory, aby odkryć, przyjąć, zrealizować natchnienia, natomiast żeby nie nazywać natchnieniami Ducha Świętego własnych pomysłów, wypływających z egoizmu czy wybujałej wyobraźni. Nieraz rada drugiego - na przykład spowiednika - zobiektywizuje nasze myśli, abyśmy nie ulegali podszeptom szatana.

Św. Paweł pisze: „Nie bierzcie wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu miłe i co doskonałe” (Rz 12, 2).

Rozpoznawanie woli Bożej to pierwszy etap. Drugi etap to jej przyjęcie.

Trzecim etapem przyjęcia woli Bożej jest wykonanie. „Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3, 18). Św. Paweł pisze: „Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania

zgodnie z jego wolą" (Flp 2,13). Jesteśmy wolni, ale tak naprawdę to Bóg jest sprawcą nawet tego, że chcemy dobra. Bóg jest sprawcą tego, że działamy zgodnie z Jego wolą. Niezwykle ważne jest szukanie woli Bożej, aby Pan Bóg dał nam zrozumienie wewnętrzne, abyśmy przez kontakty z innymi, a nawet przez cierpienie, lepiej mogli poznać Jego wolę. Najważniejsza w tym wszystkim jest modlitwa, aby poznać, przyjąć i zrealizować Bożą wolę w konkretnej sytuacji. Konkrety każdego dnia układają się w całość, aby całe życie było spełnieniem Bożej woli.

„[...] napisz na czystej karcie te słowa: Od dziś we mnie nie istnieje wola własna, i przekreśl ją; a na drugiej stronie napisz te słowa: Od dziś pełnię wolę Bożą wszędzie, zawsze, we wszystkim. Nie przerażaj się niczym, miłość ci da moc i ułatwi wykonanie” (Dz, 372).

„Nie pragnę niczego, prócz spełnienia Jego świętej woli. [...] Staram się, aby we wszystkim spełnić wolę Bożą, nie pragnę więcej wyzdrowienia niż śmierci, jestem zupełnie zdana na Jego nieskończone miłosierdzie" (Dz, 795).

„Chociaż widzę i czuję w przybliżeniu, jak cieniutka zasłona dzieli mnie od Pana, ja pragnę Go oglądać twarzą w twarz -ale niech się stanie wszystko według woli Twojej" (Dz, 807).

„Idę odważnie - choć ranią się stopy - do ojczyzny swojej, a w tej drodze posilam się wolą Bożą, ona mi jest pokarmem" (Dz, 886).

„Kiedyż się znajdę w domu Ojca naszego i napawać się będę szczęściem, które spływa z Trójcy Przenajświętszej. Ale, jeżeli jest wolą Twoją, żeby jeszcze żyć i cierpieć, to pragnę tego, coś dla mnie przeznaczył; trzymaj mnie ziemi, dokąd Ci się podoba, chociażby i do końca świata. O wolo mojego Pana, bądź moją rozkoszą i zachwytem duszy mojej" (Dz, 918).

III. WIELKOŚĆ I GRZESZNOŚĆ CZŁOWIEKA

15. Mówi się, że trzeba być najpierw człowiekiem, a potem chrześcijaninem. Co to jest „formacja ludzka”?

Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo. Mamy w teologii ważne stwierdzenie, które brzmi: łaska zakłada naturę, łaska buduje na naturze. Dar chrztu Św., życie nadprzyrodzone, kształtowanie życia według Ewangelii buduje na tym, że jesteśmy ludźmi. Syn Boży stał się człowiekiem, ukazując nam piękno człowieczeństwa. Ludzka doskonałość, jaśniejąca w Synu Bożym, jest wzorem dla formacji ludzkiej. Słyszymy czasem stwierdzenie: „To dobry człowiek”. Spotykamy ludzi, którzy twierdzą, że nie wierzą w Boga, ale są ludźmi uczciwymi, dobrymi, szlachetnymi. Formacja ludzka, kształtowanie w sobie człowieczeństwa, jest niezwykle ważnym zadaniem ucznia Chrystusowego. W praktyce formacja czysto ludzka i formacja ewangeliczna wzajemnie się przeplatają i wspierają. Chodzi tu o motywację i o środki formacji: motywy naturalne i nadprzyrodzone. Środki naturalne i środki duchowe wzajemnie się uzupełniają. Natura ludzka i dar odkupienia przyniesiony przez Chrystusa są przecież dziełem tego samego miłosiernego Boga. Zwróćmy uwagę na te przymioty ludzkie, które domagają się ciągłego doskonalenia. Człowiek z natury dąży do prawdy. Wychowanie do umiłowania prawdy, obrona prawdy,

głoszenie jej, życie prawdą, w szczerości, to istotne elementy formacji ludzkiej. Tak bardzo ceni się prawość, rzetelność, które są przejawem ducha prawdy. W formacji ludzkiej istotny jest szacunek wobec każdego człowieka, niezależnie od jego poglądów, postępowania czy stanowiska.

Dla współczesnego człowieka bardzo ważna jest sprawiedliwość. Kształtowanie w sobie ducha sprawiedliwości to również ważne zadanie w życiu. Chodzi o sprawiedliwość w myśłach, o sprawiedliwość w ocenie drugiego poprzez słowa i o sprawiedliwość w postępowaniu. Wierność danemu słowu, współczucie wobec cierpiących i potrzebujących, konsekwencja dokonanego wyboru, odpowiedzialność za podjęte zobowiązania i za swoją pracę, zrównoważenie uczuciowe i roztropność w sądach o bliźnich, o świecie i w zachowaniu to również wyraz troski o ludzką formację.

Bardzo ważną częścią formacji jest postawa wobec drugiego człowieka, troska o więź z bliźnimi. Dotyczy to nie tylko relacji w rodzinie, ale w każdym środowisku i sytuacji.

Uprzejmość, szczerość, dyskrecja, gotowość do służby, szukanie bardziej tego, co łączy, niż tego, co dzieli, gotowość wysłuchania, zrozumienia, przebaczenia, pocieszenia to bardzo ważne elementy formacji ludzkiej. Dziś wiele osób żyje samotnie, choć są wśród innych.

Budowanie wspólnoty, otwarcie na człowieka, który nie jest rozumiany, zagubiony, zamknięty w sobie, to ważne zadanie pracy nad sobą.

Warto zwrócić uwagę jeszcze na kilka dziedzin formacji ludzkiej. Jedną z nich jest dojrzewanie uczuciowe. Wiąże się ono z dojrzewaniem fizycznym i umysłowym, a przede wszystkim z dojrzewaniem duchowym. Dojrzewanie uczuciowe w pierwszym rzędzie obejmuje relacje: mężczyzna i kobieta, ale też wszelkie uczucia i emocje, które wypełniają nasze życie, nasz smutek, radość, wszystkie sympatie i antypatie, opanowanie gniewu, kształtowanie współczucia. Z wychowaniem uczuciowym wiąże się cała dziedzina opanowania człowieka, jego nie-umiarkowanego dążenia do bogacenia się, do przyjemności, do znaczenia. To, co ma swój wyraz w siedmiu grzechach głównych, na płaszczyźnie ludzkiej domaga się podjęcia pracy nad sobą.

Z formacją ludzką wiąże się wielki temat - wolność.

Człowiek ma świadomość wolności i świadomość ograniczeń. Wolność jest darem, ale i zadaniem. Wolność ograniczona od zewnątrz jest bardzo ograniczona od wewnątrz, między innymi przez nasz egoizm i indywidualizm. Panowanie nad sobą, przewyciężanie swojej pychy sprawia, że stajemy się bardziej wolni, żeby móc swoją wolność przemienić w miłość. Z wolnością wiąże się problem sumienia. Jest to wewnętrzny głos związany z naszą ludzką naturą który mówi, co dobre i co złe, i skłania nas, abyśmy wybrali dobro, a odrzucili zło. Kształtowanie i wychowywanie sumienia, by było wrażliwe, prawe, odpowiedzialne - to niezwykle ważny element procesu wychowania siebie na poziomie natury. Trzeba więc pamiętać, że łaska buduje na naturze, trzeba ze wszystkich sił starać się, aby być najpierw człowiekiem dobrym, szlachetnym, uczciwym. Niedosięgniętym wzorem jest Chrystus, wzorem człowieczeństwa jest Maryja, święci i wielu szlachetnych ludzi. Powołanie chrześcijańskie jest dopełnieniem formacji ludzkiej. Formacja ludzka i chrześcijańska wzajemnie winny się ubogacać.

„Miłość czysta zdolna jest do czynów wielkich i nie łamie jej trudności ani przeciwności, jak miłość [jest] mocna [mimo] wielkich trudności - tak też jest wytrwała w szarym, codziennym, żmudnym życiu" (Dz, 140).

„Kapłan ten powiedział mi te głębokie słowa, że są trzy stopnie pełnienia woli Bożej: pierwszy jest ten, kiedy dusza pełni wszystko to, co jest na zewnątrz zawarte przez nakazy i ustawy; drugi stopień jest ten, kiedy dusza idzie za natchnieniami wewnętrznymi i pełni je; trzeci stopień jest ten, że dusza, zdana na wolę Bożą, pozostawia Bogu swobodę

rozporządzania sobą i Bóg czyni z nią, co Jemu się podoba, jest narzędziem uległym w Jego ręku" (Dz, 444).

16. Wśród siedmiu grzechów głównych pierwszym jest „pycha”. Dlaczego jest groźna?

Pycha jest to wewnętrzna postawa człowieka, która polega na wywyższaniu siebie i stawianiu siebie w centrum. Człowiek ogarnięty pychą chce absolutnej niezależności od kogokolwiek czy czegokolwiek, chce żyć według własnego upodobania. Ostatecznie pycha może prowadzić do odrzucenia Bożych przykazań, a nawet istnienia Boga. Ulegając pysze, człowiek chce być jak Bóg, chce sam decydować o tym, co jest dobre, a co złe. Pycha prowadzi do zarozumiałości, wygórowanych ambicji, przejawia się jako próżność lub zazdrość. Źródłem pychy jest grzech pierworodny. Do pychy kusi szatan, ojciec kłamstwa i pychy. Otoczenie może sprzyjać potęgowaniu się pychy. Człowiek w swej pysze nie chce też uznać Kościoła i jego nauczania, widzi w Kościele zagrożenie dla swej wolności.

Wiele konfliktów międzyludzkich wynika z pychy. Wiele konfliktów w rodzinie, w pracy, w społeczeństwie, a nawet między narodami i państwami ma źródło w pysze. Człowiek pyszny osądza drugiego, poniża go, wyśmiewa, poniża jego zasługi, jakby skazuje go, jest zaślepiony. Pycha nie znosi więzi, niszczy wspólnotę, jest stanem ustawicznej samotności, drugiego osądza z wysokości. Człowiek pyszny często mówi o nawróceniu, reformie, z wnikliwością poddaje krytyce innych, całe społeczności, a sam uważa się za „czystego”, bez wad. A bywa, że człowiek pyszny uważa, że jest obdarzony ważnym zadaniem, ważną misją i wtedy potrafi usprawiedliwiać każde despotyczne zachowanie.

Pycha jest bardzo trudna do rozpoznania, jest tak szatańska, że nie widzi samej siebie, ponieważ dobro i zło w człowieku są pomieszane. Kłamstwo jest zmieszane z prawdą, trudno jest odróżnić jedno od drugiego, jeżeli brakuje pokory. Człowiek pyszny nie widzi swej winy, by ją mógł znienawidzić. Według niego zawsze winny jest drugi człowiek: przyczyna zła leży w warunkach, ale nie w nim samym. Jeżeli z drugim człowiekiem zawiera jakieś układy, to często po to, by nad nim panować, by nim się posłużyć, wykorzystać go. Są sytuacje, które ujawniają pychę, a nawet przyczyniają się do jej spotęgowania. U niektórych ludzi pycha wzrasta przez to, że są zdolni, w jakiegokolwiek dziedzinie ponadprzeciętni. Posiadanie stanowiska, władzy, możliwość rządzenia innymi również może przyczyniać się do wzrostu pychy. Wielu ludzi popadło w wielką pychę, ponieważ są bogaci, uważają, że mając pieniądze, wszystko potrafią załatwić i wszystko urządzić według swojej woli.

Pycha przejawia się różnie u różnych ludzi, w zależności od temperamentu, u jednych to będzie próżność, u drugich chęć władzy, u innych egoistyczne skupienie się w sobie. Istnieje pycha narodów, państw, społeczności, partii. Symbolem biblijnym pychy jest Babilon, symbolem społecznej pychy jest wieża Babel. Pycha zamyka na łaskę Bożą. „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (1 P 5, 5).

Odpowiedzią na pychę, jest zawsze pokora. „Kto się wywyższa, będzie poniżony” (Mt 23, 12). Pan Jezus poddał krytyce pychę faryzeuszy, choćby w przypowieści o faryzeuszu i celniku. Pan Jezus nie szukał swej chwały, ale chwały Ojca, gdy wywyższony został na krzyżu (por. J 12, 32). Pełne zwycięstwo nad pychą będzie dopiero w niebie. Tu, na ziemi, zwycięstwem jest to, że człowiek zaczyna widzieć pychę, przyznaje się do niej, boleje nad tym.

„Pragnę się ukryć tak, aby żadne stworzenie nie знаło mojego serca. Jezu, Ty jeden znasz moje serce i posiadasz je całe. Nikt nie wie naszej tajemnicy; jednym spojrzeniem rozumiemy się wzajemnie. Od chwili poznania naszego jestem szczęśliwa” (Dz, 201).

„Ukrywać się będę przed wzrokiem ludzkim, cokolwiek czynić będę dobrego, aby przez to Bóg sam był zapłatą moją, a jako mały fiołek ukryty w trawie nie rani stopy ludzkiej, która go depta, ale wydaje woń, zapominając zupełnie o sobie, stara się uprzyjemnić osobie, przez którą jest zdeptyany. Chociaż dla natury jest to bardzo ciężkie, ale łaska Boża przychodzi w pomoc" (Dz, 255).

17. „Pokora” niektórym źle się kojarzy - jak uniknąć fałszywej „pokory”?

Współczesny człowiek nie lubi tego słowa, co więcej, nie lubi tej cnoty. Wielu ludziom pokora kojarzy się z zaprzeczeniem godności, z wycofywaniem się ze społeczności, pozwalaniem na to, że inni będą mnie poniżać i lekceważyć. Czym jest pokora w świetle objawienia? Jest prawdą, jest uznaniem swojego miejsca wobec Wszechmocnego i Najświętszego Boga, jest wyznaniem: Jestem stworzeniem, przemijam, jestem słaby i grzeszny, wszystko co mam w sobie dobrego, pochodzi od Boga. „Cóż masz, czego byś nie otrzymał, a jeśliś otrzymał, to czemu się chęłpisz" (1 Kor 4, 7). Z takiej postawy wobec Boga rodzi się pokora wobec ludzi, wobec samego siebie, a nawet wobec przyrody i całego świata materialnego. Sprawdzianem, a także szczególnie drogą wzrostu w pokorze jest miłość bliźniego.

Pokora jest uznaniem godności drugiego człowieka, szukaniem jego dobra, przebaczeniem. Szukanie dozwolonego kompromisu wymaga pokory. Również sprawdzianem pokory, a zarazem drogą wzrastania w pokorze, jest posłuszeństwo. Jest to najpierw posłuszeństwo wobec Boga, ale także wobec Chrystusa w Kościele. Jest to również uznanie i przestrzeganie wszelkich słuszných ograniczeń i praw w danym społeczeństwie. A wreszcie sprawdzianem i drogą do wzrostu w pokorze są sytuacje, w których człowiek jest upokorzony. Przyczyną upokorzenia możemy być my sami przez swoje zachowanie, postępowanie, ale bywa, że zostajemy przez kogoś niesprawiedliwie upokorzeni. Mamy możliwość obrony, odpowiadającą naszej chrześcijańskiej godności, ale każda sytuacja, kiedy jesteśmy przez innych upokorzeni, może i powinna się przyczynić do śmierci pychy i wzrostu pokory. Pokora wiąże się z wiarą. Człowiek potrzebuje pokory, aby uwierzyć. Podobnie pokora leży u podstaw modlitwy, daje nam możliwość przyjęcia daru modlitwy, „Człowiek jest żebrakiem wobec Boga" - pisze Św. Augustyn. Istnieje też fałszywa pokora. Człowiek może być kuszony, aby bardziej lub mniej świadomie udawać pokorę. Jeśli pokora nie ma fundamentu w głębi serca, wtedy pewne słowa, zachowania na podobieństwo pokory, stanowią jej karykaturę. Pokora jest cnotą Chrystusową. Pan Jezus dał nam przykład pokory i nauczał o pokorze. On był „cichy i pokornego serca" (Mt 11, 29), umywał nogi apostołom (J 13, 14), a mimo wszystko został ukrzyżowany, „stał się posłusznym, aż do śmierci - i to śmierci krzyżowej" (Fl 2, 8). Pan Jezus nauczał o pokorze: wspomnijmy celnika, który bił się w piersi i mówił „Miej litość dla mnie grzesznika" (Łk 18, 13), przypominał, że jesteśmy „sługami nieużytecznymi" (Łk 17, 10). Św. Jan Chrzciel mówił, że „On ma wzrastać, ja się umniejszać" (por. J 3, 30).

Apostoł Paweł chlubi się swoimi słabościami „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia" (Flp 4, 13). Człowiek przez pychę, zamyka się na działanie Boże, a stając w pokorze przed Bogiem, przyjmuje Boże działanie i współpracuje z Bożą łaską. Pycha nie ukrywa siebie, jest szatańska. Pokora jest Boska, Chrystusowa, i ukrywa swoje piękno. Gdyby człowiek widział wzrost w pokorze, znaczyłoby to, że pokora w nim umiera. Pycha charakteryzuje się poczuciem samowystarczalności, lęka się przed darem, pragnie być kochana „za coś". Pokora wie, że miłość jest darem, człowiek pokorny dziękuje Panu Bogu za to, że jest kochany i lęka się, by tej miłości nie zlekceważyć i nie zmarnować.

Całe życie każdy z nas boryka się z pychą, ona jest najgroźniejsza, potrafi wszystko zniszczyć, dlatego trzeba jakby z góry założyć, że jestem pyszny i modlić się o to, abym mógł

pychę rozpoznać, nazwać po imieniu, z pomocą łaski zwyciężyć ją przez pokorę. W pracy nad pokorą pomaga kontemplacja Wcielenia, tajemnica złóbka, drogi krzyżowej i Chrystusa ukrzyżowanego. Pokory uczymy się, adorując Pana Jezusa w tabernakulum, uczymy się jej od Matki Najświętszej - „wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej (Łk 1, 48), od świętych. Pokory uczymy się, odmawiając psalmy, choćby Psalm 51: „Obmyj mnie z mojej winy, zglądź nieprawość moją”, czy też rozważając proroctwa o słudze Jahwe (np. Iz 53). Pokora jest drogą do wywyższenia, „kto się uniża, będzie wywyższony”.

Warto jeszcze podkreślić, że pokora nie sprzeciwia się poczuciu godności. W pokorze wyraża się godność człowieka, jego wielkość wynikająca z Boga, a nie z nas. Pokora nie sprzeciwia się aktywności, ani apostołskiej, ani tej ziemskiej, doczesnej. Pokora nie sprzeciwia się zaangażowaniu w życie danej społeczności, przeciwnie - ułatwia kontakty, współzycie międzyludzkie, łagodzi wiele konfliktów i napięć. Pokora nie sprzeciwia się odwadze, męstwu, nie sprzeciwia się wielkoduszości, trzeba być odważnym, ale w sposób pokorny, tzn. szukając chwały Bożej, a nie własnego wywyższenia. Módlmy się często: „Jezu cichy i pokornego serca, uczynń serce moje według serca twego”.

Bł. ks. Jan Balicki zaczynał swoje notatki od stwierdzenia: „Dzięki Ci, Boże, żeś mnie upokorzył”.

„W pewnej chwili, kiedy byłam z siostrą N. w kuchni, trochę się na mnie pogniewała i za pokutę kazała mi usiąść na stole, a sama pracowała bardzo, sprzątała i szorowała, a ja siedziałam na stole. Siostry przychodziły i dziwiły się, że siedzę na stole, każda, co chciała, to powiedziała. [...] Naprawdę, ile ja wtedy zrobiłam aktów zaparcia, to jeden tylko Bóg wie. Myślałam, że spłonę ze wstydu. Bóg nieraz sam tak dopuszczał dla mojego wewnętrznego wyrobienia, ale nagroził mi Pan wielką pociechą za to upokorzenie. W czasie benedykcji ujrzałam Go w wielkiej piękności, Jezus spojrzał się łaskawie na mnie i rzekł: *Córko moja, nie lękaj się cierpień, ja jestem z tobą*” (Dz, 151).

„Za każde upokorzenie podziękuję Panu Jezusowi, szczególnie pomodłę się za osobę, która dała mi sposobność upokorzenia. Wyniszczać się będę na korzyść dusz. Nie liczyć się z żadną ofiarą, ścieląc się pod stopy sióstr jako dywanik, po którym nie tylko mogą chodzić, ale i swoje stopy mogą obcierać. Pod stopami sióstr jest moje miejsce. Będę się o nie starać w praktyce w sposób niedostrzegalny dla oka ludzkiego” (Dz, 243).

„Święty, wszechmogący Boże - w tym momencie wielkiej łaski, którą mnie wieczyście łączysz z sobą, ja maleńka nicość, z największą wdzięcznością rzucam się pod stopy Twoje, jak maleńki i nieznany kwiatek, a woń tego kwiatu miłości codziennie wznosić się będzie do tronu Twego” (Dz, 240).

18. „Chciwość” - ale człowiek przecież musi zarabiać, walczyć o byt... Czym jest postawa hojności, ofiarności, czym są uczynki miłosierdzia?

Człowiek potrzebuje rzeczy materialnych, ponieważ jesteśmy istotami duchowymi, a jednocześnie żyjącymi w doczesności. Prawem i obowiązkiem człowieka jest zdobywanie i pomnażanie dóbr materialnych dla jego dobra i dla dobra tych, za których jest odpowiedzialny, a także dla dobra całej społeczności.

Dlaczego pragnienie dóbr doczesnych może przerodzić się w chciwość? Dlaczego św. Paweł mówi, że źródłem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy? Co na ten temat mówi sam Chrystus, jakie są skutki ulegania duchowi materializmu? To są pytania, które rodzą się przy rozważaniu problemu chciwości. Chrystus stał się ubogim, aby nas swoim ubóstwem ubogacić. Czytamy w Księdze Rodzaju, przy opisie stworzenia, że „wszystko co Bóg

stworzył, było dobre" (por. Rdz 1, 10). Bóg przekazał człowiekowi władzę nad materią, „czyńcie sobie ziemię, poddaną" (por. Rdz 1, 28). Jest wolą Bożą, aby człowiek panował nad ziemią, korzystał z niej i jej owoców i aby przetwarzał materię dla dobra wszystkich ludzi. Posiadanie dóbr materialnych jest gwarancją wolności człowieka, służy zaspokajaniu potrzeb jego samego i jego bliskich. Ale rzeczy materialne są nie tylko własne, są również wspólne. Wszystko to, co posiadamy, należy w pierwszym rzędzie do Boga, a w dalszej kolejności należy do wszystkich potrzebujących.

Korzystanie z własności domaga się po pierwsze umiarkowania, po drugie sprawiedliwości, po trzecie solidarności. Chciwość sprzeciwia się tym trzem formom używania materii. Warto wspomnieć, że Katechizm Kościoła Katolickiego przy omawianiu własności porusza problem odniesienia do zwierząt: „Niegodziwe jest wydawanie na nie pieniędzy, które mogłyby w pierwszej kolejności ulżyć ludzkiej biedzie. Można kochać zwierzęta; nie powinny one jednak być przedmiotem uczuć, należnych osobom" (KKK, 2418).

Mówiąc o chciwości, patrzymy na Pana Jezusa i wsłuchujemy się w Jego nauczanie. Pan Jezus powiedział: „Błogosławieni ubodzy w duchu" (Mt 5, 3), ostrzegał: „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego" (Mt 19,24). Pamiętamy przypowieść o człowieku, który zgromadził wielkie dobra: „Tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie, komu więc przypadnie to, coś przygotował?" (Łk 12, 20). O tym, jak umiemy się dzielić naszymi dobrami z biednymi, potrzebującymi, Pan Jezus powie na końcu świata: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Pan Jezus sam stał się ubogim i o tym świadczy narodzenie i życie w Nazarecie.

Mówiąc o chciwości i przeciwstawnej cnocie duchowego ubóstwa, życzliwości, hojności, trzeba wspomnieć o uczynkach miłosierdzia co do duszy i co do ciała; co do duszy: pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, przebaczać, krzywdy cierpliwie znosić, co do ciała: głodnych nakarmić, bezdomnych przyjąć, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzać, umarłych grzebać. Św. Jan Chryzostom napisał: „Nie nasze są dobra, które posiadamy, należą one do ubogich". Ojciec Święty Jan Paweł II wiele razy zestawia dwa słowa: być i mieć, stwierdza, że we współczesnym świecie, „mieć" jest stawiane na szczycie wartości, natomiast chrześcijanin, stawia „być" ponad „mieć" i w tym się wszystko zawiera.

„Cierpieć - nie skarżąc się, pocieszać innych, a własne cierpienia topić w Najświętszym Sercu Jezusa" (Dz, 224).

„W pewnej chwili ojciec duchowny każe mi się zastanowić dobrze nad sobą i zbadać się, czy nie mam jakiego przywiązania do jakiejś rzeczy czy stworzenia, czy do samej siebie, i czy nie ma we mnie gadulstwa niepotrzebnego - bo to wszystko przeszkadza Panu Jezusowi swobodnie gospodarzyć w duszy twojej. Bóg jest zazdrosny o serce nasze i chce, abyśmy Jego tylko kochali" (Dz, 337).

19. Czy grzechy nieczyste mogą zamknąć człowieka na życie duchowe i przyjaźń z Bogiem?

Świat współczesny jest pełen grzechów nieczystych. Zdrady małżeńskie, brak poszanowania dla świętości ciała w środkach przekazu, niezachowanie czystości przedmałżeńskiej. Zło dziś polega też na tym, że tych grzechów nie uznaje się za zło, ale za znak miłości, wolności i tolerancji. Usprawiedliwia się związki homoseksualne, ponowne związki, małżeństwa „na próbę" traktowane są jako zjawisko normalne. Pornografia jest obecna w filmach, czasopiśmie, książkach, nieczystość wiąże się z antykoncepcją, a także z aborcją. Każdy grzech oddala od Boga, grzechy nieczyste również. Brak opanowania, skierowanie umysłu i

serca ku przyjemnościom ziemskim, wbrew Bożej woli, sprawiają, że człowiek staje się coraz mniej wrażliwy na sprawy duchowe i wieczne. Czystość jest to panowanie nad popędem seksualnym, a także nad uczuciami, kierując się rozumem i wiarą, zgodnie z własnym powołaniem.

Czystość małżeńska wyraża się w wierności, także uczuciowej, wobec współmałżonka, nawet jeśliby małżonek zdradził. Czystością małżeńską jest zachowanie zasad etycznych, dotyczących współżycia i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Do całkowitej wstrzemięźliwości wezwane są osoby samotne. Wierzący młodzi narzeczeni przygotowują się na łaskę sakramentu małżeństwa, rozwijając swoje życie duchowe, a także troszcząc się o zachowanie czystości przedmałżeńskiej. W ten sposób umacniają swoją miłość, uczą się ofiarności, wyrzeczenia, postawy czekania i wierności, uczą się oparcia o Boga i Jego miłość.

Czystość całkowita, Bogu poświęcona, podjęta dla Królestwa Niebieskiego (por. Mt 19, 12) jest darem Bożym. Ten dar przyjmuje człowiek dzięki łasce wiary. Odpowiedzią na dar jest ślub czystości i trwanie w czystości. Wybór celibatu, czystości, jest wyborem Chrystusa przez człowieka, naśladowaniem Go. Jest to także naśladowanie Matki Najświętszej. Przez czystość całkowitą, Bogu oddaną, człowiek oddaje siebie do dyspozycji Jezusa Chrystusa i do dyspozycji Jego Kościoła. Czystość, jest zapowiedzią czasów eschatologicznych (por. Mt 22, 30).

Życie według rad ewangelicznych zapewnia duchową płodność. Ojcostwo i macierzyństwo duchowe są jednym z owoców płodności. Całkowita czystość zawiera w sobie wyrzeczenie, оголошение, jest wyborem samotności, ale jest też źródłem duchowej radości, jest do dar dla ludzi biednych, samotnych i potrzebujących. Świat współczesny potrzebuje takiego świadectwa, nawet jeśli go nie doceni. Nad czystością, tak jak nad każdą cnotą, trzeba pracować, prosząc o Bożą łaskę i współpracując z nią.

Fundamentem zachowania czystości w każdym powołaniu jest wiara i wypływająca z niej modlitwa, spowiedź, Eucharystia. Pomocą w zachowaniu czystości jest otwarcie się na bliźnich, poświęcenie, zaangażowanie w apostołstwo, szczególnie ważne jest umartwienie, dyscyplina, kontrolowanie siebie w lekturze, filmach, wyobraźni. W życiu człowieka ważna jest roztropność. Jest to odpowiedzialność za znajomości, kontakty, słowa i gesty. W czystości wyraża się odpowiedzialność za duszę drugiego człowieka, za jego zbawienie. Ważne jest, by często rozważać prawdę o godności ciała, które jest świątynią Ducha Świętego. O dar czystości trzeba się codziennie modlić, to dotyczy małżonków, osób samotnych i osób składających ślub czystości.

„Teraz zrozumiałam, jak bardzo powinniśmy się modlić za grzeszników, a szczególnie za nasze wychowanki [...]; gorliwość o zbawienie dusz powinna się palić w sercach naszych" (Dz, 349-350).

„Od tej pory mam rozwiązane skrzydła do lotu i pragnę szybować w sam żar słońca. Nie zatrzyma się lot mój, aż spocznie w Nim na wieki. Jeżeli szybujemy bardzo wysoko, to wszystkie opary i mgły, i chmury mamy pod stopami, a cała istota zmysłowa musi podlegać duchowi" (Dz, 234).

20. Przeciwnieństwem „zazdrości” jest życzliwość - dlaczego należy mówić o tych wewnętrznych postawach?

Zazdrość może mieć dwie formy - można „zazdrościć komuś czegoś” albo „być zazdrosnym o kogoś”. Zazdrość sprawia, że człowiek nie cieszy się z sukcesów drugiego, przeciwnie, powodzenie bliźniego napawa go smutkiem, zaś niepowodzenie bliźnich jest dla takiego człowieka źródłem satysfakcji, a nawet radości. Zazdrosny cierpi, że to nie on jest w centrum.

Zazdrość niszczy tego, kto zazdrości, ale niszczy też wspólnotę. Zazdrość może też przerodzić się w zawiść. O zawiści mówimy wtedy, gdy człowiek zwalcza drugiego, przesadnie go krytykuje, poniża osobę i pomniejsza jego zasługi, z zazdrości powstają obmowy, a nawet oszczerstwa.

Człowiek zazdrosny nie chce, by innych chwalono, nagradzano, sam chce być wszędzie pierwszy i chce być w centrum zainteresowania. Zazdrość może dotyczyć nawet łaski Bożej i wtedy jest to grzech przeciw Duchowi Świętemu. Jest wymieniana wśród „uczynków ciemności” (Rz 13, 12-13) oraz wśród „uczynków ciała” (Ga 5, 19-21). Św. Jakub pisze, że „zazdrość jest korzeniem wojen i kłótni” (por. Jk 4,2). Zazdrość należy do mądrości ziemskiej, zmysłowej i szatańskiej (Jk 3, 15), jest to choroba wewnętrzna (1 Tm 6, 3), a św. Augustyn nazywa zazdrość „grzechem diabelskim”. Zazdrość o kogoś zazwyczaj wiąże się z relacjami: mężczyzna i kobieta. Mówimy czasem o zazdrości w tym znaczeniu, że mężczyzna czy kobieta pragną całkowitej wyłączności i wtedy takie uczucie jest czymś pozytywnym, świadczy o miłości, która jest wyłączna między mężczyzną a kobietą i tej miłości służy. Ale może być i jest nieraz w małżeństwie i w ogóle w relacji mężczyzna-kobieta źródłem niepokoju i grzechu. Jest to zazdrość o której mówimy, że jest chorobliwa, gdy jest to nieuzasadnione podejrzenie o zdradę. Taka zazdrość nie świadczy o miłości, tylko o chęci posiadania drugiego człowieka, jest to wyraz jakiegoś panowania psychicznego, panowania nad współmałżonkiem. Zazdrość w małżeństwie bywa źródłem bólu, lęku, wiąże się z wielkim poczuciem krzywdy. Zdarza się, że ktoś z zewnątrz zazdrosny o zgodę i miłość, był powodem do wzbudzenia zazdrości i zburzył jedność małżeńską i rodzinną. Trzeba też podkreślić to, że można mówić o „Boskiej zazdrości” (2 Kor 11,2). Miłość Boga do człowieka bywa określana jako zazdrosna miłość i jest to określenie miłości wielkiej, życzliwej, miłości, która jest niepowtarzalna w odniesieniu do każdego człowieka. Przeciwnością zazdrości jest życzliwość wobec drugiego człowieka, miłość bliźniego zakorzeniona w umiłowaniu Boga i w zaufaniu do Boga, ścisła zależność między zaufaniem wobec Boga, a zaufaniem wobec drugiego człowieka. Szczególnie w miłości małżeńskiej, rodzinnej zaufanie jest niezwykle istotne i jeśli towarzyszy małżonkom, to nie ma między nimi zazdrości. Św. Jan Chryzostom napisał: „radujcie się z postępów waszego brata, a wtedy w was będzie Bóg uwielbiony”.

„Dziwię się niezmiernie, jak można mieć tak wielką zazdrość. Ja widząc czyje dobro, cieszę się tym, jakobym sama to posiadała, radość innych jest moją radością a cierpienie innych jest cierpieniem moim, bo inaczej nie śmiałabym obcować z Panem Jezusem. Duch Jezusa jest zawsze prosty, łagodny, szczerzy, wszelka złośliwość, zazdrość, nieżyczliwość pokrywana uśmiechem życzliwości jest diabełkiem inteligentnym; słowo surowe, ale płynące z miłości szczerzej, nie rani serca” (Dz, 633).

„Doświadczyłam, jak wiele jest zazdrości nawet w życiu duchownym. Poznają, że mało jest dusz prawdziwie wielkich, które by deptały wszystko, co nie jest Bogiem” (Dz, 833).

21. Nie ma życia duchowego bez walki wewnętrznej. Co zrobić, aby nie tylko nie wpaść w nałóg nieumiarkowania w jedzeniu i picu, ale wzrastać, kształtując silną wolę. Jak tego dokonać?

Jest to jeden z grzechów głównych, jedna z wad, która pociąga za sobą wiele innych postaw. Z tą wadą powiązanych jest wiele problemów. Wydaje się, że współczesny konsumpcyjny styl życia dominuje u wielu osób i w wielu środowiskach. Czasami ludzie ulegają „kultowi jedzenia”, rozbudzanemu między innymi przez reklamę. Z nieumiarkowaniem wiąże się problem szacunku dla chleba i każdej żywności. Warto przypomnieć nasz zwyczaj, aby chleb,

gdy upadnie, ucałować. Chleb w naszej tradycji „podnosi się z uszanowaniem, dla darów nieba”, jak mówi poeta. Z szacunkiem dla żywności i z wdzięcznością wobec Boga za dar chleba wiąże się znak krzyża i modlitwa.

Z tym zagadnieniem związany jest szacunek dla rolnika i dla wszystkich, których praca owocuje tym, że nie jesteśmy głodni. Wspomnieć należy też, że wielu ludzi, którzy nie uznają postu, podejmują wielkie ograniczenia w jedzeniu z przyczyn estetycznych. Bywa, że dziewczęta nadmiernie się odchudzają, co niekiedy kończy się tragicznie.

Z nieumiarkowaniem w jedzeniu i picu wiąże się bolesny problem nadużywania alkoholu, nieraz już w młodym wieku, u niektórych ludzi, kończy się to nałogiem alkoholizmu. Wielkie są dramaty konkretnych ludzi i rodzin, związanych z chorobą alkoholową. Przy tej wadzie trzeba wspomnieć o niszczących skutkach nikotynizmu. Wielkim zagrożeniem jest dziś narkomania, wielu ludzi ma zniszczone zdrowie i całe życie, jest rzeczą godną potępienia to, że niektórzy dla wzbogacenia się sprzedają narkotyki, także młodzieży w szkołach. Motyw zarobku sprawia, że ci ludzie nie mają poczucia odpowiedzialności za wielkie zło, którego są sprawcami.

Mówiąc o tej wadzie trzeba pomyśleć o rodzinach biednych, o ludziach głodnych, także w naszym społeczeństwie, o dzieciach niedożywionych, a jeszcze bardziej o wielu milionach głodnych ludzi na świecie. Umiarkowanie pomaga także zaoszczędzić pieniądze, by ludzie biedni, głodni mogli lepiej żyć dzięki naszej ofiarności.

„Zaczynam dzień walką i kończę go walką, zaledwie się uprzątnę z jedną trudnością, to na jej miejsce powstaje dziesięć do zwalczenia, ale nie martwię się tym, bo wiem dobrze, że to jest czas walki, a nie pokoju [...] O Jezu mój, jak bardzo jestem skłonna do złego i to mnie zmusza do ustawicznego czuwania nad sobą, ale nie zrażam się niczym, ufam łasce Bożej, która w największej nędzy obfituje [...] Cierpliwość w przeciwności daje moc duszy” (Dz, 606-607).

22. Co to jest „gniew” - jakie znaczenie w pracy nad sobą ma opanowanie?

Gniew to jest uczucie. Podobnie jak miłość i nienawiść, tęsknota, pragnienie, obawa, radość i smutek. Gniew może być czymś przejściowym, chwilowym wzruszeniem lub stanem trwającym w sercu nieraz bardzo długo. Uczucia są doznaniem, poruszeniem wrażliwości, skłaniają do działania lub nie są częścią psychiki ludzkiej, więzią między życiem zmysłowym, a życiem ducha. Podstawowym uczuciem jest miłość, spowodowana upodobaniem dobra. Miłość wywołuje pragnienie posiadania tego dobra i nadzieję na jego uzyskanie. Jeśli człowiek dobro osiągnie, przeżywa radość, upodobanie w dobru. Bojaźń przed złem wywołuje lęk, wstręt, smutek lub gniew. Uczucia nie są ani złe, ani dobre, nabierają wartości w zależności od postawy rozumu i woli. Człowiek nie ma absolutnej władzy nad uczuciami, może z nimi pertraktować, może je sublimować, opanowywać, wychowywać. Emocje lub doznania mogą być przekształcone w cnoty lub zniekształcone w wady. Duch Święty pobudza całego człowieka, wraz z jego cierpieniami, obawami, uczuciami, aby spełnił swe powołanie, cały człowiek ma służyć Bogu „moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego” (Ps 84, 3). Gniew, szczególnie gdy zalega w sercu przez długi czas, wybucha nieraz w sposób niekontrolowany. W gniewie człowiek poniża drugiego, ubliża mu słowami, upokarza, czasem uderza, a nawet zabija. Długo leczą się duchowe rany małżonków po kłótni, w której używano obelżywych słów. Gniew bywa postawą człowieka, który nie chce się pojednać z bliźnim, nie chce przebaczyć, wyciągnąć ręki. Gniew, np. tzw. „ciche dni” w rodzinie, bardzo niszczy miłość i oddalają ludzi od siebie. Pan Jezus w Kazaniu na Górze, ostrzega: „Kto się gniewa na swego brata podlega sądowi” (Mt 5, 22). Czytamy też w Piśmie Świętym: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie

zachodzi słońce" (Ef 4, 26). Jak pracować nad opanowaniem gniewu? Trzeba uciszać serce przed Bogiem, ofiarowywać Bogu trudności, a nawet krzywdy. Ważne jest, by uczyć się opanowania w drobnych rzeczach, nie podtrzymywać w sobie urazów, nie rozpamiętywać krzywd, wyciągać rękę ku bliźniemu. Mówimy także o gniewie Bożym w tym znaczeniu, że Bóg najświętszy sprzeciwia się złu, upomina człowieka, dopuszcza nań cierpienie, by ten nawrócił się i zbawił. Pamiętamy o wyrzuceniu przekupniów ze świątyni. Mówimy o słusznym gniewie, gdy człowiek okaże swą stanowczość i protest przeciw złu, męstwo w obronie prawdy i skrzywdzonego człowieka.

„Po każdej rozmowie z Panem dziwnie umocniona jest dusza moja, jakiś głęboki spokój panuje w duszy mojej i czyni mnie odważną tak, że się nie lękam niczego na świecie; jedną mam tylko obawę, aby nie zasmucić Jezusa" (Dz, 610).

23. Co to jest „lenistwo” - czy tu chodzi o lenistwo pracy i pracowitość, czy o coś więcej?

Możemy mówić o lenistwie w odniesieniu do pracy i obowiązków stanu czy zawodu, ale możemy mówić o nim także jako o uchylaniu się od wysiłku, który jest koniecznym warunkiem rozwoju duchowego. Lenistwo jest przyczyną opuszczania modlitwy, niedzielnej Mszy Św., dokształcania religijnego. Z wygody i lenistwa człowiek wybiera rzeczy łatwiejsze i przyjemniejsze, nie licząc się z tym, że niszczy wtedy w nas człowieka wewnętrznego. Lenistwo sprawia, że postanowienia po rekolekcjach czy spowiedzi okazują się słomianym zapalem. Opanowanie lenistwem, opieszałością duchową sprawia, że brak nam systematyczności i wytrwałości, odwagi i stanowczości w zerwaniu z grzechem, z okazjami do grzechu, z nieodpowiednimi znajomościami.

Lenistwo duchowe prowadzi do zobojętnienia religijnego, do oziębłości w Bożych sprawach, do braku gorliwości w przybliżaniu innym Pana Boga. Obojętność duchowa jest w gruncie rzeczy odrzuceniem Bożej miłości, jest to niewdzięczność wobec Boga. Oziębłość jest zwlekaniem lub niedbałością odpowiedzi miłością na miłość. Lenistwo duchowe, zwane też duchowym znużeniem, może prowadzić do utraty radości, którą daje Pan Bóg. Człowiek leniwy duchowo nie zaznaje radości, jaką otrzymuje ten, kto zapomina o sobie i gorliwie poświęca się Bogu i ludziom.

Jak przezwyciężać lenistwo duchowe, które jest jedną z siedmiu głównych wad? Ważna jest motywacja w postępowaniu: dla Pana Jezusa, dla Jego chwały, dla mojej duszy i zbawienia, dla dobra doczesnego i wiecznego, dla mojego bliźniego. Zazwyczaj trzeba zaczynać od rzeczy drobnych, w których winniśmy się ćwiczyć, przezwyciężając wygodę, obojętność, znużenie, lenistwo. Codzienna modlitwa, rozważanie męki Pana Jezusa, przemijalności życia i refleksja nad wiecznością uwrażliwia nas na rzeczy istotne, także na biedę i cierpienie innych. I to są ważne drogi do przezwyciężenia lenistwa duchowego.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że oziębłość, oschłość duchowa może być zawiniona choćby przez lenistwo, brak gorliwości z naszej strony, ale może też być oschłość duchowa niezawiniona. Taka oschłość może się wiązać ze słabym zdrowiem, z przemęczeniem, a nawet z pogodą, a często oschłość dopuszcza na nas Bóg i wtedy brak radości wewnętrznej jest trudnym darem Bożej miłości. Pan Bóg chce nas oczyścić wewnętrznie, prowadzić do głębszej pokory, jeszcze bardziej nas ze sobą zjednoczyć.

24. Czy naprawdę człowiek jest wolny, skoro spotyka go tyle uwarunkowań, ograniczeń?

Człowiek jest istotą rozumną i wolną. Takim uczynił go Bóg. Przez rozumność i możliwość decydowania człowiek jest podobny do Boga. W historii, a także obecnie, na różny sposób określano wolność. Jedni uważają, że człowiek jest całkowicie zdeterminowany i nie jest

wolny. Inni twierdzą, że jest całkowicie wolny w swych decyzjach. Współcześnie wolność zarówno w wymiarze społecznym, jak i politycznym, a także wolność osobista jest bardzo ceniona.

Człowiek zawsze miał i ma świadomość tego, że jako istota wolna jest za swe czyny odpowiedzialny. Istnienie systemów kary i nagrody zakłada wolność człowieka. Człowiek jest wolny, ale jego wolność może być stale, a czasem w danej sytuacji, ograniczona, a nawet zniesiona. Wolność ograniczana jest wewnętrznie lub zewnętrznie. Ograniczeniem wolności jest niewiedza, ograniczenia umysłowe, emocje, przyzwyczajenia, uzależnienia, nałogi. Wolność ogranicza przymus, sytuacja, w jakiej człowiek podejmuje daną decyzję. Jest ona darem Boga - takimi nas Pan Bóg stworzył - ale wolność jest też zadaniem. Rozwój duchowy polega na tym, żeby stawać się coraz bardziej wolnym. Obecnie panuje tendencja, by wolność stawiać na szczycie wartości, ponad prawdą. Natomiast Objawienie mówi nam, że wolność trzeba poddać prawdzie i wtedy przyniesie owoc w postaci miłości. Chrystus mówi: „Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31). Jeżeli człowiek w imię wolności nie podda się prawdzie, a więc Bogu i Jego przykazaniom, stanie się niewolnikiem grzechu. Ojciec Święty pisze w *Veritatis Splendor*. „Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie”. Kiedy indziej Jan Paweł II mówił: „Człowiek skierował swą wolność przeciwko Bogu, a w konsekwencji przeciwko sobie. Zapomniał, że to właśnie Bóg, Jego wola, Jego przykazania są ostateczną gwarancją wolności. Stał się w ten sposób niewolnikiem grzechu”. Inna wypowiedź Jana Pawła II stwierdza, że dziś jest wiele zniewoleń „tym niebezpieczniejszych, że ukrytych pod pozorami wolności. Oto paradoks, oto głęboki dramat naszych czasów. W imię wolności - zniewolenie”.

„Wolność nie daje nam prawa do mówienia i czynienia wszystkiego [...]. Człowiek, oddalając się od prawa moralnego, godzi we własną wolność, sam się zniewala, zrywa braterstwo z innymi ludźmi i buntuje się przeciw prawdzie Bożej” (KKK 1740). Św. Paweł pisze: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1). „Gdzie Duch Pański - tam wolność” (2 Kor 3, 17). Już teraz chlubimy się „wolnością [...] dzieci Bożych” (por. Rz 8, 21). Wolność jest darem, jest częścią i znakiem godności osoby ludzkiej. W wolności wyraża się nasza autonomia, niezależność i wielkość.

Ojciec Święty powiedział kiedyś na krakowskich Błoniach, że człowiek samemu Bogu może powiedzieć „nie”. W tym jest jego wielkość i jego dramat. Wolność trzeba kształtować. Uniezależniać się od ograniczeń wolności, czyli w konsekwencji od grzechu, egoizmu, pychy.

Wiemy, że są niezwykle ważne decyzje, od których zależy cały kierunek życia, a nawet zbawienie. Są decyzje, od których zależy kształt życia innych ludzi - naszych bliskich. Trzeba więc wychowywać siebie, kształtować swoją wolność tak, żeby decyzje były oparte o prawdę, czyli o Boży plan, któremu trzeba zaufać. Wtedy nasze wielkie i małe decyzje będą drogą do miłości już tu na ziemi, drogą do rozwoju wewnętrznego i drogą do domu Ojca.

Wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny, ale w takiej mierze, w jakiej są one dobrowolne. Praca nad osiągnięciem wolności wymaga postępu w cnocie, wymaga ascezy, uwolnienia się od grzechu, szatana, świata i od własnego egoizmu. Szczególnym przykładem wolnej decyzji jest scena Zwiastowania. Maryja rozpoznaje Bożą wolę i mówi: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1, 38).

Człowiek w największym zewnętrznym zniewoleniu może być wolny. Ojciec Kolbe w obozie oświęcimskim podjął wolną decyzję - oddał życie za bliźniego. Można być zniewolonym w społeczeństwie, w którym panuje pełna wolność zewnętrzna. Często ludzie są zniewoleni przez opinię ludzką, przez egoizm. Przez to wszystko, co ujmują główne grzechy: pycha, chciwość, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i picu, gniew i lenistwo. Łaska Boża nie narusza naszej wolności. Im bardziej jesteśmy ulegli działaniu Bożemu, poruszeniom łaski, tym bardziej wzrasta nasza wewnętrzna wolność. Poddani prawdzie i

miłości Bożej, jesteśmy coraz bardziej wolni w sytuacji trudności wobec nacisków, przymusu ze strony świata zewnętrznego i wobec tych zniewoleń, które wciąż odzywają się w naszym sercu. Duch Święty kształtuje w nas wolność duchową, a jeśli z tym działaniem współpracujemy, stajemy się wolnymi apostołami Chrystusa w Kościele i świecie.

„Utrata dusz pogrąża mnie w smutku śmiertelnym. Tu duszy nic pomóc nie mogę, chociaż Bogiem jestem, bo ona mną gardzi; mając wolną wolę, może mną gardzić albo miłować mnie” (Dz, 580).

25. Jaka jest rola uczuć w życiu duchowym?

Doświadczenie duchowe obejmuje aspekt poznawczy, wolitywny i emocjonalny. Jest to doświadczenie wewnętrzne, ale także ma swój wymiar zewnętrzny. Jest to wewnętrzne odczucie, przeżycie trwające długo lub chwilowe, dotyczące Boga, naszego wnętrza, celu i sensu życia. Najczęściej doświadczenie duchowe wiąże się z modlitwą indywidualną lub wspólnotową.

Doświadczamy Boga, czytając Pismo Święte. Dla wielu doświadczeniem duchowym jest lektura tekstów świętych, na przykład „Wyznań” św. Augustyna czy „Dzienniczka” Św. siostry Faustyny. Dla wielu doświadczeniem duchowym jest czytanie życiorysów świętych lub pielgrzymka do miejsc kultu. Jest to często pielgrzymka piesza, wymagająca wielkiego trudu. Doświadczeniem duchowym są wielkie spotkania z Janem Pawłem II, każdy jego pobyt w ojczyźnie i każda modlitwa.

Człowiek doświadcza Boga, spotykając się z ludźmi ducha, którzy głęboko przeżywają swoją wiarę. Rozmowa z nimi to również dla nas jest duchowe doświadczenie. Bywa, że głębokim doświadczeniem duchowym jest nasza spowiedź - to, co usłyszymy w konfesjonale, ale przede wszystkim fakt, że spotkaliśmy się z Miłosiernym Chrystusem. Niekiedy ludzie głęboko przeżywają rekolekcje, szczególnie tak zwane „zamknięte”. Wielu odkrywa na nowo Chrystusa, włączając się w organizacje, grupy, ruchy religijne. W małej wspólnotie na nowo odkrywają Pismo Święte, miłość bliźniego, rolę śpiewu, odwagę w wyznawaniu Chrystusa. Doświadczeniem duchowym jest spotkanie krzyża Chrystusowego, cierpienie, otarcie się o śmierć. Takim doświadczeniem jest śmierć osoby bliskiej, ale bywa też, że doświadczeniem duchowym jest spotkanie się z wielkim złem, własny upadek, zło w życiu drugiego człowieka, w otoczeniu, które nas przygniata, a jednocześnie staje się źródłem nowej mocy duchowej. „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Są tacy ludzie, którzy odkrywają Chrystusa pomagając bliźnim, bezinteresownie niosąc pomoc odkrywają w sobie głębię Ewangelii. Wówczas to człowiek doświadcza bliskości Boga, potęgi własnej bezradności i piękna miłości. Doświadczają bliskości Boga, jego opieki, ale też opuszczenia, samotności, przemijalności życia.

Człowiek może już na ziemi doświadczyć nieba i w jakiś sposób piekła. W naszym narodzie często doświadczenie duchowe ma charakter szczególnie maryjny. Doświadczamy Boga modląc się do świętych, w obecności ich relikwii.

Bliskość Boga, życie w łasce, nie zależy od uczucia. Poznajemy je przez wiarę. Istnieje zawsze niebezpieczeństwo subiektywizmu, gdy rozważamy problem doświadczenia duchowego, a jednak Bóg daje nam pociechę, dopuszcza oschłość, opuszczenie wewnętrzne, abyśmy mu bardziej zaufali. Doświadczenie duchowe indywidualne wpisuje się w uniwersalne doświadczenie Kościoła. Wtedy to doświadczenie zostaje ujęte w pojęcia teologiczne i poddane ocenie w świetle wiary. Chodzi nie tylko o cenę autentyczności, ale o ubogacenie Kościoła w indywidualnym doświadczeniu. Wspomnijmy choćby „Dzienniczek” siostry Faustyny i całe jej życie.

Doświadczenie Kościoła ma przede wszystkim charakter sakramentalny. Doświadczenie duchowe, którego częścią jest doświadczenie mistyczne, jest bezpośrednim doświadczeniem Boga.

Istnieją też szczególne doświadczenia duchowe. Jest takim doświadczenie związane z powołaniem, ze służbą, jest to doświadczenie kapłana, który spowiada, osoby konsekrowanej, żyjącej radami ewangelicznymi, doświadczenie małżonków, a także doświadczenie ojca i matki. Jest to także doświadczenie dziecka, które w rodzicach odkrywa miłość Boga i doświadczenie rodziców, którzy w dzieciach przeżywają miłość Boga.

„Jeszcze więcej mnie boli nieufność duszy wybranej; pomimo niewyczerpanej miłości mojej - nie dowierzają mi, nawet śmierć moja nie wystarcza im” (Dz, 50).

26. Znamy tradycyjny podział temperamentów - na co powinien zwrócić uwagę sangwinik?

Znany jest tradycyjny podział temperamentów: sangwinik, choleryk, melancholik, flegmatyk. Trzeba podkreślić, że nie ma czystych temperamentów albo są bardzo rzadko, ale zazwyczaj u każdego człowieka jest coś, co dominuje czy to z sangwinika, czy z choleryka, z melancholika lub flegmatyka. Człowiek rodzi się z pewnymi predyspozycjami i te predyspozycje nazywamy temperamentem. Oczywiście w ciągu lat przez wychowanie i samowychowanie, jak również ze względu na warunki następuje ewolucja wrodzonych cech. Dlaczego w pracy wewnętrznej to rozpoznanie siebie czy rozpoznanie temperamentu drugiego człowieka jest niezwykle ważne? Trzeba zwrócić uwagę na trzy sprawy: należy w życiu wewnętrznym, a także i w postępowaniu wykorzystać te dobre skłonności, które mamy od Boga w swoim temperamencie, po drugie trzeba zwalczać te skłonności, które szczególnie są groźne w danym temperamencie i po trzecie trzeba pracować nad tym, co w danym temperamencie jest najsłabsze. Nad tym, czego nam najbardziej brakuje.

Sangwinikiem nazywamy człowieka, który jest z natury spontaniczny, radosny. Jest urodzonym optymistą. Sangwinik ma łatwy kontakt z ludźmi. Jest przyjacielem świata. Gdziekolwiek się znajduje, od razu ma wielu znajomych, ale te znajomości są zazwyczaj krótkie i płytkie. Jest człowiekiem praktycznym. Radzi sobie dobrze w różnych sytuacjach. Budzi zaufanie przez swoją spontaniczność. Wokół niego, ponieważ jest radosny, rozmowny, gromadzą się inni ludzie. Łatwo buduje wspólnoty, łatwo się zapala do wielu czynów, przeżywa entuzjazm, a gdy jest obrażony, łatwo przebacza. Jednak człowiek o temperamencie sangwinicznym jest wewnętrznie powierzchowny, wszystko traktuje w sposób bardzo płytki, nie pogłębiony, w różnych sytuacjach jest lekkomyślny i nieodpowiedzialny za to, co mówi i czyni, co obiecuje, do czego się zobowiązał. Jego wielkie zapalenia są zazwyczaj słomiane. Brak mu wytrwałości. Jest wybuchowy, ale to szybko się w nim uspokaja. Jest tchórzliwy, nie chce się narażać, chce żyć ze wszystkimi w przyjaźni i dlatego w chwili próby wycofuje się i nie można na niego liczyć.

Osoba o temperamencie sangwinicznym powinna wykorzystać dar Boży, że jest spontaniczna, radosna, optymistyczna. Może ludziom pomóc, bo w niej jest radość życia, pomoc, kiedy są skłócenia lub smutni, ale musi też wciąż walczyć z lekkomyślnością, nieodpowiedzialnością, wybuchowością, ciągle powinna robić rachunek sumienia z tego, co mówi, jak reaguje w różnych sytuacjach. Każdy musi wyrabiać w sobie te cechy, których mu najbardziej brakuje. Do tego potrzebna jest modlitwa milczenia, żeby się zastanawiać nad sobą. Potrzebny jest dobry rachunek sumienia. Sangwinik winien często prosić ludzi z otoczenia, aby zwrócili mu uwagę na sytuacje, kiedy jest nieodpowiedzialny, kiedy nie liczy się z tym, jak jego słowo jest odbierane. Praca nad sobą ma iść w kierunku wypracowania obowiązkowości, odpowiedzialności, refleksji, sięgania w głąb.

„Usłyszałam głos w duszy: *Nie lękaj się, ja jestem z tobą* - i jakieś dziwne światło oświeciło mój umysł i poznałam, że nie powinnam się poddawać takim smutom, i jakaś siła napęliła mnie, i wyszłam z celi z nową odwagą do cierpień" (Dz, 129).

27. Na co w życiu duchowym powinien zwracać uwagę choleryk?

Człowiek o tym temperamencie ma łatwość bycia stanowczym, zdecydowanym, konsekwentnym. Jest to człowiek wytrwały w postanowieniach, obowiązkowy, wymagający od siebie i od innych. Jest praktyczny. W różnych trudnych sytuacjach znajduje wiele konkretnych rozwiązań. Potrafi zapalać innych, ale pod warunkiem, że będzie nimi kierował. W trudnych sytuacjach choleryk jest oparciem, szczególnie dla ludzi słabych psychicznie, dla tych, którzy przeżywają lęk i są wewnętrznie zagubieni. Cholerycy są to ludzie, którzy „zawsze mają rację”. Są uparci, żądni władzy, choćby to była przysłowiowa władza nad garnkami w kuchni. Potrafią być bezwzględni, nieobliczalni, nawet brutalni. Podporządkowują sobie innych i żyją w zgodzie pod warunkiem, że inni ich słuchają. Bywa, że człowiek o tych skłonnościach upokarza innych, poniża, nawet gardzi innymi. Cholerycy są niezwykle ambitni i w tym są konsekwentni.

Mówi się, że cholerycy są urodzonymi władcami, kierownikami, przewodnikami. To prawda, chociaż w każdym temperamencie możemy znaleźć wybitnych przywódców. Na pewno choleryk powinien wykorzystywać te dary, które mu Pan Bóg dał, a więc to, że jest stanowczy, że łatwo mu wypowiedzieć swoje zdanie, łatwo stanąć w obronie pokrzywdzonego, łatwo stanąć w obronie prawdy, że potrafi zachować zimną krew i zorganizować ludzi wtedy, gdy inni potracili głowy.

Dla wielu ludzi zagubionych cholerycy mogą być oparciem, ale muszą wciąż pracować nad tym, żeby być delikatnymi, żeby nie uwierzyć w swoją nieomyślność. Człowiek taki musi wciąż zwracać uwagę na to, żeby drugi był dla niego bratem, żeby mu usłużyć swoimi zdolnościami, a nigdy nie podporządkowywać drugiego dla swoich egoistycznych celów materialnych, dla władzy czy choćby dla egoistycznej świadomości, że ktoś zależy ode mnie. Choleryk powinien pracować nad pokorą, która polega na uniżeniu się przed Bogiem, który jedyny jest Panem życia, i śmierci i uniżeniu się przed drugim człowiekiem, który jest bratem, któremu powinienem pomagać, kochać go, i winien przeżywać swoją małość człowieka, który nieraz dużo pomaga, ale potrafi bardzo skrzywdzić drugiego i nawet często sobie nie uświadamia, jak swoim słowem potrafi ranić.

„Zaczęły mi przychodzić myśli zniechęcenia: za wierność i szczerość - masz nagrodę. Jak można być szczerą, kiedy się jest tak nie zrozumianą" (Dz, 129).

„W tę wizję wchodzi wszystko: posądzania niewinne, odebranie dobrej sławy. Napisałam to w streszczeniu, ale to poznanie było tak jasne, że to, co później przeżywałam, nic się nie różniło od chwili, kiedy poznałam" (Dz, 135).

28. Jakie niebezpieczeństwa zagrażają melancholikowi?

Ludzie o temperamencie melancholijnym są bardzo wrażliwi, delikatni. Wszystko przeżywają bardzo głęboko: i piękno, i dobro, i potrzeby drugiego człowieka, i cierpienie bliźniego. Mają pewną łatwość w zgłębianiu wiary, także w szukaniu głębszego kontaktu z Bogiem. Wobec ludzi są wiernymi w przyjaźni, są dyskretni, szukają zrozumienia i oparcia, sami są dla innych oparciem, ponieważ są wrażliwi, cierpliwie słuchają i potrafią się zatrzymać nad problemami drugiego człowieka. Człowiek o temperamencie melancholika przesadnie jest skupiony na

sobie. Jest smutny, jest malkontentem, widzi czarno rzeczywistość, często krytykuje innych, posądza, jest obrażony, choć nieraz bliźni nie potrafią dojść do tego, co jest tego powodem. Zraża się trudnościami, wiele w nim pesymizmu. Wobec trudności jest wytrwały, ale przeżywanie jakichkolwiek niepowodzeń wewnętrznych czy zewnętrznych jest dla niego prawdziwą udręką. Na co powinien w pracy wewnętrznej zwrócić szczególną uwagę melancholik? Jest wielkim darem to, że jest on wrażliwy, że szuka, że „wypływa na głębie”. Jest wielkim darem Boga i trzeba to wykorzystywać, aby stał się oparciem dla drugiego, aby potrafił wysłuchać drugiego, aby poradzić, aby trwać wtedy, kiedy inni już nie mają czasu, ale wielkim zadaniem wewnętrznym melancholika jest też praca nad pokorą. Ci ludzie zewnętrznie wyglądają na pokornych, bo są cisi, trochę „stojący w kącie”, nie narażający się, nie wysuwający się do przodu, ale ich pycha polega na egoistycznym skupieniu się na sobie. To, że posądzają, że podejrzewają, że są chodzącym smutkiem jest wyrazem ich pychy i winni pracować nad pokorą, która każe skupiać się na Bogu, wyjść naprzeciw drugiemu człowiekowi. Muszą wciąż pracować nad chrześcijańskim optymizmem, nad radością serca, muszą przewycięzać to wszystko, co sprawia, że są obrażeni na świat i tak często noszą w sobie ból po nawet niewinnym słowie drugiego człowieka.

„Większą nagrodę otrzyma dusza za zachowanie reguły, aniżeli za pokuty i wielkie umartwienia. Ale jeżeli one są poza jej obrębem podejmowane, chociaż i te ostatnie swoją nagrodę otrzymają - ale nie przewyższają reguły” (Dz, 189).

29. O czym powinien pamiętać flegmatyk?

O ludziach z tym temperamentem mówimy, że są urodzonym pokojem. Są cierpliwi, są wytrwali, delikatni, nie obrażają się. Gdy wszyscy wpadają w panikę, oni zachowują spokój i trzeźwość myślenia. Nie zrażają się trudnościami, są przyjaźnie nastawieni do innych, łatwo nawiązują kontakty z drugim człowiekiem. Natomiast ludziom tym grozi, że będą obojętni na drugiego człowieka, niewrażliwi na jego ból, cierpienie, samotność. Często są oni wygodni, skoncentrowani na sobie, dbający o to, żeby inni mieli o nich dobre zdanie, żeby się nikomu nie narazić, żeby przeżyć życie lekko i przyjemnie.

Lubią sobie dogadzać we wszystkich dziedzinach. Nieraz potrafią nie reagować na prośby, upomnienia, są skupieni na sobie.

Ludzie obdarzeni tym temperamentem powinni wykorzystać to, co przychodzi im łatwo: spokój, cierpliwość, delikatność, dystans do rzeczywistości, chłodne podejście do rzeczy, którymi wszyscy się emocjonują. Potrafią uczyć krytycyzmu wobec tego, co jest powtarzane nieraz bezmyślnie w danym środowisku, ukazywać potrzebę dystansu wobec tego, co podawane jest w środkach przekazu. Flegmatyk musi wciąż pracować nad tym, żeby przełamywać wewnętrzny opór. Można powiedzieć, że wiele spraw we wnętrzu flegmatyka funkcjonuje jak „nie naoliwione koło”, które ciągle ma tendencję hamowania, musi przełamywać swoje wygodnictwo, złą skłonność do przyjemności. Musi przełamywać swoją obojętność wobec potrzeb drugiego człowieka. Flegmatyk wciąż musi dbać o to, aby jego wrażliwość na świat, na człowieka, na cierpienie była coraz większa.

Mówiąc o temperamentach warto zwrócić jeszcze uwagę na dwa funkcjonujące schematy. Niektórzy mówią: „Ja już taki jestem, inny nie będę”. Przez to zdanie ludzie usprawiedliwiają swe złe postępowanie. Skoro już taki jestem, takim mnie Pan Bóg stworzył, to mogę się nie przejmować moimi wadami. Nie wolno tak myśleć! Każdy temperament, każda cecha wrodzona jest darem, jest łaską, ale i zadaniem. Musimy wykorzystywać to, co dobre, zwalczać to, co słabe w danym temperamencie, pracować nad tym, czego nam najbardziej brakuje. Skoro taki jestem, to Bogu dzięki, ale skoro taki jestem, to Boże przebaczone. Skoro taki jestem, to znaczy, że muszę nad sobą wciąż pracować.

Drugie powiedzenie o pokrewnej treści: „Muszę być sobą”. Jeśli to powiedzenie oznacza, że nie mogę, będąc sangwinikiem, czynić z siebie na siłę melancholika, to jest to prawda, bo mam być świętym sangwinikiem, świętym cholerykiem, świętym, melancholikiem czy flegmatykiem. Natomiast jeżeli to powiedzenie pomaga mi w usprawiedliwianiu moich grzechów, to nie jest to w porządku ani wobec Boga, ani wobec ludzi, ani wobec mnie samego.

IV. SAKRAMENTY

30. Jaki jest związek duchowości chrześcijańskiej z sakramentem chrztu Św.?

Chrzest św. jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego. Możemy nazwać ten sakrament bramą życia w Duchu Świętym. Otwiera on dostęp do innych sakramentów. Pan Jezus zmartwychwstały, zanim odszedł do Ojca, powiedział Apostołom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19-20), a w Dziejach Apostolskich czytamy, że Św. Piotr w Zesłanie Ducha Świętego nauczał: „Nawróćcie się i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38).

Pan Jezus w rozmowie z Nikodemem mówił o narodzeniu się z wody i Ducha Świętego, by wejść do królestwa Bożego (por. J 3, 5). Św. Paweł nazywa ten Sakrament obmyciem odradzającym i odnawiającym w Duchu Świętym (Tt 3, 5). W Liście do Rzymian (6, 3-4) pisze: „My wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu”. „Ochrzczeni przeoblekli się w Chrystusa” (Ga 3, 27). Chrzest czyni nas „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Stajemy się „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4). Przez chrzest stajemy się współdziedzicami Chrystusa (Rz 8, 17). Chrzest więc, który jest darem Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego i darem Ducha Świętego, po pierwsze uwolni nas od grzechu pierworodnego, a także od grzechów osobistych. Po drugie ten Sakrament odradza nas jako synów Bożych. Stajemy się dziećmi Ojca Niebieskiego. Chrzest czyni nas braćmi i siostrami Chrystusa, przez chrzest stajemy się świątynią Ducha Świętego, ten sakrament wszczepia nas w Mistyczne Ciało Chrystusa - Kościół. Jesteśmy uczestnikami chrześcijańskiego posłania.

Człowiek ochrzczony, mający dar życia Bożego, które nazywamy łaską uświęcającą, jest uzdolniony i zobowiązany, aby żyć w stanie łaski uświęcającej. To jest podstawa pracy nad sobą -troszczyć się o to, by przez ciężki śmiertelny grzech nie utracić życia Bożego. Każdy jest zobowiązany do tego, ażeby nie tylko nie popełniał grzechów ciężkich, ale żeby wzrastał w przyjaźni z Bogiem. Jest zobowiązany otwierać się wciąż na nowe działania Boże, aby wzrastała w nim łaska Boża, aby się wewnętrznie rozwijał, będąc coraz bardziej upodobnionym do Jezusa Chrystusa Syna Bożego. To jest dar i to jest wielkie zobowiązanie. Kiedy odnawiamy przyrzeczenia chrzcielne, kiedy żegnamy się wodą święconą, wtedy przypominajmy sobie, że chrzest św. -owoc przebitego Serca Jezusowego - jest fundamentem życia wewnętrznego.

„Padałam twarzą na ziemię przed Najświętszym Sakramentem i powtarzałam te słowa: Chociażbyś mnie zabił, ja Ci ufać będę. Zdawało mi się, że konam w tych boleściach. Jedna najstraszniejsza dla mnie myśl była, to ta, że jestem od Boga odrzucona” (Dz, 77).

„Ojciec niebieski o tyle dusze nasze uwielbi i uzna je, o ile będzie w nas widział podobieństwo do Syna swego. Zrozumiałam to, że to upodobnienie się do Jezusa jest nam dane tu na ziemi" (Dz, 604).

31. Jakie są relacje między życiem duchowym a apostołstwem, do czego zobowiązuje nas sakrament bierzmowania?

Podając problematykę sakramentów trzeba pamiętać, że udzielają one łaski, którą oznaczają. W sakramentach działa Chrystus. Duch Święty uobecnia zbawcze działanie Jezusa Chrystusa. „Jak ogień przemienia w sobie wszystko, czego dotknie, tak Duch Święty przekształca w życie Boże to, co jest poddane Jego mocy" (KKK, 1127).

W sakramentach działa Bóg, a człowiek przyjmując, sprawując sakramenty, oddaje chwałę Bogu i sam się uświęca oraz jednoczy się z innymi ludźmi. Owocem przyjmowania sakramentów lub ich sprawowania jest to, że Duch Święty jednoczy człowieka z Jezusem Chrystusem Zbawicielem i tu jest najgłębszy fundament tego, dlaczego podając problematykę życia wewnętrznego mówimy o sakramentach. Przez każdy sakrament Duch Święty coraz bardziej jednoczy człowieka z Jezusem Chrystusem i upodabnia go do Niego. To pierwsze upodobnienie następuje w chrzcie Św., a bierzmowanie jest tym sakramentem, w którym Bóg udoskonala łaskę chrztu. Czytamy w Dziejach Apostolskich: „Kiedy apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła słowo Boże, wysłali do niej Piotra i Jana, którzy przyszedli i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali apostołowie na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego" (Dz 8, 14-17). Jest to pierwsze świadectwo udzielania sakramentu bierzmowania.

Już od pierwszych wieków w liturgii sakramentu pojawia się namaszczenie olejem.

Namaszczenie jest znakiem napełnienia Duchem Świętym. Mesjasz - Chrystus, to znaczy Namaszczony, czyli ten, który ma pełnię Ducha Świętego. Bierzmowanie zakorzenia nas głębiej w Bożym synostwie, abyśmy mogli mówić „Abba, Ojciec", jak pisze św. Paweł (Rz 8, 15). Ten sakrament, zwany sakramentem chrześcijańskiej dojrzałości, bardziej niż chrzest jednoczy nas z Chrystusem. Bierzmowanie pomnaża w nas dary Ducha Świętego.

Wymieniamy siedem darów: mądrości, rozumu, rady, męstwa, umiejętności, pobożności i dar bojaźni Bożej. Sakrament bierzmowania głębiej włącza nas w Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół, czyniąc nas odpowiedzialnymi za rozwój królestwa Bożego na ziemi.

Pan Jezus, odchodząc do Ojca, tak powiedział: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami [...], aż po krańce ziemi" (Dz 1, 8).

W bierzmowaniu otrzymujemy specjalną moc Ducha Świętego, aby bronić wiary słowem i życiem, mężnie wyznawać Chrystusa, nigdy się nie wstydzić krzyża i aby apostołować na rzecz rozwoju Chrystusowego królestwa. Pan Jezus mówi: „Do każdego, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie" (Mt 10,32-33). Bierzmowany ma uczynić swoimi słowa Chrystusa: „Idźcie na cały świat, głoscie Ewangelię" (por. Mk 16, 15), albo „Wy jesteście solą ziemi, wy jesteście światłem świata" (por. Mt 5, 13). Mamy tutaj podwójne wskazanie. Człowiek umocniony Duchem Świętym idzie do innych, świadcząc wobec nich o Ewangelii, a przekazując Ewangelię bliźnim, sam coraz bardziej się uświęca. Z jednej strony spełniają się słowa Pana Jezusa: „Kto trwa we Mnie, a ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze mnie nic nie możecie uczynić" (J 15,5), a z drugiej strony wciąż doświadczamy prawdziwości słów Ojca św. z *Redemptiois missio*: „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana. Jeśli szczerze i gorliwie wiarę szerzymy i o wierze świadczymy, wtedy stajemy się coraz bliżsi Pana Jezusa".

Widzimy więc, że duchowość chrześcijańska jest duchowością apostołską, duchowością misjonarza. Im głębiej jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem w mocy Ducha Świętego, tym więcej mamy mocy, zapału, wytrwałości do głoszenia Ewangelii, a głosząc ją, stajemy się coraz bliżsi Chrystusa.

„Rozradowało mi się serce, że Jezus sam daje się poznać w dziele swoim. Chociaż miałam z tego powodu wielkie przykrości, jednak wszystko dla Jezusa znieść można" (Dz, 87).

„Upokorzenie to pokarm codzienny. Rozumiem, że oblubienica przybiera wszystko, co się tyczy jej Oblubieńca, a więc szata zelżywości Jego musi okryć i mnie" (Dz, 92).

„Zauważyłam, że Pan udziela tej łaski duszom dla dwóch celów: pierwszy to jest, jeżeli dusza ma spełnić jakieś wielkie dzieło, absolutnie, sądząc po ludzku, przechodzące jej siły. W drugim wypadku, zauważyłam, udziela Bóg dla prowadzenia i uspokajania podobnych dusz, chociaż Pan może udzielić tej łaski, jak Mu się podoba i komu się podoba" (Dz, 769).

32. Dlaczego Kościół zobowiązuje nas do uczestniczenia w niedzielnej i świątecznej Mszy Św.?

W czasie Mszy św. składamy Ojcu Niebieskiemu ofiarę Jego Syna, a wraz z nią cały Kościół i świat, siebie i tych spośród żywych i umarłych, którzy są nam bliscy. Do udziału w Ofierze Mszy św. przygotowuje nas cała liturgia wstępna: akt skruchy, słuchanie Bożego słowa, modlitwa wiernych i przygotowanie darów. Jesteśmy zobowiązani do uczestnictwa we Mszy św. w każdą niedzielę i święta. Niektórzy wierzący uczestniczą we Mszy św. codziennie. Uczestnictwo w Eucharystii, szczególnie połączone z Komunią Św., jest źródłem wzrastania w wierze, nadziei i miłości.

Zwróćmy uwagę na kilka szczegółów. Do Mszy św. trzeba się duchowo przygotować.

Najlepiej wcześniej zapoznać się z czytaniem na daną niedzielę czy święto. Trudno uczestniczyć w tajemnicy Eucharystii z zaangażowaniem, gdy przychodzimy na Mszę św. spóźnieni i pełni wewnętrznego chaosu. Nie jesteśmy wówczas zdolni przyjąć głębi słowa Bożego i daru Chrystusowej Ofiary.

Na początku Mszy św. powinniśmy odnowić w sobie wiarę w to, czym ona jest, by otworzyć się na bliźnich obecnych w Kościele i tych, których obejmujemy wspomnieniem, przebaczyć i prosić o przebaczenie.

W Eucharystii wzywamy wstawiennictwa Matki Bożej, świętych oraz jednoczymy się z całym Kościołem pielgrzymującym chwalebnie i cierpiącym.

Dobre uczestnictwo we Mszy św. jest przygotowaniem do Komunii św. Powinniśmy rano, w dniu, w którym pójdziemy na Mszę Św., zastanowić się, czy możemy przystąpić do Komunii. Taką refleksję uczynimy też na początku Mszy Św., przepraszając Boga za nasze grzechy. Po Komunii św. powinniśmy włączyć się w dziękczynienie wspólne. Wyraża się ono zazwyczaj śpiewem, ale nie wolno nie doceniać indywidualnego dziękczynienia w czasie Eucharystii albo po jej zakończeniu.

Bywa niekiedy tak, że przyjmujemy Komunię Św., a podczas błogosławieństwa, podobnie jak inni, wychodzimy z Kościoła i zostajemy pociągnięci w wir życia. Jeśli jest to tylko możliwe, potrzebna jest choćby kilkuminutowa refleksja (dawniej się mówiło o kwadransie), czas na osobiste zastanowienie się i dziękczynienie, żeby nigdy Komunia św. nie stała się rutyną. Jeśli w ciągu dnia albo wieczorem, podczas modlitwy na zakończenie dnia, znajdziemy chwilę czasu, podziękujmy również za to, że w tym dniu mogliśmy przyjąć Komunię św.

„Lękam się dnia, w którym nie mam Komunii św. Ten Chleb mocnych daje mi wszelką siłę do prowadzenia tego dzieła i mam odwagę do pełnienia wszystkiego, czego żąda Pan. Odwaga i moc, która jest we mnie, nie jest moja, ale Tego, który mieszka we mnie - jest Eucharystia" (Dz, 91).

„O niepojęta dobroci, Bóg pierwszy się zniża do grzesznika. O Jezu, pragnę wysławiać miłosierdzie Twoje za dusz tysiące. Wiem dobrze, o Jezu mój, że mam mówić duszom o Twojej dobroci, o niepojętym miłosierdziu Twoim" (Dz, 598).

33. Czym jest Komunia św. i jaki ma ona związek z postępowaniem duchowym?

Szczytem i źródłem życia chrześcijańskiego jest Eucharystia. Nie można mówić o świętości ucznia Chrystusa i o wzroście życia wewnętrznego bez Najświętszego Sakramentu - Eucharystii. Najpierw krótkie przypomnienie: Pan Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy nad chlebem i winem wypowiedział słowa: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje za was wydane, bierzcie i pijcie z tego wszyscy, to jest kielich Krwi mojej, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (por. Mt 26, 26). Potem powiedział: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22, 19). Ustanowił kapłanów, aby byli sługami i szafarzami Eucharystii. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian pisze o Eucharystii i o jej sprawowaniu (por. 11,24-25). Tak było przez wieki aż do naszych czasów.

Eucharystia jest nie tylko przypomnieniem Ostatniej Wieczerzy, ale jest jej uobecnieniem. W Eucharystii Chrystus mocą Ducha Świętego uobecnia swoje zbawcze dzieło, swoje wydanie w Wieczerniku, ale i swoją ofiarę krzyża i wywyższenie w zmartwychwstaniu. Msza św. jest ofiarą tożsamą z ofiarą Wieczernika i Kalwarii. Uczestnicząc w Ofierze Mszy Św. jednoczymy się wobec Ojca z ofiarą Chrystusa, wspomagani i pobudzani przez Ducha Świętego. Ofiarujemy Ojcu razem z Chrystusem nie tylko swoją pracę, cierpienie, dążenie do świętości, ale składamy siebie samych w ofierze, aby Bóg był uświęcony. Dając siebie do dyspozycji, wyrażamy w ten sposób nasze zaufanie do Boga.

Na różny sposób określamy ten Najświętszy Sakrament.

Eucharystia - słowo to pochodzi z języka greckiego i oznacza dziękczynienie, wysławianie Boga za stworzenie, odkupienie i uświęcenie. Mszę św. nazywamy też Wieczerszą Pańską, a więc jest ona wspomnieniem i uobecnieniem Ostatniej Wieczerzy. Używamy też nazwy „łamanie Chleba" - tak Eucharystię nazywano w pierwszych wiekach.

Eucharystia jest Ciałem Chrystusa, które jest dzielone wśród tych, którzy do niego należą. Mszę św. nazywamy też zgromadzeniem Eucharystycznym. Ochrzczeni wierzący w Chrystusa gromadzą się pod przewodnictwem kapłana, aby sprawować Najświętszą Ofiarę. Eucharystię nazywamy pamiątką męki i zmartwychwstania Pańskiego. Jest to uobecniona pamiątka. Jedyną ofiarą Jezusa Chrystusa była jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, a we Mszy św. ta ofiara jest obecna jako ofiara pochwalna, duchowa, czysta. Eucharystię nazywamy też świętą i Boską liturgią. Mówimy także: Najświętszy Sakrament. Nazwa ta odnosi się przede wszystkim do Eucharystii przechowywanej w tabernakulum.

Pan Jezus, ustanawiając Najświętszy Sakrament, powiedział: „Bierzcie i jedzcie, bierzcie i pijcie". Ofiara Eucharystyczna łączy się ściśle ze świętą ucztą Komunii św. Pan Jezus, zapowiadając ustanowienie Eucharystii, mówił: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia Jego w sobie" (J 6, 53). Aby odpowiedzieć na zaproszenie Chrystusowe do przyjmowania Komunii Św., człowiek ochrzczony musi się do tej wielkiej chwili należycie przygotować. Św. Paweł wzywa do refleksji: „Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny staje się Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na samego

siebie, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije" (1 Kor 11,27-29).

Jeśli ktoś ma świadomość grzechu ciężkiego, nie może przyjąć Komunii św. Winien wcześniej przystąpić do sakramentu pojednania. Przystępując do Komunii Św., możemy tylko powtórzyć słowa wiary wypowiedziane przez setnika: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja" (por. Mt 8, 8). Kościół zobowiązuje katolików do przyjmowania Komunii św. przynajmniej raz w roku, jeśli to możliwe - w okresie wielkanocnym - ale zachęca, by wierni przyjmowali Najświętszą Eucharystię w niedzielę i święta, lub jeszcze częściej, nawet codziennie. Można przyjąć Komunię św. dwukrotnie w ciągu dnia, jeżeli uczestniczymy we Mszy św. Jakie są owoce Komunii Św., w jaki sposób przyjmowanie Komunii św. wiąże się ze wzrostem życia duchowego?

Komunia pogłębia nasze zjednoczenie z Chrystusem. On sam powiedział: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim" (J 6, 56), „Kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie" (J 6,57). Komunia św. w naszym duchowym życiu sprawia to, co pokarm materialny w życiu ciała. Przyjmowanie Ciała Chrystusa zmartwychwstałego, ożywiającego Duchem Świętym, podtrzymuje, pogłębia, odnawia życie łaski otrzymanej na chrzcie św. Wzrost życia duchowego potrzebuje Komunii św. Przyjmowanie Najświętszego Sakramentu chroni nas przed grzechem, umacniając naszą miłość i ożywiając ją. Komunia św. gładzi grzechy powszednie, uwalnia nas od nieuporządkowanych przy wiązań do stworzeń, sprawia, że jesteśmy bardziej zakorzenieni w Chrystusie. Przez miłość, którą w nas rozpała przyjęty w Komunii św. Jezus, zostajemy zachowani od przyszłych grzechów śmiertelnych. Im bardziej pogłębiany przyjaźń z Nim przez Komunię Św., tym jesteśmy mocniejsi, tym trudniej jest nam zerwać więź z Nim przez grzech śmiertelny. Przyjmowanie Komunii św. buduje Kościół. Zjednoczeni z Chrystusem, jesteśmy zjednoczeni z Jego Ciałem, czyli Kościołem.

Komunia odnawia, umacnia i pogłębia wszczepienie w Kościół. Jednoczymy się z Kościołem chwalebny w niebie, z Maryją i świętymi, jednoczymy się z duszami w czyśćcu cierpiącymi i z Kościołem pielgrzymującym. Ze wszystkimi, którzy przez wiarę i chrzest należą do Jezusa. „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba" -pisze św. Paweł (1 Kor 10, 16-17).

Warto podkreślić, że przez przyjmowanie Komunii św. wspieramy naszych zmarłych i w sposób najdoskonalszy tu, na ziemi, z nimi się łączymy, bowiem przyjmujemy tego Chrystusa, którego oni już oglądają, albo na którego jeszcze czekają, jeśli potrzebują oczyszczenia. Przyjmowanie Komunii św. zobowiązuje nas do miłości bliźniego, szczególnie do miłosierdzia wobec potrzebujących. Na ołtarzu spotykamy Chrystusa, który się ofiaruje za nas. Przyjmujemy Go pod postaciami Eucharystycznymi. Trzeba, żebyśmy w Chrystusie Eucharystycznym zobaczyli drugiego człowieka, szczególnie tego potrzebującego, a wtedy w drugim człowieku, szczególnie w głodnym, spragnionym ciepła, chleba i miłości zobaczymy Chrystusa. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Eucharystia zapoczątkowuje niebieską chwałę.

Przyjmując Komunię Św., otrzymujemy zadatek nieba. „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym" (J 6, 54). Przyjmując Komunię św. już teraz mamy życie wieczne.

„W pewnej chwili bardzo pragnęłam przystąpić do Komunii Św., ale miałam pewną wątpliwość, i nie przystąpiłam. Cierpiałam z tego powodu strasznie. Zdawało mi się, że mi serce pęknie z bólu. Kiedy zajęłam się pracą, pełna gorzkości w sercu, nagle stanął Jezus przy mnie i rzekł mi: *Córko moja, nie opuszczaj Komunii Św., chyba wtenczas, kiedy wiesz*

dobrze, że upadłaś ciężko, poza tym niech cię nie powstrzymują żadne wątpliwości w łączeniu się ze mną w mojej tajemnicy miłości. Drobne twoje usterki znikną w mojej miłości, jak źdźbło słomy rzucone na wielki żar. Wiedz o tym, że zasmucasz mnie bardzo, kiedy mnie opuszczasz w Komunii św." (Dz, 156).

„O jedno Cię proszę, Jezu mój, nie dozwól mi, abym Cię miała czymkolwiek obrazić. O Jezu mój, Ty jeden znasz tęsknoty i bóle serca mojego" (Dz, 73).

„Rzekł mi Jezus te słowa: *Córko moja, nie lękaj się niczego, jam zawsze z tobą; wszyscy przeciwnicy o tyle ci tylko szkodzić będą, o ile ja im na to pozwolę. Tyś mi jest mieszkaniem i stałym odpocznieniem moim, dla ciebie powstrzymam rękę karzącą, dla ciebie błogosławię ziemię" (Dz, 431).*

„Wiedz, Jezu, że ja bez Ciebie ani się ruszę do żadnej sprawy, ale z Tobą przystąpię do rzeczy najtrudniejszych" (Dz, 602).

„Trudno by mi było przeżyć dzień, gdybym nie była u Komunii św. On jest tarczą moją; bez Ciebie, Jezu, nie umiem żyć" (Dz, 814).

34. W jaki sposób adoracja Najświętszego Sakramentu pomaga nam przeżywać obecność Boga w naszym życiu?

Eucharystia jest pokarmem dla duszy. To nie tylko Ofiara Mszy św. i Komunia św. (w pewnych wypadkach możemy przyjąć Komunię św. także poza Mszą Św.). Eucharystia to jest obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie.

Wiemy, że Najświętszy Sakrament jest przechowywany w tabernakulum dla adoracji oraz aby można było zanieść Komunię św. chorym. O tej obecności mówi w kościele lampka wieczna. Zazwyczaj tabernakulum znajduje się w głównym ołtarzu, choć bywa czasem, że mieści się w bocznej kaplicy.

Pan Jezus powiedział o sobie: „Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). Chrystus jest obecny na różne sposoby pośród nas. Pozostał w swoim słowie i jest wśród nas w sakramentach świętych, ale najbardziej jest obecny w Najświętszym Sakramencie Ołtarza. Jest to obecność prawdziwa, realna, substancjalna. Chrystus, mieszkający w Najświętszym Sakramencie, przypomina nam o swojej obecności w nas i pośród nas. Bóg mieszka w nas przez łaskę uświęcającą.

Chrystus idzie z nami przez życie. Wspiera nas, działa mocą swego Ducha. Kiedy widzimy choćby z daleka kościół, starajmy się uświadomić sobie to, że w tej świątyni mieszka Chrystus w Najświętszym Sakramencie, ale niech to nam pomoże zrozumieć, że Chrystus jest obecny w nas i z nami. Pamiętajmy o Jego obecności i o tym, że nam towarzyszy.

Wielu ludzi przychodzi do Kościoła na adorację, na krótką modlitwę. W niektórych Kościołach trwa całonocne wystawienie Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie. Kiedy przychodzimy do pustego kościoła, aby pomodlić się przed Najświętszym Sakramentem, wyznajemy tę podstawową prawdę, że jesteśmy stworzeniem. Adoracja jest postawą człowieka, który staje przed Bogiem jako stworzenie: „Bóg mnie stworzył, Bóg mnie podtrzymuje w istnieniu". W adoracji wysławiamy wielkość Boga, który nas stworzył, miłosierną miłość Syna Bożego, który nas odkupił. Wielbimy Ducha Świętego, którego moc nas wciąż uświęca. Adoracja sprawia, że wewnątrz siebie się uciszamy, nasze serce wzrasta w pokorze i miłości, nasze wnętrze napenia się nadzieją. Pośród zagonienia, wielu rozterek duchowych, konfliktów zewnętrznych i wewnętrznych winniśmy choćby raz w tygodniu,

może raz w miesiącu, wstąpić do kościoła i w ciszy, może podczas kilku czy kilkunastu minut, przeżyć obecność Tego, który powiedział: „Ja jestem z wami”.

Mówiąc o adoracji, należy zwrócić uwagę na zachowanie szacunku dla miejsca świętego.

Bywa, że ludzie wierzący przychodzą do Kościoła po to, aby uczestniczyć we Mszy św.

i zamiast się skupić, wyciszyć, modlić - rozmawiają, rozglądają się. Jeżeli po wstąpieniu do świątyni uklękniemy, oddamy cześć Panu Jezusowi w Najświętszym Sakramencie, uświadomimy sobie, gdzie jesteśmy i przed Kim jesteśmy, wtedy na pewno będziemy skupieni przez cały czas. Podobnie gdy wychodzimy z kościoła, powinniśmy uklęknąć, oddać cześć Jezusowi i wtedy zabieramy Go ze sobą.

„O Hostio biała, Ty zachowujesz białość mej duszy; lękam się dnia, w którym bym Ciebie opuściła. Tyś Chlebem anielskim, a więc i Chlebem dziewiczym” (Dz, 1350).

„Kiedy tak strasznie byłam ściśniona tymi cierpieniami, weszłam do kaplicy i powiedziałam z głębi duszy te słowa: Czyń ze mną, o Jezu, co Ci się podoba. Ja Ciebie wszędzie uwielbiać będę. I niech się stanie wszystka wola Twoja we mnie, o Panie i Boże mój, a ja wysławiać będę nieskończone miłosierdzie Twoje. Przez ten akt poddania ustąpiły te straszne udręki. Wtem ujrzałam Jezusa, który mi rzekł: *Ja zawsze jestem w sercu twoim*. Niepojęta radość przeniknęła duszę moją i [napełniła] wielką miłością Bożą, którą zapaliło się biedne serce moje” (Dz, 78).

„Przypominam sobie, że najwięcej światła otrzymałam w adoracjach, które odprawiałam codziennie przez pół godziny przez cały Post przed Najświętszym Sakramentem, leżąc krzyżem. W tym czasie poznałam głębiej siebie i Boga. Pomimo że miałam wiele przeszkód do odprawienia takiej modlitwy, pomimo że miałam pozwolenie przełożonych” (Dz, 147).

„Pierwszym przymiotem, jaki mi Pan dał poznać - to Jego świętość. Świętość ta jest tak wielka, że drżą przed Nim wszystkie Potęgi i Moce. Duchy czyste zasłaniają swoje oblicze i pogrążają się w nieustannej adoracji, a jeden ich tylko wyraz największej czci, to jest - Święty...” (Dz 180).

35. Jesteśmy grzeszni, ale Bóg jest miłosierny - dlaczego powinniśmy się spowiadać i jak często?

Pan Jezus Zmartwychwstały powiedział apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22-23).

Apostołowie oraz ich następcy otrzymali władzę odpuszczania grzechów.

Człowiek jest grzeszny, każdego dnia doświadczamy własnej słabości i grzeszności innych ludzi. Jest w nas zło, ponieważ nosimy w sobie dziedzictwo grzechu pierworodnego. Jest w nas pożądlivość ciała, oczu i pycha żywota. Przez grzechy, które popełniliśmy, staliśmy się jeszcze bardziej skłonni do zła. Również warunki otoczenia, zły przykład innych ludzi zachęcają nas do zła, otoczenie usprawiedliwia nasze grzechy. Nieraz jest tak, że swoje złe postępowanie próbujemy usprawiedliwiać postępowaniem innych. Każdy człowiek widzi, że istnieje zło, ale trudno jest uznać, że to zło ja popełniłem. Łatwo jest oskarżyć drugiego, a trudno jest powiedzieć: „moja wina, moja bardzo wielka wina”.

Bóg jest bogaty w miłosierdzie. Mówiąc o spowiedzi, trzeba przypomnieć przypowieść Pana Jezusa o synu marnotrawnym (Łk 15, 1-9). Jest to raczej przypowieść o miłosiernym ojcu,

który boleje nad tym, że syn odszedł, zmarnował jego dziedzictwo, ale ojciec czeka, przyjmuje syna, gdy ten wraca pełen skruchy i żalu.

Mówiąc o spowiedzi, trzeba przypomnieć przypowieść Pana Jezusa o pasterzu, który zostawia dziewięćdziesiąt dziewięć owiec w bezpiecznym miejscu, a szuka tej jednej, zagubionej (Łk 15,1-9). Pan Jezus na początku publicznej działalności wzywał: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Są wielkie nawrócenia - od niewiary do wiary, od życia pełnego grzechów do życia w łasce uświęcającej. Ale nawrócenie to jest zadanie na każdy dzień i dla każdego człowieka. Tyle razy ludzie żyją w bliskości z Bogiem, ale ta bliskość jest pełna połowiczności, bez zgłębiania wiary. Potrzebne jest nawrócenie od gorliwości do umiejętności, od zwykłej przeciętności do życia pełnego wewnętrznego żaru i gorliwości apostoelskiej.

Każdego dnia trzeba się nawracać. Pomaga w tym codzienny rachunek sumienia, a to codzienne nawrócenie pomaga nam przygotować się dobrze do spowiedzi św. Jak często się spowiadać? Kościół wzywa, by czynić to przynajmniej jeden raz w roku, ale wielu ludzi spowiada się często, na przykład raz w miesiącu, niektórzy z okazji pierwszego piątku. Nie mając grzechów ciężkich, umacniają się w łasce uświęcającej, spowiadają się z grzechów powszednich, a spowiedź jest dla nich okazją do przeżycia swej małości, słabości wobec Boga, który przebacza i prowadzi człowieka po trudnych ścieżkach życia wewnętrznego.

„Jedna rzecz mnie dziwiła, że się nieraz zdarzało, kiedy strasznie cierpiałam, to z chwilą, kiedy się zbliżyłam do spowiedzi Św., naraz ustępowały mi te straszne udręki; jednak jak się oddalałam od kratki, wszystkie te udręki uderzały na mnie jeszcze [z] większą zaciekłością. Wtenczas padałam twarzą na ziemię przed Najświętszym Sakramentem i powtarzałam te słowa: Chociażbyś mnie zabił, ja Ci ufać będę” (Dz, 72).

„O jedno Cię proszę, Jezu mój, nie dozwól mi, abym Cię miała czymkolwiek obrazić. O Jezu mój, Ty jeden znasz tęsknoty i bóle serca mojego” (Dz, 73).

36. Czym jest rachunek sumienia?

Znamy pięć warunków owocnego przeżywania sakramentu pokuty. Pierwszym jest rachunek sumienia. Nazwa mówi o sumieniu, a więc o wewnętrznym głosie, który wskazuje, co jest dobre, a co złe, oraz wzywa do czynienia dobra i unikania grzechu. Sumienie jest darem Boga danym nam wraz z naturą ludzką. Jest to jakby wewnętrzne sanktuarium, w którym człowiek spotyka się sam na sam z Bogiem. Ale wiemy, że sumienie może być uśpione, fałszywe, zniekształcone, na różny sposób błędne. Mówimy czasem: „człowiek bez sumienia” albo: „on ma chore sumienie”.

Wielu ludzi usprawiedliwia zło, które czynią, twierdząc, że sumienie im niczego nie wyrzuca. Człowiek chce siebie usprawiedliwiać sytuacją koniecznością postępowaniem innych, prawem państwowym.

Przygotowując się do spowiedzi, należy z całą pokorą przeżyć rachunek sumienia. Winniśmy się modlić do Ducha Świętego, który przekonuje świat o grzechu, jak mówił Pan Jezus (J 16, 8). Duch Święty budzi w nas poczucie grzechu, pokazuje nam, w czym zgrzeszyliśmy myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem. Ważne jest słowo „zaniedbanie”, ponieważ nawet jeśli nie czynimy zła, to jednak zawsze tak wiele jest w nas braków w tej dziedzinie.

Mogliśmy uczynić o wiele więcej, a jednak nie uczyniliśmy.

Duch Święty budzi w nas poczucie grzechu, ale także ufność, że grzech będzie odpuszczony dzięki krwi Chrystusa. Rachunek sumienia nie polega na mechanicznym porównywaniu siebie i swego postępowania do pewnych reguł, zasad, ale ma to być trwanie przed Bogiem, który jest prawdą i miłosierdziem. Pytamy siebie, cośmy złego uczynili, cośmy zaniedbali, ale

to pytanie ma być zawsze stawiane w sposób modlitewny. Warto przy rachunku sumienia pamiętać o przypowieści o talentach. Sługa, który nie stracił talentu, został ukarany za to, że go nie pomnożył.

W czasie rachunku sumienia wspominamy czas od poprzedniej dobrej spowiedzi.

Obejmujemy refleksją wszystkie sprawy życia - w odniesieniu do Boga, do bliźnich, postawę wobec siebie, pracę, odpoczynek, sprawy małżeńskie, zaangażowanie publiczne - nie możemy tylko ograniczać się do spraw związanych z praktykami religijnymi. Trzeba całe życie przedstawić w pokorze Bogu, który zna wszystko, a jednak chce, żebyśmy tę swoją duchową biedę sobie uświadomili i stanęli przed Nim ze swoją bezradnością i grzesznością. Pytajmy w rachunku sumienia o przyczynę grzechu: dlaczego to się stało, dlaczego do tego doszło, dlaczego pewne rzeczy się powtarzają? Pytajmy o skutki w nas, o skutki grzechu wokół nas. Czy nasze złe postępowanie nie spowodowało zgorszenia? Przy grzechach ciężkich trzeba określić liczbę oraz okoliczności grzechu. Pomocą w rachunku sumienia jest Dekalog, „Osiem Błogosławieństw” albo owoce Ducha Świętego: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (por. Ga 5, 22).

Wielu ludzi posługuje się książeczką, pytaniami, ale człowiek dorosły nie powinien korzystać z pytań, które są przygotowane dla dziecka do Pierwszej Komunii.

Pytania dobrego rachunku sumienia wychowują nasze sumienie, uwrażliwiają nas na to, na co nie zwracaliśmy uwagi. Ludzkie sumienia dzisiaj w tylu dziedzinach są uśpione, zniekształcone. Ludzie powtarzają: „Mnie sumienie nic nie wyrzuca. Inni też tak robią, inaczej się nie da”. Przygotowanie do spowiedzi powinno się łączyć z wychowywaniem sumienia. Nie jest ważne to, co inni ludzie mówią. Ważne jest to, co Bóg mówi, czego Kościół w imieniu Chrystusa naucza, a pomocą w rachunku sumienia przed spowiedzią jest niedzielny i codzienny, wieczorny rachunek sumienia.

Bóg nas obdarzył swoim życiem. Nadprzyrodzone życie Boże w nas - zamieszkiwanie Trójcy Świętej - nazywamy łaską uświęcającą. Człowiek przez grzech ciężki, śmiertelny, może stracić życie Boże. Grzech jest wtedy ciężki, śmiertelny, gdy chodzi o sprawę naprawdę ważną: czyn, zaniedbanie, decyzję i jeżeli temu towarzyszy pełna świadomość, że to co czynię, jest grzechem ciężkim, a jednak podejmuję decyzję o popełnieniu go. Grzech jest wtedy ciężki, śmiertelny, gdy postępujemy w pełni dobrowolnie. Jeżeli nie ma pełnej dobrowolności, nie ma grzechu ciężkiego. Grzech jest ciężki, śmiertelny, gdy zaistnieją wszystkie te elementy. Jeżeli nie ma choćby jednego z nich, grzech jest lekki, powszedni. Taki grzech nie niszczy w nas życia Bożego.

Dla niektórych osób udręką są skrupuły. Sumienie powinno być delikatne, wrażliwe, ale czymś innym jest skrupulanctwo. Człowiekiem o sumieniu skrupulanckim jest ten, kto wszędzie dopatruje się grzechu. Przesadnie analizuje swoje sumienie. Wciąż zastanawia się, czy to był grzech, czy nie był, czy był ciężki, czy lekki. Taka osoba poświęca zbyt wiele czasu na rozpatrywanie, czy zgrzeszyła, czy Boga obraziła i wciąż „kręci się wokół siebie”, nie może wyjść z kręgu swoich myśli i wątpliwości ku Bogu i ku ludziom.

Różne są przyczyny pojawienia się sumienia skrupulanckiego. Mogą one wynikać z wychowania, z przemęczenia człowieka, mogą się wiązać ze słabością fizyczną, nerwową. Niekiedy ludzie się dręczą takim sumieniem przez wiele lat, czasem przez całe życie. Wtedy trzeba z pokorą ten krzyż znosić, ale sumienie skrupulanckie jest zadaniem, które trzeba wciąż na nowo rozwiązywać. Pomocą jest całkowite posłuszeństwo kierownikowi duchowemu. Trzeba wszystkie wątpliwości oddać w jego ręce. Człowiek o sumieniu skrupulanckim powinien bezwarunkowo słuchać, co mu poleci spowiednik. Winien być posłuszny jego rozstrzygnięciom. Natomiast pomocą od wewnątrz jest budzenie ufności względem Pana Boga. Rozwijanie w sobie poczucia, że Bóg jest dobrym Ojcem, a ja Jego dzieckiem. Należy na różny sposób wychodzić z kręgu tych myśli z pomocą ku drugiemu

człowiekowi i ostatecznie wychodzić wciąż ku Bogu. Trzeba zająć się Bogiem, rozważać Jego miłość, a nie skupiać się przesadnie wciąż na swoich grzechach, prawdziwych czy wyimaginowanych.

„O Boskie Słońce, przy Twych promieniach dusza widzi najmniejsze pyłki, które Tobie się nie podobają" (Dz, 71).

„Mówił mi, że ta dusza jest najdoskonalsza i święta, która pełni wolę Ojca Jego, ale niewiele jest takich dusz. [...] Niepojętą miłością ogarnia Bóg tę duszę, która żyje Jego wolą. Zrozumiałam, jak bardzo Bóg nas miłuje, jak jest prostym choć niepojętym, jak łatwo z Nim obcować, choć tak wielki majestat Jego" (Dz, 603).

37. Żałować za grzechy - ale przecież wiemy, że musieliśmy tak postąpić...

Warunkiem owocnego przeżycia sakramentu pokuty jest żal za grzechy. Jest to „ból duszy i znienawidzenie popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości" (KKK, 1451).

Ojciec Święty tak określa żal człowieka, który pokutuje i pragnie uzyskać Boże przebaczenie: „Zasadniczym aktem pokuty ze strony penitenta jest [...] żal, czyli jasne i zdecydowane odrzucenie popełnionego grzechu i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość, z miłości do Boga, która odradza się przez skruchę" (Adhortacja „O pojednaniu i pokucie", 32).

Jan Paweł II podkreśla, że żal jest podstawą i duszą nawrócenia, ewangelicznej „metanoi", która przyprowadza człowieka do Boga jak syna marnotrawnego powracającego do ojca i która znajduje w sakramencie pokuty swój znak widzialny, doskonalący ową skruchę. Żal, który wypływa z miłości do Boga, jest nazywany „żalem doskonałym". Taki żal gładzi grzechy powszednie i śmiertelne, jeśli wiąże się z postanowieniem przystąpienia do spowiedzi, gdy to będzie możliwe. Żal jest darem Bożym. Duch Święty wzbudza w nas poczucie grzechu i ów „ból duszy" połączony z pragnieniem zmiany życia.

Nie tylko „żal doskonały", ale i „niedoskonały" jest poruszeniem serca przez Ducha Świętego.

„Żalem niedoskonałym" nazywamy postawę skruchy, która rodzi się z rozważania zła, brzydoty grzechu oraz z lęku przed karą Bożą w wieczności lub na ziemi.

Taki żal nie gładzi grzechów, ale może prowadzić do sakramentu pokuty, w którym człowiek żałujący, choćby niedoskonale, otrzymuje przebaczenie grzechów.

Pomocą w przeżyciu żalu za grzechy jest uświadomienie sobie, że Bóg jest naszym Ojcem, który nas kocha, a grzech jest niewdzięcznością i nieposłuszeństwem. Przygotowując się do spowiedzi, trzeba czytać i rozważać przypowieść o synu marnotrawnym. Za nasze grzechy pan Jezus umarł na krzyżu. Wpatrując się w rany Zbawiciela, kontemplując jego cierpiące oblicze, zaczynamy przeżywać naszą małość, niegodność, pragnienie oczyszczenia, oczekiwanie na miłosierdzie i pomoc w rozpoczynaniu od nowa. Gdy wypowiadamy słowa: „moja wina" i „miej litość nade mną grzesznikiem", nie tylko zbliżamy się do Boga, ale odzyskujemy radość, że jesteśmy zbawieni.

„Jak strasznie Jezus cierpiał przy biczowaniu. O biedni grzesznicy, jak wy się spotkacie w dzień sądu z tym Jezusem, którego teraz tak katujecie? Krew Jego płynęła na ziemię, a w niektórych miejscach ciało zaczęło odpadać. I widziałam na plecach parę kości Jego obnażonych z ciała... Jezus cichy wydawał jęk i westchnienie" (Dz, 188).

„Pierwsze, całkowita szczerość i otwartość. Najświętszy i najmądrzejszy spowiednik nie może gwałtem wlać w duszę tego, co pragnie, jeżeli dusza nie będzie szczera i otwarta.

Dusza nieszczerza, skryta naraża się na wielkie niebezpieczeństwo w życiu duchownym i sam Pan Jezus nie udziela się takiej duszy w sposób wyższy, bo wie, że ona nie odniosłaby korzyści z tych łask szczególnych" (Dz, 113).

„Pierwsze - wybierać będę do spowiedzi to, co mnie najwięcej upokarza, chociażby to był drobiazg, ale mnie to kosztuje i dlatego mówię; drugie - ćwiczyć się będę w skrusze; nie tylko przy spowiedzi, ale przy każdym rachunku sumienia wzbudzać w sobie żal doskonały, a szczególnie, kiedy się położę na spoczynek. Jeszcze jedno słowo: dusza, która szczerze pragnie postępować w doskonałości, powinna się ściśle trzymać rad udzielanych przez kierownika duszy. Tyle świętości - ile zależności" (Dz, 377).

38. Po co obiecywać poprawę, skoro i tak się nie poprawię?

Pan Jezus, odpuszczając grzechy, wzywał do poprawy: „Idź i odtąd już nie grzesz" (J 8, 11). Przygotowując się do spowiedzi, robiąc rachunek sumienia, żal za grzechy, postanawiamy poprawę. Obiecujemy Bogu, Kościołowi, przemianę życia. Obietnica poprawy, szczerza wola zmiany swojego życia winna być stanowcza.

Syn marnotrawny, gdy uświadomił sobie swoją sytuację, postanowił wrócić do Ojca. Pomyślał, „Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze zgrzeszyłem przeciw Niebu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem: uczyni mnie choćby jednym z twoich najemników" (Łk 15, 18-19) i tak zrobił - wrócił do swojego ojca.

Postanowienie musi być mocne, zdecydowane i konkretne, praktyczne. Nade wszystko człowiek, który popełniał grzech ciężki, musi postanowić, że uczyni wszystko, aby z tym grzechem zerwać. Powinniśmy zastanowić się, co doprowadziło do tych grzechów, co jest podłożem grzesznych czynów? Jakie są przyczyny powtarzających się upadków?

Motywy postanowienia poprawy jest świadomość złych skutków grzechów. Te złe skutki są w nas i wokół nas. Są wśród naszych bliźnich i w zranionym Kościele, nawet gdy chodzi o grzechy ukryte, znane tylko Bogu i nam. Zerwanie z okazją do grzechu ciężkiego jest istotnym elementem obietnicy, którą składamy.

W postanowieniu poprawy na pierwsze miejsce musi wciąż wracać modlitwa. Jeżeli będziemy się więcej modlić, nasze postanowienia będą łatwiej wykonalne. Postanawiając poprawę, liczymy przede wszystkim na łaskę Boga, bo ufając tylko sobie, nie dokonamy poprawy. Pan Jezus mówi: „Beze Mnie nie możecie nic uczynić" (J 15, 5). Św. Paweł w Liście do Filipian pociesza nas, gdy pisze: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia" (4, 13).

Postanowienie poprawy skoncentrowane na modlitwie powinno także obejmować otwarcie się na Boże słowo i na łaskę Eucharystii. Nauczeni smutnym doświadczeniem czasem z oporem postanawiamy poprawę. Tyle razy to czyniliśmy i znów przychodzimy do spowiedzi z tymi samymi albo jeszcze cięższymi grzechami. Niech to uczy nas pokory. Licząc na łaskę Boga, sami zaczynamy od nowa. Niezwykle ważna jest wytrwałość w podejmowaniu wciąż na nowo wysiłku, aby stawać się coraz bardziej wyznawcami Ewangelii, aby coraz bardziej upodabniać się za łaską Bożą do Chrystusa.

Postanowienie winno być praktyczne. Pytamy, na ile warunki, ludzie, z którymi się spotykamy, skłaniają nas do grzechu. Czy możemy zmienić, złagodzić zły wpływ otoczenia. Jeśli nie możemy go zmienić, tym bardziej winniśmy się wewnętrznie umocnić, by nie ulegać złu, by swoją postawą wpływać na innych, swoją modlitwą, pokutą i świadectwem przeobrażać świat, w którym żyjemy. To jest treść postanowienia poprawy.

„Jezu mój, pomimo tych łask Twoich czuję, że natura moja uszlachetnia się, ale nie zamiera całkowicie, a więc czujność moja jest ustawiczna. Walczyć muszę z wielu błędami, przecież wiem, że sama walka nikogo nie poniża, ale tchórzliwość i upadek" (Dz, 1340).

„W tych chwilach trzeba, aby spowiednicy mieli cierpliwość z taką duszą. Ale największą cierpliwość powinna mieć dusza sama z sobą" (Dz, 115).

„Miłość nie polega na słowach ani na uczuciach, ale na czynie. Jest to akt woli, jest to dar, czyli darowanie; rozum, wolę, serce - te trzy władze musimy ćwiczyć w czasie modlitwy" (Dz, 392).

„Zawołałam głosem wewnętrznym i bolesnym do Pana: Jezu, ratuj mnie. Jednak ani jeden promień światła nie wchodził do duszy mojej i czuję, że mnie siły opuszczają, jakoby rozdziela ciała od duszy. Poddaję się woli Bożej i powtarzam: Niech się stanie, o Boże, ze mną to, coś postanowił, nie ma już nic we mnie mojego" (Dz, 644).

„Jedną rzecz zrozumiałam, że muszę się wiele modlić za każdego spowiednika o światło Ducha Świętego, bo kiedy przystępuję do konfesjonału, [a] wpierw nie pomodliłam się gorąco, to niewiele zrozumie spowiednik" (Dz, 647).

39. Spowiedź - dlaczego tak nam trudno wyznać swoje " grzechy przed drugim człowiekiem?

Wyznanie grzechów pomaga człowiekowi. Odrzucamy ciężar grzechu, dzielimy się z drugim człowiekiem tym, co dla nas jest trudne. Na spowiedź i samego spowiednika powinniśmy patrzeć oczyma wiary. To Apostołowie i ich następcy, biskupi i prezbiterzy, otrzymali władzę odpuszczania grzechów. „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20, 22-23).

Kapłan mający władzę spowiadania działa w imieniu Osoby Chrystusa. To Chrystus uobecnia swoje działanie w posłudze spowiednika. Kapłan jest pośrednikiem odpuszczenia grzechów, a jednocześnie jest w imieniu Chrystusa ojcem, który przyjmuje marnotrawnego syna, jest bratem człowieka, który się spowiada, pasterzem szukającym zbłąkanej owcy, lekarzem, który leczy i pociesza, nauczycielem, który uczy rozróżniać dobro i zło i jest sędzią, który osądza postawę człowieka i rozstrzyga, czy penitent jest należycie usposobiony, aby przyjąć łaskę rozgrzeszenia. Sakrament pokuty jest zwyczajnym sposobem otrzymania przebaczenia grzechów ciężkich popełnionych po chrzcie św.

Ojciec Święty pisze w Adhortacji „O pojednaniu i pokucie", że dzięki lekarstwu spowiedzi doświadczenie grzechu nie przeradza się w rozpacz. Spowiedź ma charakter terapeutyczny, leczniczy, podnoszący człowieka ze stanu grzechu do stanu łaski. Na spowiedzi katolik winien wyznać wszystkie grzechy śmiertelne, których popełnienia jest świadom, choćby to były grzechy najbardziej skryte. Także wewnętrzne grzechy ranią duszę i są nieraz bardziej niebezpieczne, niż te popełnione jawnie.

Przystępując do spowiedzi, pamiętajmy, aby się pomodlić za spowiednika, któremu będziemy wyznawać grzechy. To ułatwi nam spojrzenie wiary na tego człowieka. Spowiadamy się Chrystusowi, którego znakiem jest kapłan, a wyznawanie grzechów spowiednikowi wskazuje na to, że grzech uderza nie tylko w Boga, ale i w Kościół. Pojednanie odnosi się nie tylko do Boga, ale także jest pojednaniem z Kościołem. Pamięamy, że przy grzechach ciężkich mamy obowiązek wyznania liczby oraz okoliczności grzechu, które sprawiają, że wina jest większa czy też mniejsza.

Regularne spowiadanie się z grzechów powszednich pozwala nam kształtować sumienie, nasze serce staje się bardziej wrażliwe nawet na grzechy całkiem drobne. Nie lekceważymy ich. Spowiedź z grzechów powszednich pomaga nam walczyć ze złymi skłonnościami, wadami. Poddajemy wtedy wszystko, nawet najmniejsze sprawy, leczącej mocy Chrystusa, a świadomość, że otrzymujemy miłosierdzie, pomaga nam być miłosiernymi wobec innych. Pan Jezus nas nauczył: „odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (por. Mt 6, 12). Św. Augustyn napisał: „Gdy zaczynasz brzydzić się tym, co uczyniłeś, wówczas zaczynają się twoje dobre czyny, ponieważ osądzasz swoje złe czyny”. Początkiem dobrych czynów jest wyznanie złych czynów. Pamiętajmy też, aby przygotowując się do spowiedzi, nie zastanawiać się zbyt nad tym, jak powiemy, jak to wyrazimy, nie szukajmy słów, które by jakoś zamazywały wielkość grzechu i naszą winę. Bądźmy pełni prostoty, szczerości, otwartości, pamiętając o tym, że przed Chrystusem się spowiadamy. Jest rzeczą normalną że przed spowiedzią czujemy lęk. Przyznanie się do swojej słabości, grzeszności jest rzeczą trudną. Niektórym ludziom ułatwia sytuację to, że mają stałego spowiednika, chociaż nieraz przed stałym spowiednikiem ten lęk i wstyd może być jeszcze większy. Spowiedź jest trudem i przez to już jest sakramentem pokuty. Człowiek musi przełamać swoje obawy i to już jest zwycięstwo nad grzechem. Wiemy, że wielu ludzi, szczególnie na Zachodzie, przestało się spowiadać. Uważają, że nie mają ciężkich grzechów, inni twierdzą, że bezpośrednio Bogu się spowiadają, a jeszcze inni, że swoje trudności mogą rozwiązać u psychologów, terapeutów, stosując różne techniki, na przykład psychoanalizę. Porady psychologiczne, także psychiatryczne, nie mogą zastąpić sakramentu pokuty. Choć spowiedź zawiera w sobie element rozładowania napięcia, wyprostowania skomplikowanych sytuacji, to jednak najistotniejsze jest spotkanie z Chrystusem Miłosiernym, który przebacza człowiekowi. Nie możemy na pierwszym miejscu w spowiedzi stawiać naszej chęci osiągnięcia lepszego samopoczucia i pokoju wewnętrznego. Jest to ważne jako jeden z owoców spowiedzi, ale najważniejsze jest przebłaganie Miłosiernego Boga, pojednanie z Bogiem i z braćmi, a także z sobą, a w ten sposób z całym wszechświatem. Natomiast z różnych porad można korzystać, szczególnie w trudnych sytuacjach, ale tylko na tej zasadzie, że to nam może pomóc w przeżyciu nawrócenia, nigdy jednak nie może zastąpić przeżycia sakramentu pokuty.

„Poznałam, że od nikogo w tych chwilach pomocy mieć nie będę, i zaczęłam się modlić, i prosić Pana o spowiednika.

Pragnęłam, aby jakiś kapłan powiedział mi to jedno słowo: Bądź spokojna, na dobrej jesteś drodze, albo - odrzuć to wszystko, bo to nie od Boga pochodzi. Jednak tak stanowczego kapłana nie znajdowałam, który by mi te jasne słowa wypowiedział w imieniu Pana” (Dz, 127).

„Przed spowiedzią usłyszałam w duszy te słowa: *Córko moja, powiedz mu wszystko i odsłoń swoją duszę przed nim, jako przede mną to czynisz. Nie lękaj się niczego; dla twojego uspokojenia kapłana tego stawiam między mną a duszą twoją, a słowa, które ci odpowie - moimi są. Odsłoń przed nim najtajniejsze rzeczy, jakie masz w duszy. Ja mu udzielę światła do poznania duszy twojej*” (Dz, 232).

„Rozmyślaj o proroku Jonaszu i o jego posłannictwie. [...] całą siłą duszy starałam się rozważać i znalazłam w tym proroku siebie, w tym znaczeniu, że i ja się często wymawiam przed Bogiem, że kto inny lepiej by spełnił wolę Jego świętą - nie rozumiejąc, że Bóg może wszystko, że tym lepiej się uwydatni Jego wszechmoc - im narzędzie lichsze” (Dz, 331).

„Zniżył się Pan do nędzy mojej, jako promień słońca do ziemi pustej i skalistej, a jednak pod wpływem Jego promieni, okryła się dusza moja zielenią, kwieciami i owocami, i stała się ogrodem pięknym dla Jego odpoczynienia" (Dz, 605).

„W czasie adoracji wieczornej ujrzałam Pana Jezusa ubiczowanego i umęczonego, który mi powiedział: [...] *Największe ofiary twoje nie podobają mi się, jeżeli je spełniasz bez pozwolenia spowiednika, i znowuż przeciwnie - najdrobniejsza ofiarka w oczach moich ma wielkie znaczenie, jeżeli jest z pozwoleniem spowiednika. Największe dzieła w oczach moich są bez znaczenia, jeżeli są samowolne, a często niezgodne z wolą moją i zasługują raczej na karę, a nie na nagrodę; i znowuż najdrobniejszy czyn twój z pozwoleniem spowiednika jest miły oczom moim i jest mi niezmiernie drogi*" (Dz, 639).

40. Czy potrafimy zadośćuczynić za grzechy?

Grzech obraża Boga, jest niewdzięcznością i nieposłuszeństwem wobec Boga, nowym ukrzyżowaniem Chrystusa. Ale grzech uderza także w samego grzesznika. Jest aktem samobójczym. Grzech czyni szkodę Kościołowi, a w jakiś sposób całej ludzkości. Grzech ma wymiar społeczny. Łatwo jest to stwierdzić w przypadku kradzieży czy znieważenia słownego drugiego człowieka. Szkodliwość społeczna takiego grzechu jest oczywista, dostrzegalna, nawet jakoś wymierna. Ale trzeba pamiętać, że grzech najbardziej skryty, najbardziej wewnętrzny, o którym wie tylko Bóg, i ten, kto grzeszy, również przynosi szkodę Mistycznemu Ciału Chrystusa. Każdy grzech pomniejsza świętość.

Grzech może przyjąć formę zorganizowaną - istnieją w świecie struktury grzechu: organizacje, prawo, które ułatwia, toleruje czy wprost organizuje zło - na różny sposób mogą funkcjonować struktury grzechu. Działają one nieraz oficjalnie, w majestacie ustroju, prawa, a często nielegalnie z punktu widzenia prawa świeckiego.

Otrzymanie rozgrzeszenia w czasie spowiedzi zobowiązuje nas do zadośćuczynienia. Należy uczynić wszystko, co możliwe, aby naprawić wyrządzone zło: oddać rzeczy ukradzione, choć nieraz takiej kradzieży dokonuje się nawet w ramach prawa, i tak łatwo jest wtedy wytłumaczyć się, że wszystko jest w porządku. A jak przywrócić dobrą sławę temu, który został przez nas oczerniony, który został oczerniony przez środki przekazu? Jak wynagrodzić krzywdę człowiekowi, którego bardzo zraniliśmy?

Zwyczajna sprawiedliwość wymaga naprawienia zła. Rozgrzeszenie gładzi grzech, ale nie usuwa nieporządków spowodowanych przez grzech w nas i wokół nas. Grzech rani grzesznika, uwolniony z grzechu musi powoli odzyskiwać pełne zdrowie duchowe. Powinien więc zadośćuczynić, pokutować za swoje grzechy. Trzeba pamiętać, że w pełni zadośćuczynił za nasze grzechy Jezus Chrystus przez swoją przelaną krew. Akty zadośćuczynienia są znakiem osobistego zaangażowania chrześcijanina, który chce rozpocząć nowe, lepsze życie. To zadośćuczynienie przyjmuje formę modlitwy, uczynków miłości i miłosierdzia, postu, wyrzeczenia się także rzeczy dozwolonych, duchowego i fizycznego umartwienia, przyjęcia cierpienia fizycznego lub duchowego w łączności z męką Chrystusa, który wysłużył nam przebaczenie.

Ojciec Święty tak pisze w Adhortacji „O pojednaniu i pokucie”: „Po rozgrzeszeniu pozostaje w duszy chrześcijanina pewien obszar mroku, będący skutkiem ran grzechowych, niedoskonałości skruchy, osłabienia władz duchowych, w których tkwi jeszcze pozostałe zakaźne ognisko grzechu wciąż wymagające walki poprzez umartwienie i pokutę”. Zwróćmy uwagę na to określenie: „zakaźne ognisko grzechu”. Grzech został odpuszczony, ale to ognisko wymaga całego procesu uzdrowienia.

Przy zadośćuczynieniu wspomnijmy jeszcze o pokucie, którą nam nakłada spowiednik. Wypełniamy ją pokornie, dokładnie, ale nie ograniczajmy się jedynie do tego, co nam poleci

kapłan. Ta pokuta jest tylko symbolem - znakiem naszego przyłączenia się do zadośćuczynienia Jezusa Chrystusa. Starajmy się zawsze czynić więcej, niż polecił nam kapłan. Należy też wspomnieć o odpuszczeniu. Przypomnijmy: „Odpust jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych" (por. KKK 1471). Wiemy, że odpust może być częściowy albo zupełny.

Spowiedź św. uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostaniemy poddani na koniec życia ziemskiego i na końcu świata. Już teraz wybieramy między życiem a śmiercią. Idąc drogą nawrócenia, wchodzimy do królestwa Bożego, z którego wyklucza nas grzech ciężki. Nawracając się do Chrystusa, przez pokutę przechodzimy wciąż ze śmierci do życia. Widzimy więc, jak wielką rolę w życiu wewnętrznym, w pracy nad sobą pełni sakrament pokuty. Dzięki spowiedzi, szczególnie gdy mamy stałego spowiednika, możemy otrzymać rady duchowe, jak postępować, co czynić, na co zwrócić uwagę. Czyniąc przed spowiedzią, a także i po spowiedzi postanowienie poprawy, można uczynić jakąś jedną sprawę szczególnym tematem pracy nad sobą, na przykład, że do czasu najbliższej spowiedzi będziemy zwracać uwagę na modlitwę albo na słowa, które wypowiadamy o bliźnich. To też jest ważne w życiu wewnętrznym, w duchowym wzrastaniu.

„Co się tyczy spowiedzi świętej - wybierać będę to, co mnie najwięcej upokarza i kosztuje. Nieraz drobiazg więcej kosztuje aniżeli coś większego" (Dz, 225).

„[...] usłyszałam te słowa: *Kapłan, kiedy mnie zastępuje, to nie on działa, ale ja przez niego, życzenia jego są życzeniami moimi*. Widzę, jak Jezus broni swych zastępców. Sam wchodzi w ich działanie" (Dz, 331).

41. Jakie znaczenie dla umocnienia duchowego ma namaszczenie chorych?

Do najtrudniejszych problemów w życiu człowieka należy choroba i wszelkie cierpienie. W chorobie doznajemy własnej słabości, skończoności, ograniczenia, częściej myślimy o śmierci. Człowiek chory może skupić się na sobie, często jest pełen niepokoju, nawet buntu przeciw Bogu, jest bliski rozpacz, ale choroba i każde cierpienie może być drogą do większej dojrzałości. Pan Bóg oczyszcza nas przez cierpienie, abyśmy mu bardziej zaufali, bardziej go szukali i nabrali większego dystansu do tego, co ziemskie. Pan Jezus uzdrawiał chorych i dał przykład miłosiernej miłości wobec cierpiących. Utożsamia się z nimi: „Byłem chory, a odwiedziliście Mnie" (Mt 25, 36).

Uzdrowienia były znakami przyjścia królestwa Bożego, zapowiadały duchowe uzdrowienie - zwycięstwo nad grzechem, śmiercią, szatanem przez mękę Chrystusa, Jego krzyż i zmartwychwstanie. Pan Jezus wezwał swoich Apostołów: „W imię moje [...] na chorych ręce kłaść będą, a ci odzyskają zdrowie" (Mk 16, 17). Spełnijmy słowa Św. Pawła: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali" (2 Kor 12, 9). Św. Paweł pisze, że „ze swej strony dopełniam niedostatki udrek Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1,24).

Kościół już w czasach apostoelskich spełniał sakramentalną posługę wobec chorych: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone" (Jk 5, 14-15).

Sakrament namaszczenia chorych jednoczy człowieka chorego z męką Pana Jezusa dla jego własnego uświęcenia oraz dla dobra całego Kościoła. Cierpienie ma charakter oczyszczający, ale również jest dobrem całego ludu Bożego.

W sakramencie namaszczenia Pan Jezus umacnia duchowo chorego, daje mu łaskę pokoju, odwagi w przyjmowaniu cierpień i jeśli taka wola Boża, ten sakrament przynosi także poprawę zdrowia. Jeśli chory nie może się spowiadać, sakrament namaszczenia chorych niesie przebaczenie grzechów. Przez ten sakrament Pan Jezus umacnia też chorego człowieka na godzinę śmierci. Czasem pokutuje stara nazwa „ostatnie namaszczenie”. Ten sakrament jest sakramentem chorych, słabych, starszych wiekiem, a nie tylko tych, którzy są w ciężkiej chorobie i zbliżają się do śmierci. Choroba i cierpienie jest próbą, trudnym darem na drodze do świętości, ale człowiek chory jest także darem, łaską i zadaniem dla wszystkich, którzy się z nim spotykają, szczególnie dla krewnych, bliskich przyjaciół chorego. Pomagając potrzebującemu, niosąc pomoc choremu, słabemu, starszemu wiekiem odnajdują na nowo Chrystusa i w ten sposób mają szansę wewnętrznie dojrzewać i uświęcać się.

„Od chwili, w której ukochałam cierpienie, przestało mi być cierpieniem. Cierpienie jest stałym pokarmem mojej duszy” (Dz, 276).

42. Jak rozpoznać powołanie do życia zakonnego i kapłańskiego?

Pan Jezus w czasie publicznej działalności mówił do rybaków, do celnika Lewiego: „Pójdź za mną” (Mt 9, 9). To wezwanie było wyraźne. Ewangelisti zapisali, że ci ludzie wezwani przez Jezusa okazali gotowość. Wstali i poszli za Nim, zostawiając bliskich i swoje zajęcie, całe dotychczasowe życie.

W przedziwny sposób został powołany św. Paweł Apostoł. Jak wiemy, był prześladowcą uczniów Chrystusa. Pod Damazkiem Pan Jezus powiedział do niego: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz” (Dz 9, 4). To był moment zwrotny. Należy podkreślić to, że słowo Chrystusa, które przychodziło jakby z zewnątrz, towarzyszyła wewnętrzna łaska. Człowiek jest wolny i odpowiada Chrystusowi „tak” lub „nie”. Ci rybacy byli też wolni. Pamiętamy młodzieńca, który na słowa Chrystusa, aby poszedł za Nim, odpowiedział negatywnie. Odszedł, bo miał wiele majątności i nie chciał ich zostawić.

Człowiek jest wolny, ale nie potrafiłby pójść za Chrystusem, gdyby nie działała w nim łaska Ducha Świętego. To dzięki Bożemu działaniu człowiek może przyjąć Boże wezwanie, każdą Bożą łaskę i może wypełnić Bożą wolę. Pan Jezus przypominał Apostołom i przypomina każdemu powołanemu: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i aby owoc wasz trwał” (J 15, 16). Pamiętamy też, że Pan Jezus wzywał, abyśmy się modlili o powołanie: „Żniwo jest wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwa” (Mt 9, 37-38) - to wezwanie jest wciąż aktualne, szczególnie dzisiaj, gdy w zachodnich krajach tak bardzo brakuje kapłanów i pustoszeją klasztory.

Jak rozpoznać powołanie? Nieraz młodzi ludzie pytają, czy jeśli się pojawi myśl: „Może powinienem zostać księdzem, może byłbym zakonnikiem, misjonarzem, a może byłabym siostrą zakonną, może Bóg mnie wzywa do złożenia ślubów w instytucie świeckim życia konsekrowanego” - czy taka myśl już jest powołaniem? Na pewno jedna myśl nie jest znakiem powołania, ale jeśli te myśli często wracają, to już może być znak, że to natchnienie wzbudza w nas Duch Święty. Jeżeli takiej refleksji towarzyszy szczere pragnienie, aby oddać swoje życie Panu Bogu i ludziom w tym, co najważniejsze, mianowicie w sprawach duszy i zbawienia, to myśl ta może być już znakiem powołania. Ważny jest motyw religijny: „Nie dlatego chciałbym być księdzem, abym był szanowany przez ludzi albo abym miał wygodne, dostatnie życie. Chcę być kapłanem, żeby wypełnić wolę Bożą, żeby na tej drodze się

uświęcić i żeby pomóc innym w życiu, w realizacji ich powołania". Motywacja wyboru powołania kapłańskiego lub zakonnego nieraz dojrzewa przez długie lata. Czasem ktoś od dzieciństwa rośnie w wewnętrznej świadomości, że będzie księdzem i ta decyzja stopniowo i spokojnie dojrzewa. W innych wypadkach jest tak, że ktoś w wieku dojrzałym dopiero zaczyna się zastanawiać nad kapłaństwem i zakonem. Niekiedy ta myśl przychodzi nagle, jak w przypadku nawrócenia św. Pawła, a bywa też tak, że ktoś przez długie lata zastanawia się, nie może się zdecydować. Może wiązać się to z usposobieniem, z wewnętrznymi trudnościami, z sytuacją Kościoła w danym regionie, w danej epoce.

Człowiek się boi. Ale dziś wydaje się, że młodych ludzi dotyka jakaś wewnętrzna słabość. Nie chcą podejmować decyzji na całe życie. Nieraz uciekają przed sakramentalnym „tak” w odniesieniu do życia małżeńskiego, nie chcą się całkowicie związać z jedną osobą i złożyć Panu Bogu przysięgi wierności na całe życie. To dotyczy także kapłaństwa i życia zakonnego. Czasami ludzie boją się powiedzieć „tak” na całe życie, widząc złe przykłady wokół siebie. Mają obawy, że zawiodą innych, że zranią swoich najbliższych. Rozpoznanie powołania winno się dokonywać bardzo uczciwie wobec własnego serca, wobec doświadczenia we własnym życiu, ale i z wielką ufnością: „Jeżeli Chrystus mnie wzywa, to muszę mu zaufać. On mnie nie zawiedzie, mogę na niego liczyć” - ta ufność dotyczy każdej osoby, a tym bardziej kapłana czy osoby decydującej się na życie konsekrowane.

Decyzję o autentyczności powołania wydaje Kościół przez biskupa i swoich przedstawicieli, którzy obserwują kandydata przez lata i na podstawie jego życia dopuszczają go do święceń lub do ślubów, albo mówią mu: „Uważamy, że nie masz powołania lub nie potrafiliśmy rozpoznać u ciebie powołania. Prawdopodobnie twoim powołaniem jest życie poza kapłaństwem czy poza klasztorem”.

Nie powinno się przy pojawieniu się refleksji co do powołania wykluczyć już na wstępie drogi kapłańskiej lub życia zakonnego. Nie można zastrzegać się: „Wszystko, tylko nie to!”. Nie można nic narzucać Panu Jezusowi, bo powołanie to jest Jego plan względem nas, a my mamy ten plan odkryć, przyjąć, zrealizować za pomocą Jego łaski.

Wielką pomocą w dojrzewaniu do decyzji o powołaniu kapłańskim czy zakonnym, choć czasem także przeszkodą, są rówieśnicy. Bywa, że ktoś, kto jest pobożny, kto rozważa możliwość pójścia drogą powołania kapłańskiego lub zakonnego, w niektórych środowiskach bywa wyśmiany, poniżany tak, że się załamuje.

Powołanie jest jak delikatna roślinka, tak łatwo ją zdeptać, złamać, a przecież wszyscy są odpowiedzialni za to, czy w przyszłości będą rodzić się powołania kapłańskie i zakonne. Tak łatwo zniszczyć powołanie u siebie i u innych przez wszelką deprawację: alkohol, grzechy nieczyste, przez zatrucie swej wyobraźni choćby demoralizującymi filmami czy programami telewizyjnymi, złą prasą, przez uleganie materializmowi praktycznemu. To wszystko może zniszczyć powołanie kapłańskie i zakonne u samych początków.

Pan Jezus jest jedynym kapłanem nowego i wiecznego przymierza, czyli pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Jezus Chrystus - Najwyższy Kapłan uczynił cały lud Boży ludem kapłańskim. Przez chrzest wszyscy wierni uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa. Jest to kapłaństwo wiernych. Ale niektórym ludziom Pan Jezus daje udział w kapłaństwie urzędowym, w kapłaństwie święceń. Od początku chrześcijaństwa posługa święceń była udzielana i wykonywana według trzech stopni - jako posługa biskupów, prezbiterów i diakonów. Pan Jezus uczynił apostołów uczestnikami swego kapłaństwa, kiedy podczas Ostatniej Wieczerzy powiedział do nich: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19). W Wieczerniku Chrystus ustanowił kapłaństwo wraz z Eucharystią, ponieważ kapłan jest szczególnie sługą Najświętszego Sakramentu.

Mówiąc o kapłaństwie, trzeba wspomnieć św. Pawła, który pisze do Tymoteusza: „Przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez nałożenie

moich rąk" (2 Tm 1, 6). Św. Paweł udzielił święceń kapłańskich Tymoteuszowi. Już wtedy udzielano święceń, nakładając ręce na kandydata. W Liście do Tytusa pisze: „Zostawiłem cię na Krecie w tym celu, byś zaległe sprawy należycie załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbiterów" (Tt 1, 5).

Wiemy, że w Dziejach Apostolskich jest też mowa o diakonach - siedmiu współpracownikach Apostołów. Tak jest też dzisiaj, w Kościele Panu Bogu służą biskupi, prezbiterzy - nazywamy ich księżmi.

Bywa niekiedy, że stawiamy pytanie, jak pomóc kapłanom, by byli świętymi. Kapłani są odpowiedzialni za wiarę i zbawienie powierzonego im ludu. Swoją modlitwą, sprawowaniem sakramentów, posługą pasterską, wyrażającą się w nauczaniu i przykładem swego życia pociągają innych ku Chrystusowi. Kapłani mają udział w potrójnym posłannictwie Chrystusa, który jest nauczycielem, kapłanem i pasterzem, a wierni świeccy są odpowiedzialni za kapłanów. Ta odpowiedzialność wyraża się przede wszystkim w modlitwie. Trzeba się wiele modlić za kapłanów, którzy zostali szczególnie umiłowani przez Chrystusa i którzy otrzymali ważną misję, ale też są poddani wielu próbom: „Uderzę pasterza, a rozproszą się owce stada" (Mt 26, 31).

Szatan, na różny sposób chcąc zniszczyć Kościół, niszczy kapłanów. Wrogowie wiary, wrogowie Chrystusa zawsze uderzali w pasterzy, wiedząc, że w ten sposób osłabiają wiarę ludu chrześcijańskiego. Trzeba więc w intencji kapłanów wiele się modlić, za nich ofiarować swoje cierpienia i swoją pokutę.

Odpowiedzialność za kapłanów, troska o ich świętość wyraża się we współpracy wiernych z kapłanami, przez udział w pracach duszpasterstwa, włączenie się do pracy w radzie duszpasterskiej, w organizacjach katolickich, ruchach religijnych, różnych instytucjach i wspólnotach. Kapłan ma wówczas świadomość, że nie jest sam, że może liczyć na grono swoich najbardziej zaangażowanych wiernych. Ta odpowiedzialność wyraża się także w przykładzie życia chrześcijańskiego.

Kapłan jest zobowiązany, żeby dać dobry przykład życia według Ewangelii wobec świeckich, natomiast wierny zaangażowany w życie Kościoła, na serio traktujący Ewangelię, jest dla księdza pomocą, a nieraz i wyrzutem sumienia w jego walce ze złem na drodze jego dążenia do świętości. Bywa niekiedy i tak, że odpowiedzialność świeckich za księdza wyraża się w upomnieniu, w odważnej i pokornej rozmowie, w bezpośredniej pomocy, aby ksiądz, który przeżywa trudności, potrafił się bardziej zmobilizować i wrócić na drogę autentycznego życia kapłańskiego. Sam kapłan jest najbardziej odpowiedzialny za swoje powołanie i za swoją świętość. Wielką rolę w dążeniu do świętości spełnia grono kapłanów w parafii, w dekanacie, w zakonie. Jedni drugim pomagają, ale czasem mogą przeszkadzać w wypełnianiu zadania. Należy tu wspomnieć wezwanie ewangeliczne: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonałym jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48).

Św. Jan Vianney, proboszcz z Ars, tak mówił: „Kapłan prowadzi dalej dzieło odkupienia na ziemi. Gdyby dobrze zrozumiało się, kim jest kapłan na ziemi, można by umrzeć nie z przerażenia, lecz z miłości. Kapłaństwo to miłość Serca Jezusowego".

„Nie da duszy spokoju taki kapłan, jeżeli sam go nie posiada. O kapłani, wy świece jasne, które oświecacie dusze, niech jasność wasza nigdy nie będzie przyćmiona. Zrozumiałam, że wtenczas nie było woli Bożej, żebym swą duszę odsłoniła do głębi. Dał mi Bóg tę łaskę później" (Dz, 75).

„Jednak przełożeni zawsze są przełożonymi. I chociaż mnie osobiście upokarzali i nieraz napełniali różnymi wątpliwościami, to jednak zawsze pozwalali mi na to, co żądał Pan, chociaż nie tak, jak prosiłam, ale w inny sposób czynili zadość żądaniom Pana i pozwalali mi na te pokuty i ostrości" (Dz, 128).

„O Jezu mój, proszę Cię za Kościół cały, udziel mu miłości i światła Ducha swego, daj moc słowom kapłańskim, aby serca zatwardziałe kruszyły się i wróciły do Ciebie, Panie. Panie, daj nam świętych kapłanów. Ty sam ich utrzymuj w świętości. O Boski i Najwyższy Kapłanie, niech moc miłosierdzia Twego towarzyszy im wszędzie i chroni ich od zasadzek i sidła diabelskich, które ustawicznie zastawia na dusze kapłana. Niechaj moc miłosierdzia Twego, o Panie, kruszy i wniwecz obraca wszystko to, co by mogło przyćmić świętość kapłana - bo Ty wszystko możesz" (Dz, 1052).

„Najdrobniejszej rzeczy nie będę czynić sama, nie poradziwszy się wpierw Ciebie, jako Mistrza swego" (Dz, 228).

43. W jakim sensie możemy mówić o duchowości małżeństwa i rodziny w dobie rozwodów, akceptacji dla aborcji, antykoncepcji, a także dla homoseksualizmu?

Duchowością małżeńską i rodzinną jest odpowiedź człowieka jako jednostki: męża, żony, ojca, matki i dziecka na powołanie Boże. Pytamy, jak się uświęcić, realizując powołanie małżeńskie i rodzinne, jak się zbawić w małżeństwie i rodzinie? Uświęcenie i zbawienie zawsze dokonuje się w relacji do bliźnich. Pomagamy innym w ich wierze, w ich drodze do Boga. Czasem przeszkadzamy i doznajemy pomocy. Doświadczamy przeszkód ze strony bliźnich. Zarówno pomoc, jak i przeszkody mają miejsce w szczególny sposób w małżeństwie i rodzinie. Małżonkowie są odpowiedzialni za siebie, za swoją wiarę, za swoje uświęcenie i zbawienie. Jako rodzice, są odpowiedzialni za dzieci, te odpowiedzialne są za rodziców, każdy za każdego w rodzinie. Małżeństwo jest dziełem Boga, który stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę. Na początku historii ludzkości Bóg powiedział: „Rośnijcie i mnożcie się" (por. Rdz 1, 28).

Chrystus Syn Boży podniósł małżeństwo do rangi sakramentu. Małżeństwo jest sakramentem w chwili ślubu i przez całe życie małżonków. Sakrament małżeństwa jest więc obecnością Chrystusa w życiu małżeństwa i rodziny. Widzimy tu istotną różnicę między małżeństwem sakramentalnym a związkiem nie-sakramentalnym ochrzczonych. Łaska sakramentu małżeństwa, jak łaska każdego sakramentu, jest owocem krzyża.

W małżeństwie uobecnia się miłość Chrystusa do Kościoła. Chrystus włącza naturalną miłość mężczyzny i kobiety w swoją miłość do Kościoła. Miłość Chrystusa do swego ludu jest trwałą, nieodwołalną, płodną, wierną, ofiarną, paschalną. Jest to wzór dla miłości małżeńskiej. Obecność Pana Jezusa w Kanie Galilejskiej również mówi o miłości Zbawiciela do każdego małżeństwa. Pan Jezus urodził się i wychowywał w rodzinie. Jest to wzór szczególnego uświęcenia dla każdej rodziny. Istotą i fundamentem życia duchowego w każdym powołaniu, także w małżeństwie i w rodzinie, jest życie w łasce uświęcającej. Przyjaźń z Bogiem podtrzymywana i rozwijana we wszystkich relacjach, jakie wiążą męża i żonę, rodziców i dzieci, jest sensem i drogowskazem duchowego rozwoju. Ze swej natury małżeńska miłość jest trwałą, ale w szczególny sposób ta miłość, która jest poświęcona i umocniona sakramentem. Chrystus mówi: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19, 6).

Małżeństwo ważne i dopełnione współżyciem jest nierozzerwalne wewnętrznie i zewnętrznie: wewnętrznie, to znaczy nie mogą go rozwiązać sami małżonkowie, a zewnętrznie nie może go rozwiązać żadna władza w Kościele. Małżeństwo jest drogą duchowego dojrzewania. Mąż i żona są wezwani do duchowego wzrostu, a w tym wzroście winni sobie pomagać. W powołaniu małżeńskim i rodzinnym, podobnie jak na każdej drodze życia, pojawia się egoizm, pycha, wady, rodzą się większe czy mniejsze trudności, które sprawiają, że miłość słabnie albo ujawnia swoje słabe strony.

„Miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby, impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli. Miłość zmierza do jedności osobowej" (KKK, 1643). Jest to ciągle odnawiany wzajemny dar z siebie dla drugiego i przyjmowanie daru.

Grzech wciąż daje znać o sobie. Zawsze związek małżeński był zagrożony niezgodą, duchem panowania, niewiernością, zazdrością, konfliktami, dominacją pożądania. To wszystko może prowadzić i nieraz prowadzi do zerwania związku, a nawet do nienawiści, ale dzięki współpracy z łaską Chrystusa grzech może i powinien być wciąż przezwyciężany w sobie i we współmałżonku. Wielką pomocą w tej walce jest spowiedź, pojednanie z Bogiem i z drugim człowiekiem, szczególnie z mężem i żoną. Wielką rolę w przezwyciężaniu grzechu i umacnianiu miłości ma Eucharystia, udział we Mszy i Komunia św.

Warto zwrócić uwagę na takie szczegóły, jak pamięć o rocznicy ślubu nie tylko przez symboliczny kwiatek, ale nade wszystko modlitwę w tym dniu i przyjęcie Komunii św. w rocznicę zawarcia przymierza małżeńskiego.

„Kiedy się zegnałam z siostrami i już miałam odjechać, jedna z siostr bardzo mnie przeproszała, że mi tak mało dopomagała w obowiązku i że nie tylko mi nie dopomagała, ale że się starała zawsze utrudniać. Jednak ja ją w duszy uważałam za dobrodziejkę wielką, bo wyćwiczyła mnie w cierpliwości; do tego stopnia mnie ćwiczyła, że jedna ze starszych siostr wyraziła się tak - że siostra Faustyna to albo głupia, albo święta, bo naprawdę przeciętny człowiek nie zniósłby tego, żeby tak ktoś stale robił na przekór" (Dz, 632).

44. Czy Chrystus jest obecny w sakramencie małżeństwa? Jak to rozpoznać i jak przeżywać?

Każda droga życia jest jak ewangeliczny talent - można go zakopać albo go rozwinąć. Każda droga życia jest jak ziarno, które może być zdeptane, zniszczone przez chwasty i kamienie, ale może też wydać owoce.

Także miłość małżeńska i rodzinna jest jak ziarno gorczycy. Może i powinno przynieść owoc, ale w życiu i w małżeństwie także małe wady, jeśli nie są wykorzeniane, mogą wzrastać. Z małych kłopotów, różnic i konfliktów rodzą się wielkie rozdarcia, a nawet klęska małżeństwa. Niezwykle ważne jest, aby przez całe życie małżeńskie i rodzinne walczyć z egoizmem i pychą.

Zazwyczaj jest tak, że widzimy winę drugiego i swoją krzywdę, a trzeba dorastać do tego, by widzieć krzywdę drugiego i swoją winę. W wielu małżeństwach zanika albo bardzo jest utrudniony wzajemny dialog. Małżonkowie, członkowie rodziny rzadko rozmawiają ze sobą, czasem brak im tematów do rozmowy, nie ma wspólnego posiłku, rzadko łączy ich wspólna modlitwa, każdy ma swoich znajomych, wśród których czuje się lepiej niż w rodzinie. Często członkowie rodziny oglądają telewizję, zamiast rozmawiać ze sobą.

Warto wspomnieć trzy zasady dialogu w małżeństwie i rodzinie: pierwsza zasada to więcej słuchać niż mówić, druga - więcej rozumieć, przebaczać niż osądzać, potępiać. Tak mało siebie rozumiemy, a wydaje nam się, że wszystko wiemy o drugim i nieraz jesteśmy zaskoczeni swoimi reakcjami i zachowaniem najbliższych. Trzecia zasada - więcej świadczyć niż argumentować. Należy nie tyle mówić: Jesteś niewychowany, okrutny", co raczej: „zabolało mnie to, co powiedziałeś", „martwię się tym, co widzę". Więcej świadczyć o tym, jak nas boli zachowanie drugiej osoby, jak to przeżywamy, niż argumentować, ponieważ nieraz w argumentacji chcemy jakby przygnieść drugiego człowieka, także tego najbliższego w rodzinie.

W małżeństwie, w rodzinie odbijają się napięcia, jakie mają miejsce w pracy, rozterki związane z brakiem pracy, z małymi zarobkami. Niekiedy rodzina dobrze sytuowana

przyjmuje postawę pogoni za pomnażaniem dóbr materialnych i wtedy nie ma czasu dla siebie i dzieci. Wspomnieć też trzeba o problemie, który zniszczył trwałość niejednego związku i szczęście niejednej rodziny - alkoholizm. Nadużywanie alkoholu jest przyczyną, a niejednokrotnie skutkiem braku miłości. W przypadku choroby alkoholowej człowiek sobie sam nie poradzi. Rodzina musi mu pomóc. Ważną rzeczą jest zdolność do przebaczenia, niewypominanie dawnych grzechów: „Jak Pan przebaczał Wam, tak i wy”, „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy” (por. Mt 6, 12. 15). Miłość potrafi przebaczyć, zacząć od nowa, miłość daje szansę drugiemu człowiekowi: „Przebaczam, bo sam potrzebuję przebaczenia”. Pomagam małżonkowi, dzieciom, rodzicom się uświęcać, a nie przyjmuję postawy sędziego - tego, który potępia.

Warto zwrócić uwagę na rolę zaufania w małżeństwie. Miłość ufa drugiemu. Ufność, zaufanie mężowi, żonie i dzieciom tę miłość potęguje. Okazane zaufanie sprawia, że próbujemy dorastać do tego zaufania. Każde najmniejsze kłamstwo w małżeństwie, rodzinie rujnuje miłość, rodzi podejrzliwość, zazdrość i sprawia, że nieraz miłość umiera.

„Jezus uczynił znak krzyża i rzekł: *Nie lękaj się niczego, ja jestem zawsze z tobą*” (Dz, 613).

45. „Domowy Kościół” - jak rodzicielstwo i życie rodzinne pomaga duchowo wzrastać?

Dziecko jest największym darem Boga dla człowieka, największym darem Boga dla rodziców. „Kto jedno z tych dzieci przyjmuje w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mk 9,37). Jeśli dziecko zostało poczęte, choćby było nieplanowane, rodzice mogą przyjąć tylko jedną postawę - wdzięczności i podziwu dla miłosierdzia Bożego. Przez dar życia są współpracownikami Boga Stwórcy, tak jak przez wychowanie są współpracownikami z Bogiem Zbawcą. Rodzina jest Domowym Kościołem na wzór rodziny z Nazaretu. W Domowym Kościele realizuje się kapłaństwo ojca i matki, tutaj urzeczywistnia się potrójne posłannictwo Chrystusa i Jego uczniów. Jest to posłannictwo nauczycielskie. Rodzice wobec dzieci, każdy wobec każdego w rodzinie jest świadkiem Chrystusa.

Pierwszymi zwiastunami Ewangelii dla dziecka są rodzice. W Domowym Kościele ma miejsce kapłaństwo powszechne. Wyraża się to w codziennej modlitwie, w powszechnej Eucharystii, w składaniu duchowych ofiar Ojcu razem z Jezusem w Duchu Świętym.

W Domowym Kościele realizuje się posłannictwo królewsko-pasterskie: miłość, ofiarność, postawa służby, przebaczenie, ustawiczna troska o to, żeby rodzina była wspólnotą.

Rodzice, dając życie, troszcząc się o dzieci, wychowując je, duchowo wzrastają. Obowiązek staje się szansą, łaska rodzicielstwa rodzi obowiązki, które są ciężarem, ale i źródłem radości. Od najmłodszych lat rodzice winni wprowadzać dzieci w życie wiary, w modlitwę, liturgię, uczyć miłości bliźniego i uczciwości.

Słowa są ważne, ale jeszcze ważniejszy jest przykład. Rodzice są powołani do tego, aby pomagać swoim dzieciom stopniowo odkrywać ich powołanie, które mają od Boga. Nie są ważne ambicje rodziców, ale Boża wola.

W rodzinie następuje przygotowanie do małżeństwa i rodziny, dokonuje się także odkrycie powołania do życia samotnego, do życia kapłańskiego i zakonnego. Warto zwrócić uwagę na miejsce w rodzinie ludzi starszych, chorych, niepełnosprawnych. Człowiek chory, słaby jest również darem Boga.

Szansą, a czasem przeszkodą, w rozwoju wspólnoty rodzinnej są środki przekazu. W rodzinie dzieci od najmłodszych lat uczą się zamiłowania do literatury, dobrych wyborów i umiejętności rezygnowania z tego, co przeszkadza w rozwoju duchowym. Rodzina powinna czuwać nad rozwojem wiedzy o Panu Bogu i Kościele oraz uczyć odpowiedzialnego korzystania, szczególnie z telewizji i z internetu.

Duchowość małżeństwa i rodziny to troska o swoje uświęcenie, aby pomóc uświęcić się i zbawić nawzajem w małżeństwie i rodzinie. Pomagając innym, sami wzrastamy w przyjaźni z Bogiem. Do duchowego wzrostu powołane są osoby samotne, gdy małżonek odszedł do Boga - wdowy i wdowcy.

Wiele osób żyje samotnie, ponieważ mąż, żona odeszli i założyli nowe rodziny. Są tacy małżonkowie, którzy pragną dziecka, ale Pan Bóg im dzieci nie daje. Ich droga duchowego wzrastania jest również drogą do Boga. Niektórzy decydują się na adopcję. Są tacy, którzy żyją w związkach niesakramentalnych. Niektórzy nad tym boją, inni, przynajmniej na pewnym etapie życia, uważają, że to jest konieczność, ich prawo do szczęścia.

Ci ludzie powinni pamiętać o codziennej modlitwie, o niedzielnej Mszy Św., o trosce o dzieci i o uczynkach miłosierdzia wobec bliźnich. W ten sposób, jak przypomina Ojciec Święty Jan Paweł II, wypraszają sobie Boże Miłosierdzie i łaskę pełnego powrotu do Boga.

Szczególną pomocą w duchowym wzrastaniu jest codzienna modlitwa męża za żonę, żony za męża, dzieci za rodziców i rodziców za dzieci. Jeśli to tylko możliwe, przynajmniej raz dziennie winna to być modlitwa wspólna i to nie tylko wtedy, gdy dzieci są małe, ale i wtedy, kiedy jeszcze nie ma dzieci, albo gdy są już dorosłe. Wielką pomocą dla kobiety, matki, żony jest nabożeństwo do Matki Najświętszej.

Dzisiaj wiele kobiet, szczególnie młodych, chce się zrealizować poprzez sukces zawodowy i finansowy. Niektóre dziewczęta, a także kobiety zameężne, nie cenią sobie macierzyństwa i nie traktują wychowywania dzieci, codziennych czynności domowych jako powołania danego od Boga. Jest to poważne zagrożenie dla kobiety, dla rodziny i dla całego społeczeństwa.

Modlitwa, zgłębianie Bożych tajemnic przez rozważanie Pisma Świętego, życie sakramentalne pomagają kobietom odkryć wielkość i piękno ich macierzyńskiego powołania. Jeśli kobieta w swoim sumieniu i przed Bogiem odkryje zadanie, jakie Pan przed nią stawia, to niezależnie od tendencji kulturowych i od opinii środowiska znajdzie ciche ale prawdziwe szczęście w codzienności związanej z jej macierzyństwem.

Równocześnie zauważalne jest, że obecnie bardzo załamał się także etos ojca. Często ojca po prostu nie ma w domu, wraca do rodziny raz w tygodniu, raz w miesiącu albo jeszcze rzadziej. Bywa też, że jest fizycznie w domu, ale nie włącza się w wychowywanie dzieci, mało poświęca czasu na rozmowę z nimi, wszystkie sprawy związane z codziennością, szczególnie z wychowywaniem dzieci, spadają na barki kobiety. Mężczyzna realizuje się głównie w pracy, poza rodziną i poza domem oraz w działalności społecznej i politycznej.

Wielką pomocą dla mężczyzny jest nabożeństwo do św. Józefa. Opiekun Pana Jezusa, oblubieniec Matki Najświętszej, wsłuchany w głos Boga, pomaga mężczyznom łączyć harmonijnie rolę męża i ojca, dbać o wewnętrzny rozwój i realizować wszystkie zadania, które są związane z pracą i z życiem społecznym.

„Niczego nie pragnę, tylko spełnienia woli Twojej, Boże mój; mniejsza o to, czy będzie mi łatwo, czy też trudno. Czuję, że jakaś moc dziwna nagli mnie do czynu, jedno mnie tylko wstrzymuje - to święte posłuszeństwo" (Dz, 615).

V. SŁOWO BOŻE

46. Bóg do nas mówi w Piśmie Świętym. Jak usłyszeć Jego głos? Jak zaufać Jego słowu w Kościele?

Czytamy na początku Listu do Hebrajczyków, że Bóg na różny sposób przemawiał do człowieka, aż w końcu przemówił przez Syna. Bóg objawił siebie, ukazując swoje plany względem człowieka (por. Hbr 1,1).

Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, uczył prawdy przekazanej przez Ojca (J 3, 11). Słowo Boże stwarza i zbawia (Dz 13, 26), jest mocą Bożą ku zbawieniu (Rz 1, 16). Słowo Boże nie tylko mówi o niebie, ale do nieba prowadzi i niebo już teraz ofiaruje. Jest to słowo pojednania (2 Kor 5, 19), słowo życia (Flp 2, 16).

W słowie Bożym jest obecna moc Boża, jest to słowo łaski (Dz 20, 32). Słowo przyniesione przez Chrystusa jest Ewangelią czyli radosną nowiną o miłości Boga i o zbawieniu. Słowo Boże jest żywe, skuteczne, ostrzejsze niż miecz obosieczny (por. Hbr 4, 12). Chrystus polecił apostołom iść na cały świat i głosić Ewangelię. Św. Paweł pisze: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16), Apostoł Narodów jest przekonany, że słowo, które głosi, nie jest ludzkie, ale że jest to słowo Boże. Chrystus powierzył swoje słowo Kościołowi. Urząd Nauczycielski Kościoła strzeże, głosi, autentycznie wyjaśnia Pismo Święte.

Realizuje słowa Chrystusa: „Kto was słucha, Mnie słucha” (Łk 10, 16).

Boże słowo jest przekazywane, wyjaśniane, odnoszone do zmieniającej się rzeczywistości przez nauczanie papieży, biskupów i ich pomocników - prezbiterów, diakonów oraz przez ludzi świeckich, którzy jako katecheci apostołują w różnego rodzaju ruchach i duszpasterstwach, a przede wszystkim przekazują Ewangelię w rodzinach, w miejscu pracy i w swoim środowisku.

W szczególny sposób Bóg mówi przez swoje słowo w liturgii, gdy uroczyście jest czytane Pismo Święte w czasie Eucharystii. Bóg głosi swe Słowo, ostrzega, wzywa, zbawia.

Ludzie świeccy zostali wyposażeni przez Boga w zmysł wiary i łaskę słowa, by w zwykłych warunkach życia świadczyć o Bożym słowie. Św. Hieronim napisał, że nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa. Chrześcijanin, który nie żywi się Pismem Świętym, nie żyje.

Św. Augustyn ostrzega, aby ktoś nie stał się próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem. Sobór Watykański II stwierdza w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum*: „Tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz światłem czystym, stałym życia duchowego”. Wspomnijmy scenę ze Starego Testamentu: Bóg zwraca się do Samuela: „Samuelu, Samuelu”, a ten odpowiada: „Mów Panie, sługa Twój słucha” (1 Sm 3, 10). Samuel - jak czytamy dalej - nie pozwolił, żeby słowo Boże padło na ziemię, czyli zostało bezowocne. Przyjmował słowo Boże do swego serca.

Mówiąc o Bożym słowie, trzeba przypomnieć Jezusową przypowieść o siewcy. Sam Pan Jezus wytłumaczył tę przypowieść - siewcą jest Bóg, ziarnem jest Boże słowo, a ludzkie serce jest podobne do drogi albo do skalistej zachwaszczonej ziemi lub do ziemi żyznej, urodzajnej, która przynosi wielokrotny owoc (por. Łk 8, 5-8).

Naszym zadaniem jest troska o to, abyśmy byli dobrą ziemią, przyjmującą słowo Boże, a wtedy w imieniu Chrystusa i z nim staniemy się siewcami Bożego słowa tam, gdzie nas Pan Bóg powołał.

„O, gdyby dusze chciały słuchać głosu mego, kiedy przemawiam w głębi ich serca, w krótkim czasie doszłyby do szczytu świętości” (Dz, 584).

„O, jak bardzo Jezusa rani niewdzięczność od duszy wybranej, Jego niepojęta miłość doznaje męczeństwa. Bóg nas kocha całą swoją nieskończoną Istotą, jakim jest, a tu proch nędzny gardzi tą miłością. Serce mi pęka z bólu, kiedy poznaję tę niewdzięczność” (Dz, 698).

47. Czy słowo Boże należy czytać indywidualnie, czy rozwalać je we wspólnocie?

Słowo Boże słyszymy w czasie liturgii w Kościele, w czasie Mszy Św., podczas nabożeństw. Słowo Pisma Świętego powinniśmy czytać indywidualnie, ale także we wspólnocie rodzinnej, we wspólnocie modlitewno-apostolskiej. Każdy chrześcijanin powinien stale odkrywać swoją metodę wsłuchiwania się w głos Boga. Historia i czasy współczesne wypracowały wiele metod czytania wspólnotowego. Warto rozważyć, na co trzeba zwrócić uwagę, czytając Pismo Święte w grupie.

Konieczna jest obecność kompetentnej osoby - księdza lub osoby świeckiej, która by znała na tyle Pismo Święte, by wyjaśniać trudne sprawy. Przygotowanie egzegetyczne ochroni czytających, słuchających przed subiektywizmem czy przed fundamentalizmem. Spotkanie z Pismem Świętym ma mieć charakter modlitewny. Nie jest to dyskusja, wypowiadanie swoich poglądów, ale modlitewne otwarcie się na Boże słowo i dzielenie się jego rozumieniem z innymi.

Warto też zwrócić uwagę na szacunek dla księgi Bożego słowa. Pismo Święte zawiera Boże słowa, dlatego sam egzemplarz Pisma Świętego powinien być otaczany szacunkiem.

Istnieją różne konkretne metody rozważania słowa Bożego, między innymi „rewizja życia”. Ta metoda zwraca uwagę na trzy elementy: widzieć, ocenić, działać. Na początku uczestnicy przedstawiają jakiś problem aktualny dla współczesności, dla członków tej grupy. Następnie oceniają tę rzeczywistość, ludzkie poglądy i postawy w świetle Bożego słowa. Pytają, jak Bóg patrzy i ocenia tę rzeczywistość, która jest w nas i wokół nas. W końcu uczestnicy dochodzą do wniosków praktycznych, pytają, w jaki sposób to słowo wzywa mnie, abym w swoim życiu i w otoczeniu zmieniał rzeczywistość. Dzielenie się Pismem Świętym jest świadectwem, jak dany uczestnik rozumie wezwanie Boże.

Każdy mówi w swoim imieniu, dzieląc się odczytanym w konkretnie swojego życia Bożym słowem. W czasie czytania Pisma Świętego - indywidualnego czy wspólnotowego - ważne jest milczenie, refleksja, elementy modlitwy wewnętrznej czy zewnętrznej. Owocem indywidualnego lub wspólnotowego czytania Pisma Świętego może być tak zwane „słowo życia”, czyli krótki fragment rozważanego Pisma czy nawet jedno słowo, do którego w ciągu dnia czy tygodnia będziemy wracać jako do światła w różnych sytuacjach, które nas spotykają.

Jest rzeczą niezwykle ważną, by Pismo Święte było czytane w rodzinie, nie tylko na przykład z okazji Wigilii, ale częściej. Może to czytanie przede wszystkim obejmować liturgię słowa z danej niedzieli. Jeżeli w domu przeczytamy lekcję i Ewangelię przed niedzielą, zupełnie inaczej będziemy jej słuchać podczas Mszy św. Jeżeli po uczestnictwie we Mszy św. jeszcze raz to słowo przeczytamy, skomentujemy, nawiążemy do homilii, wówczas korzyść z tego słowa usłyszanego w Kościele będzie dużo większa. Zdarza się, że po Mszy św. wielu wiernych nie potrafi powtórzyć, o czym była lekcja, a czasem nawet, jaka była Ewangelia? Czytamy w Księdze Jeremiasza o wchłanianiu Bożego słowa: „Twe słowo było mi rozkoszą i radością serca mego” (Jr 15, 16).

Bóg mówi do nas przez Pismo Święte, przez Urząd Nauczycielski Kościoła, ale też przemawia do nas w naszym sercu, w sumieniu, które trzeba wciąż wychowywać, obiektywizując sumienie przez odnoszenie do Pisma Świętego i nauki Kościoła. Bóg mówi do nas przez człowieka, przez spotkania z drugim, przez różne sytuacje w konkretnie naszego powołania. Starajmy się tę mowę Bożą odczytywać w zdarzeniach ogólnych, wielkich ale i w zdarzeniach osobistych, bardzo konkretnych. W pracy duchowej ważna jest systematyczność. Dobrze, jeśli choć raz w tygodniu poświęcimy dziesięć, piętnaście minut na czytanie Pisma Świętego, a jeszcze byłoby lepiej, gdyby codziennie przeczytać choćby kilka zdań, wsłuchując się w słowo, które mówi do nas Pan.

Warto jeszcze wspomnieć, że Bożym słowem są Psalmi, które jednocześnie są modlitwą. Psalmami modlił się sam Pan Jezus, modliła się Matka Najświętsza, Psalmami modli się Kościół od dwudziestu wieków. W szczególny sposób Psalmi są odmawiane w liturgii godzin -

w brewiarzu. Jest to oficjalna modlitwa Kościoła odmawiana przez księży i osoby konsekrowane. Te osoby zobowiązują się do tej modlitwy. Ale także wielu świeckich odmawia choćby Jutrznię, Nieszpory. Psalmi są też śpiewane w czasie nieszporów niedzielnych w Kościele. Trzeba podkreślić piękno tej modlitwy, bowiem podczas niej mówimy do Boga Bożymi słowami. Odmawiając i śpiewając Psalmi, słuchamy Boga, jednocześnie dajemy Bogu odpowiedź słowami objawionymi i w tym jest wielka wartość i piękno tej modlitwy.

„Wierność w wypełnianiu natchnień Ducha Świętego - to najkrótsza droga. Kiedy dusza szczerze kocha Boga, to nie powinna się niczego lękać w swym życiu duchownym. Niech się podda wpływowi łaski i niech się nie ogranicza w łączeniu z Panem" (Dz, 291-292).

48. Jaka jest rola rekolekcji? Jaki wpływ na życie wewnętrzne mają rekolekcje w małych grupach?

Rekolekcje nazywamy niekiedy ćwiczeniami duchownymi. W czasie rekolekcji spełniają się słowa proroka Ozeasza: „Zwabię ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca" (Oz 2, 16). Wśród zajęć codziennych, w pośpiechu współczesnego życia, potrzebna jest „pustynia". Tą pustynią jest czas rekolekcji. Sam Pan Jezus prowadzony przez ducha (Mt 4, 1) na początku publicznej działalności udał się na pustynię. Czterdzieści dni modlił się i pościł. Ta tradycja postu podtrzymywana była w ciągu historii, szczególnie od szesnastego wieku, kiedy to -m.in. dzięki św. Ignacemu Loyoli - rozwinął się ruch rekolekcyjny w Kościele. Rekolekcje są wielką łaską, ale i wspaniałym, trudnym, indywidualnym i wspólnotowym zadaniem.

Zazwyczaj rekolekcje kojarzą nam się z naukami religijnymi, ze spotkaniami w świątyni, które mają miejsce w Wielkim Poście albo w Adwencie. Gdy rekolekcje są dłuższe, wtedy mówimy o misjach i takie rekolekcje są organizowane w parafiach co dziesięć lat. Są też rekolekcje organizowane przez różne grupy, wspólnoty, organizacje katolickie. Rekolekcje piętnastodniowe mają miejsce w ruchu „Światło-Życie". Takie rekolekcje odprawiają rodziny należące do ruchu oazowego „Domowego Kościoła", założonego przez ks. Franciszka Blachnickiego. Popularne są ośmiodniowe zamknięte rekolekcje ignacjańskie. Uczestnicy prowadzą te święte ćwiczenia pod kierunkiem duchowego przewodnika. Organizowane są rekolekcje dwu-bądź trzydniowe dla osób, które chcą w mniejszej grupie przeżyć swoje spotkanie z Bogiem lub nawrócenie. Niektórzy też praktykują rekolekcje indywidualne. Udają się przeważnie do jakiegoś klasztoru, ażeby przez kilka dni, najczęściej w samotności, odkryć na nowo Pana Boga.

Dziś w dobie pośpiechu rekolekcje są koniecznością dla duchowego rozwoju człowieka. Istnieje potrzeba refleksji, zatrzymania się, prawdziwej rewizji dotychczasowego życia, aby nie zgubić się w pogańskiej mentalności współczesnego świata. Można by wymienić cele, a zarazem spodziewane i faktyczne owoce rekolekcji, i tych parafialnych, kiedy wierni kilka godzin dziennie poświęcają na rekolekcje, i tych tzw. zamkniętych, kiedy ćwiczeniom duchowym poświęca się cały dzień czy też kilka dni.

Na pierwszym miejscu wśród owoców rekolekcyjnych należy wymienić pogłębienie wiary w Boga. Podczas rekolekcji człowiek otwarty na Bożą łaskę na nowo odnajduje Boga. Rekolekcje są czasem szczególnego działania Bożego. Pod wpływem nauk rekolekcyjnych odkrywamy na nowo swoją godność i powołanie. Próbujemy zrozumieć, co w życiu jest najważniejsze, jakie zadania Pan Bóg zlecił nam w konkretnej sytuacji życiowej, w konkretnym powołaniu.

W czasie rekolekcji lepiej rozumiemy swoją grzeszność, potrzebę nawrócenia, potrafimy zobaczyć, jak nasze sumienie ulega jeśli nie deprawacji, to przynajmniej jakimś zaciemnieniu pod wpływem otoczenia i środków przekazu.

Rekolekcje są nade wszystko modlitwą i przygotowują nas do odnowy modlitwy. Nie ma rekolekcji bez stawiania na pierwszym miejscu modlitwy i nie ma postanowień

porekolekcyjnych bez zwrócenia uwagi na pogłębienie ducha modlitwy. W czasie rekolekcji spowiadamy się, odnawiając swoje przeżywanie każdej spowiedzi i Eucharystii.

Zastanawiamy się nad naszymi relacjami z bliźnimi w rodzinie i wobec tych, z którymi pracujemy. W tej dziedzinie rekolekcje przynoszą ucieszenie emocji, przewyciężenie niechęci i otwarcie na cierpiących i potrzebujących. Przez spotkania z innymi wiernymi uczestniczącymi w rekolekcjach, odnawia się w nas duch apostołstwa. Ten, kto głębiej przeżył spotkanie z Bogiem w czasie rekolekcji, zaczyna rozumieć, że trzeba iść z Ewangelią do innych. Słowem i życiem trzeba świadczyć o Chrystusie i Jego Ewangeli.

Rozważania rekolekcyjne przypominają o eschatologicznym wymiarze życia. Wówczas lepiej niż kiedykolwiek dostrzegamy, że życie nasze przemija, a my zbliżamy się do progu wieczności, żyjemy w wierze, nadziei i miłości - a największa jest miłość...

Wiara i nadzieja z chwilą śmierci przestaną być aktualne, lecz miłość przejdzie przez bramy śmierci do wieczności. Powołanie do wieczności, świadomość tego, że zbliżamy się do domu Ojca, jest bardzo ważnym owocem każdych rekolekcji. Wielu ludzi tłumaczy się brakiem czasu, aby w ciągu tygodnia uczestniczyć w naukach rekolekcyjnych.

Twierdzenie: „nie mam czasu”, jest zawsze okłamywaniem samego siebie. Dobrze przeżyte rekolekcje, szczególnie tak zwane zamknięte, przynoszą wspaniałe owoce. Nieraz po takich rekolekcjach zaczyna się nowe, całkiem inne, bliższe Boga życie.

49. Jaką rolę odgrywa w rozwoju życia duchowego lektura książek, czasopism religijnych, słuchanie audycji na temat wiary w radiu i w telewizji?

W kształtowaniu naszego myślenia, wartościowania i postępowania wielką rolę odgrywa słowo czytane, słyszane, a szczególnie słowo połączone z obrazem: czasopisma, książki, radio, telewizja, film, internet. W tym wszystkim przejawia się duch współczesnego świata. Współczesność szuka Boga, ale i zwraca się przeciw Bogu, albo pozostaje wobec Niego obojętna. Środki społecznego przekazu służą ewangelizacji. Kościół te środki wykorzystuje, posługuje się nimi w swej pracy duszpasterskiej. Powinny one znaleźć miejsce w kształtowaniu życia wewnętrznego każdego chrześcijanina. Wielu ludzi kształtuje w sobie obraz Kościoła według tego, co słyszy w najbardziej popularnych audycjach radiowych i telewizyjnych i co przeczyta w wielonakładowych pismach.

Pewne informacje pojawiające się w środkach przekazu są prawdziwe i służą ewangelizacji. Wielu ludzi dzięki radiu, telewizji może śledzić pielgrzymki papieskie. Ale w najbardziej popularnych środkach przekazu obraz Kościoła jest nierzadko stronnicy i promieniujący niechęcią do duchowieństwa. W mediach najbardziej dostępnych i popularnych krytykowane są katolickie zasady życia moralnego, a często szerzone są poglądy i postawy niezgodne z Ewangelią. To wszystko rodzi relatywizm moralny, skłania do subiektywizmu i nierzadko budzi nieufność wobec Kościoła hierarchicznego.

W związku z tym szczególną rolę mają do spełnienia katolickie audycje w radiu, w telewizji oraz książki i czasopisma o tematyce religijnej. Dzięki tym środkom chrześcijanie mogą pogłębić wiedzę religijną na temat Pisma Świętego i całego depozytu wiary. Korzystając z książek, z czasopism, z audycji religijnych, katechez, człowiek wierzący może uczynić swoją wiarę mocniejszą, zbudowaną na bardziej solidnych fundamentach. Dzięki tym środkom można lepiej poznać historię Kościoła, która nie wszystkim jest dobrze znana.

Katolickie środki przekazu pozwalają lepiej poznać teraźniejszość i życie Kościoła. Dzięki mediom możemy uczestniczyć w różnych wydarzeniach religijnych w Polsce czy za granicą. Wielu ludzi modli się razem z Radiem Maryja czy w czasie Mszy św. transmitowanej w telewizji. Jest to szczególnie ważne dla osób chorych, starszych.

Dzięki środkom przekazu możemy spotkać się z różnymi świadkami wiary. Doświadczenie wiary, zaangażowanie w życie apostolskie jest zachętą dla czytelnika czy słuchacza. Można by wspomnieć o pismach i biografii świętych i błogosławionych, tych wszystkich, którzy życie oddali na chwałę Chrystusa. Ważną rolę w pogłębianiu naszej wiedzy o świętych i ich drodze życia wewnętrznego spełnia lektura dzieł autorstwa znanych ojców duchowych Kościoła, w tym szczególnie możliwość poznania ich dzienników duchowych, jak choćby „Dzienniczka” św. siostry Faustyny, który pomaga wielu ludziom w pogłębianiu wiary. Wielu zbliżyło się do Chrystusa dzięki lekturze „Wyznań” św. Augustyna czy pism wielkich klasyków duchowości - św. Jana od Krzyża, św. Teresy z Avili czy św. Teresy z Lisieux. Korzystanie z katolickich środków przekazu jest szansą dla nas i dla naszych bliskich, ponieważ pozwala nam wybierać spośród wielu propozycji, jakie oferują nam media, te audycje i programy, które służą pogłębianiu naszej wiary, rezygnować zaś z pism i publikacji, które osłabiają ją i oddalają nas od Boga w życiu moralnym.

Jest wiele pism, które wprost nie atakują wiary, ale kształtują pewną mentalność pogańską, daleką od nauki Jezusa Chrystusa.

Nasza obecność w Kościele katolickim powinna zobowiązywać nas do pogłębiania wiedzy religijnej, choćby przez przeczytanie choć jednej książki religijnej w roku, do stałego korzystania w tygodniu z prasy katolickiej. Jeżeli trudne warunki materialne nie pozwalają na kupowanie czasopisma co tydzień, starajmy się na przemian nabywać te czasopisma ze znajomymi lub krewnymi.

Podejmijmy wysiłek, aby korzystać z tych wielkich możliwości informacyjnych, które obecnie uzyskujemy dzięki rozgłośniom katolickim, dzięki książkom i pismom religijnym. Nie kierujmy się tylko tym, czy coś jest atrakcyjne, angażujące pod względem emocjonalnym, ale szukajmy tego, co wartościowe. Korzystanie z katolickich środków przekazu jest niejako „oddechem” naszej wiary, ożywczym źródłem, które sprawia, że wzrastamy w wierze, nadziei i miłości. Korzystajmy z tych środków nie tylko dla siebie, ale bądźmy apostołami w tej dziedzinie, ukazujmy ich bogactwo i piękno. Dajmy świadectwo, w jaki sposób korzystamy z wybranej przez nas książki, z czasopisma czy z audycji.

„Wielkie są błędy języka. Dusza nie dojdzie do świętości, jeżeli nie będzie uważać na język swój” (Dz, 92).

„Udziel światła rozumowi mojemu, abym mogła poznać, co jest wolą Twoją. O Boże, który przenikasz duszę moją, Ty wiesz, że niczego nie pragnę prócz chwały Twojej” (Dz, 650).

50. Czy przynależność do organizacji i ruchów religijnych pomaga w czytaniu Pisma Świętego?

W formacji duchowej istotne znaczenie ma poznawanie i zgłębianie treści Pisma Świętego i konsekwentne postępowanie według Bożego słowa. Ruchy religijne i organizacje katolickie cenią znajomość Pisma. Każdy, kto należy do takich wspólnot, ma wielką szansę rozwoju duchowego dzięki czytaniu i rozważaniu Bożego słowa, dzięki jego światłu i mocy.

Na spotkaniach wspólnot czyta się i rozważa słowo Boże. Jest ono wyjaśniane przez kapłana lub osoby świeckie odpowiednio do tego przygotowane. Przygotowując liturgię, a szczególnie

liturgię Eucharystii, grupa rozważa słowa Psalmu, komentarze do czytań, co również pomaga w przyjęciu słowa Bożego. W czasie spotkań ze słowem Bożym uczestnicy mówią o tym, jak rozumieją dany fragment Pisma i do czego według nich Bóg ich wzywa przez odczytane słowo. Przynależność do grupy mobilizuje do uważniejszego słuchania słowa Bożego w czasie każdej Mszy Św., a także do czytania indywidualnego i rozważania w rodzinie. Przynależność do wspólnot i ruchów mobilizuje do rozmów na tematy religijne w pracy i w gronie znajomych, do poszerzania wiedzy religijnej przez czytanie książek, czasopism religijnych i słuchanie audycji religijnych w radiu oraz oglądanie programów o tematyce religijnej w telewizji.

Należy pamiętać, aby strzec się subiektywizmu w wyjaśnianiu Pisma Świętego.

Autentycznym interpretatorem Pisma jest Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie można więc wysnuwać dowolnych wniosków z tekstów biblijnych. Trzeba zawsze liczyć się z tym, jak dany fragment rozumie Kościół i czego na ten temat naucza. Wielu, może nawet większość naszych wiernych, nie czyta indywidualnie Pisma Świętego, wielu po Mszy św. nie potrafi powiedzieć, o czym była lekcja, a nawet o czym była Ewangelia. Dlatego też trzeba podejmować wielki wysiłek także poprzez działalność grup, wspólnot, organizacji katolickich, by poznawanie Pisma Świętego stało się jednym z głównych zadań duszpasterstwa i jednym z istotnych dróg pogłębiania wiary indywidualnej w życiu.

„[...] odpowiedziałam: Jezu, przyjmuję wszystko, cokolwiek chcesz na mnie zesłać; ufam Twojej dobroci. W jednej chwili wyczułam, że przez ten akt oddałam Bogu wielką chwałę" (Dz, 190).

51. Jak usłyszeć głos Boga w pośpiechu współczesnego świata?

Jesteśmy dziećmi swoich czasów, a cechą początku trzeciego tysiąclecia jest wieczny pośpiech. Pośpiech i gonitwa dnia codziennego sprawia, iż wiele osób twierdzi, że nie mają na nic czasu, choć równocześnie wiele osób utraciło pracę i wciąż poszukuje możliwości zarobku. Rodzi się pytanie, jaka jest relacja między życiem wewnętrznym w ogóle, pomiędzy modlitwą, szczególnie modlitwą ciszy, a czynem, zaangażowaniem wewnętrznym, tym, co wypełnia nasze codzienne życie. Jakie są relacje między kontemplacją i czynem.

Pomyślmy o Abrahamie, który jest „ojcem naszej wiary”. On odkrył Boże wezwanie, Bożą wolę, aby opuścić dotychczasowe miejsce życia i pójść w kierunku wskazanym przez Boga. Człowiekiem, do którego odwołujemy się, mówiąc o kontemplacji, był Eliasz. „Powstał [...] prorok jak ogień, a słowo jego płonęło jak pochodnia" (Syr 48, 1).

Ale my przede wszystkim wpatrujemy się w Pana Jezusa, Syna Bożego. Pomyślmy o jego samotnej modlitwie. Czuwał w nocy na modlitwie. Wstawał wcześniej rano, aby się modlić. W opisie przemienienia czytamy, że wyszedł na górę, aby się modlić. Wtedy zjednoczenie z Ojcem przejawiało się na zewnątrz. Jego szaty były białe jak śnieg (Mk 9, 3). Pan Jezus wciąż przeżywał swoje zjednoczenie z Ojcem, a jednak pewne chwile przeznaczał na wyłączną modlitwę, pogrążony w udreće jeszcze usilniej się modlił - czytamy w tekście Ewangelii, mówiącym o modlitwie w Ogrójcu.

Szukanie woli Ojca i kontemplacja, modlitwa prowadziły do śmierci na krzyżu. W całym życiu Pana Jezusa, szczególnie w Jego publicznej działalności, widzimy jak modlitwa, kontemplacja, przeżywanie jedności z Ojcem oraz przeżywanie wewnętrzne wzajemnie się dopełniają. Pan Jezus naucza, wędruje, czyni cuda, przebacza grzechy. Te zewnętrzne czyny wpływają z Jego kontemplacji i prowadzą do kontemplacji. To jest dla nas ważna wskazówka, żeby modlitwa, wyciszenie, uspokojenie wewnętrzne prowadziły do czynu, do działania a równocześnie, żeby działanie prowadziło do modlitwy.

To się realizuje w różnych wymiarach: przynajmniej raz w roku należy uczestniczyć w rekolekcjach, raz w miesiącu czy raz na kilka miesięcy w spowiedzi, raz w tygodniu w Eucharystii, a w wymiarze codziennym - w modlitwie porannej i wieczornej, podczas której skupia się czyn całego dnia. Jeżeli modlitwa niedzielna i codzienna jest rzeczywiście przeżywana głęboko, jeżeli nie mówimy, że nie mamy czasu na modlitwę, wtedy przenika ona czyn. Nie ma dwutorowości: osobno modlitwa, osobno działanie, ponieważ modlitwa poranna wpływa na czyny całego dnia i wtedy czyn staje się modlitwą.

Karl Rahner wprowadza rozróżnienie: modlitwa w codzienności i modlitwa codziennością. Modlitwa codziennością to jest oddawanie czci Bogu przez pracę, przez ofiarowanie rozmowy z bliźnim, opieki nad chorym czy nawet odpoczynku. W modlitwie codziennością wszystko ofiaruję Panu Bogu - takie stwierdzenie jest piękne i słuszne, ale może być złudzeniem.

Wtedy codzienność staje się modlitwą, wtedy istnieje modlitwa codziennością, kiedy istnieje modlitwa codzienności, tzn. kiedy nasz czas specjalnie poświęcamy na modlitwę, kiedy rano i wieczorem mamy czas na rozmowę z Bogiem.

Pan Jezus w Orędziu Miłosierdzia zapisanym przez św. siostrę Faustynę w jej „Dzienniczku” zachęca nas do szczególnej kontemplacji w Godzinie Miłosierdzia o godzinie trzeciej po południu.

Modlitwa w codzienności sprawia, że nasze czyny są dokonywane w Bogu. Decyzje, jakie podejmujemy, są zgodne z wolą Bożą. Trud naszej pracy staje się uwielbieniem Boga i kształtuje nas zewnętrznie, ale kontemplacja wtedy, kiedy jest naprawdę na serio traktowana, kształtuje nasze życie i sytuacje także wtedy, gdy pracy nie ma i gdy przychodzi fizyczne czy duchowe cierpienie.

To, że ludzie dają się porwać na tyle obowiązkom dnia codziennego i wirowi życia, że nie mają czasu na modlitwę i głębsze życie wewnętrzne, stanowi pewnego rodzaju niebezpieczeństwo dla rozwoju ich życia wewnętrznego, choć po części dzieje się to z ich własnej winy. Te same osoby nieraz wiele czasu poświęcają telewizji, a rzadko czytają Pismo Święte i mało się modlą indywidualnie czy we wspólnocie. Nie może być czynu zgodnego z wolą Bożą, który uświęca człowieka, jeżeli nie będzie kontemplacji, czyli otwarcia się na Boga i Jego łaskę, na natchnienia Ducha Świętego, jeżeli nie będzie ciszy, która sprawia, że zachowujemy dystans do tego, co doczesne oraz ziemskie i wtedy uczymy innych tego Bożego dystansu. Kontemplacja i czyn wzajemnie się dopełniające to bardzo ważna sprawa w życiu chrześcijanina.

Św. Franciszek Salezy rozróżnia modlitwę człowieka, który jest w zakonie i modlitwę człowieka, który spełnia funkcje świeckie, na przykład żyje w małżeństwie i w rodzinie. Ilość czasu poświęcanego na modlitwę wspólnotową też jest realizacją odkrytego Bożego planu, Bożej woli, bowiem trzeba to odnosić do konkretnego powołania i do konkretnej sytuacji. Każdemu może grozić pewien schematyzm na przykład w sytuacji, gdy ktoś w domu jest chory i wymaga ciągłej opieki - dosłownie dzień i noc. Trzeba mu coś podać, trzeba mu coś powiedzieć, podnieść go. Wtedy nie będzie czasu na medytację dłuższą niż pięć minut. W tej sytuacji na pewno byłoby niezgodne z wolą Bożą, gdyby ktoś powiedział, że dla dobra chorego nie będzie mu przez dwie godziny pomagał, tylko będzie kontemplował. Kontemplacja wiąże się zawsze z określonym powołaniem i w kontekście tych zadań, które mamy do spełnienia w dniu dzisiejszym. Dobrze jest, gdy mamy wypracowane pewne schematy modlitwy, ale nieraz miłość bliźniego wymaga (o tym mówi Św. Wincenty a Paulo), żeby te schematy naszej modlitwy złamać dla dobra bliźniego, bo w każdym konkretnym przypadku należy odczytać wezwanie Boże, ponieważ jest ono ważniejsze niż wszystkie nasze schematy, także dotyczące kontemplacji.

„Moja cisza dla Jezusa. Staralam się o wielką ciszę dla Jezusa. Pośród największego gwaru Jezus miał zawsze ciszę w moim sercu, chociaż mnie to nieraz wiele kosztowało. Ale dla Jezusa cóż może być wielkie, dla Tego, którego kocham całą siłą mojej duszy?" (Dz, 185).

„Nagle skupienie ducha, zmysły cichną, obecność Boża przenika duszę. Wiem tylko, że jest Jezus i ja" (Dz, 268).

„Bóg udziela się duszy w sposób miłosny i pociągają w głębie niepojęte Bóstwa, ale zarazem pozostawiają tu na ziemi, na to jedynie, aby cierpieć i konać w tęsknocie za Nim. [...] Życie jest śmiercią ustawiczną, bolesną i straszną, a zarazem jest głębią prawdziwego życia i szczęścia niepojętego, i mocą ducha, a przez to [dusza] jest zdolna do wielkich czynów dla Boga" (Dz, 856).

„Jezus kocha dusze ukryte. Kwiat ukryty najwięcej zawiera w sobie woni. Starać się o zacisze dla Serca Jezusowego we własnym wnętrzu. W chwilach ciężkich i bolesnych nuce Ci, o Stwórcu, hymn ufności, bo bezdenna jest przepaść ufności mojej ku Tobie, ku Twemu miłosierdziu" (Dz, 257).

VI. MODLITWA

52. Czy modlitwa jest łaską czy obowiązkiem?

Pan Jezus mówił wiele razy: „Módlcie się, proście, błagajcie. Módlcie się w imię moje, módlcie się zawsze i nigdy nie ustawajcie". Modlitwa jest łaską, czyli darem Boga, ale jest również obowiązkiem, który podejmuje uczeń Chrystusa.

Co to znaczy, że modlitwa jest łaską? Bóg daje nam możliwość rozmowy z sobą. To jest wielki przywilej. Stworzenie może rozmawiać ze Stwórcą, człowiek odkupiony ze swoim Zbawicielem. Możemy się zwracać do Ducha, który od Ojca i Syna pochodzi, możemy rozmawiać z Najświętszą Maryją Panną, ze świętymi. To wielki przywilej. Ale modlitwa jest łaską w jeszcze innym, dużo głębszym znaczeniu. Otóż my sami z siebie nie potrafimy się modlić. To Bóg uzdalnia nas do rozmowy z sobą. To Duch Święty przychodzi z pomocą w naszej słabości i przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami (por. Rz 8, 26).

To Duch Święty jako Duch Syna Jezusa Chrystusa daje nam „Ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: *Abba*, Ojcze!" (Rz 8, 15). Tak więc nie ma modlitwy chrześcijańskiej bez działania Ducha Świętego. To Duch Święty włącza nas w odwieczny dialog Ojca i Syna, w ten dialog, który znalazł wyraz w czasie, kiedy Słowo Ciałem się stało i zamieszkało między nami. Św. Augustyn tak pisze: „Jezus Chrystus sam się modli za nas i w nas, a i do Niego my się modlimy. On modli się za nas jako nasz kapłan, modli się w nas, bo jest Głową Ciała, którym jesteśmy, a modlimy się do Niego, bo jest naszym Bogiem". Rozpoznamy więc w Nim nasze głosy, a Jego głos w nas samych.

Modlitwa jest darem Boga, bo dzięki łasce Bożej możemy wołać do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Każda modlitwa ostatecznie zawsze kieruje się do Ojca, przez Jezusa i z Jezusem, dzięki działaniu Ducha Świętego. Także taki trynitarny wymiar ma modlitwa do Matki Bożej i do świętych. Modlitwa jest łaską, ale i obowiązkiem. Dlaczego powinniśmy się modlić?

Otóż jesteśmy stworzeni przez Boga i w każdej chwili Bóg podtrzymuje nas w istnieniu. Przez modlitwę, w której wyraża się nasza wiara, okazujemy Bogu Stwórcy cześć, chwałę i uwielbienie. Wyznajemy, że jesteśmy stworzeniem, istotą, która od Boga wyszła, w Bogu trwa. W Nim żyjemy, poruszamy się, w Nim jesteśmy i do Boga wrócimy. Ale modlitwa jest też obowiązkiem przez to, że jesteśmy ochrzczeni. W chrzcie otrzymaliśmy wielką łaskę dziecięstwa Bożego. Przybrane Boże dziecko wyraża wdzięczność za dar chrztu przez modlitwę. Dzięki modlitwie możemy wytrwać przy Chrystusie i osiągnąć to dziedzictwo, które Pan Bóg nam przygotował. Modlitwa też jest obowiązkiem z tego powodu, że jesteśmy członkami wspólnoty Kościoła - diecezji, parafa, czy innych grup lub organizacji religijnych. Bez modlitwy nie potrafimy budować głębokich więzi, opartych na wierze z naszymi bliźnimi. Tak więc miłość do drugiego człowieka wyraża się też w tym, że się modlimy, zatem i ze względu na wspólnotę modlitwa jest obowiązkiem.

„Nie wiem, co się wokół mnie dzieje, czuję, że mnie przenika wzrok Pański, poznaję dobrze wielkość Jego i nędzę swoją, cierpienie jakieś dziwne przenika duszę moją i radość taka, jakiej porównać z niczym nie zdołam, czuję się obezwładniona w objęciach Boga, czuję, że jestem z Nim i rozpływam się jako jedna kropla wody w oceanie. Nie umiem tego wyrazić, co przeżywam; po takiej modlitwie wewnętrznej czuję siłę i moc do pełnienia cnót najtrudniejszych, czuję niechęć do wszystkich rzeczy, które świat ma w poważaniu, pragnę całą duszą samotności i ciszy" (Dz, 432).

53. Jak się modlił Pan Jezus?

Syn Boży stanowił jedno ze swoim Ojcem. Przychodząc na świat, wypowiedział całym życiem słowa: „Oto idę, aby spełnić Twoją wolę, Boże" (Hbr 10, 9). Sam też nam zostawił przykład swojej modlitwy. Nauczył nas modlitwy „Ojcze nasz", ale nade wszystko pokazał sam, że trzeba się modlić. Ewangelia ukazuje nam często modlącego się Chrystusa. Modlił się w czasie chrztu w Jordanie, gdy z nieba odezwał się głos: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie (Mt 3,17), a Duch Święty w postaci gołębiczy zstąpił na Chrystusa. Czytamy w Ewangelii, że Jezus modlił się przed powołaniem Apostołów. To niezwykle ważna wskazówka dla nas, abyśmy przed podjęciem decyzji prosili o światło Boże. Widzimy modlącego się Pana Jezusa przy cudownym rozmnożeniu chleba, modli się przy innych cudach, przy uzdrowieniu głuchoniemego, w czasie wskrzeszenia Łazarza, a także modli się w czasie przemienienia na Górze.

Codzienna działalność Chrystusa zawsze łączyła się ściśle z modlitwą, wypływała z modlitwy. Czytamy w Ewangelii, że udaje się na miejsce odosobnione lub na górę, aby się modlić. Wstaje wcześnie rano i udaje się na modlitwę lub czyni to późnym wieczorem. Czytamy też, że spędził całą noc, czuwając na modlitwie (Łk 6, 12). Pan Jezus uczestniczył w modlitwie publicznej w synagogach, dokąd się udawał w sobotę, zgodnie ze swym zwyczajem. Modlił się w świątyni, którą nazwał Domem Modlitwy. Na pewno odmawiał, tak jak inni pobożni Izraelici, codzienne modlitwy. Odmawiał tradycyjne błogosławieństwa przy posiłkach. Tak było w czasie rozmnożenia chlebów i tak było przy Ostatniej Wieczerzy. Modlił się po zmartwychwstaniu, kiedy to wraz z uczniami z Emaus zasiadł do stołu, a ci poznali Go przy łamaniu chleba. Śpiewał też z Apostołami hymn przed udaniem się na Górę Oliwną. Modlił się w Ogrójcu: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, ale Twoja niech się stanie" (Łk 22, 42). Pan Jezus modlił się, umierając na krzyżu: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 23, 34). „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego" (Łk 23, 46). Czytamy w Liście do Hebrajczyków: „Z głośnym wołaniem i płaczem za dni swego ciała zanosił gorące prośby do Tego, który mógł Go

wybawić od śmierci" (5, 7). Powstawszy zaś z martwych Syn Boży zawsze żyje i wciąż się za nas modli.

„W pewnej chwili powiedział mi Jezus: *Spojrzenie moje z tego obrazu jest jako spojrzenie z krzyża*" (Dz, 326).

„O, jak wielką łaską jest mieć kierownika duszy. Szybciej postępuje się w cnocie, jaśniej poznaje wolę Bożą, wierniej ją wypełnia, idzie drogą pewną i bezpieczną. Kierownik umie ominąć skały, o które rozbić by się mogła" (Dz, 331).

54. Czym jest modlitwa uwielbienia, dziękczynienia i przeproszenia, wynagradzająca, prośba i modlitwa wstawiennicza?

Modlitwą uwielbienia nazywamy taką modlitwę, w której głosimy wielkość, majestat, wszechmoc, miłosierdzie Boże ze względu na samego Boga.

Modlitwa jest uwielbieniem, gdy myślimy o Bogu, który jest Stwórcą, Zbawcą, który nas uświęca, który jest początkiem i celem wszystkiego, sensem naszego życia. Natomiast w modlitwie dziękczynnej podkreślamy konkretne dobra, które otrzymujemy od Boga - dobra duchowe, nadprzyrodzone i doczesne, ziemskie. Św. Paweł mówi: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?" i dalej dodaje: „A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz?" (1 Kor 4, 7).

Pamiętamy o dziesięciu trędowatych, których Pan Jezus uzdrowił. Tylko jeden przyszedł podziękować. Św. Paweł wielokrotnie zachęca do modlitwy dziękczynnej i daje przykład takiej modlitwy.

Pomyślmy o modlitwie Matki Najświętszej: „Wielbi dusza moja Pana [...] gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny. Święte jest Jego imię" (por. Łk 1, 46-49).

Warto podkreślić, że wdzięczność wobec Boga łączy się z wdzięcznością wobec ludzi. Zależność jest obustronna. Kto jest wdzięczny Bogu, będzie wdzięczny ludziom. Jesteśmy słabi, grzeszni, codziennie, szczególnie wieczorem, przy rachunku sumienia, winniśmy przeproszać Boga za nasze grzechy, a przepraszając Boga, przeprośmy bliźnich. To przeproszenie dokonuje się na początku każdej Mszy św. Znajduje swój sakramentalny wyraz przy spowiedzi.

Postawa przeproszenia łączy się z tym, że uznajemy naszą grzeszność, wyrażamy wiarę w przebaczające Miłosierdzie Boże, ale też zobowiązujemy się z pomocą łaski powstać, zacząć od nowa, aby żyć coraz bardziej zgodnie z Bożą wolą. Z przeproszeniem wiąże się wynagrodzenie. Jezus Chrystus wynagrodził Ojcu za nasze grzechy, ale my się włączamy w Jego wynagrodzenie. Wiemy, że nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa ma szczególnie charakter wynagradzający. Możemy wynagradzać Bogu za siebie i za innych, ofiarując cierpienie, post, pielgrzymkę, jakkolwiek pokutę.

Czasem ludzie proszą o cierpienie dla siebie, tak jak św. Faustyna, chcąc w ten sposób wynagrodzić za grzechy drugiego człowieka. W takich sytuacjach warto jednak poradzić się spowiednika, żeby rozpoznać, czy rzeczywiście jest to Bożą wolą. Najczęściej z modlitwą łączymy nasze prośby. W ten sposób okazujemy, że jesteśmy Bożymi stworzeniami, że sami jesteśmy słabi i bezradni, ale ufamy Bożej dobroci, miłosiernej Miłości. Wspomnijmy słowa Pana Jezusa: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie" (Mt 7,7), wspomnijmy przypowieści, w których Pan Jezus mówi, aby nasza prośba była wytrwała i aby była pełna pokory i ufności.

Sam Pan Jezus (choćby w Ogrójcu) dał nam przykład, abyśmy we wszystkich prośbach szukali woli Bożej, a nie swojej. Możemy i powinniśmy przede wszystkim prosić o dary duchowe, o zbawienie i uświęcenie dla siebie i innych, a gdy prosimy o dobra doczesne, także o materialne, zawsze prośmy z tym nastawieniem: „Boże, jeżeli taka jest Twa święta wola".

Nie ma modlitw nie wysłuchanych, choć Pan Bóg niejednokrotnie inaczej wysłuchuje naszych modlitw, niż my o to prosimy, lecz Bóg wie, co dla nas jest najlepsze, i patrzy także na to, o co prosimy, w perspektywie najgłębszego naszego dobra i w perspektywie wieczności.

„Jądro miłości - jest ofiara i cierpienie. Prawda chodzi w wianku cierniowym. Modlitwa dotyczy się rozumu, woli i uczucia" (Dz, 1103).

55. Czym jest oddanie się Sercu Pana Jezusa i Matce Bożej?

Często modlitwa przybiera formę oddania się Bogu. Wiemy, że niekiedy rekolekcjoniści zachęcają słuchaczy, żeby indywidualnie w rodzinach czy publicznie oddali się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Odnajdujemy się nieraz w modlitwie oddania Niepokalanemu Sercu Matki Bożej. Co to znaczy „oddanie”? Trzeba zwrócić uwagę na trzy aspekty tej modlitwy.

Przez tę modlitwę oddajemy cześć Bogu, tak jak w każdej modlitwie. Wielbimy Boga, dziękujemy mu za to, że jest naszym Stwórcą i Zbawcą, że jest bogaty w miłosierdzie. Drugi wymiar modlitwy oddania to postawa dziecka, które ufa swojemu Ojcu. Jest to postawa chrześcijanina, który ufa swemu Panu i Zbawicielowi Jezusowi Chrystusowi, postawa człowieka wierzącego, który w Duchu Świętym odnajduje ducha nadziei. Ten drugi aspekt wyraża powierzenie się, zaufanie, które wyrażone jest w wezwaniu umieszczonym na obrazie Jezusa Miłosiernego „Jezu ufam Tobie”.

We wszystkich aktach oddania - Sercu Pana Jezusa, Matce Bożej czy świętym - ten element ufności, zaufania, zawierzenia ciągle wraca. Istnieje też trzeci wymiar tej modlitwy - jest to oddanie siebie Bogu do dyspozycji. Pan Jezus chce, żebyśmy byli do Jego dyspozycji. „Oto idę, Panie, pełnić Twoją wolę" (por. Ps 40, 8-9). Zazwyczaj chcemy pełnić swoją wolę, a ta modlitwa wyraża, a zarazem kształtuje taką postawę: „Nie chcę pełnić swojej woli w życiu, tylko realizować Twoje plany”.

Te trzy aspekty są obecne w każdej modlitwie i w każdym nabożeństwie, czy to do Serca Jezusowego, czy do Matki Bożej, do Niepokalanego Jej Serca, do św. Józefa, do św. Antoniego czy do innych świętych. W każdym z tych nabożeństw są oczywiście osobne akcenty. Nabożeństwo do Serca Pana Jezusa wyróżnia szczególny element wynagrodzenia, ale jest też zachętą, by czuć przy Sercu Pana Jezusa, by przyjąć natchnienia i pragnienia Tego serca. Nie powinniśmy więc przeciwstawiać poszczególnych nabożeństw oddania, ale widzieć w nich szczególne dopełnianie się. Pamiętamy, że w 2002 roku Ojciec Święty oddał świat w Łagiewnikach Miłosierdziu Bożemu, a w Kalwarii oddał siebie, Kościół i Ojczyznę Matce Bożej, czczonej w kalwaryjskim wizerunku. Jest to przykład, jak te różne akty oddania wzajemnie się dopełniają.

„I dał mi Pan poznać, że cała tajemnica ode mnie zależy, od mojego dobrowolnego zgodzenia się na tę ofiarę z całą świadomością umysłu. W tym akcie dobrowolnym i świadomym jest cała moc i wartość przed Jego majestatem. [...] Czuję, że Bóg czeka na moje słowo, na moją zgodę. Wtem duch mój pograżył się w Panu i rzekłam: Czyń ze mną, co Ci się podoba, poddaję się woli Twojej. Wola Twoja święta od dziś jest mi pokarmem. Wierna będę żądaniom Twoim, przy pomocy Twojej łaski. Czyń ze mną, co Ci się podoba. Błagam Cię, o Panie, bądź ze mną w każdym momencie życia Mojego" (Dz, 136).

„Dla ciebie są otwarte wszystkie skarby serca mego. Bierz z tego serca, co ci potrzeba dla siebie i świata całego" (Dz, 1489).

„Kiedy wyszłam z adoracji, ze spokojem spojrzałam w oczy temu wszystkiemu, czego się przedtem tak bardzo lękałam. Kiedy wyszłam na korytarz, zaraz mnie spotkało wielkie cierpienie i upokorzenie przez jedną osobę. Przyjęłam z poddaniem się woli wyższej i głęboko przytuliłam się do Najświętszego Serca Jezusowego" (Dz, 138).

„Po odnowieniu ślubów i Komunii św. nagle ujrzałam Pana Jezusa, który rzekł mi łaskawie: *Córko moja, patrz w miłosierne serce moje*. Kiedy się wpatrzyłam w to Serce Najświętsze, wyszły te same promienie, jakie są w tym obrazie - jako krew i woda, i zrozumiałam, jak wielkie jest miłosierdzie Pańskie. I znów rzekł Jezus łaskawie: *Córko moja, mów kapłanom o tym niepojętym miłosierdziu moim. Pałaj mnie płomienie miłosierdzia, chcę je wylewać na dusze, a nie chcą dusze wierzyć w moją dobroć*" (Dz, 177).

„Czuję się niezmiernie szczęśliwa z wielkości Boga. Widząc wielkość Boga - to mi zupełnie wystarcza, żebym była szczęśliwa przez całą wieczność" (Dz, 334).

„Ja ze swej strony jestem zupełnie zgodzona z wolą Twoją, zrób ze mną co Ci się podoba, Panie, daj mi tylko łaskę, abym Cię coraz goręcej miłowała, to mi jest najdroższe, niczego nie pragnę poza Tobą - Miłości wieczna" (Dz, 751).

56. Czy powinniśmy się modlić raczej sami czy z innymi?

Przykładem modlitwy jest Pan Jezus. Modlił się z Apostołami i modlił się sam. Wstawał wcześniej rano, aby się modlić, modlił się w nocy. W swoim nauczaniu Pan Jezus mówił, że „Gdy się modlisz, wejdź do izdebki i módl się ukryciu, a Ojciec twój w ukryciu odda tobie" (por. Mt 6, 6). Z drugiej strony nauczał: „Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem pośród nich" (por. Mt 18, 20). W Piśmie Świętym znajdujemy zachętę do zgodnej prośby. Modlitwa indywidualna i modlitwa wspólnotowa wzajemnie się dopełniają. Trzeba podkreślić, że modlitwa indywidualna, osobista, zawsze ma wymiar społeczny. Modlimy się jako członkowie rodziny ludzkiej i wspólnoty Kościoła. Modlitwa we wspólnocie pozostaje zawsze modlitwą najbardziej osobistą konkretnych osób. Modlą się razem w tym samym czasie, w tym samym miejscu, w tym samym duchu, tymi samymi słowami.

Modlitwa osobista, samotna, jest człowiekowi konieczna. To wynika z natury osoby ludzkiej. Jednocześnie w takiej modlitwie możemy bardziej przeżywać nasze zjednoczenie z Bogiem i w samym sposobie modlitwy oraz w jej formach czynić naszą rozmowę z Bogiem bardziej zindywidualizowaną.

Natomiast modlitwa we wspólnocie nie tylko wiąże nas z Bogiem, ale też z innymi. Wspólna recytacja, śpiew, odmawianie różańca, wspólne pielgrzymowanie pomaga nam głębiej wierzyć, ułatwia nasz osobisty kontakt z Panem Bogiem. Nasze świadectwo pomaga z kolei innym. Modlitwa wspólna umacnia naszą miłość nie tylko względem tych, z którymi się modlimy, ale w ogóle naszą miłość wobec bliźnich i dlatego też tak ważne jest, żeby członkowie rodziny modlili się każdy osobno - szczególnie chodzi tu o starsze dzieci i dorosłych, a równocześnie, aby się modlili razem. Dziecku wystarczy tylko wspólna modlitwa, natomiast w miarę, jak dorasta, potrzebuje oprócz wspólnej modlitwy także praktykowania modlitwy indywidualnej, sam na sam z Panem Bogiem.

Warto przypomnieć fragment Listu św. Ignacego Antiocheńskiego do Efezjan: „Gdy bowiem zbieracie się razem, słabnie moc szatana i dzięki zgodnej waszej wierze rozprasza się zło, które on sprowadza". Modlitwa wspólna jest szczególną mocą w walce z szatanem. W modlitwie tej chrześcijanie umacniają się też, aby mogli z odwagą głosić Nową Ewangelię.

„Jedna jest cena, za którą się kupuje dusze - a tą jest cierpienie złączone z cierpieniem moim na krzyżu" (Dz, 324).

„Kiedy ujrzałam Jezusa w postaci małej dzieciny, zapytałam się: Jezu, czemu teraz obcujesz ze mną, przybierając postać małej dzieciny? [...] Jezus mi odpowiedział, że dopokąd się nie nauczę prostoty i pokory, to będzie ze mną obcował jako małe dziecko" (Dz, 335).

57. I Co jest lepsze - modlitwa swoimi słowami czy bez słów; I słowami, które znamy na pamięć czy z książeczki?

„Z obfitości serca mówią usta" (Łk 6, 45) - czytamy w Piśmie Świętym, ale też Pan Jezus ostrzegał: „Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode mnie" (Mt 15, 8). Słowa powinny wyrażać to, co jest w sercu, a zarazem powinny wracać do serca, by je kształtować. Potrzebna jest modlitwa słowami, bo w słowach wyraża się pewna treść. Tak jest w relacji człowiek - człowiek. Nasze myśli, uczucia, pragnienia, obawy wobec drugiego człowieka, wdzięczność, wszystko to możemy wyrazić słowami.

Bóg w słowie objawił siebie i objawił człowiekowi człowieka. Jezus Chrystus w słowach czcił Ojca i nauczył nas modlić się słowami, przede wszystkim ucząc nas modlitwy „Ojcze nasz". Wierzącym potrzebna jest modlitwa wyrażona słowami. Są to słowa modlitwy „Zdrowaś Mario". Są to słowa takiej modlitwy, jak „Wierzę w Boga", czy to odmawiane we Mszy Św., czy tak zwane pacierzowe. Odmawiając Dziesięć przykazań, przypominamy je sobie i na nowo przyjmujemy, podobnie, gdy wypowiadamy siedem sakramentów, sześć prawd wiary i odnowione ostatnio pięć przykazań kościelnych.

Tradycja zna wiele modlitw, znamy litanie, różnorakie modlitwy, w których wyrażamy swoje wnętrza, a ileż uczuć wyrażamy śpiewając kolędy! Ileż współczucia dla cierpienia Chrystusa wyrażamy śpiewając pieśni podczas Wielkiego Postu, w czasie Wielkanocy czy pieśni maryjne! Zatem słowa wyrażają to, co odczuwa serce i kształtują serce. Oprócz słów, które znamy i znajdujemy w różnych książkach i książeczkach, potrzeba, abyśmy swoimi słowami w sposób jedyny i niepowtarzalny przemawiali do Boga, wielbiąc Go, dziękując Mu, przepraszając i prosząc. Tak jak w stosunku do drugiego człowieka jesteśmy sobą, mówiąc to, co czujemy, podobnie jest w odniesieniu do Pana Boga. W naszym życiu jest też potrzebna modlitwa milczenia - trwanie przed Bogiem na kolanach, przed Chrystusem w Najświętszym Sakramencie, patrząc tylko na Hostię, na krzyż, na Pana Jezusa w żłóbku. Potrzebna jest modlitwa milczenia, kiedy sprawdza się to, o czym mówił św. Jan Vianney: „On patrzy na mnie, a ja patrzę na Niego".

Należy zwrócić uwagę jeszcze na ważny aspekt modlitwy - modlitwa słów i modlitwa milczenia wzajemnie się dopełniają. Modlitwa słów wyuczonych na pamięć może grozić formalizmem i bezmyślnością. W modlitwie swoimi słowami kryje się niebezpieczeństwo subiektywizmu. Zaś modlitwie wyrażanej tylko poprzez milczenie może brakować obiektywnej objawionej treści, która zawiera się choćby w „Ojcze nasz" czy w „Magnificat". Modlimy się przecież i powinniśmy się modlić, po prostu czytając Pismo Święte. Modląc się Psalmami, modlimy się do Boga Bożymi słowami, bo słowami objawionymi przez Niego. W tym jest ta szczególna wartość i piękno tej modlitwy.

„I poddałam się całkowicie wpływowi łaski; wielkie są zniżenia Boże do duszy mojej. Nie usuwam się ani wymawiam, ale tonę w Nim, jako jedynym skarbie swoim" (Dz, 142).

„I dusza moja trwała w ustawicznym miłosnym złączeniu z Panem. Jednak nie przeszkadzało mi to do spełniania obowiązków. Czułam, że jestem przemieniona w miłość, płonęłam cała, ale bez [szkody]" (Dz, 142).

58. Jak często, gdzie, kiedy i w jakiej postawie się modlić?

Pan Jezus mówi, że trzeba się zawsze modlić i nigdy nie ustawać. Zawsze, to znaczy, że należy się modlić często. Istotne jest, abyśmy „chodzili w obecności Bożej". Pracując, nie możemy bez przerwy myśleć wprost o Panu Bogu, szczególnie jeśli praca wymaga zaangażowania umysłu, skupienia. Możemy jednak od czasu do czasu przez moment pomyśleć o Bogu, tak jak matka w pracy myśli o swoich dzieciach - choćby krótko, ale często. Taką okazją może być początek i zakończenie pracy. Ktoś może przypomnieć sobie o Panu Bogu na widok Kościoła lub w określonej godzinie.

Dla wielu takim czasem jest godzina piętnasta - Godzina Miłosierdzia - gdy Pan Jezus konał na krzyżu. W ciągu wieków ukształtowała się modlitwa godzin. Stąd zrodził się brewiarz - kapłański, zakonny, praktykowany też przez niektórych świeckich. Kościół zachęca, aby modlitwą zaczynać dzień i modlitwą dzień kończyć. Ojciec Święty prosi nas, żebyśmy koło południa odmówili Anioł Pański i złączyli się z Jego modlitwą. Oczywiście wiemy, że wielu ludzi pracuje także w nocy na różnych zmianach i ci będą się modlić może w innych godzinach, ale chodzi o to, ażeby nie tylko raz, ale może i dwa, i trzy razy w ciągu dnia pomodlić się.

Na pewno szczególnym miejscem modlitwy jest kościół -miejsce przed Najświętszym Sakramentem. Dobrze jest, jeżeli to tylko możliwe, raz w tygodniu, może raz w miesiącu, wstąpić do pustego kościoła i w ciszy adorować Pana Jezusa.

Zazwyczaj modlimy się w domu sami lub z innymi, ale wiele osób modli się w drodze - w tramwaju, w autobusie, w samochodzie, w pociągu.

Postawa stojąca podczas modlitwy wyraża naszą gotowość, postawa klęcząca nasze uniżenie przed Bogiem. Jest to postawa pełna pokory i pokuty. Nieraz ludzie starsi czy przemęczeni modlą się na siedząco, szczególnie jeśli jest to modlitwa dłuższa.

Ludzie chorzy modlą się leżąc. Wielu modli się w ten sposób, jeśli przez długie godziny w ciągu nocy nie mogą zasnąć. Człowiek zdrowy, młody powinien przy modlitwie stać, klękać i tylko przy długiej modlitwie niech usiądzie.

Modlący się często mają kłopot ze skupieniem. W czasie modlitwy mówią: „Myśl mi wciąż ulatuje do różnych spraw z przeszłości czy z przyszłości". Co zrobić, żeby się skupić?

Przed modlitwą przygotuj swoją duszę. Trzeba na początku modlitwy uświadomić sobie, z kim mam rozmawiać, kogo słuchać, do kogo mówić, z kim przebywać. Podczas modlitwy trzeba prosić Ducha Świętego o łaskę modlitwy. To pomaga. A jeśli mimo wszystko, szczególnie, gdy jesteśmy zmęczeni, myśl ucieka, trzeba ofiarować Panu Jezusowi to rozproszenie i wtedy to, co nas rozprasza i co jest przeszkodą w modlitwie, stanie się częścią pokornej modlitwy.

Niekiedy ludzie mówią: „Skoro nie mogę się dziś skupić, to sobie modlitwę podaruję". Tak nie wolno myśleć. Czy wobec tego ma sens modlitwa, która powstaje w takim trudzie? Owszem, ponieważ w niej ofiarowujemy Panu Bogu swoje trwanie, wysiłek i doświadczamy tego, że modlitwa jest naprawdę walką.

A jeśli w moim sercu jest dużo żalu do kogoś, złość mnie ogarnia, czy wtedy jest sens, żeby się modlić? Tym bardziej trzeba stanąć przed Bogiem ze swoim niepokojem, złością, ze swoim rozgoryczeniem, rozkojarzeniem.

Co zrobić, żeby modlitwa czy praktyki religijne nie zamieniły się w rutynę? Modlitwie zawsze grozi rutyna. Pomocą jest refleksja, pewne urozmaicenie w modlitwie. Ważne jest, ażeby nawiązywać do tradycyjnego pacierza, codziennie w domu powtarzanych modlitw:

„Wierzę w Boga”, „Dziesięciu przykazań”, „Przykazań kościelnych” i „Sześciu prawd wiary”.

Bronić się trzeba przed zbytnim subiektywizmem w modlitwie. Niektórzy pytają: jest tyle nabożeństw, nowych koronek, które praktykować? Powinniśmy na pewno strzec się praktykowania jak największej ilości różnych modlitw, koronek, nowenn. Należy spokojnie wybrać to, co najbardziej nam odpowiada, co uważam za zgodne z Bożą wolą. Spowiednik może tutaj wiele doradzić.

Kiedyś ktoś zapytał, co robić, aby modlitwa rosła razem z nami? Modlitwa rośnie razem z naszym życiem duchowym, albo wraz z nim zamiera. Modlitwa jest jak oddech. Jeśli oddechu braknie, życie zamiera. Jeśli ten duchowy oddech - modlitwa - staje się coraz bardziej gorliwy, żarliwy - to wtedy z mocy Ducha Świętego coraz bardziej wzrastamy w świadomości, którą wyrażają słowa: „Abba, Ojczy”.

„Niech dusza wie, że aby się modlić i wytrwać w modlitwie, musi się uzbroić w cierpliwość i mężnie pokonywać trudności zewnętrzne i wewnętrzne - trudności wewnętrzne: zniechęcenie, oschłość, ociężałość, pokusy; zewnętrzne: wzgląd ludzki [...]” (Dz, 147).

„Nie lękaj się niczego, ja jestem z tobą, sprawy te w ręku moim są i przeprowadzę je według miłosierdzia swego, a woli mojej nic się sprzeciwić nie może” (Dz, 573).

59. Co to jest medytacja, kontemplacja (nabyta i wlana)? Czy można wypracować taką modlitwę, w której doświadczamy bliskości Boga?

Ojciec Święty na przełomie tysiącleci wielokrotnie nawiązywał do słów Pana Jezusa: „Wypłyn na głębie”. To wezwanie odnoszące się bezpośrednio do łowienia ryb, ma swoją duchową wymowę. Wypływanie na głębie, czyli kształtowanie w sobie wewnętrznego człowieka, jest zawsze aktualne, wydaje się jednak, że na początku trzeciego tysiąclecia pogłębianie religijności jest szczególnie ważne, bowiem religijność tradycyjna może okazać się zbyt słaba, aby oprzeć się trudnościom zewnętrznym i wewnętrznym. W epoce materializmu praktycznego, obojętności religijnej, subiektywizmu i relatywizmu, w epoce ciągłego pośpiechu i pogoni za doczesnym sukcesem „wypływanie na głębie” jest ważnym zadaniem każdego ucznia Chrystusa. Dokonuje się ono w różny sposób, ale najbardziej na modlitwie. W rozwoju duchowym ważne miejsce zajmuje modlitwa, którą określamy jako rozmyślanie, medytacja, modlitwa uczuć, modlitwa Jezusowa, kontemplacja.

Medytacja jest rozumowym i modlitewnym zgłębianiem treści wiary. Nazywana po prostu rozmyślaniem, jest rodzajem modlitwy w ukryciu, „w swej izdebce”, jak mówi Pan Jezus (Mt 6, 6). Jest to modlitwa, w której człowiek szuka wzmocnienia wewnętrznego (Ef 4, 16). Cała historia chrześcijaństwa ukazuje, jak taka modlitwa - modlitwa ciszy, skupienia, bez słów - przynosi wspaniałe owoce. Wspomnijmy Ojców pustyni, św. Benedykta, który nade wszystko propagował *lectio divina*, to znaczy codzienne dłuższe czytanie i rozważanie Pisma Świętego. W nowszych czasach wielcy zakonodawcy oraz słynni mistrzowie życia duchowego zawsze nawiązywali do modlitwy medytacyjnej. Wyższym stopniem medytacji, która jest modlitwą z dużym zaangażowaniem rozumu, jest modlitwa kontemplacji. Ta modlitwa może być nabyta, ale dar kontemplacji może być też szczególną łaską, daną bezpośrednio od Boga. Mówimy wtedy o kontemplacji wlanej. Jeśli w rozmyślaniu, medytacji większą rolę pełni rozum, wyobraźnia, wyciąganie wniosków, stosowanie pewnych metod modlitwy, to w kontemplacji wszystko zostaje uproszczone. Wówczas bardziej bezpośrednio przeżywana jest obecność, bliskość z Bogiem. Nie zwraca się uwagi na treść modlitwy, ale na miłość. Człowiek wtedy bardziej bezpośrednio doświadcza natchnień Ducha Świętego. Dla modlącego się jest rzeczą

prostą i łatwą wyrażanie zgody na Bożą wolę i Boże wezwania. Jest to pełne miłości obcowanie człowieka z Bogiem w jego sercu. To zjednoczenie może przybierać postać mistyki, czyli najwyższego tu na ziemi stopnia zjednoczenia z Bogiem. Taka kontemplacja nabyta lub wlana, w historii duchowości nosi nazwę zaślubin duchowych albo zaręczyn mistycznych. Człowiek, który praktykuje rozmyślanie, medytację, musi czynić wiele wysiłku, aby nie rezygnować z tej modlitwy i aby przynosiła ona owoce w jego codziennym życiu na etapie kontemplacji.

Modlący się przeżywa pewną łatwość w modlitwie i łatwość w łączeniu kontemplacji z życiem czynnym. Kontemplacja nie jest tylko łaską daną na ten czas, kiedy człowiek wyłącza się z działania, modlitwa przenika każdą pracę, odpoczynek i działalność apostolską. Wtedy sprawdzają się szczególnie słowa św. Pawła, że człowiek duchowy w przeciwieństwie do zmysłowego przyjmuje to, co jest z ducha (1 Kor 2, 14). Każda modlitwa jest dziełem Ducha Świętego, ale w medytacji, a jeszcze bardziej w kontemplacji, modlący się tego najbardziej doświadcza.

O modlitwie uczuć mówimy wtedy, gdy angażujemy przede wszystkim sferę emocjonalną w kontakcie z Bogiem. W tej modlitwie nie jest istotna treść, tylko serce. Modlitwa Jezusa charakteryzuje się prostotą- w pewnym sensie chodzi tu o przejście z medytacji do kontemplacji. Modlitwa Jezusa to modlitwa pokornego, cichego trwania przed Bogiem, nie posługując się ani słowami, ani nawet nie akcentując roli rozumu i woli w naszym życiu wewnętrznym.

„W początku Bóg daje się poznać jako świętość, sprawiedliwość, dobroć, czyli miłosierdzie. Dusza nie naraz to wszystko poznaje, ale poszczególnie w „błyskach”, w zbliżeniach się Boga. I nie trwa to długo, bo nie zniosłaby tego światła. W czasie modlitwy dusza doznaje błysku tego światła, który uniemożliwia duszy dotychczasową modlitwę. Może się silić, jak chce i zmuszać do dawniejszej modlitwy, będzie to wszystko daremne, staje się absolutnie niemożliwością w dalszym ciągu tak się modlić, jak przed tym otrzymaniem tego światła. Światło to, które dotknęło duszy, jest w niej żywe i nic ani go zagłuszyć, ani przyćmić nie może. Ten błysk poznania Boga pociąga jej duszę i rozpala miłość ku Niemu” (Dz, 95).

„W medytacji o grzechu dał mi Pan poznać całą złość grzechu i niewdzięczność, jaka się w nim zawiera. Czuję w swej duszy wielką odrazę nawet od najmniejszego grzechu. Jednak te prawdy wieczne, które rozważam, nie wprowadzają w moją duszę ani cienia zamieszania, ani niepokoju; pomimo głębokiego przejęcia się nimi, nie przerywa się moja kontemplacja. W tej kontemplacji nie doznaję porywów serca, ale głębi pokoju i dziwnej ciszy” (Dz, 1334).

„Dusza moja została pogrążona w Bogu i zalana tak wielkim szczęściem, że ani w części tego napisać nie mogę. Czułam, że majestat Jego otacza mnie. Dziwnie zostałam zlana z Bogiem. Widziałam wielkie upodobanie Boże w sobie i nawzajem utonął duch mój w Nim. [...] Choć mówiłam wiele z Panem, jednak bez słowa” (Dz, 137).

„O Boże niezgłębionego miłosierdzia, który mi pozwalasz modlitwą niegodną nieść ulgę i pomoc konającym, bądź błogosławiony tyle tysięcy razy, ile gwiazd na niebie i kropel wody we wszystkich oceanach” (Dz, 835).

„Umysł poznaje w jednym momencie więcej niż przez długie lata gruntownego zastanawiania się i rozmyślania, jak co do istoty Bożej, tak samo i co do prawd objawionych, a także samo co do poznania własnej nędzy” (Dz, 882).

60. Jakie jest znaczenie różnych szkół duchowych w dziedzinie medytacji, a szczególnie metody ignacjańskiej?

W historii duchowości powstawały różne szkoły modlitwy. Do najbardziej znanych jest zaliczana metoda św. Ignacego i Loyoli (zm. w 1556 r.)

Modlitwa jest wspólnym dziełem Ducha Świętego i dziełem człowieka, który się modli. Jest ona pomocą ale nigdy nie może być celem. Trzeba się posługiwać metodą ale nigdy nie może ona przekreślać indywidualnego przeżywania bliskości z Bogiem.

W metodzie ignacjańskiej ważne jest przygotowanie do medytacji. Winno ono mieć miejsce już w przeddzień tej modlitwy.

Przygotowanie dalsze polega na tym, że staramy się pomyśleć, o czym będziemy rozmyślać. Warto przeczytać tekst z Pisma Świętego czy z książki religijnej na temat, który mamy w następnym dniu rozważać. Może to być jakieś zdarzenie z życia Pana Jezusa i Matki Najświętszej lub przypowieść Pana Jezusa, nawet jedno zdanie lub jedno słowo.

Przygotowanie dalsze sprawia, że już wieczorem i na początku następnego dnia nosimy w sercu temat rozmyślenia.

Samo rozmyślanie, któremu trzeba poświęcić od kilkunastu minut do godziny, polega na tym, że trzeba się pomodlić myślą, swoimi słowami czy jakąś modlitwą do Ducha Świętego, aby kierował nami w czasie tej ważnej w życiu modlitwy. Przeżywając medytację, trzeba uświadomić sobie, że człowiek stoi przed Bogiem, że Pan Jezus jest ze mną i we mnie.

Główna część rozmyślenia, medytacji, obejmuje trzy elementy. Najpierw powinniśmy przypomnieć sobie dane zdarzenie, zdanie czy nawet słowo z Pisma. Wyobraźnia może nam pomóc w tym, abyśmy usiedli pomiędzy słuchaczami, do których przemawia Pan Jezus. Można zasiąść do Ostatniej Wieczerzy razem z Panem Jezusem, przenieść się do Betlejem, na Górę Przemienienia czy pod krzyż.

Drugim elementem medytacji jest praca intelektualna, a więc zastanawianie się, jaka treść zawarta jest w danych słowach czy w danym zdarzeniu. Tę treść porównujemy z innymi fragmentami Objawienia, z aktualną nauką Kościoła i odnosimy ją do konkretnego naszego życia. Pytamy, w jaki sposób ta treść, to zdarzenie, powinno zrewolucjonizować moje myślenie, słowa i postępowanie. Czego domaga się, w jakim stopniu i w jakim kierunku łaska tej medytacji?

Trzecim elementem jest praca woli. Jesteśmy jednością - wyobraźnia, pamięć, intelekt, wola, uczucia działają w nas równocześnie, ale św. Ignacy podkreśla wielką rolę woli, to znaczy decyzję przyjęcia Jezusowego wyzwania i wprowadzenia w życie. Jest to też szukanie konkretnych sposobów, aby odpowiedzieć na wezwanie Boże i aby innym pomóc głębiej zrozumieć daną prawdę, dane wezwanie.

Wreszcie w rozmyślaniu następuje rozmowa z Bogiem. Jest to dziękczynienie za dar rozmyślenia, za głębiej zrozumianą treść, za podsunięte wnioski i prośba za siebie i za innych, aby pogłębiona w danej dziedzinie wiara okazała się owocna. Ta rozmowa z Bogiem winna być pełna serca. Staramy się angażować całe nasze uczucie w tę modlitwę. Rozmowa z Bogiem kończy się przedstawieniem modlitewnym Bogu konkretnego postanowienia. Może to być postanowienie na dłuższy czas, ale głównie chodzi o to, żeby to było postanowienie na dany dzień - jeśli rozmyślaliśmy rano, na następny dzień - jeśli rozmyślaliśmy wieczorem, na najbliższy tydzień - jeśli rozmyślaliśmy raz w tygodniu.

W pracy wewnętrznej ważna jest pewna systematyczność. Warto czynić postanowienia na cały rok i potem je konkretyzować - od spowiedzi do spowiedzi, od niedzieli do niedzieli i nawet odnosić to postanowienie do konkretnego danego dnia. Jeśli na przykład podejmujemy pracę nad odnową modlitwy jako postanowienie na dany rok, to ten szeroki temat starajmy się dzielić; na przykład w jednym miesiącu zwrócimy uwagę bardziej na modlitwę wspólną, w

drugim na indywidualną, w innym miesiącu na modlitwę dziękczynną, w następnych na modlitwę przeproszenia, modlitwę wstawienniczą, na postawę w modlitwie, w jeszcze innym miesiącu na modlitwę myślną. Później starajmy się jeszcze bardziej konkretyzować postanowienia, rozliczać się z nich w rachunku sumienia, podejmując całkiem praktyczne i konkretne problemy związane z własną modlitwą: zwrócenie uwagi choćby na sam znak krzyża, skupienie się na początku modlitwy, uciszenie się nie tylko przed modlitwą, ale i dzięki modlitwie.

Postanowienie to starajmy się przypominać w ciągu danego dnia czy tygodnia i z tego postanowienia składajmy Bogu sprawozdanie, czyniąc rachunek sumienia. W modlitwie, jak we wszystkim co duchowe, zawsze pierwszeństwo ma łaska Boża, o którą trzeba prosić i za nią dziękować. Metoda jest pomocą ale nigdy nie pozwólmy, żebyśmy stali się niewolnikami samej metody. Korzystanie z metody ma nas doprowadzać do prostoty w kontakcie z Bogiem. Owoc medytacji, jak i sama medytacja, jest najpierw dziełem Boga, który daje duchowy wzrost (1 Kor 3, 6). On jest sprawcą chcenia i działania zgodnie z wolą Bożą. Celem medytacji jest głębsze poznanie Boga, głębsze umiłowanie Go i spojrzenie oczyma wiary na wszystko, co nas otacza, na życie, jego sens i cel, na nasze zalety i wady, na powołanie, na cierpienie, na każdy konkret życia.

W medytacji przyswajamy sobie Chrystusowy styl życia, Jego odczuwanie, Jego wartościowanie, a to z kolei sprawia, że przez medytację, przez uciszenie, inaczej patrzymy na aktywność, także na apostołstwo.

Medytacja i kontemplacja nie zamykają jednak człowieka w świecie wewnętrznym, ale uaktywniają nas w odpowiedzialności za innych, za świat, aby spełnić Boże plany.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że rozmyślanie, medytacja, kontemplacja dzięki metodzie ignacjańskiej jest wielką pomocą w rozwoju duchowym. Bez takiej modlitwy nie potrafimy rozwinąć duchowości, a nawet istnieje niebezpieczeństwo, że zagubimy się w wirze obojętności i materializmu współczesnego świata.

„Odwaga i moc pozostała w duszy mojej. Kiedy wyszłam z adoracji, ze spokojem spojrzałam w oczy temu wszystkiemu, czego się przedtem tak bardzo lękałam" (Dz, 137).

„ Oddają ci w opieką dwie perły drogocenne sercu mojemu, a nimi są dusze kapłanów i dusze zakonne, za nich szczególnie modlić się będziesz, ich moc [w] wyniszczeniu waszym. Modlitwy, posty, umartwienia, prace i wszystkie cierpienia łączyć będziesz z modlitwą, postem, umartwieniem, pracą, cierpieniem moim, a wtenczas będą miały moc przed Ojcem moim.

Po Komunii św. Ujrzałam Pana Jezusa, który mi rzekł te słowa: *Dziś wniknij w ducha ubóstwa mojego i tak urządz wszystko, aby najubożsi nie mieli ci czego zazdrościć. Nie w gmachach i we wspaniałych urządzeniach, ale w sercu czystym i pokornym podobam sobie" (Dz, 531-532).*

„Zamknę się w kielichu Jezusowym na to, aby Go ustawicznie pocieszać. Wszystko czynić, co tylko będzie w mojej mocy, dla ratowania dusz, czynić przez modlitwę i cierpienie.

Staram się dla Jezusa być zawsze Betania, aby mógł wypocząć po wielu trudach" (Dz, 735).

61. Niektórym w życiu duchowym bardzo pomaga praktyka pielgrzymek do sanktuariów. Jaka jest wartość tych praktyk?

Jest wielu chrześcijan, dla których nawiedzanie świętych miejsc ma wielkie znaczenie dla ich życia duchowego. Bywa, że pobyt w sanktuarium zmienia całkowicie życie człowieka. Dla chrześcijanina miejscem szczególnie świętym jest Ziemia Zbawiciela - Jerozolima z Kalwarią, Betlejem, Nazaretem i innymi miejscami, w których przebywał Zbawiciel.

Dla katolików miejscem świętym jest Rzym - miasto św. Piotra i jego następców. Pan Bóg działa wszędzie, a jednak są miejsca, w których ludzie doświadczają szczególnych łask, otwierają się na łaskę Boga, doświadczają Jego bliskości.

Świętymi są miejsca objawień Matki Bożej: Lourdes, Fatima, La Salette, Guadelupe.

W Polsce słowo „sanktuarium” kojarzy się z Jasną Górą a w ostatnim czasie z Bazyliką Miłosierdzia Bożego w Krakowie. Jest wiele świętych miejsc, które przybliżają mękę i śmierć Pana Jezusa - są to kalwarie, a wśród nich znana na południu Kalwaria Zebrzydowska.

Są miejsca święte związane ze czią łaskami słynących obrazów Pana Jezusa czy Matki Bożej. Ludzie wierzący często odwiedzają sanktuaria, szczególnie w określone dni roku.

Do Kalwarii udają się w Wielki Piątek, a także obchodzą Dróżki Matki Bożej z okazji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

Wierzący odwiedzają sanktuaria indywidualnie, rodzinnie lub grupowo. Modlą się, spowiadają, podejmują ważne decyzje życiowe. Pobyt w sanktuarium jest związany z wewnętrznymi przeżyciami, w których dominujące jest przeżycie miłosiernej miłości Boga i matczynej miłości Maryi. Bywa, że w takich miejscach ludzie spowiadają się po latach nie korzystania z tego sakramentu, zrywają z grzechem, składają postanowienie poprawy, autentycznie się nawracają.

Do sanktuariów przybywają wierzący w trudnych sytuacjach swego życia. Modlą się o nawrócenie bliskich, uzdrowienie swoje lub kogoś, kogo kochają. Szukają siły w cierpieniu fizycznym i duchowym.

Pobyt w sanktuarium umacnia życie małżeńskie i jest ważnym przeżyciem duchowym dla dzieci. Ślad takich przeżyć pozostaje bardzo głęboko we wrażliwym sercu dziecka. W sanktuariach wierzący umacniają się często tym, że w nabożeństwach bierze udział bardzo wiele osób. Wierni widzą, jak wielu jest tych, którzy szukają Boga i wyznają Go przez pielgrzymowanie do miejsc świętych. Przeżycia związane z udziałem wielkiej liczby osób

pielgrzymujących do sanktuariów sprawiają, że wierzący bardziej utożsamiają się z Mistycznym Ciałem Chrystusa - z Kościołem. Wiara jednych wzmacnia wiarę innych.

Ważne jest, by wewnętrzne przeżycia - uniesienie, wzruszenie, nie pozostały tylko chwilowe. Do tych przeżyć trzeba wracać, postanowienia należy odnawiać i przemieniać w codzienność życia rodzinnego, osobistego, społecznego. Sanktuaria

są miejscem łaski dla wszystkich, którzy do nich przybywają, ale łaska domaga się przyjęcia i współpracy. Jeśli pielgrzymowanie do sanktuariów jest przyjęte jako dar Boga, a więc z wdzięcznością, wtedy owocuje pogłębieniem i rozwojem życia duchowego, a także świadectwem życia według Ewangelii w każdym czasie i miejscu.

„Niech się nie lęka obcować z Panem żadna dusza i niech się nie wymawia niegodnością swoją, i niech nigdy nie odkłada na później zaproszeń Bożych, bo to się nie podoba Panu” (Dz, 440).

62. Wielu umocniło się duchowo, przebywając w Medjugorie. Co trzeba wiedzieć o prywatnych objawieniach?

Ludzie zawsze szukali sensacji, nadzwyczajności, nawet Pan Jezus upominał słuchaczy, że jeśli cudów nie widzą nie chcą wierzyć. Współczesne czasy pełne racjonalizmu, skłaniają ludzi do tego, aby szukali przeżyć nieuchwytnych, wyrastających poza rozum i ludzkie doświadczenie. Niekiedy stwierdzamy - i to ostatnio także w Polsce - wielką łatwowierność

ludzi, nawet naiwność, ale jest wiele osób, które jadąc na miejsce prywatnych czy rzekomych objawień, szukają głębszych przeżyć religijnych, chcą tam jakby „dotknąć Pana Boga”, chcą widzialnych znaków tej rzeczywistości, która jest niewidzialna.

Na takich miejscach ludzie szukają ratunku dla swoich bliskich, modlą się o zdrowie, o nawrócenie, szukają pomocy dla siebie, jeśli ich życie się poplątało. Nieraz też na takie miejsca udają się ludzie obojętni i przeżywają tam coś bardzo głębokiego. W ten sposób często zaczyna się ich droga do Boga, powoli zaczynają się modlić, zaczynają się interesować życiem Kościoła, poznawać Pismo Święte. Spotkanie z takim miejscem staje się początkiem ich nawrócenia. Wiemy, że niektóre prywatne objawienia zostały potwierdzone przez Kościół - choćby w Lourdes, La Salette, Fatimie.

Kanonizacja siostry Faustyny stanowi też jakieś potwierdzenie wizji, które miała polska święta. W związku z Fatimą Stolica Apostolska przypominała, że jest jedno objawienie Boże oficjalne, które skończyło się wraz ze śmiercią św. Jana Apostoła i że chrześcijanin ma obowiązek wierzyć w to Objawienie i w to, co naucza Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie ma więc obowiązku wierzyć w objawienia prywatne, nawet te potwierdzone przez Kościół.

Objawienia prywatne nie przyniosły niczego nowego, co by nie było zawarte w objawieniu publicznym. Natomiast historia choćby słynnych miejsc objawień Matki Bożej wskazuje, że pewne prawdy zostały na nowo przypomniane i to poruszyło na nowo tysiące, a nawet miliony ludzi, którzy o pewnych prawdach przypomnieli sobie i starają się je realizować poprzez nawrócenie i modlitwę, choćby dzięki objawieniom w Lourdes i Fatimie.

Wiemy, że Kościół nie wypowiedział się na temat Medjugorie, ale jest faktem, że wielu ludzi po nawiedzeniu tego miejsca zaczyna się częściej modlić, głębiej przeżywają swoją spowiedź, niektórzy zaczynają pościć i to w sposób radykalny, wynagradzając Panu Bogu za grzechy.

Trzeba więc mieć właściwą wiedzę na temat relacji objawienia publicznego i objawienia prywatnego. Powinniśmy też bronić się przed niezdrowym szukaniem sensacji, ale trzeba także doceniać znaczenie prywatnych objawień, zawsze je odnosząc do Pisma Świętego i do nauczania Kościoła.

O jednym jeszcze niebezpieczeństwie trzeba by wspomnieć. Należy zachować ściśle rozróżnienie między objawieniem publicznym i nauką Kościoła a prywatnym objawieniem. Niekiedy stawia się jedno i drugie na tym samym poziomie, a nawet bywa tak, że objawienie prywatne stawia się wyżej niż objawienie publiczne. Pomieszenie jednego z drugim jest niebezpieczne.

„Wtem usłyszałam głos, który mi się wydawał, że wychodzi z Hostii: *W niej twoja siła, ona cię bronić będzie.* -Po słowach tych znikło widzenie, ale dziwna moc wstąpiła w duszę moją i jakieś dziwne światło: na czym polega nasza miłość ku Bogu, a to jest na pełnieniu woli Bożej" (Dz, 616).

63. Czym jest dla nas różaniec?

7 czerwca 1997 roku Ojciec Święty w Ludźmierzu tak mówił o różańcu: „Rozważając tajemnice różańcowe, patrzymy na misterium życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Pana oczyma Maryi. Przeżywamy je tak, jak Ona w swym matczynym sercu je przeżywała. Odmawiając Różaniec, rozmawiamy z Maryją, powierzamy Jej ufnie wszystkie nasze troski, smutki, radości i nadzieje”.

Jan Paweł II mówił też, że górale w tej prostej modlitwie znajdują niewyczerpane źródło życia duchowego. Ojciec Święty dwudziesty piąty rok swego pontyfikatu ogłosił Rokiem Różańca. Wydał List Apostolski „Różaniec Najświętszej Maryi Panny”. Czytamy tam w punkcie drugim: „Przez różaniec lud chrześcijański wstępuje do szkoły Maryi, dając się wprowadzić w kontemplację piękna Oblicza Chrystusa i doświadczenia głębi Jego miłości. Za

pośrednictwem różańca wierzący czerpie z obfitości łaski, otrzymując ją niejako wprost z rąk Matki Odkupiciela". Różaniec należy do najlepiej i najbardziej wypróbowanej tradycji kontemplacji chrześcijańskiej [...] Jest modlitwą typowo medytacyjną i odpowiada poniekąd „modlitwie serca”, czy „modlitwie Jezusowej”.

Tradycja wiąże różaniec z powtarzaniem Psalmów przez mnichów, a bardziej bezpośrednio początki różańca wiążemy ze św. Dominikiem. Od XV w. ustalona została tradycja trzech części - piętnastu tajemnic. Jan Paweł II dodał nową część. Jest to „Część Światła” z pięcioma tajemnicami: Chrystus, Kana, wezwanie do nawrócenia, przemienienie i Eucharystia. Poprzedni papieże wielokrotnie wypowiadali się na temat różańca. Leon XIII wydał dwanaście encyklik o tej modlitwie. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI wielokrotnie zachęcali do odmawiania różańca.

Różaniec jest streszczeniem Ewangelii. We wspomnianym Liście Apostolskim Jan Paweł II pisze, że „Razem z Maryją wspominamy Chrystusa, medytujemy to, co On działał, co mówił”. Przyswajamy sobie Jego postawy, aby wpływały na nasze postępowanie. Od Maryi uczymy się Chrystusa, pamiętając słowa z Kany: „Czyńcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Z Maryją upodobniamy się do Chrystusa, niejako przeobleka-my się w Niego (por. Rz 13, 14), aż Chrystus się w nas ukształtuje (por. Ga 4, 19).

Ojciec Święty cytuje św. Ludwika Marię Grignon de Monfort mówiąc, że „Cała doskonałość polega na upodobnieniu się do Chrystusa Pana, na zjednoczeniu z Nim i poświęceniu się Jemu”. W różańcu prosimy Chrystusa i Maryję, stosując się do słów: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7, 7).

W różańcu uczymy się razem z Maryją głosić Chrystusa. Odmawianie różańca ma wpłynąć na całe nasze życie, także na postawę apostolską. Różaniec odmawiamy indywidualnie, we wspólnocie rodzinnej, w Kościele. Wielu chorych odmawia na przykład różaniec razem z Radiem Maryja. Ojciec Święty pisze: „Rodzina, która modli się zjednoczona, zjednoczona pozostaje”. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie. „Rodzina, która odmawia różaniec, odtwarza w sobie, w swoim domu klimat rodziny z Nazaretu. Jezusa stawia w centrum, dzieli się z Nim radościami, cierpieniami. W Jego ręce składa potrzeby i plany, od Niego czerpie nadzieję i siły na drogę”. Różaniec to skarb, który trzeba odkryć, wzywa Jan Paweł II: „Weźcie znów ufnie do rąk koronkę różańca”.

W prywatnych objawieniach maryjnych pojawia się różaniec. Matka Najświętsza szczególnie w Lourdes i w Fatimie wzywa do pokuty, nawrócenia i do modlitwy różańcowej.

„O Boże mój, jak słodko jest cierpieć dla Ciebie, cierpieć w najtajniejszych tajniach serca, w największym ukryciu, płonąć jako ofiara przez nikogo nie spostrzeżona, czysta jak kryształ - bez żadnych pociech ani współczucia. Pali się duch mój w miłości czynnej, nie tracę czasu na żadne marzenia, biorę każdą chwilę pojedynczo, bo ta jest w mocy mojej; przeszłość nie do mnie należy, przyszłość nie moja, czas obecny wykorzystać staram się całą duszą” (Dz, 351).

„Maryja, ma mistrzyni, która mnie poucza zawsze, jak żyć dla Boga. Rozpromienia się duch mój w Twojej cichości i pokorze, o Maryjo” (Dz, 620).

64. W jakim sensie modlitwa „Ojcze nasz” jest programem życia wewnętrznego?

Modlitwa Pańska jest streszczeniem całej Ewangelii. Jest to stwierdzenie Tertuliana, zaś św. Augustyn pisze: „Zbadajcie wszystkie modlitwy, jakie znajdują się w Piśmie Świętym, a nie wierzę, byście mogli znaleźć w nich coś, czego nie zawierałaby modlitwa Pańska”. Św. Tomasz z Akwinu tak mówi o tej modlitwie: „Modlitwa Pańska nie tylko uczy nas prosić, ale także kształtuje wszystkie nasze uczucia”. Modlitwa „Ojcze nasz” streszcza całe objawienie.

W niej znajdują się wszystkie podstawowe prawdy Ewangelii. Kiedy apostołowie prosili Pana Jezusa, żeby ich nauczył się modlić, wtedy On nauczył ich modlitwy „Ojcze nasz”. Jakie są te najważniejsze prawdy?

Bóg jest naszym Ojcem, to znaczy, że jest naszym Stwórcą, opiekuje się nami, jest dla nas miłosierny. Jest to Ojciec nasz, czyli my jesteśmy dla siebie braćmi. Słowa: „któryś jest w niebie” znaczą że Bóg jest transcendentny. Bóg Stwórca jest inny od całego świata. Prosimy: „niech się uświęca imię Twoje” -tutaj mieści się stwierdzenie, że Bóg jest święty, jest źródłem wszelkiej świętości, a człowiek jest powołany, aby się uświęcał i aby uświęcał innych ludzi i cały świat słowem, modlitwą i cierpieniem. Prośba: „Przyjdź królestwo Twoje” mówi o królestwie, które przyniósł Chrystus. To królestwo trwa w Kościele, w ludzkich sercach, ale przychodzenie królestwa dokonuje się dzięki naszej współpracy z Panem Bogiem. To królestwo przychodzi do nas i przez nas do innych. Stwierdzenie to ma też charakter eschatologiczny; kiedyś na końcu świata królestwo Boże ukaże się w całej pełni.

Pan Jezus w Ogrójcu modlił się: „Nie moja, ale Twoja wola niech się stanie”. Tak nas nauczył się modlić: „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi”. Prosimy, aby wola Boża mogła się na ziemi urzeczywistniać tak doskonale, jak się urzeczywistnia w niebie. Jest to zadanie dla nas, abyśmy sami szukali Bożej woli, abyśmy się uświęcali i byśmy pomogli innym odnaleźć, przyjąć i zrealizować Bożą wolę.

Modlimy się o chleb powszedni. Prośba jest równocześnie dziękczynieniem, ale jest to zadanie dla nas, abyśmy nie poświęcili całego serca temu, co doczesne, ale pamiętali, że nie samym chlebem żyje człowiek. Istnieje też chleb słowa i jest chleb Eucharystii. Modląc się o przebaczenie naszych grzechów, o miłosierdzie, jednocześnie uświadamiamy sobie, że owocem otrzymanego przebaczenia, a zarazem warunkiem uzyskania miłosierdzia, jest to, że sami potrafimy przebaczyć bliźniemu. Słowa: „Nie wódź nas na pokuszenie” należałoby przetłumaczyć: „nie wystawiaj nas na zbyt wielką próbę”, to znaczy nie dopuść, byśmy ulegli pokusie. Całe życie jest pełne prób i pułapek, pokus płynących od szatana, od świata i od naszej słabej natury. Jest pokusa każdego wieku i każdego stanu, pokusa pieniądza, stanowiska, przyjemności, jest wciąż idąca z nami pokusa pychy. Modlimy się, aby Ojciec Niebieski pozwolił nam mocą Chrystusowej męki i mocą Ducha Świętego oprzeć się wszelkim pokusom. Próba zwyciężona jest zasługą i umacnia nas duchowo. Mówiąc: „Ale nas zbaw ode złego” modlimy się, by Bóg nas wybawił od wszelkiego zła, a więc nieszczęścia, tego, co nas poniża - nade wszystko grzechu - i modlimy się, aby Bóg nas wybawił od złego ducha - od szatana. Zatem „Ojcze nasz”, streszczając całe Objawienie, wskazuje nam kierunki wewnętrznej pracy, a także pracy apostolskiej.

Św. Teresa z Avili mówi, że nieraz przez cały dzień odmawiała jedno „Ojcze nasz”. Warto przynajmniej od czasu do czasu odmawiać „Ojcze nasz” bardzo powoli, zastanawiając się dłużej czy krócej nad każdym wezwaniem tej modlitwy, której nas nauczył Pan Jezus.

Brońmy się przed rutyną, a szczególnie przed bezmyślnością odmawiania tych słów, które nam dał Syn Boży, nasz Pan i Zbawiciel.

„Nie znajdzie ludzkość uspokojenia, dopokąd się nie zwróci z ufnością do miłosierdzia mojego ” (Dz, 300).

„Milczeć, kiedy powinno się mówić, jest niedoskonałością, a nawet grzechem” (Dz, 553).

65. Czym jest duchowość pasywna?

Krzyż jest symbolem chrześcijaństwa. Ogarnia wszystkie tajemnice Chrystusa - mękę, śmierć i zmartwychwstanie, panowanie nad światem i ostateczne przyjście na końcu świata. Krzyż jest znakiem miłości Boga do człowieka. Pan Jezus powiedział: „Nikt nie ma większej

miłości, niż dać życie za swoich przyjaciół" (por. J 15, 13), „A ja, gdy nad ziemię podwyższony będę, wszystkich do siebie przyciągnę" (por. J 12, 32). O istocie ofiary krzyża Chrystus powiedział: „Za nich ja poświęcam samego siebie w ofierze, aby byli uświęceni w prawdzie" (por. J 17, 19). Pan Jezus umiłowawszy swoich, do końca nas umiłował. Do końca - aż do krzyżowej śmierci. Pisał o tym św. Paweł, że „Krzyż jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan natomiast dla uczniów Chrystusa jest mocą i mądrością Bożą" (1 Kor 1, 23). Pamiętamy też słowa Pana Jezusa - „Kto chce iść za mną, niech weźmie krzyż na każdy dzień i niech mnie naśladuje" (por. Mt 16, 24).

Co to znaczy „brać krzyż"? Krzyżem są cierpienia, które spadają na nas z różnych przyczyn, niekiedy nasze postępowanie doprowadza do tego, że cierpimy, lub inni są przyczyną naszych cierpień, a często jest tak, że cierpienie przychodzi niezależnie od postawy człowieka; Bóg je dopuszcza. Krzyżem są trudności związane z codziennością naszego życia. Każde powołanie zawiera w sobie trud, krzyż, cierpienie.

Św. Paweł wzywa nas: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe" (Ga 6, 2). „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnie-ście uczynili" (Mt 25, 40). Brać krzyż Pana Jezusa to znaczy dostrzegać potrzeby drugiego i starać się zaradzić tym potrzebom. Krzyżem jest walka z własnym grzechem, z własnymi słabościami i nałogami. Pan Jezus nas wzywa, abyśmy postępowali według mądrości krzyża, ufając mocy Jego Ducha. „Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je" (Mt 16,25). Taka jest mądrość krzyża. Do zwycięstwa miłości idziemy przez pokorę, stratę w wymiarze ziemskim, przez niejedno cierpienie.

Św. Paweł zapisał: „Miłość Chrystusa przynagla nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał" (2 Kor 5, 14-15). Nieść krzyż to znaczy umierać dla siebie, dla swoich planów, swoich pragnień, by żyć dla Chrystusa i Jego chwały. Jest też krzyż apostołstwa. Każdy, kto daje odważne świadectwo o Chrystusie, Jego Ewangelii, Jego Kościele, musi być przygotowany na niezrozumienie, a nawet prześladowanie.

Pobożność pasyjna wyraża się w rozważaniu męki i śmierci Pana Jezusa, w przeżywaniu bliskości z Panem Jezusem cierpiącym, aby w ten sposób okazać mu miłość i nieść Jego krzyż w codziennym życiu. Rozważaniu męki Pana Jezusa w szczególny sposób jest poświęcony Wielki Post. Warto jednak odprawiać drogę krzyżową w ciągu całego roku, aby w ten sposób zgłębiać miłosierną miłość Zbawiciela do każdego z nas. Mękę Pana Jezusa rozważajmy, czytając ewangeliczne opisy Jego cierpienia i śmierci na krzyżu. Warto sięgać po rozważania męki Pana Jezusa, jakich wiele przekazała nam tradycja chrześcijańska.

Znakiem pamięci o męce Pana Jezusa jest post piątkowy.

W „Dzienniczku" siostry Faustyny czytamy, że Pan Jezus pragnie, aby o godzinie piętnastej, kiedy konał na krzyżu, przeżywać jego miłosierną miłość. Wielu ludzi wtedy odprawia koronkę do Miłosierdzia Bożego, a wielu wspomina choćby przez moment tajemnicę Kalwarii. Naszą miłość do Męki Pana Jezusa wyrazimy w ten sposób, że choćby raz dziennie popatrzymy świadomie na krzyż w domu, przy drodze, na wieży kościelnej...

Trzeba też z całą świadomością uczynić znak krzyża, zegnać się, wypowiadając imiona Trójcy Przenajświętszej. Piękną praktyką jest ucałowanie krzyża na początku i na końcu dnia. Warto wspomnieć fragment „Pieśni duchowej" św. Jana od Krzyża. Píše tam, że w głębie tajemnic Bożych dusza nie dojdzie inaczej, jak tylko przez cierpienia wewnętrzne i zewnętrzne. „Nie można dojść do gęstwiny różnorodnych mądrości i bogactw Bożych inną drogą, jak tylko przez gęstwinę wszelkiego rodzaju cierpienia. Im większej pragnie mądrości od Boga, tym bardziej powinna dusza wpięrcz pragnąć cierpień, by przez nie wejść do

gęstwiny krzyża". By wejść do tych bogactw mądrości, trzeba iść przez ciemną bramę, to znaczy przez krzyż.

„Powiedział mi dziś Jezus: Pragnę, abyś głębiej poznała moją miłość, jaką pała moje serce ku duszom, a zrozumiesz to, kiedy będziesz rozważać moją mękę. Wzywaj mojego miłosierdzia dla grzeszników, pragnę ich zbawienia. Kiedy odmówisz tę modlitwę za jakiego grzesznika z sercem skruszonym i wiarą, dam mu łaskę nawrócenia. Modlitewka ta jest następująca:

O Krwi i Wodo, któraś wytrysnęła z Serca Jezusowego, jako źródło miłosierdzia dla nas - ufam Tobie" (Dz 186-187).

„W chwilach ciężkich uciekać się do ran Jezusa -w ranach Jezusa szukać pociechy, ulgi, światła, umocnienia" (Dz, 226).

„Chcę żyć pod Boskim Twoim spojrzeniem, bo Ty mi sam wystarczasz. Kiedy jestem z Tobą, o Jezu, nie lękam się niczego, bo nic mi szkodzić nie może" (Dz, 306).

„Jednak po chwili weszłam w mękę, jaką cierpiał Jezus w Ogrodzie Oliwnym. Trwało to do piątku rana. W piątek przeżywałam mękę Jezusa, ale już w inny sposób" (Dz, 646).

„Zdałam się zupełnie na wolę Bożą i myślałam, że już dla mnie nastąpi dzień śmierci, dzień przeze mnie upragniony. Miałam możliwość łączenia się z Jezusem cierpiącym na krzyżu, inaczej modlić się nie mogłam" (Dz, 696).

„W pewnym dniu, w czasie modlitwy ujrzałam wielką jasność, a z tej jasności wyszły promienie, które mnie ogarnęły, i wtem uczułam straszny ból w rękach, nogach i boku, i ciernie korony cierniowej. Odczuwałam te cierpienia w czasie Mszy św. w piątki, ale był to bardzo krótki moment" (Dz, 759).

„Czuję, że pali się we mnie żar, i nie rozumiem innego życia prócz ofiary, która płynie z czystej miłości" (Dz, 784).

„Ja chcę być podobna do Ciebie, Jezu, do Ciebie ukrzyżowanego, umęczonego, upokorzonego. Jezu, odbij na duszy i sercu moim swoją pokorę. Kocham Cię, Jezu, do szaleństwa. Ciebie wyniszczonego, takiego, jak Cię wskazuje prorok, jakby nie mógł w Tobie dostrzec postaci ludzkiej dla wielkich boleści. W takim stanie kocham Cię, Jezu, do szaleństwa. Boże wieki i niezmierzony, co uczyniła z Ciebie miłość...?" (Dz, 267).

VII. ROZWÓJ ŻYCIA DUCHOWEGO

66. Czym jest oczyszczenie w życiu duchowym?

Do istoty życia duchowego należy jego rozwój, jest to twórcza współpraca człowieka ze zbawczym samoudzielaniem się Boga. Pod natchnieniem Ducha Świętego współpracujemy z łaską uświęcającą w Kościele i przez jego pośrednictwo. Dar łaski uświęcającej, dar cnót wiary, nadziei i miłości, jakie otrzymujemy na chrzcie, domaga się rozwoju. W Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu idea rozwoju wciąż wraca. W Księdze Rodzaju Bóg mówi pierwszym ludziom: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 28). Ewangelia mówi o Panu Jezusie, który „wzrastał w latach, w mądrości i łasce" (por. Łk 2, 52). W nauczaniu

Pana Jezusa wiele razy wraca idea wzrostu: „Słowo Boże jest jak ziarno, które się rozwija” (por. Łk 8, 4-15). Symbole królestwa Bożego nawiązują do wzrostu, rozwoju -wspomnijmy przypowieść o ziarnie gorczycy albo przypowieść o talentach. Wzrastanie i rozwój są podstawowym powołaniem człowieka, o tym mówi św. Paweł wielokrotnie, wspominając choćby o „niemowlęctwie duchowym i o człowieku dorosłym duchowo” (1 Kor 3, 1-3; Hbr 5, 12). Człowiek jest wezwany do rozwoju w różnych dziedzinach: ma obowiązek troszczyć się o zdrowie ciała i jego rozwój, winien rozwijać się intelektualnie, rozwijać zdolności, jest wezwany do rozwoju moralnego i duchowego. Dynamikę wyznacza cel ostateczny człowieka - jest nim Chrystus, uświęcenie i zbawienie.

Aby osiągnąć cel ostateczny, człowiek realizuje cele pośrednie. Czyni to przy zastosowaniu środków. Są nimi sakramenty, modlitwa, cnoty, asceza i apostołstwo. Bóg pomaga człowiekowi przez łaski uczynkowe, aby mógł się rozwijać. W rozwoju duchowym istnieją uwarunkowania obiektywne, jak płeć, wiek, temperament, zdrowie, wychowanie rodzinne, kultura oraz uwarunkowania subiektywne.

We wzrastaniu duchowym najważniejsze jest nawrócenie człowieka. Nie można mówić o rozwoju duchowym bez nawrócenia (por. Łk 3,8). Nie można też mówić o rozwoju duchowym, bez pragnienia doskonałości z motywów wiary. To pragnienie winno być najważniejszym wśród dążeń człowieka. Powinno być stałe, wzrastające, praktyczne, wyrażające się w modlitwie i ascezie, w sakramentach i apostołstwie.

W tradycji katolickiej wymieniane są trzy etapy rozwoju duchowego: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Czym jest oczyszczenie? Jest usunięciem przeszkód, jakie istnieją w przyjmowaniu Bożych darów. To usunięcie nieporządku w zmysłach, emocjach, w rozumowaniu i woli. Na początku pracy wewnętrznej powinien nastąpić zwrot ku wnętrzu, otwarcie się na Boga, odejście od egoistycznego „ja”.

Aby poznać własną grzeszność, z grzechem należy zerwać i uznać Boże działanie, rozróżnia się oczyszczenie zmysłów, emocji i oczyszczenie ducha. Oczyszczenie zmysłów i emocji może być czynne. Jest to opanowanie wzroku słuchu, dotyku, smaku, czyli oderwanie się od przywiązania do doczesności, by otworzyć się na działanie Ducha Świętego. W tym pomaga rozważanie męki Pana Jezusa i własnej przemijalności. Jest to proces usuwania i opanowania „pożądliwości ciała, oczu i pychy” (por. 1 J 2, 16).

Gdy chodzi o oczyszczenie bierne, jest to opanowanie pamięci i wyobraźni, mocy zmysłów, aby otworzyć się na działanie Boga. Człowiek na nowo poznaje siebie i świat. Bóg dokonuje oczyszczenia, któremu towarzyszy wielkie duchowe cierpienie, przychodzi oschłość, przeżycie nędzy duchowej, zniechęcenie, niechęć do praktykowania cnót. Natomiast oczyszczenie ducha jest oczyszczeniem rozumu i woli. Czynne oczyszczenie rozumu i woli polega na walce z pychą, by szukać woli Bożej. Pomaga w tym modlitwa i umartwienie.

O biernym oczyszczeniu ducha mówimy wtedy, gdy stwierdzamy, że Bóg przejmuje inicjatywę i działa w nas bez naszego udziału.

W pracy wewnętrznej zawsze Bóg jest pierwszy w działaniu; uzdalnia do przyjęcia natchnień, do przyjęcia wciąż na nowo siedmiu darów Ducha Świętego. W oczyszczeniu biernym człowiek liczy przede wszystkim na Boga, pragnie Jego woli. Jest to bolesne, gdyż człowiek doświadcza poczucia opuszczenia przez Boga i bezradności. Owocem oczyszczenia zmysłów i ducha, jest poznanie siebie, pamięć o Bożej obecności, poczucie bezpieczeństwa, siła w walce z szatanem, zapomnienie o sobie, chętnie przyjmowanie trudności wewnętrznych, a nawet prześladowań.

W wyniku oczyszczenia przychodzi, także oprócz prób i cierpień, Boża pociecha, radość i pokój serca.

„Pod koniec pierwszego roku nowicjatu zaczęło się ściemniać w duszy mojej. Nie czuję żadnej pociechy w modlitwie, rozmyślanie przychodzi mi z wielkim wysiłkiem, lęk

zaczyna mnie ogarniać. Wchodzę głębiej w siebie i nic nie widzę prócz wielkiej nędzy. Widzę także jasno wielką świętość Boga, nie śmiem wzniesć oczu do Niego, ale rzucam się w proch pod stopy Jego i zebrzę o miłosierdzie. [...] Kiedy przystępuję do sakramentów, zdaje mi się, że tym jeszcze więcej obrażam Boga. Jednak spowiednik nie pozwolił mi opuścić ani jednej Komunii św." (Dz, 23).

„Jezu mój, choć noc ciemna wokoło i ciemne chmury zasłaniają mi horyzont, jednak wiem, że nie gaśnie słońce. O Panie, chociaż Cię pojąć nie mogę i nie rozumiem działania Twego - jednak ufam miłosierdziu Twemu. Jeżeli jest taka wola Twoja, Panie, bym zawsze żyła w takiej ciemności -bądź błogosławiony. O jedno Cię proszę, Jezu mój, nie dozwól mi, abym Cię miała czymkolwiek obrazić. O Jezu mój, Ty jeden znasz tęsknoty i bóle serca mojego. Cieszę się, że mogę choć trochę cierpieć dla Ciebie. Kiedy czuję, że cierpienie przechodzi siły moje, wtenczas uciekam się do Pana w Najświętszym Sakramencie, a głębokie milczenie jest mową moją do Pana" (Dz, 73).

„Światło to, które dotknęło duszy, jest w niej żywe i nic ani go zagłuszyć, ani przyćmić nie może. Ten błysk poznania Boga pociąga jej duszę i rozpala miłość ku Niemu. Ale ten sam błysk równocześnie daje duszy poznać, czym ona jest, i całe swe wnętrze widzi w wyższym świetle, i powstaje przerażona i zatrwożona. Jednak nie pozostaje w tym zatrwożeniu, ale zaczyna się oczyszczać i upokarzać, i uniać przed Panem, a światła te są silniejsze i częstsze; im dusza więcej się krystalizuje, tym światła te są przenikliwsze. Jednak jeżeli dusza wiernie i mężnie odpowiedziała tym pierwszym łaskom, Bóg duszę napęlnia swymi pociechami, udziela jej się w sposób odczuwalny" (Dz, 95).

„Kiedy cierpimy wiele, to mamy sposobność wielką okazać Bogu, że Go kochamy, a kiedy cierpimy mało, to mamy mało sposobności, by okazać Bogu swą miłość, a kiedy nie cierpimy nic - to miłość nasza nie jest wielka ani czysta" (Dz, 303).

„O Stwórcu mój i Panie, oto masz całą istotę moją. Rozporządzaj mną według Twojego Boskiego upodobania i według odwiecznych planów Twoich, i niezgłębionego miłosierdzia Twojego" (Dz, 440).

„Był to okres doświadczeń i oczyszczenia. Doświadczenia [te] były tak bolesne, że dusza moja doznała zupełnego opuszczenia przez Boga, została pograżona w tak wielkich ciemnościach. Zauważyłam i zrozumiałam, że nikt mnie z tych udręk nie zdoła wyprowadzić, ani mnie mogli [może] zrozumieć" (Dz, 770).

67. Czym jest pokusa, oschłość i zniechęcenie oraz pociecha duchowa?

Pokusa jest to pobudzenie do złego, które pochodzi od wewnątrz albo z zewnątrz. Św. Augustyn wyróżnia tu trzy etapy: podsuniecie pokusy, upodobanie i dozwoleństwo. Dochodzi do tego, gdy z pełną świadomością wybieramy zło. Istnieją pokusy natrętne, wciąż wracające, pokusy gwałtowne i ukryte. W przypadku tej ostatniej człowiek nie zauważa, że jest kuszony. Istnieją też pokusy zwodnicze, gdy zło jest nam podsuwane w charakterze dobra. Źródła ich należy upatrywać w istniejącej w nas pożądlivości ciała, w działaniu szatana oraz w naszych relacjach ze światem, z ludźmi.

Jakie są zamiary Boże w dopuszczaniu pokus? W czasie pokusy mamy możliwość zdobycia lub pogłębienia cnoty pokory. Oczyszczamy się wewnętrznie, jest to okazja, aby Bogu okazać swoją miłość. Pokusy hartują duszę, bo „moc w słabości się doskonali" (por. 2 Kor 12, 9).

Walka z pokusami jest zasługą. „Błogosławiony mąż, który oprze się pokusie, otrzyma wieniec życia” (por. Jk 1, 12).

Walkę z pokusami powinniśmy traktować jako wynagrodzenie. Trzeba też wspomnieć o tym, że człowiek, doznając pokusy, jest w stanie zrozumieć kogoś, kto cierpi podobnie.

Jak się zachować wobec pokus, myśli dotyczących zła, wobec zauroczenia grzechem? Trzeba zwalczać pewność siebie, wspominając słowa św. Pawła: „Kto stoi, niech baczy, by nie upadł” (por. 1 Kor 10, 12), unikać zniechęcenia i okazji do grzechu. Szczególnie należy unikać okazji do popełnienia grzechu ciężkiego. W czasie pokusy ważny jest opór pasywny, czyli lekceważenie zła, które się nam podsuwa, i szatana, który kusi.

Ważne są akty odrzucenia grzechu, akty cnoty, wypowiadanie imienia Jezus, prośby o pomoc skierowane do Matki Najświętszej, ważne są też umartwienia.

Odrzucenie pokusy powinno być szybkie: „Uciekaj jak od węża” (Syr 21, 22), zdecydowane: „Idź precz, szatanie” (Mt 4, 10) oraz spokojne i wytrwałe. Nie bądźmy drobiazgowi w badaniu, czy zgrzeszyliśmy, dziękując Bogu, jeśli nie ulegliśmy pokusie, a jeśli ulegliśmy, z pokorą trzeba wzbudzić w sobie skruchę.

Z życiem duchowym jest związana tak zwana pociecha, czyli duchowa radość, która podnosi na duchu i ułatwia pracę nad sobą. Pociecha duchowa może pochodzić od natury.

Jest to chwilowe wzruszenie związane z czynnikami naturalnymi, ale Bóg może dopuścić, że pociecha pochodzi od szatana, aby nas skłonić do zarozumiałości, a potem do zniechęcenia. Prawdziwa pociecha duchowa pochodzi od Boga. Sprawia ona, że łatwiej nam zbliżyć się do Niego, pełnić dobre uczynki, skupić się w modlitwie. Natomiast istnieje także niebezpieczeństwo przywiązania się do pociech, do przeżyć radości duchowej. Wówczas może nam grozić zarozumiałość i złudzenia. Jaka winna być postawa wobec doświadczenia pociechy duchowej?

Można o takie pociechy prosić i pragnąć ich, ale tylko po to, aby wypełnić wolę Bożą. Należy usuwać przeszkody, bo kto szuka przyjemności ziemskich, nie otrzyma niebieskich. Jeśli się zjawiają, przyjmujemy je z wdzięcznością, ale pokornie. Wykorzystujemy pociechę do tego celu, w którym ją otrzymaliśmy - dla modlitwy, a nie dla samozadowolenia.

Pamiętajmy, że pociechy przemijają i nie można na nich opierać życia wewnętrznego, a pojawia się nieraz duchowa oschłość. Ta z kolei jest stanem znużenia, odczuciem duchowego zmęczenia. Wszystko wówczas przychodzi z oporem, Bóg jakby się ukrywał, człowiek doświadcza wielu trudności w modlitwie.

Bóg dopuszcza oschłość, aby uczyć nas pokory. Oschłość jest pokutą, odrywa nas od rzeczy ziemskich, nawet od duchowych pociech, żeby skupić się na szukaniu tylko Boga, Jego woli i Jego chwały.

Jak postępować wobec doświadczenia duchowej oschłości?

Powinniśmy rozważyć, czy oschłość nie pochodzi z naszej winy. Może to w nas jest zbyt upodobanie w sobie, albo ulegamy lenistwu w służbie Bożej? Może jesteśmy zbyt przywiązani do ludzi, do pociech tego świata? Może niezbyt szczerzy jesteśmy wobec spowiednika? Jeśli uczciwie stwierdzamy, że nie ma w tym wszystkim naszej winy, przyjmijmy sytuację duchowej oschłości z cierpliwością i wdzięcznością. Wytrwajmy w postanowieniach.

Wielkim błędem jest stwierdzenie: „Nie mam nastroju do modlitwy, gdy przyjdzie nastrój, będę się modlił”. Tego czynić nie wolno.

Należy jeszcze więcej się modlić, gdy nie ma pociech. Pytajmy, czego Bóg od nas oczekuje, skoro zesłał na nas wiele wewnętrznych ciemności. Wobec doświadczenia oschłości najważniejsza jest pokora, cierpliwość i wytrwałość w modlitwie, w postanowieniach, w szukaniu we wszystkim Boga.

„Wiara zostaje w ogniu, walka tu jest wielka, dusza robi wysiłki, trwa aktem woli przy Bogu. Szatan posuwa [się] z dopuszczenia Bożego jeszcze dalej, nadzieja i miłość jest w

doświadczeniu. Straszne są te pokusy, Bóg duszę wspiera niejako potajemnie. Ona o tym nie wie, bo inaczej niepodobna jest ostać się. I wie Bóg, co może dopuścić na duszę. Dusza kuszona [jest] niewiarą, co do prawd objawionych, do nie-szczerości wobec spowiednika. Szatan jej mówi - patrz, nikt cię nie zrozumie, po co mówić o tym wszystkim? Brzmiały w jej uszach słowa, których ona się przeraża i zdaje się jej, że je wymawia przeciw Bogu. Widzi to, czego by widzieć nie chciała. Słyszy to, czego słyszeć nie chce, a jest to straszne, w takich chwilach nie mieć doświadczonego spowiednika. Sama dźwiga całe brzemie; jednak, o ile jest to w jej mocy, powinna się starać o światłego spowiednika, bo może złamać się pod tym ciężarem, i to często jest nad przepaścią" (Dz, 97).

„Lękać się powinien nas wróg, a nie my wroga. Szatan tylko pysznych i tchórzliwych zwycięża, bo pokorni mają moc. Nie zmiesza ani [nie] zatrwoży nic duszy pokornej" (Dz, 450).

„Jezus mi powiedział, że: *Spokój wewnętrzny, który masz, jest łaską* - i nagle znikł. Ja czułam się szczęśliwa i dziwnie uspokojona" (Dz, 674).

„Jezus dał mi poznać, jak dusza powinna być wierną modlitwie, pomimo udręczeń i oschłości, i pokus, bo od takiej przeważnie modlitwy zależy urzeczywistnienie nieraz wielkich zamiarów Bożych; a jeżeli nie wytrwamy w takiej modlitwie, krzyżujemy to, co Bóg chciał przez nas dokonać, albo w nas" (Dz, 872).

„Jezu, Twoje imię jest mi rozkoszą; wyczuwam z daleka swego Umiłowanego, a stęskniona moja dusza odpoczywa w objęciach Jego, nie umiem żyć bez Niego, wolę z Nim być w mękach i cierpieniu, aniżeli bez Niego w największych rozkoszach nieba" (Dz, 912).

68. Czym jest oświecenie w życiu duchowym?

Po pewnym czasie wysiłku ascetycznego człowiek osiąga stan duchowego pokoju. Kiedy działanie Boga staje się bardziej wyraźne, a człowiek nie przyzwala dobrowolnie na popełnienie nawet lekkiego grzechu, wówczas mówimy o oświeceniu. Na tym drugim etapie człowiek poznaje lepiej siebie, cierpi wewnętrznie, bowiem widzi przepaść między swoją nędzą a świętością, wielkością i Miłosierdziem Boga. Tęskni za Bogiem i świętością, ale wciąż doświadcza swojej słabości, dochodzi do przekonania, że sam Bóg musi człowieka oczyścić i udoskonalić. Pojawiają się coraz większe trudności w modlitwie, szczególnie w medytacji, czyli w takiej modlitwie, która polega na rozważaniu Bożych tajemnic i rozumowym odniesieniu do różnych sytuacji życiowych.

Natomiast modlitwa przechodzi do prostego i pełnego miłości kontaktu z Bogiem. Tę modlitwę bez słów, w Panu miłości i pokoju, nazywamy modlitwą odpoczynienia. Człowiek wierzący na tym drugim etapie oświecenia coraz bardziej upodabnia się do Chrystusa, naśladuje Jego czyny, następuje głębsza zażyłość z Chrystusem w Jego słowie i w Najświętszej Eucharystii.

Pogłębia się miłość Boga, przeżywana wewnętrznie, ale także zewnętrznie. Wciąż trwa proces obumierania wewnętrznego, mistyczna śmierć, która jest znakiem uniżenia się przed Bogiem i wzrostu w pokorze. Trzeba pamiętać, że podział dynamiki życia duchowego na etapy: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia jest podziałem pomagającym kierownikom duchowym w ich służbie ludziom podejmującym głębokie życie wewnętrzne. Pomaga każdemu, kto zastanawia się nad rozwojem wewnętrznym, ale trzeba liczyć się z możliwością złej oceny. Trzeba być bardzo pokornym i bardzo ostrożnym w samoocenie postępu

duchowego, możliwe są tutaj wielkie i niebezpieczne pomyłki. Poza tym rozwój duchowy nie przebiega po linii prostej - na drugim, trzecim etapie pojawiają się trudności pierwszego etapu, a nieraz już na etapie pierwszym pojawiają się łaski drugiego i trzeciego etapu.

„W początku Bóg daje się poznać jako świętość, sprawiedliwość, dobroć, czyli miłosierdzie. Dusza nie naraz to wszystko poznaje, ale poszczególnie w błyskach, czyli zbliżeniach się Boga. I nie trwa to długo, bo nie zniosłaby tego światła. W czasie modlitwy dusza doznaje błysku tego światła, który uniemożliwia duszy dotychczasową modlitwę. Może się silić, jak chce, i zmuszać do dawniejszej modlitwy, będzie to wszystko daremne, staje się absolutnie niemożliwością w dalszym ciągu tak się modlić, jak przed tym otrzymaniem tego światła. Światło to, które dotknęło duszy, jest w niej żywe i nic ani go zagłuszyć, ani przyćmić nie może. Ten błysk poznania Boga pociąga jej duszę i rozpala miłość ku Niemu" (Dz, 95).

„*Najmilsza mi jest dusza ta, która wierzy mocno w dobroć moją i zaufała mi zupełnie; obdarzam ją swoim zaufaniem i daję jej wszystko, o co prosi*" (Dz, 453).

„Wieczorem w czasie benedykcji chwilę dusza moja obcowała z Bogiem Ojcem; czułam, że jestem na Jego rękę jako dziecię i usłyszałam w duszy te słowa: *Nie lękaj się, córko moja, niczego, wszyscy przeciwnicy rozbiją się u nóg moich*. - Po tych słowach wstąpił w duszę moją tak głęboki spokój i taka dziwna cisza wewnętrzna" (Dz, 627).

69. Czym jest zjednoczenie z Bogiem?

Jest to szczyt życia wewnętrznego, życia mistycznego. Na tym zaawansowanym etapie wciąż istotna jest asceza. Zjednoczenie z Bogiem wymaga całkowitego wyrzeczenia, oczyszczenia. Pan Bóg daje łaskę oczyszczenia z pychy, egoizmu, szukania siebie. Zmysły i uczucia na tym etapie pozostają pod kontrolą rozumu, oświeconego wiara. Praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości jest czymś stałym, podobnie jak cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, również są praktykowane stale i bez większych trudności. Na tym etapie człowiek uduchowiony przeżywa najwyższy stopień kontemplacji wlanej, która jest darem Boga, a równocześnie jest owocem otwarcia człowieka na oczyszczającą i uświęcającą moc Boga. Chrześcijanin przeżywa w wierze i miłości zjednoczenie z Bogiem w Trójcy Świętej, przeżywa upodobnienie do Chrystusa wobec Ojca, w mocy miłości i jedności Ducha Świętego. Człowiek pozwala, by Duch Święty przemienił go w Chrystusa. Na tym etapie następuje całkowita zgodność z wolą Bożą, bezkompromisowa uległość woli Bożej staje się rzeczywistością stałą, człowiek znajduje upodobanie w rzeczach duchowych. Pełne zjednoczenie mistyczne nazywane jest zaręczynami duchowymi. Zjednoczenie przekształcające, przebóstwiające człowieka, nazywane jest zaślubinami mistycznymi. Podział na trzy etapy: oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie jest uporządkowanym opisem dążenia do świętości i rozwoju duchowego. Ten podział jest bardzo użyteczny dla kierowników duchowych, ale stanowi też pewną pomoc dla każdego, kto zastanawia się nad swoim powołaniem do świętości. Trzeba jednak nieustannie podkreślać, że w samoocenie swego rozwoju duchowego powinniśmy być pełni pokory, radząc się kierownika duchowego.

„Od chwili, w której pozwoliłeś, Jezu, zatopić wzrok mej duszy w Tobie, odpoczywam i nie pragnę niczego. Znalazłam przeznaczenie swoje w chwili, w której utonęła dusza moja w Tobie; w jedynym przedmiocie miłości mojej. Niczym jest wszystko w porównaniu z Tobą. Cierpienia, przeciwności, upokorzenia, niepowodzenia, posądzania, jakie mnie spotykają, są drzazgami, które rozpalają miłość moją ku Tobie, Jezu" (Dz, 57).

„Tajemnica wielka zaszła na tej adoracji, tajemnica między mną a Panem; i zdawało mi się, że skonam z miłości w Jego spojrzeniu. Choć mówiłam wiele z Panem, jednak bez słowa.

I powiedział Pan: *Jesteś rozkoszą dla serca mojego, od dziś każdy uczynek, najdrobniejszy, ma w oczach moich upodobanie, cokolwiek czynić będziesz*. W tym momencie czułam się przekonsekrowana" (Dz, 137).

„Jedno jestem z Panem, niejako niknie przepaść między nami, Stwórca i stworzenie. Przez parę dni dusza moja była jakoby w ustawicznej ekstazie. Obecność Boża ani na chwilę nie opuszczała mnie. I dusza moja trwała w ustawicznym miłosnym złączeniu z Panem. Jednak nie przeszkadzało mi to do spełniania obowiązków. Czułam, że jestem przemieniona w miłość, płonęłam cała, ale bez [szkody]. Ustawicznie tonęłam w Bogu, Bóg mnie tak silnie i potężnie pociągał ku sobie, że chwilami nie zdawałam sobie sprawy, że jestem na ziemi" (Dz, 142).

„Jezu mój, nadziejo moja jedyna, dziękuję Ci za tę księgę, którą otworzyłeś przed oczyma duszy mojej. Tą księgą jest męka Twoja dla mnie z miłości podjęta. Z tej księgi nauczyłam się, jak kochać Boga i dusze. W tej księdze są zawarte dla nas skarby nieprzebrane" (Dz, 304).

„Kiedy przyszedłam do kaplicy, odczułam wewnętrzne zrozumienie, jak wielką Bóg nam gotuje nagrodę nie tylko za czyny dobre, ale i za szczere pragnienia spełnienia ich. Co to za wielka łaska Boża!" (Dz, 450).

70. Dziesięć przykazań czy osiem błogosławieństw?

Człowiek z natury potrafi odróżnić dobro i zło. Bóg wyposażył człowieka w sumienie, które jest światłem w rozróżnieniu dobra i zła. Dziesięć przykazań zostało objawione przez Boga na Górze Synaj. Zasady Dekalogu człowiek odkrywa w swoim sercu jako prawo naturalne.

„Co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?" - zapytał młody człowiek Chrystusa.

„Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowuj przykazania" - usłyszał od Niego (Mt, 19,16-17).

Chrystus potwierdził przykazania, otrzymane przez Mojżesza, a równocześnie nadał im nowotestamentowy sens.

Czytamy w Kazaniu na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: *Nie zabijaj!*, [...] a ja wam powiadam, każdy kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi" (Mt, 5, 21-22);

„Słyszeliście, że powiedziano: *Nie cudzołóż!* A ja wam powiadam. Każdy kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" (Mt 5, 27-28);

„Słyszeliście, że powiedziano: *Oko za oko i ząb za ząb!* A ja wam powiadam [...] jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi" (Mt 5, 38-39).

Dziesięć przykazań czy osiem błogosławieństw? Nie można rozdzielać Bożych przykazań od Chrystusowych błogosławieństw. Wydaje się jednak, że wielu chrześcijan ogranicza duchowość ewangeliczną do prawa naturalnego, zawartego w dziesięciu przykazaniach.

Dekalog jest fundamentem, ale dziesięć przykazań trzeba oświecić - tak to uczynił Chrystus - Ewangelią i dopełnić błogosławieństwami. Wiemy, że trzy pierwsze przykazania, określają nasze odniesienie do Boga. Pierwsze jest przypomnieniem, że Bóg jest jeden i Jemu człowiek winien oddawać cześć. Przykazanie drugie mówi o świętości Boga i o powołaniu do świętości. Trzecie wzywa do świętowania dnia Pańskiego. Pozostałe mówią o naszym stosunku do bliźniego, rodziców, przełożonych, ojczyzny, wartości życia od chwili poczęcia, aż do naturalnej śmierci. Szóste przykazanie mówi o godności małżeństwa, ludzkiego ciała, jest przypomnieniem, że grzech nieczysty oddala człowieka od Boga, niszczy ludzkie relacje i

niszczy serce tego, kto grzeszy. Przykazanie siódme mówi o poszanowaniu własności, ósme o prawdzie. Dziewiąte łączy się z szóstym, ale zwraca uwagę na serce. Dziesiąte przypomina o motywach postępowania, bo nie tylko czyn zewnętrzny jest zły, ale wewnętrzna decyzja może oddalić człowieka od Boga. Błogosławieństwa, których według św. Mateusza jest osiem, są dopełnieniem Dekalogu i stanowią światło oświecające dziesięć przykazań.

Pierwsze trzy błogosławieństwa, zwracają się do ludzkiego serca: ubodzy w duchu, którzy się smucą, cisi, a następne określają odniesienie do drugiego człowieka: sprawiedliwość, miłosierdzie, czyste serce, wprowadzanie pokoju i cierpienie dla sprawiedliwości.

Błogosławieństwa zostały nie tylko wypowiedziane przez Chrystusa, ale zostały przez Niego zrealizowane. On jest uobecnieniem, ucieleśnieniem ośmiu błogosławieństw. A jednocześnie błogosławieństwa określają postawy życia chrześcijańskiego. Ubodzy w duchu są błogosławionymi, a więc umiłowanymi przez Boga, już tu na ziemi szczęśliwymi. Ubodzy w duchu, czyli ci, którzy umiłowali nade wszystko Boga, mają dystans do tego, co ziemskie. Dla tych, którzy się smucą, cierpienie ofiarowane Ojcu Niebieskiemu, w jedności z Chrystusem ma charakter błogosławiony, zbawczy. Cisi to są pokorni, ci którzy walczą z pychą, którzy łakną i pragną sprawiedliwości.

Nie zawsze potrafimy, mimo najlepszych starań, wprowadzać sprawiedliwość wokół siebie, ale jeśli do tego dążymy, jeśli jej łakniemy, pragniemy, już budujemy sprawiedliwość. Błogosławieni miłosierni, a więc pochylający się nad cierpieniem drugiego. Czyste od wszelkiego grzechu, czyste serce w dziedzinie szóstego przykazania, to ewangeliczne światło. Pan Jezus, przyniósł pokój i chce aby jego uczniowie, pełni pokoju wewnętrznego, budowali pokój między ludźmi. Ale uczniowie Chrystusa muszą być przygotowani na to, że ludzie będą cierpieć dla sprawiedliwości, muszą być gotowi na to, że będą im uragać i będą ich prześladować. Błogosławieństwa zawierają obietnice, które są nadzieją w trudnościach, zapowiadają dobrodziejstwa i nagrodę już tu na ziemi, ale szczególnie nagrodę w niebie. Oni będą pocieszeni, posiadą ziemię, będą nasyceni, dostąpią miłosierdzia, Boga oglądać będą, nazwani będą synami Bożymi, do nich należy królestwo niebieskie, wielka jest ich nagroda w niebie. To są obietnice, które już tu, w doczesności, się spełniają, ale w pełni będą zrealizowane w domu Ojca. Już tu na ziemi jesteśmy uczestnikami Boskiej natury (por. 2 P 1,4). Ale pełnia radości Pana, pełnia odpoczynku u Boga będzie w niebie.

A więc dziesięć przykazań i kazanie na górze, opisują Boże obietnice i przedstawiają drogi prowadzące do królestwa niebieskiego. Wspierani Bożym słowem i łaską Ducha Świętego podejmujemy tę drogę Dekalogu i ośmiu błogosławieństw, bo jest to duchowość chrześcijańska - życie według Boga.

„Kiedy mnie dotyka jakie cierpienie, to ono już mi teraz nie sprawia goryczy ani wielkie pociechy nie unoszą mnie; owładnięta jestem pokojem i równością ducha, która płynie z poznania prawdy" (Dz, 455).

71. W czym przeszkadza szatan?

Dziś wielu ludzi, którzy uważają się za chrześcijan, nie wierzy w szatana. Szatan - przeciwnik Boga, diabeł, tzn. oszczerca, jest złym aniołem, który działa na szkodę człowieka. Jest osobą bez łaski i miłości, o genialnej inteligencji, może zwodzić człowieka nawet nadzwyczajnymi czynami. Jest nazywany ojcem kłamstwa, pychy, nienawiści, rozpacz, toczy bój z Kościołem (por. Ap 12, 17). Jest początkiem i źródłem wszelkiego zła, jako upadły anioł jest chytry i przebiegły, zazdrosny o człowieka, chce niszczyć obraz Boży w człowieku i deprawować go. Posługuje się głównie pokusą, ale może człowieka opętać.

Atakuje człowieka od najsłabszej strony, bardzo dobrze wyraża to zdanie - „Diabeł wchodzi twoimi drzwiami, a wychodzi swoimi", wykorzystuje to, co jest w nas słabe, wchodzi w nasze

serce i życie, aby całkowicie nas opanować. Szatan zasiewa złe nasienie, ewangeliczny kłóć, wmawia człowiekowi, że nie ma grzechu, że dany czyn nie jest grzechem, a później wprowadza człowieka w rozpacz, sugerując mu, że już nie ma ratunku.

W szczególnie sposób szatan działa przez pokusę. Wyróżniamy trzy etapy pokusy. Najpierw jest sugestia, jakaś propozycja złej myśli, złego słowa, złego czynu, zaniedbania dobrego. Drugi etap to upodobanie, które polega na tym, że to, co mi pokusa proponuje, znajduje we mnie zainteresowanie, choć jeszcze nie ma zgody na złe czyny. Trzeci etap następuje wówczas, gdy człowiek wyraża zgodę. Na pierwszym i na drugim etapie nie ma grzechu. Grzech pojawia się wtedy, gdy wola wyraża zgodę, a za wewnętrzną zgodą może iść zły czyn. Bóg dopuszcza pokusę, ale nigdy ponad możliwości człowieka (por. 1 Kor 10, 13). Jeśli Bóg dopuszcza pokusę, daje też siłę, by tę pokusę zwyciężać. Pokusa może pochodzić nie tylko od szatana, ale od naszej natury, osłabionej przez grzech pierworodny. Pokusa może pochodzić także od innych ludzi i od świata. Bóg dopuszcza pokusę, aby po pierwsze człowieka wewnętrźnie oczyścić, sprawić, byśmy byli gorliwsi w walce duchowej. Pokusa jest szansą do wzrostu w pokorze, by człowiek nie ufał sobie, pomaga też nam w nabywaniu większej ufności wobec Boga i Jego miłości i miłosierdzia. Bóg dopuszcza pokusę, aby upokorzyć szatana przez to, że pokusa zostaje zwyciężona, i aby objawić swoją moc. Jeśli potrafimy pokusę zwyciężyć, trzeba podziękować Panu Bogu za łaskę zwycięstwa, me przypisując sukcesu sobie, a jeśli ulegliśmy jej, trzeba przeprosić i z ufnością błagać o Boże Miłosierdzie. Nie należy przesadzać w analizowaniu pokusy, na ile się zgodziłem, czy nie zgodziłem, na ile był to upadek ciężki.

Trzeba od razu obiecać Panu Bogu przystąpienie do spowiedzi. „Ten tylko będzie pokonany, kto zgodził się na klęskę”. Św. Jakub pisze: „Bądźcie więc poddani Bogu, przeciwstawiajcie się natomiast diabłu, a ucieknie od was” (Jk 4, 7). Na początku publicznej działalności sam Chrystus poddał się kuszeniu szatana: „Idź precz szatanie” - przez te słowa Chrystus dał nam przykład wobec stanowczości zakusów złego ducha, Chrystus przyszedł zwyciężyć diabła (Hbr 2, 14), wyrzucał złe duchy i dał moc apostołom, by czynili to samo. Wyrzucanie złych duchów jest znakiem nadejścia królestwa Bożego.

Wobec pokus szatana nie jesteśmy bezradni, przez łaskę uświęcającą uczestniczymy w życiu Trójcy Przenajświętszej. Bóg w nas mieszka, jesteśmy zanurzeni w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Aby zwyciężyć szatana, rozpoznać jego knowania, trzeba czuwać, modlić się, umartwiać i pościć. Mocą przeciw złemu duchowi jest Eucharystia, wielką łaską do walki z szatanem jest spowiedź, a także pomoc kierownika duchowego. Warto mówić w czasie spowiedzi czy rozmów duchowych o pokusach, które nas dręczą. Wielką pomocą jest Matka Najświętsza, pobożność maryjna, różaniec. W trudnych chwilach pokus całujemy krzyż, z wiarą przeżegnajmy się wodą święconą. Wspomnijmy teksty Pisma Świętego: „Ażeby nie uwiódł nas szatan, którego knowania dobrze są nam znane” (2 Kor 2, 11), „Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła” (Ef 6, 11), „Nie dawajcie miejsca diabłu” (Ef 4, 27), „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie, Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu” (1 P 5, 8-9).

„Nikt takiej duszy nie oświeci, jeżeli Bóg chce ją utrzymywać w ciemności. To odrzucenie od Boga czuje tak żywo w sposób przeraźliwy. Wyrywają się z jej serca jęki bolesne, tak bolesne, że nie pojmie żaden duchowny, chyba że sam to przeszedł. W tym dusza doznaje jeszcze cierpienia od złego ducha. Szatan drwi z niej: Widzisz, czy dalej będziesz wierna? Oto masz zapłatę, jesteś w naszej mocy. - Chociaż szatan tyle ma wpływu na tę duszę, ile Bóg pozwoli; Bóg wie, ile wytrzymać możemy. - I coś z tego, żeś się umartwiała? I coś z tego, żeś wierna regule? Po coś te wszystkie wysiłki? Jesteś odrzucona od Boga. - To słowo „odrzucona” staje się ogniem, który przenika każdy nerw aż do szpiku kości.

Przeszywa na wskroś całą jej istotę. Nadchodzi największy moment doświadczenia. Dusza już nie szuka nigdzie pomocy, pogrąża się sama w sobie i traci wszystko sprzed oczu i niejako jakby się zgodziła na tę mękę odrzucenia. Jest to moment, któremu nie umiem nadać wyrazu. Jest to agonia duszy" (Dz 99).

„W tej chwili, kiedy piszę te słowa, usłyszałam krzyk szatana: Wszystko pisze, wszystko pisze, a przez to tyle my tracimy, nie pisz o dobroci Boga, On sprawiedliwy. - Zawył z wściekłości i znikł" (Dz, 1338).

„Czasami jest dobrze uciec do rany Serca Jezusowego, nie odpowiadając ani jednego słowa - tym samym nieprzyjaciół jest już zwyciężony. W czasie spokoju dusza tak samo robi wysiłki jak i w czasie walki. Musi się ćwiczyć i to bardzo, bo inaczej nie ma mowy o zwycięstwie. Czas pokoju uważam za czas przygotowania do zwycięstwa" (Dz, 145).

„Kiedy dusza została prześlaknięta na wskroś tym ogniem piekielnym, wpada jakoby w rozpacz. Dusza moja doświadczyła tego momentu, kiedy byłam w celi sama jedna. Kiedy dusza zaczęła się pogrążyć w rozpacz, czułam, że zaczynam konać, jednak chwyciłam krzyżyk i zacisnęłam kurczowo w rękę; teraz czuję, że się odłączy ciało moje od duszy, i chociaż pragnęłam pójść do przełożonych, już sił fizycznych nie było, wyrzekłam ostatnie słowa - ufam miłosierdziu Twemu" (Dz, 101).

„Chociażby grzechy dusz czarne były jak noc, kiedy grzesznik zwraca się do miłosierdzia mojego, oddaje mi największą chwałę i jest zaszczytem męki mojej. Kiedy dusza wysławia moją dobroć, wtenczas szatan drży przed nią i ucieka na samo dno piekła" (Dz, 378).

„Teraz poznałam, że szatan najwięcej nienawidzi miłosierdzia, jest to dla niego największą męką" (Dz, 764).

„Dziś stoczyłam walkę z duchami ciemności o jedną duszę. Jak strasznie szatan nienawidzi miłosierdzia Bożego, widzę, jak się sprzeciwia całemu temu dziełu" (Dz, 812).

72. Czy możemy mówić o zasłudze wobec Boga?

W prefacjach o świętych Mszał rzymski umieścił taką modlitwę: „W zgromadzeniu świętych jaśnieje Twoja chwała, bo dzięki Twojej łasce zdobyli zasługi, które nagradzasz". W znaczeniu ścisłym, a więc z własnej sprawiedliwości człowiek nie może niczego wysłużyć u Boga. „Zasługa człowieka u Boga w życiu chrześcijańskim wynika z tego, że Bóg w sposób dobrowolny postanowił włączyć człowieka w dzieło swojej łaski (por. KKK, 2008).

Bóg jest pierwszy w miłości, człowiek odpowiada na nią. Działanie Jego jest wtórne jako współpraca. Dobre czyny są dziełem łaski, a potem dopiero dziełem człowieka. Jest darmo daną łaską to, że jesteśmy współdziedzicami Chrystusa. Nasze zasługi są darami Bożymi. Nie możemy sobie zasłużyć pierwszej łaski, a więc usprawiedliwienia i nawrócenia.

Później możemy wysłużyć sobie i innym potrzebne łaski dla uświęcenia i dla zbawienia.

Pismo Święte wielokrotnie mówi o zasługiwaniu u Boga: „Cieszcie się i radujcie, albowiem wielka jest wasza nagroda w niebie" (Mt 5, 12). „Odda każdemu, według jego postępowania" (Mt 16, 27). Pan Jezus mówi o nagrodzie i karze za zasługi i winy w przypowieści o talentach (por. Mt 25, 14-30). Podobnie w opisie Sądu Ostatecznego (Mt 25, 34-46). O zasługach mówi św. Paweł: „Każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę" (1 Kor 3, 8). „Kto skąpo siew, ten skąpo i zbiera, kto zaś hojnie siew, ten hojnie też zbierać będzie" (2 Kor 9, 6).

Św. Paweł pisze, że uczeń Chrystusa otrzyma zapłatę od Pana. Sam też daje świadectwo o swoich zasługach: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2 Tm 4, 7-8).

Dzięki działaniu Bożemu, działaniu Ducha Świętego człowiek zasługuje na Bożą nagrodę. Człowiek zasługuje na życie wieczne przez wiarę i miłość, ale przecież wiara i miłość są darami Boga.

Możemy mówić o zasłudze u Boga tylko w tym znaczeniu, że współpracujemy z Bogiem, ale to dzięki łasce Bożej.

„Oświadczam Bogu w Trójcy Jedynemu, że dziś w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem, Odkupicielem dusz, składał dobrowolnie z siebie ofiarę za nawrócenie grzeszników, a szczególnie za te dusze, które straciły nadzieję w miłosierdzie Boże” (Dz, 309).

„Nie na własnych siłach się opieram, ale na Jego wszechmocy, bo kiedy mi dał łaskę poznania woli, swojej świętej, toteż i udzielił mi łaski wykonania” (Dz, 615)

73. Sprawy wielkie i małe-jak się mają do siebie?

Są ludzie powołani do spełnienia wielkiej misji, ale życie większości jest wypełnione codziennymi sprawami, zwykłymi obowiązkami, dzień dla większości jest podobny do dnia. Ale w życiu każdego człowieka są rzeczy wielkie. Wielką sprawą jest to, że żyjemy, Bóg nas stworzył i podtrzymuje w istnieniu. Wielką rzeczą jest wiara w Boga i wierność Bogu, troska o zbawienie swoje i innych ludzi. Wielką sprawą jest rodzicielstwo, życie małżeńskie, kapłaństwo, zakon, ale też życie samotne, traktowane jako Boże powołanie. Rzeczą wielką jest hierarchia wartości. Kto stawia Boga na pierwszym miejscu, ten wszystko stawia na swoim miejscu.

Hierarchię wartości określają też zasady cywilizacji miłości, które Ojciec Święty formułuje w taki sposób: „Etyka przed techniką osoba przed rzeczą, bardziej być niż mieć, miłosierdzie przed sprawiedliwością”. Ale życie każdego człowieka w większości składa się ze spraw drobnych - podobne prace, obowiązki domowe czy zawodowe, relacje z bliźnimi, każde słowo, myśl, modlitwa, to, co czytam, co oglądam, drobne radości, rozczarowania i smutki. Jak mają się do siebie rzeczy wielkie i drobne, jakie są niebezpieczeństwa?

Ktoś może powiedzieć, że istotne są wyłącznie rzeczy wielkie, fundamentalny podstawowy kierunek życia. Nieważne jest, czy w drobnych codziennych rzeczach postępuję zgodnie z tym kierunkiem, czy też nie, najważniejsze jest ogólne skierowanie ku Bogu i wieczności. Jest to stwierdzenie niebezpieczne, bowiem grozi okłamywaniem siebie, człowiek może nie dostrzec tego, że jest niekonsekwentny w ogólnych deklaracjach, bowiem w codzienności zaprzecza temu, co głosi.

Ale bywa tak, że człowiek zbyt mocno akcentuje codzienność, rzeczy drobne, w których niejednokrotnie się gubi, nie obejmując całości i nie pamiętając o tym, czemu codzienność służy i ku czemu zmierza. Bywa tak, że w rodzinach i w różnych społecznościach, rzeczy drobne, konflikty o rzeczy nieistotne, powodują, że słabnie miłość, zburzony jest pokój, ludzie żyją w niepokoju, nerwach, rozdrażnieniu. Pogubiły się rzeczy istotne, bowiem drobne rzeczy urosły do wielkich. Jaka ma być relacja rzeczy wielkich i codziennych w duchowości chrześcijańskiej? Pan Jezus mówi - „Kto w małym jest wierny, ten i w wielkim wierny będzie. A kto w małym jest nieuczciwy i w wielkim nieuczciwy będzie” (por. Łk 10, 16), rzeczy małe są jakby tworzywem dla rzeczy wielkich. Wierność w drobnych obowiązkach

przygotowuje nas do wielkich zadań, ofiarność w rzeczach małych przygotowuje nas do ofiarności i poświęcenia w rzeczach wielkich. I odwrotnie, małe kłamstwo może sprawić, że kiedyś skłamiemy w dużych rzeczach. Niechęć okazana w drobnych rzeczach bliźniemu może prowadzić do wielkiej niezgody i nienawiści.

Nikt od razu nie zdradził, nikt od razu się nie rozpił. Człowiek zaczyna od małych niewierności, małych zrad w myślach, uczuciach, od małych kradzieży, od małych kłamstw. Jeśli w porę się temu nie przeciwstawi, dochodzi do wielkich grzechów. Ale Pan Jezus ostrzega, aby nie połykać wielbłąda, a przecedzać komara (por. Mt 23, 24). Wiemy, że Pan Jezus w ostrych słowach zwracał się do faryzeuszy, zarzucał im obłudę i to, że zwracają uwagę na rzeczy zewnętrzne, a nie zwracają się ku głębi. Zarzucał im nieszczerłość i to, że przesadnie przywiązują wagę do drobnych przepisów, a zapominają o Boskich przykazaniach, a szczególnie o przykazaniu miłości.

Rzeczy drobne są ważne, ale pozostają drobne, rzeczy wielkie będą zawsze wielkimi. Bóg działa w wielkich sprawach i w codzienności. Działa łaską uczynkową, działa przez natchnienie Ducha, przez światło i moc. A przyjęta łaska w rzeczach wielkich i w rzeczach drobnych, otwiera nas na nową łaskę. Zwróćmy uwagę na dwie wypowiedzi św. Pawła. „Nie przestajemy za was się modlić i prosić Boga, abyście - przez całą mądrość i duchowe zrozumienie - doszli do pełnego poznania Jego woli, by już postępować w sposób godny Pana, ku pełnemu Jego upodobaniu, wydając owoce wszelkich dobrych czynów" (Kol 1, 9-10). A druga wypowiedź św. Pawła jeszcze bardziej bezpośrednio odnosi się do naszego tematu: „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie" (1 Kor 10, 31).

„Zdarza się, że spowiednik nieraz lekceważy drobne rzeczy. Nic nie ma w życiu duchowym drobnego. Czasami rzecz drobna na pozór - odkryje rzecz wielkiej wagi, a dla spowiednika jest snopem światła w poznaniu duszy. Wiele odcieni duchownych kryje się w rzeczach drobnych. Nigdy nie stanie gmach wspaniały, jeżeli odrzucimy drobne cegielki. Bóg od niektórej duszy żąda wielkiej czystości, więc zsyła jej głębsze poznanie nędzy" (Dz, 112).

„Najdrobniejszej rzeczy nie będę czynić sama, nie poradziwszy się wpierw Ciebie, jako Mistrza swego" (Dz, 228).

„Wielka miłość rzeczy małe umie zamieniać na rzeczy wielkie i tylko miłość nadaje czynom naszym wartość, a im miłość nasza stanie się czystsza, tym ogień cierpień mniej będzie miał w nas do trawienia i cierpienie przestanie być dla nas cierpieniem. - Stanie się rozkoszą" (Dz, 302).

„Prosiłam Boga, żeby mi udzielił łaski, żeby natura moja była odporną i silną na wpływy, które mnie nieraz chcą odwieść

74. Jak rozpoznać swoją wadę główną?

Wada jest to stała skłonność, afirmowana świadomie i dobrowolnie, do pełnienia czynów moralnie złych. Wada zaślepia wewnętrznie człowieka, osłabia jego wolę w dążeniu do dobra. Nieraz wada może występować pod pozorem cnoty. Działa destrukcyjnie na życie duchowe, rozbija je od wewnątrz.

Najbardziej niebezpieczne dla rozwoju duchowego są wady główne, bowiem one pociągają za sobą inne wady i grzechy. Przypomnijmy, że są to pycha, chciwość, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, gniew, lenistwo. Wady nawet wtedy, gdy człowiek się

nawróci, wciąż pokazują swoją niszczącą siłę. Potrzebna jest długa walka duchowa, potrzebne jest umartwienie, asceza, aby usunąć wadę ze swego życia. Ważne jest, by nie koncentrować się na walce z wadą, ale na realizacji pozytywnej wartości. Nie tyle więc na pysze, lecz na pokorze, nie tyle na chciwości, co na hojności.

Jest rzeczą bardzo ważną, aby poznać swoje wady. Poznanie siebie, a szczególnie wady głównej, wymaga pokory i odwagi. Poznanie siebie obejmuje temperament, wychowanie, proces samego wychowania, ocenę motywacji, postępowania i zachowanie w konkretnych sytuacjach.

Poznanie siebie obejmuje myśli, plany, wewnętrzne decyzje, uczucia, postawę woli, i wszystkie czyny człowieka. Głównymi środkami poznawania siebie są: codzienny rachunek sumienia, modlitwa, szczególnie myślna, medytacyjna, życie sakramentalne, spowiedź i kierownictwo duchowe.

W poznaniu siebie ważną rolę odgrywają życzliwe nam osoby w rodzinie, w gronie przyjaciół. Patrząc na nas, mogą zwrócić uwagę na to, co jest w nas szczególnie słabe, co się powtarza, a czego być może nie zauważamy.

Wada główna jest to ta skłonność do grzechu, która jest jakby złym motorem w życiu duchowym. Wokół niej koncentrują się inne wady i grzechy. W pracy wewnętrznej nie wystarczy stwierdzić, że moją główną wadą jest egoizm czy pycha. Trzeba próbować rozpoznać, w jaki sposób u mnie pycha się przejawia.

Rozpoznanie wady głównej i jej przejawów sprawia, że staramy się wykorzenić źródło różnorodnego zła, które rodzi się z wady głównej. W pracy nad sobą, nad usuwaniem wady głównej i rozwojem cnót przeciwstawiających się jej, trzeba być bardzo cierpliwym, wytrwałym. Nie wolno się zrażać niepowodzeniami, ważne jest, by bardziej wierzyć w łaskę Bożą, niż w owoce swoich wysiłków.

„Beze mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5), mówi Pan Jezus, a św. Paweł twierdzi:

„Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13).

„Jezus udzielił mi poznania samej siebie. W tym świetle Bożym widzę swoją wadę główną - to jest pycha, jej odcień - zamknięcie się samej w sobie, brak prostoty w stosunku z matką przełożoną” (Dz, 274).

75. Jak radzić sobie ze zgorszeniami?

Chrystus ukrzyżowany, jest „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem pogan” (1 Kor 1, 23). O zgorszeniu mówimy wtedy, gdy postępowanie jednego człowieka sprawia, że drugi upada albo przynajmniej usprawiedliwia swój grzech. Na różny sposób człowiek może być winny grzechu drugiego człowieka. Pan Jezus mówi - „Lecz kto by się stał powodem grzechu jednego z tych małych, którzy wierzą we Mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić go w głębi morza” (Mt 18, 6).

Źródło zgorszenia znajduje się w sercu człowieka, dlatego Pan Jezus wymaga od swoich uczniów radykalizmu - „Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć” (Mt 5, 29). Św. Paweł pisze - „Baczenie jednak, aby to, iż wiecie, jak należy postępować, nie stało się dla słabych powodem do zgorszenia” (1 Kor 8, 9).

Czy zgorszenie istnieje tylko wtedy, gdy się o nim mówi, czy nie ma zgorszenia także wtedy, gdy ktoś uważa, że postępowaniem innych ludzi się nie gorszy. Dziś wielu wierzących twierdzi: „My się nie gorszymy tym, że nasi znajomi się rozwiedli i każdy założył nowy związek.

Nie gorszymy się żadnym, nawet pornograficznym filmem, nie gorszymy się - mówią niektórzy - tym, że kapłan odchodzi od swojego powołania i zakłada rodzinę”.

Niektórzy twierdzą, że nie gorszą się związkami homoseksualnymi, ponieważ ci ludzie mają takie skłonności i takie potrzeby. Zacierą się granica między dobrem i złem, prawdą i fałszem.

Lecz i to jest zgorszeniem, że ludzie zło uważają za dobro, usprawiedliwiają grzech. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że usprawiedliwiają grzech innych, twierdząc, że wszystko jest w porządku, kiedyś my znajdziemy się w podobnej sytuacji i postąpimy podobnie. Kto nie gorszy się zdradą, nowym związkiem, nawet zabiciem nienarodzonego dziecka, prawdopodobnie w podobnej sytuacji postąpi, tak samo. I w tym jest wielkie niebezpieczeństwo zgorszenia.

Od czego zależy wielkość zła spowodowanego przez zgorszenie? Im człowiek jest młodszy, tym zgorszenie czyni w nim większe spustoszenie. Dla dziecka szokiem jest zło, które widzi lub o którym słyszy. Zgorszenie przynosi większą szkodę ludziom o słabo ugruntowanej wierze niż ludziom, którzy są mocni duchowo. Bywa, że są ludzie o jakiejś wielkiej wrażliwości duchowej lub słabi psychicznie, którzy, dowiadując się o jakimś grzechu, przeżywają to boleśnie i zniechęcają się.

Wielkość zła, powodowanego przez zgorszenie zależy też od tego, jaki jest związek między gorszycielem a tym, który to widzi albo o tym słyszy. Dotyczy to przede wszystkim rodziny. Ojciec, który gorszy swoje dzieci, czyni więcej zła wobec nich niż wobec obcych dzieci, które też wiedzą o jego postępowaniu. Osoba, której zaufaliśmy, gdy nas zawiedzie, jest szczególnie winna tego, że nie możemy sobie poradzić ze zgorszeniem. W zgorszeniu wielkie znaczenie ma następujące stwierdzenie: im ktoś ma ważniejszą funkcję społeczną tym odpowiedzialność za zgorszenie jest większa i spustoszenie powodowane przez zgorszenie także jest większe. Dotyczy to nauczycieli, wychowawców, osób znanych, cenionych, lubianych w społeczeństwie. Dotyczy to osób, które promują środki przekazu. W szczególny sposób zgorszenie jest bolesne, gdy chodzi o kapłana i osoby konsekrowane.

Wielu ludzi, szczególnie o słabszej wierze i wielu młodych, nie może poradzić sobie z tym, że osoba Bogu poświęcona zdradziła Chrystusa i Kościół albo prowadzi podwójne życie.

Nieszczere, obłudne środki przekazu obecnie nagłaśniają wszelkie zło, także bolesne przypadki związane z osobami duchownymi. Niektóre środki, przekazu specjalizują się w wynajdywaniu różnych grzechów osób duchownych. Są to często zdarzenia prawdziwe, ale zbyt nagłaśniane, a tendencyjny komentarz często robi, ważenie, jakby wszyscy podobnie postępowali. Bywa, że zdarzenia przedstawia się jednostronnie. Motywem jest zazwyczaj sensacja, chęć zysku, ale może też być motyw walki z Kościołem. Szerzenie wiadomości o złu popełnianym przez księży zraża wielu ludzi do Kościoła, podważa zaufanie do kapłanów, a gdy chodzi o młodzież, takie wiadomości mogą sprawić, że młody człowiek niechętnie będzie się spowiadał, a jeśli nawet kiedyś myślał o kapłaństwie i zakonie, to pod wpływem tych informacji przestraszy się i zrezygnuje.

Zdarza się, że rzuca się na różny sposób oszczerstwo na człowieka zajmującego ważne stanowisko w społeczeństwie, także na księdza. Czyni się to z nienawiści, niekiedy po to, aby usprawiedliwić własne grzechy.

Jak sobie radzić ze zgorszeniem? Przede wszystkim nie powinniśmy gonić za wiadomościami o grzechach kapłanów. W przypadku rozmów trzeba odważnie stanąć w obronie kapłanów, wskazując na rozróżnienie między Chrystusem, Ewangelią, świętością Kościoła a słabością danego człowieka. W gronie Apostołów był Judasz, a sam Piotr także zaparł się Chrystusa. Trzeba wskazywać na to, że większość kapłanów wiernie służy Chrystusowi i Kościołowi. Winniśmy pamiętać i innym przypominać - „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni. Taką miarą, jaką wy sądzicie, wam wymierzą, taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą” (por. Łk 6, 37-38). Wiadomości, także te, które są prawdziwe, powinny, skłaniać nas do większej modlitwy i pokuty, a nie do usprawiedliwiania swoich grzechów i nie powinny prowadzić do zniechęcenia. Odnowę Kościoła i świata powinniśmy zawsze zaczynać od siebie, a jeśli w danym przypadku istnieje taka możliwość, winniśmy upomnieć człowieka, który błądzi, który gorszy innych, ale zawsze z miłości do Boga, z miłości do Kościoła, do tego człowieka, z miłości do społeczeństwa. Nie jako Ci, którzy są lepsi, ale jako Ci, którzy z

miłości chcą pomóc. Zgorszenia były i zawsze będą, zgorszenia przynoszą wiele zła, ale przeżyte w duchu modlitwy, pokuty, mogą być uleczone i mogą stać się wyzwaniem do większej gorliwości.

„Dziś w spowiedzi Św. przemówił Pan Jezus do mnie przez usta pewnego kapłana [...] powiedział mi te słowa: Wiernie pełnij wszystko, czego Jezus od ciebie żąda, pomimo trudności [...] Nie zważaj na żaden wzgląd ludzki" (Dz, 763).

„Są dusze, w których nie mogę nic zdziałać; są to dusze, które ustawicznie śledzą innych, a nie wiedzą, co się dzieje w ich własnym wnętrzu [...], biedne dusze, nie słyszą słów moich, pozostają puste ich wnętrza, nie szukają mnie wewnątrz własnego serca, ale w gadulstwie, gdzie mnie nie ma. Czują swą pustkę, a jednak nie uznają własnej winy [...]. I są już bliskie przepaści, zazdroszczą innym duszom darów moich, a same ich przyjąć nie umieją i nie chcą " (Dz, 1717).

76. Dlaczego tak ważne są nasze motywy postępowania?

Motywy postępowania jest czynnik, który sprawia, że tak, a nie inaczej decyduję, mówię, postępuję. Są motywy, czyli pobudki do działania świadome - człowiek wie, dlaczego to wybiera, tamto odrzuca, o tym mówi, to potwierdza, temu zaprzecza. Człowiek wie, czym się kieruje, postępując tak, a nie inaczej. Ale są też motywy nieświadome, człowiek coś czyni i nie potrafi, w danym przynajmniej momencie, uświadomić sobie, czym się kieruje, co jest motorem, skłaniającym go do takiego, a nie innego działania.

Antoni Kępiński mówił, że motywy nieświadomione są nieraz ważniejsze od tych, które sobie uświadomiamy. Naszym postępowaniem kieruje wiara motywów, które są ze sobą pomieszczone i trudno jest nieraz odkryć, jaki jest motyw dominujący. Zwróćmy uwagę na prosty przykład. Uczeń pilnie pracuje, ponieważ chce zdobyć wiedzę, która będzie owocować w jego dorosłym życiu. Pilnie się uczy, bo chce sprawić radość rodzicom oraz nauczycielom. Pilnie pracuje, ponieważ chce uzyskać pochwałę i trwały znak pilności oraz dobre oceny na świadectwie. Pracuje pilnie, ponieważ pragnie mieć spokój sumienia, wewnętrzną radość. Pilnie pracuje, ponieważ chce mieć zasługi u Boga, oddać Jemu chwałę. Pilnie pracuje, ponieważ uważa, że taka jest Boża wola - aby się uczył, nie marnował czasu dzieciństwa i młodości. Ale może być i tak, że ktoś pilnie pracuje, uczy się, ponieważ chce udowodnić, że jest lepszy od kolegów, koleżanek. Różne są motywy, którymi kieruje się człowiek w swoim postępowaniu.

Częstym motywem jest korzyść finansowa. Jeśli tu chodzi o uczciwe zdobywanie pieniędzy dla siebie i dla bliskich, to taki motyw trzeba uznać za dobry. Ale może człowiekiem kierować nieraz chciwość, która prowadzi do nadmiernego koncentrowania się na pieniądzu i do nieuczciwego zdobywania dóbr materialnych. Motywem w postępowaniu człowieka może być prawdziwe dobro człowieka. Chcę pomóc drugiemu człowiekowi przez pracę zawodową w parafii, w sąsiedztwie, wszędzie tam, gdzie człowiek jest w potrzebie. Ważnym motywem postępowania jest uczuciowe związanie z drugim. Dotyczy to nie tylko rodziny, ale także innych związków uczuciowych. Sympatia, poczucie bliskości, jest ważnym motorem działania. Bywa, że człowiekiem kieruje zazdrość, chęć poniżenia drugiego, pragnienie udowodnienia, że jestem lepszy. Niekiedy motywem unikania jakiegoś złego czynu jest wyłącznie tylko lęk przed karą.

Częstym motywem ludzkiego postępowania jest zgodna opinia otoczenia. Wielu ludzi kieruje się tym, co inni o nich pomyślą i co mogliby powiedzieć. Motywem postępowania bywa też często uczucie sympatii do kogoś albo przeciwnie - antypatii.

Sympatia sprawia, że tych ludzi usprawiedliwiamy, dla nich się poświęcamy. Prowadzi ona do tego, że unikamy kontaktu, chętnie krytykujemy i trudno nam się cieszyć ich sukcesem. Pośród różnych motywów najważniejsze są: Boża chwała i Boża wola. Troska o nasze uświęcenie i zbawienie oraz troska o uświęcenie i zbawienie bliźnich.

W rozwoju duchowym trzeba zwracać uwagę na to, żeby usuwać motywy złe, niegodne człowieka i niegodne ucznia Chrystusa.

Trzeba motywy porządkować, aby te dobre motywy naturalne były podporządkowane motywom nadprzyrodzonym, a wszystko winno być ogarnięte tą jedną pobudką - chcę postępować tak, a nie inaczej z miłości do Boga, mego Stwórcy i Zbawcy - tego, od którego wyszedłem i do którego wrócę.

Jeszcze kilka praktycznych uwag. Dobrze jest przy porannej modlitwie wzbudzić w sobie intencję: chcę dziś pracować, cieszyć się, cierpieć dla chwały Bożej, dla mego uświęcenia. Można podjąć postanowienie, że dziś będę wszystko czynił, na przykład, w intencji zmarłych, albo ofiaruję w intencji o nawrócenie konkretnej osoby lub za misjonarzy. Wieczorem przy modlitwie winniśmy oczyścić swoją motywację, ofiarując cały miniony dzień Panu Bogu. Podobnie warto czynić w niedzielę, obejmując tydzień miniony i tydzień, który następuje. Składam Bogu obietnicę, że motywem mego postępowania będzie miłość do niego i choć w konkretnie dnia nieraz zapomnę o tym albo motyw naturalny, nawet zły, będzie domagał się, aby stanąć na pierwszym miejscu, to jednak zawsze będę próbował wracać do złożonej obietnicy, wszystko czynić, korzystając z łaski Bożej. Kierując się miłością do Boga i człowieka, troską o uświęcenie i zbawienie.

„Nie zważać na względy ludzkie, ale uważać na własne sumienie, jakie nam daje świadectwo, Boga mieć świadkiem wszystkich uczynków. Tak postępować teraz i załatwiać wszystkie sprawy, jakobym chciała załatwić i postępować w chwili śmierci. Dlatego w każdej sprawie Boga mieć na oku" (Dz, 226).

„Zrozumiałam w pewnej chwili, jak bardzo się nie podoba Bogu czyn chociażby był najchwalebniejszy, ale nie mający pieczęci czystej intencji; takie czyny pobudzają raczej do kary, a nie do nagrody" (Dz, 484).

„Z jednakowym usposobieniem przyjmuję radość czy cierpienie, pochwałę czy upokorzenie; pamiętam o tym, że jedno i drugie przemijające jest, cóż mnie obchodzi to, co o mnie mówią. Już dawno zrezygnowałam z tego wszystkiego, co dotyczyło mojej osoby" (Dz, 485).

„Nie martwić się, jeżeli po czasie sprawy te okażą się niedobre, Pan Bóg patrzy na intencję, z jaką zaczynamy, i według tej będzie nagradzał" (Dz, 800).

„Chociażbym nic nie dokonała z tego, co Pan żąda ode mnie, to wiem, że nagrodzona będę, jakobym wszystko spełniła, ponieważ On widzi intencję, z jaką rozpoczynam, i chociażby mnie dziś zabrał do siebie, dzieło to nic nie ucierpi na tym, bo On sam jest Panem - i dzieła, i działającego" (Dz, 822).

77. Jaka jest rola dobrych przyzwyczajzeń? Czym są dla nas cnoty kardynalne?

Cnota w odróżnieniu od dyspozycji, która jest przemijającą zdolnością do działania, jest sprawnością trwałą do czynienia dobra. Człowiek posiadający daną cnotę jest gotowy do czynienia dobra, określonego przez tę cnotę. To działanie u człowieka cnotliwego jest łatwe i

sprawia radość. Rozróżniamy cnoty naturalne i cnoty nadprzyrodzone. Cnoty naturalne to te, których źródła nie odnosimy bezpośrednio do Boga, ale do natury człowieka.

Do najważniejszych cnót naturalnych należą tzw. cnoty kardynalne. Są to roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Cnoty naturalne mogą zdobywać także ci ludzie, którzy nie są wierzący. Cnoty kardynalne mają zakorzenienie w sferze nadprzyrodzonej.

Trzeba też podkreślić, że te cnoty pełnią rolę jednoczącą społeczeństwo.

Roztropność to cnota, która pomaga w konkretnej sytuacji realizować dobro i unikać zła. Jest ona cnotą inicjatywy, zaangażowania i odpowiedzialności człowieka, który świadomie i dobrowolnie uczestniczy w życiu moralnym. Pan Jezus mówi: „Bądźcie roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębice” (Mt 10,16). Cnota roztropności kieruje całością ludzkich czynów. Tę cnotę zdobywamy dzięki doświadczeniu, dzięki obserwacji czynów innych ludzi, radząc się tych, o których wiemy, że liczą się z Bogiem i posiadają sami roztropność w ocenie i w życiu. Roztropność jest cnotą niezwykle ważną w pracy nad sobą, ale równocześnie w życiu społecznym. Roztropności wymaga szczególnie kierowanie innymi. Wszystkie decyzje dotyczące bliźnich winny być poddane cnotie roztropności.

Sprawiedliwość jest to cnota która skłania do oddawania każdemu, co mu się należy. Ze sprawiedliwością łączy się obowiązkowość i posłuszeństwo prawu naturalnemu, jak i prawu pozytywnemu. Rozróżniamy sprawiedliwość legalną, jest to troska o dobro wspólne, sprawiedliwość rozdzielczą, dotyczącą rozdziału dóbr społecznych wśród ludzi oraz sprawiedliwość wymienną, czyli uczciwość, wymagającą uwzględnienia potrzeb i praw jednostki.

Wobec Boga cnotą sprawiedliwości jest religijność. Wobec bliźniego sprawiedliwość łączy się z miłością i miłosierdziem. Z jednej strony miłosierdzie jest jakby przedłużeniem sprawiedliwości, a z drugiej strony miłosierdzie jest warunkiem sprawiedliwości. Bez miłosiernej miłości sprawiedliwość może się okazać największą niesprawiedliwością. Męstwo jest to cnota, która wyzwala dynamizm wewnętrzny w sytuacjach, kiedy zagraża zło i w dążeniu do trudnego dobra. Męstwem jest wierność w przekonaniach, mimo zmieniających się okoliczności, męstwem jest cierpliwość, mimo trudności, braku owoców i działania zła, męstwem jest długomyślność, która w wychowaniu i pracy apostołskiej jest niezwykle ważna, wiąże się z wytrwałością, nie zrażaniem się trudnościami, i z wielkodusznością, a więc z ufnością i wiarą, że dobro nigdy nie jest daremne - „Żaden trud nigdy nie jest daremny w Panu”.

Pan Jezus wzywał do męznego świadectwa i zapowiadał pomoc: „Kto wytrwa do końca, będzie zbawiony” (Mt 24, 13), „Nie dał nam Bóg ducha bojaźni, ale mocy, miłości i trzeźwego myślenia” (2 Tm 1,7). Szczególnym aktem męstwa jest męczeństwo za wiarę.

Umiarkowanie jest to samoposiadanie i samoopanowanie i dotyczy ciała i uczuć.

Umiarkowanie jest wstrzemięźliwością w odniesieniu do jedzenia i picia. Jest to cnota, która broni przed postawą konsumpcyjną. Umiarkowaniem jest cnota czystości, która strzeże człowieka przed grzechem nieczystym wobec drugiej osoby lub wobec samego siebie i pomaga wzrastać w czystości. Z cnotą umiarkowania wiąże się pokora, czyli postawa, która każe widzieć siebie w perspektywie Boga i również każe patrzeć na bliźniego i na siebie, pamiętając o tym, że jesteśmy stworzeniami i dziećmi tego samego Ojca. Brakiem pokory jest pycha, zapatrzenie w siebie, wywyższanie siebie, absolutyzowanie własnego „ja”.

Pycha jest źródłem wszelkich wad, zatem pokora jest cnotą, o którą winniśmy się wciąż starać.

„Parę słów z konferencji z matką mistrzynią pod koniec nowicjatu: Szczególną cechą siostry duszy niech będzie prostota i pokora. Niech siostra idzie przez życie jak dziecko, zawsze ufna, zawsze pełna prostoty i pokory, ze wszystkiego zadowolona, ze wszystkiego szczęśliwa; tam, gdzie inne dusze się trwożą, [niech] siostra przechodzi spokojnie, dzięki

prostocie i pokorze. Niech siostra sobie na całe życie to zapamięta, że jak wody spływają z gór na doliny, tak też i łaski Boże spływają tylko na dusze pokorne.

O Boże mój, rozumiem to dobrze, że żądasz ode mnie tego dziecięctwa duchowego, bo wciąż przez zastępców swoich żądasz tego ode mnie" (Dz, 56).

„Ujrzałam Najświętszą Pannę [...] która się zbliżyła do mnie od ołtarza [...] i rzekła mi te słowa: [...] Bądź odważna, nie lękaj się złudnych przeszkód, ale wpatruj się w mękę Syna mojego, a tym sposobem zwyciężysz" (Dz, 449).

„Jezus pragnie, żeby dusza, która z Nim ściśle obcuje, była pełna pokoju, pomimo cierpień i przeciwności.

Rozumiem teraz dobrze, że najściślej duszę jednoczy z Bogiem to zaparcie siebie, czyli złączenie woli naszej z wolą Bożą. To czyni duszę prawdziwie wolną i pomaga do głębokiego skupienia ducha, wszystkie trudy życia czyni lekkimi, a śmierć słodką" (Dz, 461-2).

„Tam, gdzie prawdziwa cnota, tam musi być i ofiara, całe życie musi być ofiarą [...] Moje obcowanie z bliźnimi może przynieść chwałę Bogu przez moją ofiarę z siebie; jednak przez tę ofiarę musi przepływać miłość Boża, bo wszystko w niej się koncentruje i nabiera wartości" (Dz, 1358).

78. Jakie jest znaczenie ascezy w naszym życiu religijnym?

Jest to stały wysiłek zmierzający do zdobycia sprawności duchowej. Jest to wyrzeczenie, umartwienie, przewyciężenie siebie, przyjęcie trudu i nałożenie trudu. Celem jest wewnętrzna harmonia, aż do radykalizmu i heroizmu. Najważniejszym celem nie jest cnota, ale upodobnienie do Chrystusa. Przez ascezę, walkę duchową, uczestniczymy w Misterium Paschalnym Chrystusa, jest to konsekwencja udziału w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze: „Nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę" (7, 15), „Łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać - nie" (7, 8). „Wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodnie z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę" (7, 22-23). I stwierdza: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa Pana naszego" (7, 24-25). To przecież doświadczenie każdego z nas, pragniemy dobra, tęsknimy za nim, ale wciąż upadamy. A w pierwszym Liście do Koryntian Św. Paweł wskazuje drogę do tego, jak przewyciężać w sobie prawo grzechu. „Ja przeto biegnę nie jakby na oślep, walczę nie tak, jakby zadając ciosy w próżnię - lecz poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę, abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego" (1 Kor 9, 26-27). Św. Paweł pisze, że świat jest dla niego ukrzyżowany i on dla świata: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus", „Dla mnie bowiem żyć - to Chrystus, a umrzeć - to zysk" (Flpl, 21).

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Droga do doskonałości wiedzie przez krzyż, nie ma świętości bez wyrzeczenia, bez walki duchowej" (2015). Asceza, walka duchowa, dotyczy po pierwsze grzechu. Istnieje w nas potrójna pożyteczność - ciała, oczu i pycha żywota. Działają w nas wady główne, siedem grzechów głównych. Jak walczyć z grzechem? Pomaga nam w tym modlitwa, codzienny rachunek sumienia, Eucharystia, adoracja Najświętszego Sakramentu, troska o częstą dobrą spowiedź, akty strzeliste, krótkie wezwania w ciągu dnia skierowane do Pana Boga. To wszystko sprawia, że umacniamy się w łasce uświęcającej.

Szczególną drogą walki z grzechem jest różaniec. Walczymy z grzechem przez post, modlitwę, jałmużnę, czyli czyny miłosierdzia. Drugą dziedziną walki duchowej jest wojna z szatanem, który jest ojcem kłamstwa i kusi nas do złego, wykorzystuje słabą naturę, wykorzystuje świat i okoliczności, aby nas sprowadzić z drogi Chrystusa. Działanie szatana może przyjmować różne oblicza, zazwyczaj jest to pokusa wewnętrzna, ale może to być również dręczenie, mogą to być napaści. Podane wyżej środki do walki z grzechem są środkami do walki ze sprawcą grzechu - szatanem. Jak charakteryzuje się asceza w stosunku do świata? W świecie panuje aprobata dla dążenia do nieumiarkowanej, nawet grzesznej przyjemności i niechęć do praktyk ascetycznych, do wyrzeczenia, poświęcenia. Wyśmiewa się niekiedy pobożność i wyśmiewana jest czystość i trzeźwość. Natomiast rozszerza się i rozgłasza pornografia, środki przekazu są pełne skandali i rzeczy dalekich od Ewangelii. Jakie są środki, jak ma wyglądać walka duchowa przeciw światu? Taką drogą jest ucieczka fizyczna, np. unikanie pornografii. W każdej sytuacji człowiek modlący się, zjednoczony z Chrystusem, jest wewnętrznie wolny, nawet jeśli okoliczności byłyby niesprzyjające, „bo w wierze jest zwycięstwo” (por. 1 J 5, 4).

Trzeba często zastanawiać się nad przemijalnością świata, pamiętać o tym, że wszystko przemija. Trzeba się też zastanawiać nad tym, że nie jest ważny osąd świata, ale osąd Boga. W człowieku istnieje pragnienie przyjemności oraz lęk przed cierpieniem i wyrzeczeniem, ale miłość do Chrystusa, pamięć o celu ostatecznym, potrafi opanować to dążenie i lęk. W ascezie, walce duchowej, zwracamy uwagę na środki naturalne, jak unikanie okazji, przezwyciężanie lenistwa, wierność w rzeczach drobnych, wrażliwość na środki nadprzyrodzone - wśród nich zwróćmy uwagę, obok środków już wspomnianych, na rozważanie męki Pana Jezusa. Warto w tym miejscu wspomnieć godzinę miłosierdzia - godzinę piętnastą - o której przypominała w „Dzienniczku” św. siostra Faustyna. Mówiąc o ascezie nie sposób pominąć problemu telewizji. W ascezie nie tylko chodzi o to, by unikać tego, co prowadzi do grzechu, ale aby umieć rezygnować nawet z tego, co moralnie dobre, dla większego dobra. Nie tylko więc chodzi o to, aby unikać złych programów, ale także o to, aby nie poświęcać zbyt dużo czasu programom, które są mało wartościowe. Można by ten czas przeznaczyć na modlitwę, rozmowę z bliskimi, na odwiedziny chorego, na pożyteczną pracę. W przeszłości częstką ascezy, zwłaszcza zakonnej, było biczowanie, noszenie włosiennicy. Zawsze asceza będzie się przejawiać w pewnej surowości życia, w trosce o to, aby nie dogadzać sobie, nie być wygodnym, mało wymagającym, ulegającym każdej zachciance. To sprzeciwia się postępowi duchowemu, jest nie do pogodzenia z Ewangelią. Chrystus, zawsze zaprasza nas do niesienia krzyża: „Kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze swój krzyż i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23). Jest to krzyż, który od nas jest niezależny, jest to ofiara, którą sami sobie nakładamy.

„Jedna najstraszniejsza dla mnie myśl była, to ta, że jestem od Boga odrzucona. A później następowały inne myśli: Po cóż mam się starać o cnoty i dobre uczynki? Po cóż się umartwiać i wyniszczać? Po cóż składać śluby? Po cóż się modlić? Po cóż się poświęcać i wyniszczać? Po cóż czynić ofiarę z siebie na każdym kroku? Po cóż - jeżeli jestem już przez Boga odrzucona? Po cóż te wysiłki? - I tu jeden Bóg tylko wie, co się działo w sercu moim” (Dz, 77).

„Kiedy tak strasznie byłam ściśniona tymi cierpieniami, weszłam do kaplicy i powiedziałam z głębi duszy te słowa: Czyn ze mną, o Jezus, co Ci się podoba. Ja Ciebie wszędzie uwielbiać będę. I niech się stanie wszystka wola Twoja we mnie, o Panie i Boże mój, a ja wysławiać będę nieskończone miłosierdzie Twoje. Przez ten akt poddania ustąpiły te straszne udręki. Wtem ujrzałam Jezusa, który mi rzekł: *Ja zawsze jestem w sercu twoim*. Niepojęta radość przeniknęła duszę moją i [napełniła] wielką miłością Bożą,

którą zapaliło się biedne serce moje. Widzę, że Bóg nigdy nie dopuści ponad to, co możemy znieść. O, nie lękam się niczego, jeżeli zsyła na duszę udręczenia wielkie, to jeszcze większą wspiera łaską, chociaż jej wcale nie spostrzegamy. Jeden akt ufności w takich chwilach oddaje Bogu więcej chwały niż wiele godzin przepędzonych na pociechach w modlitwie" (Dz, 78).

„Cierpienie jest skarbem największym na ziemi - oczyszcza duszę. W cierpieniu poznajemy, kto jest dla nas prawdziwym przyjacielem. Prawdziwą miłość mierzy się termometrem cierpień.

Jezu, dziękuję Ci za codzienne drobne krzyżyki, za przeciwności w moich zamiarach, za trud życia wspólnego, za złe tłumaczenie intencji, za poniżanie przez innych, za cierpkie się obchodzenie z nami, za posądzania niewinne, za słabe zdrowie i wyczerpanie sił, za zaparcie się własnej woli, za wyniszczenie swego ja, za nieuznanie w niczym, za pokrzyżowanie wszystkich planów" (Dz, 342-343).

79. W jaki sposób bogate życie duchowe może pomóc w moich codziennych lękach?

Istnieje lęk konkretnego człowieka, jest lęk rodziny, a także lęk, który ogarnia całe społeczności. Różne są źródła lęku: niepewność, ponieważ nie mam pracy, środków na utrzymanie, lęk przed chorobą śmiercią, upokorzeniem, odrzuceniem, lęk o dzieci, o małżeństwo, o pokój, o przyszłość narodów. Św. Jan w Pierwszym Liście pisze, że kto się lęka, nie wydoskonali się w miłości.

Bywa, że człowiek ucieka ze swoimi lękami w alkohol, w narkotyki, w grzechy nieczyste. W lękach szukamy pomocy medycznej i to jest wskazane, ale człowiek wierzący ze swoimi lękami powinien wciąż przychodzić do Chrystusa.

Wiara w Opatrzność łagodzi nasze lęki. „Ja jestem z wami - mówi Chrystus - ufajcie, ja świat zwyciężyłem" (por. J 16,33), a w Apokalipsie woła: „Przestań się lękać". Życie w obecności Bożej, pamięć o tym, że nic się nie stanie bez woli Bożej, pomaga nam przezwyciężać nasze lęki. Rozważając ten temat, wspomnijmy bardzo ważną kwestię, związaną z pracą wewnętrzną, a mianowicie życie chwilą obecną: „Obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego" (Ps 95, 7), „Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia" (2 Kor 6, 2).

Życie chwilą obecną jest znakiem ufności pokładanej w Bogu, do ufności wzywa nas Chrystus: „Nie martwcie się o jutro" (Mt 6, 34), „O nic się już nie martwcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem!" (Flp 4, 6).

Pośród lęków życia chwilą obecną odnawiając zaufanie do Boga, jesteśmy jednocześnie świadkami wobec innych ludzi, niesiemy im pokój, pomagamy im przezwyciężyć ich własne lęki.

Św. Teresa z Avili (zm. w 1582 r.) mówi: „Nie lękaj się, Bóg sam wystarczy". Istnieje dane nam „teraz", które przeżywamy zawsze na Bożą chwałę z ufnością, ale ufność nie oznacza postawy kwietyzmu, czyli bezczynności. Ufność broni nas też przed postawą, którą możemy nazwać samobawieniem. „Tak czyń, jakby wszystko od ciebie zależało i tak ufaj Bogu, jakby nic od ciebie nie zależało". To zadanie pozwala nam łączyć ufność i wysiłek, pozwala na planowanie, przewidywanie, pełne roztropności, odpowiedzialności ze świadomością że dane mi jest przez Boga moje „dzisiaj". W tym miejscu wspomnijmy obraz Pana Jezusa Miłosiernego i wezwanie „Jezu, ufam Tobie" i słowa z Psalmu 37: „Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał" (w. 5). Wspomnijmy św. Teresę od Dzieciątka Jezus, ona nas uczy, żeby zawsze wobec Boga, dobrego Ojca, przyjmować postawę dziecka. Kształtowanie w sobie duchowości dziecięctwa Bożego pomaga przezwyciężać w sobie lęk.

„Nie szukam, szczęścia poza wnętrzem, w którym przebywa Bóg. Cieszę się Bogiem we własnym wnętrzu, tu z Nim ustawicznie przebywam, tu jest największa moja z Nim zażyłość, tu z Nim przebywam bezpiecznie, tu nie dosięga wzrok ludzki" (Dz, 454).

„Wiem, że jestem przy najmiłosierniejszym Sercu Jezusa, duch mój cały tonie w Nim, a poznaję w jednej chwili więcej niż przez długie godziny rozumowego dociekania i rozmyślania" (Dz, 733).

„Dusza moja została zapełniona pokojem i miłością i im więcej poznaję Boga, tym więcej się cieszę, że takim On jest" (Dz, 779).

„Miłość nie zna bojaźni, przechodzi przez wszystkie chóry anielskie, które przed Jego tronem trzymają straż" (Dz, 781).

„O Jezu mój, kocham Cię i pragnę Cię wielbić słabością moją, poddając się zupełnie Twojej świętej woli" (Dz, 782).

„Jezu, dajesz mi poznać i rozumieć, na czym polega wielkość duszy: nie na czynach wielkich, ale na wielkiej miłości [...] chociaż uczynki nasze są drobne i pospolite same z siebie, to wskutek miłości stają się wielkie i potężne przed Bogiem - wskutek miłości" (Dz, 899).

„Dusza rozmiłowana w Bogu i w Nim zatopiona [...] nie miesza się, gdy rzecz jaka okaże się po czasie mniej udana, ona jest spokojna, bo w chwili działania zrobiła, co było w jej mocy" (Dz, 890).

VIII. MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

80. Kim jest dla mnie drugi człowiek wobec przykazania miłości bliźniego?

Dziś wiele mówi się o godności człowieka, o wolności, o prawach człowieka. Dobru człowieka służy prawo, postęp techniczny, cała nowoczesna cywilizacja, a jednocześnie skonstruowano broń nuklearną wymierzoną przeciwko drugiemu człowiekowi, zabija się dzieci nienarodzone, dyskutuje się o eutanazji, a w niektórych krajach jest ona stosowana na różny sposób: człowiek człowieka poniża, obok dostatku panuje głód. W świecie istnieje różnoraka niewola. Rozwód, konflikt w małżeństwie, w rodzinie, w społeczeństwie rani i krzywdzi drugiego człowieka.

Wszyscy jesteśmy przez Boga stworzeni. Stanowimy rodzinę braci i siostr, a ci, którzy są ochrzczeni i uwierzyli w Chrystusa, stanowią lud Boży Nowego Testamentu. Pan Jezus powiedział, że wszystkie przykazania streszczają się w dwóch: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swym umysłem. Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego (Mt 22, 37. 39). W swoim nauczaniu Jezus Chrystus nawiązuje do przykazania miłości: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13, 35).

Chrystus okazywał miłość względem człowieka uzdrawiając, pocieszając, przebacząc, a szczególnie umierając na krzyżu, aby wypełnić wolę Ojca i zbawić człowieka. Św. Jan w Pierwszym Liście pisze, że miłość względem bliźniego jest sprawdzianem miłości względem Boga. Nie można miłować Boga, którego się nie widzi, jeśli nie miłuje się bliźniego, którego się widzi.

Jaka jest przyczyna braku miłości bliźniego? Najczęściej kierujemy się w życiu sympatią i antypatią w stosunku do bliźnich. Różne są źródła jednego i drugiego uczucia. Czując sympatię, życzliwość dla drugiego człowieka, nieraz wszystko tłumaczymy na korzyść tej osoby, a przeżywając w sobie niechęć do drugiego, zawsze znajdziemy powód, aby go oskarżyć. Ostatecznym źródłem braku miłości bliźniego jest pycha i egoizm. Wiara przeżywana konsekwentnie nie może oddzielić miłości Boga i miłości bliźniego.

„Pragnę się cała przemienić w miłosierdzie Twoje i być żywym odbiciem Ciebie, o Panie; niech ten największy przymiot Boga, to jest niezgłębione miłosierdzie Jego, przejdzie przez serce i duszę moją do bliźnich" (Dz, 163).

„Upokorzenie to pokarm codzienny. Rozumiem, że oblubienica przybiera wszystko, co się tyczy jej Oblubieńca, a więc szata zelżywości Jego musi okryć i mnie" (Dz, 92).

„Mam zawsze otwarte serce na cierpienia innych i nie zamknę serca swego na cierpienia innych, chociaż przez to zostałam z przycinkiem nazwana śmietniczką" (Dz, 871).

„Jezu daj mi dusze grzeszników, niech miłosierdzie Twoje odpocznie w nich, zabierz mi wszystko, a daj mi dusze; pragnę się stać hostią ofiarną za grzeszników" (Dz, 908).

81. Czy bliźni jest drugim Chrystusem?

Pan Jezus, zapowiadając Sąd Ostateczny, stwierdza, że będzie sądził ludzi z przykazania miłości. Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie, pójďte błogosławieni Ojca mego, weźmijcie w posiadanie królestwo przygotowane wam od założenia świata. A potem Pan Jezus powie: „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". Pan Jezus wyjaśnia: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili". Zapowiedział też, że ci po lewej stronie usłyszą: „Idźcie precz ode mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom, bo wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i mnie nie uczynili" (por. Mt 25,31-46).

Wielkim zadaniem rozwoju duchowego jest widzieć w bliźnim Chrystusa, a widzieć w Chrystusie każdego bliźniego: męża, żonę, dziecko, cierpiącego, biednego, życzliwego i wroga, znajomego i tego, o którym mówimy, że jest obcy. Nie jest łatwo odnieść Chrystusowe słowa: „Mnieście uczynili" do konkretnego człowieka, szczególnie wtedy jest to trudne, gdy oblicze Chrystusa w danym człowieku jest przykryte grzechem, nienawiścią, złością, jakimkolwiek złem. Często szukamy w sobie i wokół siebie, jak drugiego oskarżyć, a zbyt mało pytamy, jak pomóc, by mój bliźni, a więc drugi Chrystus, uświęcił się i zbawił. Wolą Bożą jest uświęcenie i zbawienie każdego człowieka. Jeśli wierzymy w Chrystusa i mówimy o naszej miłości do Niego, winniśmy zagłębiać się w Jego miłość względem każdego człowieka. Nie może być tak, że kogoś, kogo kocha Chrystus, my nienawidzimy, albo jesteśmy dla niego obojętni. Mówimy niekiedy, że ktoś z bliźnich jest przeszkodą w naszej drodze do świętości. Może to być ktoś z rodziny czy z pracy, lub jakaś grupa społeczna. Jeśli spojrzymy z wiarą na wszelkie przeszkody, wtedy potrafimy zrozumieć, że przeszkoda staje się drogą do Boga, trudną drogą miłości.

Najważniejsze, aby widzieć w bliźnim Chrystusa. To jest zadanie pracy wewnętrznej. Chodzi tutaj o myśl, o to, co sobie przypominamy, co myślimy o drugim człowieku, jakie uczucia podtrzymujemy, jakie wyciszamy, jakie kształtujemy. Chodzi

O słowo, jakie wypowiadamy do drugiego człowieka. Tak często słowem ranimy poniżamy bliźniego, oskarżamy go, sądzymy. Ważne jest też słowo, jakie wypowiadamy o bliźnim. Jakże często jest to słowo obmowy Czym jest niejeden środek przekazu we współczesnym świecie? Jest nieraz wielką obmową, a nieraz i wielkim oszczerstwem idącym w świat. Miłość bliźniego wyraża się w czynach spełnianych, a brak miłości wyraża się w zaniedbaniu. Częstką miłości bliźniego jest przeproszenie i przebaczenie. Często przeszkadza nam w tym pycha, która nie pozwala przyjąć uwagi, nie pozwala człowiekowi powiedzieć przepraszam, przebaczam. Trzeba więc modlić się o pokorę i troszczyć się o jej rozwój, abyśmy umieli życzliwie upomnieć, abyśmy potrafili przebaczyć i prosić o przebaczenie.

„Duch Święty nie mówi do duszy rozproszonej i gadatliwej, ale przemawia przez swe ciche natchnienia do duszy skupionej, do duszy milczącej. Gdyby było ściśle zachowane milczenie, nie byłoby szemrań, rozgoryczeń, obmów, plotek, nie byłaby szarpana miłość bliźniego" (Dz, 552).

„Nie zazna ludzkość spokoju, dopokąd nie zwróci się do źródła miłosierdzia mojego" (Dz, 699).

„Miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie bliźnim, nie możesz się od tego usunąć ani wymówić, ani uniewinnić.

Podają 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" (Dz, 742).

„W czasie tej choroby, w czasie Mszy św. w piątek odczułam, jak mnie przeniknęły te same cierpienia; i powtarza się [to] co piątek i czasami przy spotkaniu się z duszą, która nie jest w stanie łaski" (Dz, 759).

„Jezus w postaci ubożego młodzieńca dziś przyszedł do furty - Wynędzniały młodzieniec, w strasznie podartym ubraniu, boso i z odkrytą głową, bardzo zmarznięty, bo dzień był dżdżysty i chłodny. Prosił coś gorącego zjeść. Jednak gdy poszłam do kuchni, nic nie zastałam dla ubogich, jednak po chwili szukania znalazło się trochę zupy, którą zagrzałam i wdrobiłam trochę chleba, i podałam ubogiemu, który zjadł. W chwili, gdy brałam od niego kubek, dał mi poznać, że jest Panem nieba i ziemi. Gdym Go ujrzała, jakim jest, znikł mi z oczu. Kiedy weszłam do mieszkania i zastanawiałam się nad tym, co zaszło przy furcie, usłyszałam te słowa w duszy. *Córko moja, doszły do uszu moich błogosławieństwa ubogich, którzy oddalając się od furty błogosławią mi, i podobało mi się to miłosierdzie twoje w granicach posłuszeństwa, i dlatego zszedłem z tronu, aby skosztować owocu miłosierdzia twego*" (Dz, 1312-1313).

82. Jak kochać, gdy w sercu czuję żal?

Często jest tak, że przez dłuższą czy krótszą chwilę czujemy w sobie żal. Jest nam przykro z powodu słów, które ktoś do nas wypowiadał, jest nam przykro, ponieważ ktoś nas zawiodł albo okłamał choćby w rzeczy drobnej. Żal jest tym większy, im bliższa jest nam osoba, której ufaliśmy, a która nas zawiodła. Żal jest tym większy, im bardziej jesteśmy ludźmi wrażliwymi. Bywa, że ktoś nie panuje nad słowami, używa słów cierpkich, ostrych, obraźliwych, robi to bezmyślnie i przechodzi nad tym do porządku dziennego, a ktoś wrażliwy nosi te słowa długo w sercu.

Są urazy głębokie, jest żal, który trwa długo, jest poczucie krzywdy, które nie ustaje, mimo mijających lat. Żona, która wielokrotnie była upokarzana przez męża, znosząca jego nadużywanie alkoholu przez długie lata, w końcu załamuje się. Ile razy teściowa i synowa żywią do siebie wzajemne urazy, oparte na faktach albo na ich wyobrażeniach. Człowiek oszukany przez kogoś, skrzywdzony, człowiek któremu odebrano dobre imię, niesprawiedliwie cierpiący, niesprawiedliwie odarty z dóbr moralnych i materialnych, nawet uwięziony, nie może nieraz do końca życia poradzić sobie z poczuciem krzywdy. Gdy ludzie widzą, że ci, którzy krzywdzą, są bezkarni, wówczas często noszą w sobie głęboki żal i poczucie krzywdy. Rodzi się nieraz wielka niechęć do człowieka albo do całych społeczeństw. Uczucie sympatii czy antypatii ma to do siebie, że każdy ma swoje racje dla uzasadnienia tego, co czuje. Gdy pytamy ludzi skłóconych, choćby w rodzinie, każdy twierdzi, że jest skrzywdzony i że racja jest po jego stronie. Trudno jest powiedzieć: „moja wina” i „twoja krzywda”, raczej mówimy: „jego wina”, „twoja wina” i „moja krzywda”. Jak kochać, gdy w sercu mam żal?

Trzeba się modlić za tego, do kogo czujemy żal, codziennie prosić Ducha Świętego, żeby żal uciszył, a rozwinęła się w nas miłość. Żal po jakimś czasie staje się coraz mniejszy, jeśli nie jest podtrzymywany. Pan Jezus mówi, że należy miłować bliźniego swego, jak siebie samego, „Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Pan Jezus zna nasze serce, wie o budzącym się żalu, o urazach, o zranieniach, a jednak mówi: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35).

„O Jezu, miłosierdzia, drzę, kiedy pomyślę, że mam zdawać sprawę z języka, w języku jest życie, ale i śmierć, a nieraz językiem zabijamy, popełniamy prawdziwe zabójstwo - i to mamy jeszcze uważać za rzecz małą? Naprawdę nie rozumiem takich sumień” (Dz, 119).

„Słowa, którymi błagałam Boga, są następujące: Ojcie Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa, za grzechy nasze i świata całego; dla Jego bolesnej męki miej miłosierdzie dla nas” (Dz, 475).

83. Co to znaczy przebaczyć?

Bóg jest „miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech” (por. Wj 34, 6), Bóg oczyszcza serce skruszonego (por. Ps 51, 4), Bóg objawił swe miłosierdzie w Jezusie Chrystusie.

Pan Jezus naucza o miłosierdziu. Przebacza grzechy i dopuszcza grzeszników do przyjaźni z sobą. Przez śmierć Chrystus gładzi grzechy i uwalnia od szatana, a zmartwychwstając, obdarza nowym życiem we wspólnocie z uwielbionym Chrystusem. Jezus Chrystus nakazał swoim uczniom głosić miłosierdzie Boże, apostołom i ich następcom dał władzę przebaczenia grzechów i sprawowania Eucharystii. Chrystus okazuje swoje miłosierdzie najpierw w chrzcie, ale także w sakramencie pojednania.

Przebaczenie otrzymane od Boga domaga się, by człowiek proszący przebaczył bliźniemu. Chrystus mówi, że należy przebaczyć „nie siedem, ale siedemdziesiąt siedem razy”.

W „Ojcie nasz” nauczył nas mówić „odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Jeśli przebaczymy bliźnim i Ojciec Niebieski nam przebaczy (por. Mt 6, 14). Dobrze to rozumiał św. Szczepan, który modlił się: „Panie, nie licz im tego grzechu” (Dz 7,60). Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (12, 21).

Przebaczenie, darowanie tym, którzy nam zło uczynili, jest lekarstwem dla serc ogarniętych pragnieniem zemsty. Jeśli nienawiść zamienimy na modlitwę, przebaczenie wróci do nas w

łaskę Bożego przebaczenia i naszego nawrócenia: „Dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” (Łk 6, 27). Przebaczenie jest aktem woli, wypływa z wiary, natomiast nie usuwa żalu, bólu, poczucia krzywdy. Jeśli komuś przebaczymy, nie oznacza to, że uznajemy krzywdę za niebyłą albo niesprawiedliwość za uzasadnioną. Mamy prawo domagać się sprawiedliwości, ale wiara w Chrystusa, dar łaski uświęcającej wymaga od nas, abyśmy nie tylko nie przyjmowali postawy zemsty, nienawiści, ale abyśmy dobrem, życzliwością zło zwyciężali w sobie i wokół nas. Codziennie módlmy się za tych, których trudno nam kochać.

„Poznałam, że niektóre osoby mają szczególny dar dokuczania innym. Ćwiczą, jak mogą. Biedna taka dusza, jak się dostanie pod ich rękę, nic nie pomoże, rzeczy najlepsze są przenicowane” (Dz, 182).

„Kto umie przebaczać, ten gotuje sobie wiele łask od Boga. Ile razy spojrzę na krzyż, tyle razy szczerze przebaczę” (Dz, 390).

„Jakich trzeba wysiłków, aby obcować szczerze i z prostotą z tymi, od których natura nasza ucieka, albo z tymi, którzy czy świadomie, czy też nieświadomie zadali nam cierpienie - po ludzku jest to niemożliwe. W takich chwilach staram się odkryć, więcej niż kiedy indziej, w danej osobie Pana Jezusa i dla tego Jezusa czynię wszystko dla danych osób. W takich uczynkach miłość jest czysta, takie ćwiczenie się w miłości daje duszy hart i siłę” (Dz, 766).

84. Czy miłość ofiarna prowadzi do tego, że ktoś umacnia się w złu?

Czy może być tak, że nasze poświęcenie, wyrozumiałość, cierpliwość prowadzi do tego, że ktoś jeszcze bardziej umacnia się w złu, w nałogu, w lenistwie, w pysze - tak może być, ale tylko wtedy, gdy na przykład matczyzna miłość jest ślepa, niewymagająca, gdy w czynieniu dobra szukamy siebie, pochwały czy samozadowolenia, albo wtedy, gdy jesteśmy lekkomyślnie i nieroztropnie wyrozumiali, niezdolni do zwrócenia uwagi lub gdy sytuacja wymaga odważnego protestu przeciwko złu. Natomiast ewangelicznie rozumiana miłość nigdy nie prowadzi do umocnienia się zła, ale zawsze do jego osłabienia, bo dobro zwycięża zło.

Trzeba tę sprawę, jak wszystkie, oprzeć na Bogu, na modlitwie i na pokucie. Dla nas przykładem jest Pan Jezus, który łączył miłosierdzie pełne litości i przebaczenia z wymaganiem słowa prawdy, z pokorą i miłością. Dał życie, bo „nikt nie ma większej miłości, niż dać życie za swoich przyjaciół” (por. J 15, 13). Powinniśmy na tej drodze wpatrywać się w Matkę Najświętszą i w świętych, czytać listy Pawłowe, w których jest tyle miłosiernej miłości i tyle stanowczych wymagań. Patrzmy na Jana Pawła II.

Ważny jest motyw, aby dobro czynić z miłości do Boga i dla dobra bliźniego, dla jego uświęcenia, nawrócenia, zbawienia. Wtedy nie będziemy nierozsądnie, płytko wyrozumiali. Trzeba też zwrócić uwagę na dobro wspólne. Nasza postawa wobec różnych zjawisk w życiu bliźniego jest świadectwem. Nie można tak się zachowywać, aby ktoś, oceniając nasze postępowanie, doszedł do wniosku, że jesteśmy obojętni wobec zła.

Ze swej strony nie szukajmy samozadowolenia z naszych dobrych uczynków, nie bójmy się krytyki ani tego, że ktoś się obrazi i stracimy przyjaciela, mówiąc mu prawdę. Ważny jest sposób reagowania wobec różnych trudnych sytuacji w życiu bliźnich. Zawsze odnośmy się do drugiej osoby z miłością. Na co dzień starajmy się umocnić w bliźnim przekonanie, że naprawdę jesteśmy mu życzliwi, a wtedy będzie gotowy przyjąć, na przykład nasze upomnienie.

Pan Jezus nas uczy, abyśmy najpierw upomnieli w cztery oczy, potem przy świadku, a w końcu „powiedzieli o tym Kościołowi”.

W życiu ważne są rozmowy, postawa słuchania. Starajmy się tak rozmawiać o trudnych sprawach bliźniego, by nasz rozmówca sam doszedł do pewnych wniosków. Wzywajmy Ducha Świętego dla siebie i dla drugiego w czasie takich rozmów. Są to prawdziwie rozmowy duchowe.

Szukajmy też pomocy w duchowych rozmowach z ludźmi, o których mądrości i umiłowaniu Boga dobrze wiemy. Potrafią nam wtedy wiele pomóc w zrozumieniu, jakie jest światło Chrystusa, czego Bóg od nas oczekuje. Pamiętajmy, że w Mistycznym Ciele Chrystusa dobro zawsze rodzi dobro, a zło szkodzi Ciału Mistycznemu.

W rozwoju wewnętrznym zwracajmy uwagę na to, żeby nasza miłość z Chrystusa wypływała i do niego prowadziła. Starajmy się o to, ażeby była ona ofiarna, cierpliwa, pokorna, miała zawsze na uwadze dobro, uświęcenie i zbawienie bliźniego. Wtedy nigdy nie będzie słusznym zarzut, że utwierdzamy kogoś w grzechu, przeciwnie - prawdziwe dobro rodzi zawsze dobro.

„Z Jezusa czerpię siłę do walki ze wszystkimi trudnościami i sprzeciwami. Pragnę przejść w Jezusa, abym mogła się doskonale oddać duszom. Bez Jezusa nie zbliżyłabym się do dusz, bo wiem, czym jestem sama z siebie. Wchłaniam Boga w siebie, aby Go oddać duszom” (Dz, 193).

„Chociażby świat cały był przeciw mnie; wszystkie przeciwności dotyczą się powierzchni, ale do głębi wstępu nie mają bo tam mieszka Bóg, który mnie umacnia, który mnie napędza” (Dz, 480).

„Ustawicznym wysiłkiem moim jest wypraszać miłosierdzie dla świata. Ściśle łączę się z Jezusem i staję jako ofiara błagalna za światem” (Dz, 482).

„Dawać pierwszeństwo zawsze innym we wszystkich okolicznościach, szczególnie na rekreacji, słuchać spokojnie, nie przerywając, chociażby dziesięć razy to samo mi opowiadano. Nigdy nie zapytam się o rzecz, która mnie bardzo ciekawi” (Dz, 789).

85. Jak powinna wyglądać tolerancja po katolicku?

Tolerancja jest to uznawanie poglądów, wierzeń, upodobań, czyjegoś postępowania, różniącego się od naszych własnych poglądów. Jest to pewien rodzaj wyrozumiałości. Dziś każdy chce być tolerancyjny. Nietolerancja oznacza w rozumieniu współczesnym brak szacunku dla drugiego, brak miłości, brak uznawania współczesnego sposobu odniesienia do człowieka i do świata.

Co to znaczy być tolerancyjnym? W rozumieniu wielu współczesnych tolerancja obejmuje wszystkie dziedziny życia. Niektórzy sądzą że trzeba być tolerancyjnym bez względu na to, co drugi człowiek mówi, cokolwiek czyni. Trzeba być tolerancyjnym niezależnie od tego, czy dana para żyje w sakramentalnym związku, czy bez ślubu. Twierdzi się, że trzeba być tolerancyjnym, gdy ktoś pochwala aborcję lub eutanazję. Współcześnie wiele się na ten temat mówi i pisze, że trzeba być tolerancyjnym wobec ludzi o skłonnościach homoseksualnych, którzy otwarcie domagają się prawa do adopcji dzieci. Stwierdzamy różne przejawy braku tolerancji dla innych poglądów, np. na temat mody, polityki. Nieraz widzimy brak tolerancji wobec ludzi pobożnych i gorliwych, lub wobec ludzi innej narodowości. Stawiamy sobie pytanie, co to znaczy być tolerancyjnym po katolicku? Na ile wolno nam przyjmować dzisiejsze rozumienie tolerancji, a w jakim zakresie nam tego czynić nie wolno? Jakimi zasadami powinniśmy się kierować w naszym postępowaniu?

Miarą w ocenie zjawisk, poglądów i czynów ma być Dekalog. Dla chrześcijanina tą miarą jest nauka Ewangelii, nauka Kościoła. Objawienie mówi nam wyraźnie, co jest prawdą, a co jest fałszem, co jest dobrem, a co jest złem. Można więc nieco przekornie powiedzieć, że przykazania Boże są nietolerancją wobec zła.

Bóg, który jest świętością, jest źródłem dobra, wymaga dobra i odrzuca zło. Człowiek, który wierzy w Boga, winien prezentować podobną postawę. Tolerancja powinna oznaczać miłość bliźniego, szacunek, bez względu na to, czy dotyczy to osoby wierzącej, czy nie; jakie ona ma poglądy i jakie są jej czyny. Osądzając postępowanie, nie osądzamy człowieka, ponieważ nie wiemy, z jakich powodów tak postępuje. Trzeba także ocenić, czy nasza postawa określana jako tolerancyjna czy nie tolerancyjna jest zawsze znakiem świadectwa o wyznawanej wierze i o hierarchii wartości. Nie wolno nam robić wrażenia, że popieramy zło albo jesteśmy mało odważni w obronie dobra. Każde nasze słowo i każdy czyn winien być motywowany chwałą Bożą, dobrem bliźniego i własnym uświęceniem. O istocie tolerancji mówi chrześcijańskie wezwanie do miłości: „Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swoich sił, a bliźniego swego, jak siebie samego”

(por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18).

Jeśli miłujemy bliźniego w Bogu, wtedy nasza postawa wyrażona w słowach i czynach będzie tolerancyjna prawdziwie w Bożym świetle. W odniesieniu do człowieka, który źle postępuje, zachowajmy zawsze postawę pełną odwagi, ale i pokory. Niech nasze spojrzenie wynikające z wiary będzie pełne skromności, ale i pełne odwagi.

Nie możemy się bać tego, co ludzie powiedzą, czyichś opinii i oskarżeń o przesadną dewocję albo o to, że nie nadążamy za postępem. Miłość i roztropność pomoże, czy i jak reagować, jak napominać, radzić. Pan Jezus ostrzega: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni” (Łk 6,37). „Taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzają” (Mt 7, 2). Pamięć o własnych błędach i grzechach skłania nas, abyśmy osądzając zło, byli pełni dobroci i wyrozumiałości dla człowieka. Nie bądźmy niewolnikami opinii, które w danym środowisku czy w danym czasie są obowiązujące.

Przedstawmy ocenę, która wypływa z Ewangelii i z naszego faktu przynależności do Kościoła. Wiele razy nasze postępowanie będzie znakiem, któremu sprzeciwiać się będą. Trzeba więc bronić świętości Boga i Jego imienia, życia od poczęcia do naturalnej śmierci, trwałości i świętości małżeństwa. Należy nazywać po imieniu niesprawiedliwość, kłamstwo, rozpustę. Taka postawa jest owocem pracy nad sobą i służy formacji, bo wiara umacnia się, gdy jest przekazywana, jak mówi Jan Paweł II.

Próbujmy wpływać na nasze otoczenie, abyśmy nie byli tolerancyjni tam, gdzie nie wolno być tolerancyjnym. Bo to oznaczałoby popieranie zła, usprawiedliwienie grzechu. Wychowujmy ludzi do tolerancji tam, gdzie ta tolerancja jest potrzebna i konieczna, gdyż tak wiele nietolerancji jest w samym Kościele.

Wystarczy inny szyld, inna wspólnota, inne ugrupowanie, by okazywać jej lekceważenie, pomniejszać zasługi, a twierdzić, że tylko my mamy receptę na świętość, na odnowę Kościoła i świata - tolerancja po katolicku to po prostu więcej pokory.

Tolerancję niektórzy uważają za zdradę Ewangelii.

Z tolerancją wiąże się pytanie: jak odróżnić radykalizm ewangeliczny od postawy sekciarskiej? Są wierzący, którzy szczerze dążą do świętości. Pełniąc czyny miłości, są pobożni, prawi, uczciwi i pokorni. Dają dobre świadectwo o Chrystusie, jednak często nie są akceptowani w swoim środowisku. Czasem nawet są lekceważeni i poniżani. Nazywani bywają ludźmi „nawiedzonymi”, radykałami, fundamentalistami.

Spotykamy też takich wierzących, którzy nazywają siebie radykalnymi katolikami, choć obiektywnie nimi nie są. Raczej można o nich powiedzieć, że przyjmują postawę sekciarską. Swoim postępowaniem dają „antyświadectwo” o Chrystusie. Ośmieszają Kościół.

Sam Chrystus jest uosobieniem i realizacją radykalizmu. W swoim nauczaniu również ukazywał, czym jest radykalizm ewangeliczny. Mówił: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 37), „Jeśli Twoja prawa twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie” (Mt 5, 30).

Pan Jezus podaje jasne granice dobra i zła, prawdy i fałszu, cnoty i grzechu. Jednocześnie nie potępiał grzesznika, ale przebaczał. Wzywał, by nie sądzić, nie potępiać, ale okazywać miłosierdzie.

Człowiek prawdziwie radykalny jest pokorny, umie słuchać racji drugiego, podejmuje dialog. Człowiek reprezentujący postawę sekciarską jest pełen pychy, nie chce słuchać bliźniego, łatwo osądza, często potępia.

Radykalizm określa jednoznacznie dobro i zło, ale nie sądzi człowieka. Potępiając grzech, jest miłosierny dla grzesznika. Szuka płaszczyzny porozumienia.

Osoba reprezentująca postawę sekciarską łatwo upatruje wszędzie zło, przyjmuje nieraz rolę męczennika, często wykrzykuje swoje racje albo wycofuje się z dyskusji z przekonaniem, że świat jest zły. Dla osoby reprezentującej postawę radykalną rzeczywistość jest bardzo złożona, człowiek reprezentujący postawę sekciarską widzi świat w kolorach czarno-białych, wszystko upraszcza.

Właściwe rozróżnienie obu postaw może stać się bardzo pomocne w rachunku sumienia i w pracy nad kształtowaniem prawdziwie ewangelicznej duchowości.

Jeszcze nie wszystka wola moja się spełniła w tobie, będziesz jeszcze wiele cierpieć, ale jam jest z tobą, nie lękaj się” (Dz, 675).

„Nigdy nie mówić o własnych przeżyciach. W cierpieniach szukać ulgi w modlitwie, w najdrobniejszych wątpliwościach szukać rady tylko u spowiednika. Mieć zawsze serce otwarte na przyjmowanie cierpień innych, a swoje cierpienia topić w Sercu Bożym, aby na zewnątrz nie były dostrzeżone, o ile możliwości” (Dz, 792).

86. Jakie są zagrożenia w życiu duchowym: złudzenia, pułapki zewnętrzne i wewnętrzne?

Życie duchowe chrześcijanina to życie według Ducha Świętego (por. Rz 8, 9). Jest to postępowanie „według Ducha”. Duch Święty, jak zapowiedział Pan Jezus, doprowadza nas do całej prawdy, jaką jest Jezus Chrystus. Istotą duchowości chrześcijańskiej jest rozpoznać, jak pisze Św. Paweł, „jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu miłe i co doskonałe” (Rz 12, 2). Rozeznawanie duchowe jest to orzekanie o motywacjach działania człowieka, o tym, co jest dobre, a co złe dla rozwoju duchowego, jest to identyfikacja postaw. Duch Święty umożliwia nam rozeznanie darów duchowych, pisze św. Paweł, „Otóż nie otrzymaliśmy ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania dobra, jakim Bóg nas obdarzył” (1 Kor 2, 12). Istnieje konieczność rozeznawania duchowego, ponieważ dzisiaj zamazuje się granicę między dobrem a złem, prawdą i fałszem. W wielu środowiskach panuje indyferentyzm religijny, popularne są religie wschodu. Szatan - ojciec kłamstwa - podszywa się pod działania Boże (por. J 8, 44).

Przykładem rozeznania duchowego jest Maryja, która przyjmuje wysłańca Bożego, anioła Gabriela, zgadza się na Boże powołanie. Podobnie św. Józef rozpoznaje Boże wezwanie. Warto zwrócić uwagę jeszcze na niektóre teksty Pawłowe. „Badajcie co jest miłe Panu” (Ef 5, 10). „Modlę się o to, aby miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wycuciu, dla oceny tego, co lepsze” (Flp 1,9-10).

W życiu wewnętrznym istnieją różne niebezpieczeństwa, między innymi iluzje. Na to zwraca uwagę św. Ignacy Loyola, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avili. Iluzje wynikają z pewności

siebie, ze słabej wiary, z braku doświadczenia, braku prawej intencji i otwartości na Ducha Świętego.

W człowieku istnieją trzy źródła oddziaływania: Bóg, człowiek i jego pycha oraz zły duch. W konkretnych wypadkach w odniesieniu do siebie i w odniesieniu do drugiego człowieka, szczególnie w kierownictwie duchowym, trzeba rozemnić, czy w danej sytuacji działa Bóg, ludzka natura, czy zły duch.

Znakiem działania Boga jest człowiek, który stawia na pierwszym miejscu pragnienie świętości. W jego sercu panuje pokój i radość, akceptuje Objawienie i naukę Kościoła, jest pełen pokory, co przejawia się w posłuszeństwie i prostocie. Cechuje go roztropność, jest gotowy na poświęcenie i jest uległy kierownictwu duchowemu.

Ludzki duch działa wtedy, gdy człowiek zbyt przywiązany jest do swego zdania, jest interesowny, nie potrafi przyjąć upokorzenia, jest gorliwy, ale zawsze według własnego planu. Udawanie cnoty weryfikuje się w posłuszeństwie. Jeśli człowiek nie jest posłuszny i szybko zniechęca się, pełen aktywizmu, ale bez modlitwy, jeśli polega na sobie, a nawet w modlitwie szuka siebie i swej przyjemności, jest to znak, że działa duch ludzki, pełen pychy i egoizmu. Św. Paweł pisze o „człowieku zmysłowym”, a więc kierującym się swoją pychą, egoizmem: „Nie pojmuje tego, co jest z Bożego ducha, głupstwem to mu się wydaje i niezdolny pojąć, bo tylko duchem można to zrozumieć”, człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko: „My właśnie znamy zamysł Chrystusowy” (por. 1 Kor 2, 14-17).

Człowiek uległy złemu duchowi, odrzuca prawdy wiary, jeśli pragnie świętości, to bez ascezy, poświęcenia i wysiłku. Jest niecierpliwy wobec własnych wad, denerwuje się, że jeszcze ma grzechy. Pokora jest tylko zewnętrzna, a więc fałszywa, pełna nieposłuszeństwa. Niepokój przeradza się niekiedy w rozpacz, wpada w skrajności i powoduje zamieszanie w środowisku. Pokusy szatańskie mogą przerodzić się w zniewolenie, a nawet przyjąć postać opętania. Należy uniknąć dwóch skrajności: tłumaczenia, że wszystko da się wyjaśnić naturalnie i nie trzeba się odwoływać do szatana. Druga skrajność to przekonanie, że wszystko trzeba tłumaczyć działaniem szatana. Św. Jan pisze: „Umiłowani, nie każdemu duchowi dowieirzajcie, ale badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4, 1).

Nasze wnętrze kształtuje się w konkretnej rzeczywistości zewnętrznej. Każda epoka, każde środowisko, każda rodzina, stanowi pomoc, ale także wiąże się z różnymi niebezpieczeństwami w rozwoju duchowym. Współcześnie trzeba wymienić następujące niebezpieczeństwa dla życia duchowego: przede wszystkim materializm praktyczny, pogoń za pieniędzem, ocena wszystkiego według miary doczesnej. Człowiek współczesny ocenia życie według sukcesu zewnętrznego i według przeżytej przyjemności. Ojciec Święty wielokrotnie mówił, także w czasie pielgrzymki do Polski w 2002 roku, że Bóg jest Wielkim Nieobecny we współczesnym świecie. Dziś panuje liberalizm bez prawdy i odpowiedzialności, ludzkie sumienia ogarnia subiektywizm i relatywizm w przyjmowaniu prawd wiary i zasad moralnych. Wszystko jest względne, wszystko można sobie wytłumaczyć. Zasadę tolerancji rozumie się dziś w ten sposób, że każda postawa człowieka jest jednakowo słuszna. Rzeczą piękną jest różnicowanie w dziełach apostołskich, ale jest rzeczą zniechęcającą, gdy różnicowanie przeradza się w konflikty i wzajemne oskarżenia.

Trzeba też wspomnieć o sektach, które wciągają ludzi będących w trudnej sytuacji albo prawdziwie szukających pogłębienia swej religijności. Niektórzy chrześcijanie sądzą, że medytacja jest jedynie dostępna wtedy, gdy człowiek włączy się w duchowość Wschodu. Zagrożeniem dla współczesności jest dziś także kultura New Age.

Istnieją niebezpieczeństwa, pułapki, złudzenia w wewnętrznym przeżywaniu swojej wiary. Zwróćmy uwagę na niektóre z nich.

Bywa, że chrześcijanie przesadnie koncentrują się na prywatnych objawieniach, szukają nadzwyczajnych potwierdzeń chrześcijańskiej wiary, pomniejszając znaczenie objawienia zapisanego w Piśmie Świętym i przekazywanego przez Kościół. Człowiek może szukać nadzwyczajności w modlitwie, zewnętrznych postawach i w wewnętrznym przeżywaniu kontaktu z Bogiem. Wszelkie formy pseudomistycyzmu są prawdziwie niebezpieczne w rozwoju duchowym. Wiąże się to z przesadnym przywiązywaniem wagi do uczuciowego przeżywania swego kontaktu z Bogiem.

Wielu ocenia swoją modlitwę i duchowość tylko pod kątem uczuciowego doświadczenia. W pracy wewnętrznej niebezpieczne jest skupienie się na sobie, przesadne analizowanie swoich wewnętrznych przeżyć. Niekiedy nie dość doceniana jest nauka Kościoła, kierownictwo duchowe, czy nawet obowiązki rodzinne i zawodowe. Cała duchowa energia jest kierowana na wewnętrzne przeżycie, ale poza kontekstem powołania rozumianego jako odpowiedź na Boże wezwanie. Dziś niebezpiecznym zjawiskiem jest odrzucanie tradycyjnych form modlitwy i całego doświadczenia tradycji Kościoła w rozumieniu życia wewnętrznego i pracy wewnętrznej. Postawa ufności przeradza się niekiedy w квиetyзм - odrzuca się ascezę, a pragnie się bez wysiłku osiągnąć cnoty. Wielkim niebezpieczeństwem duchowego rozwoju jest źle rozumiana pokora. Człowiek może przyjmować pewne pozory cnoty, także pokory, bez ich duchowego fundamentu. W takiej sytuacji pozór cnoty, prędzej czy później, ujawni swoją pustkę.

W życiu duchowym wciąż idzie z nami potrójna pożądliwość: ciała, oczu i pycha żywota. Szatan wykorzystuje te złe skłonności, aby nas łudzić w życiu duchowym. Jeśli szatan nie potrafi przeszkodzić pracy nad sobą, to próbuje nas wyprowadzić na różne „mielizny”. Jak temu zaradzić? Jak ustrzec się niebezpieczeństw? Nie potrafimy ominąć wszystkich pułapek, ale jeśli się modlimy, jeśli korzystamy z Eucharystii, jeśli się spowiadamy, jeśli korzystamy z pomocy kierownika duchowego i z życzliwej pomocy ludzi pobożnych, wtedy szybko odkryjemy niebezpieczeństwa, jakie istnieją w życiu duchowym. Wtedy też to, co jest trudnością, czy nawet szatańską pułapką, stanie się pomocą we wzrastaniu duchowym, szczególnie we wzrastaniu w pokorze.

„W jednym dniu zaraz po przebudzeniu, kiedy stałem w obecności Bożej, a tu zaczyna mnie ogarniać rozpacz. Ostateczna ciemność duszy. Walczyłam, jak mogłam do południa. W godzinach popołudniowych zaczęły mnie ogarniać lęki prawdziwie śmiertelne, siły fizyczne zaczęły mnie opuszczać. Spieszenie weszłam do celi i rzuciłam się na kolana przed krucyfiksem, i zaczęłam wołać o miłosierdzie. Jednak Jezus nie słyszy wołań moich. Czuję zupełne opuszczenie sił fizycznych, padam na ziemię, rozpacz zawładnęła całą duszą moją, prawdziwie przeżywam męki piekielne, które niczym się nie różnią od mąk piekielnych. W takim stanie trwałam trzy kwadransy. Chciałam pójść do mistrzyni - sił nie miałam. Chciałam wołać - głos mi zamarł, jednak na szczęście weszła jedna z sióstr do celi. Kiedy zauważyła mnie w takim dziwnym stanie, zaraz dała znać o tym mistrzyni. Matka przyszła zaraz. Jak tylko weszła do celi, przemówiła tymi słowami: W imieniu świętego posłuszeństwa proszę wstać z ziemi. Natychmiast jakaś siła podniosła mnie z ziemi i stanęłam obok drogiej mistrzyni” (Dz, 24).

„Mój Jezu, widzę, że i łaski tak wielkie mogą być z tego cierpieniem, a jednak tak jest; nie tylko mogą być z tego powodu cierpienia, ale i muszą być, jako cecha działania Bożego” (Dz, 786).

„Wiedz o tym, że ja jestem z tobą, ja sprawiam trudności i ja je zwyciężam, a usposobienia nieżyczliwe mogę zmienić w jednej chwili na przychylne sprawie tej” (Dz, 788).

„O Jezu najśłodszy któryś łaskawie zażądał ode mnie, abym światu całemu mówiła o tym niepojętym miłosierdziu Twoim, oto dziś biorę w ręce te dwa promienie, które wytrysły z miłosiernego Serca Twojego - to jest krew i woda - i rozsiewam na całą kulę ziemską, aby wszelka dusza doznała miłosierdzia Twego, a doznawszy, wielbiła przez nieskończone wieki" (Dz, 836).

IX. DUCHOWOŚĆ MARYJNA. ŚWIĘCI.

87. Dlaczego Maryja jest przykładem słuchania słowa Bożego

Ważną częstką pobożności katolickiej jest maryjność. W kulturze polskiej pobożność maryjna ma wspaniałe tradycje i wspaniałą teraźniejszość. Wspomnijmy sanktuaria, pieśni maryjne, nabożeństwo majowe, październikowe, pieszce pielgrzymki na Jasną Górę. Wierni głęboko przeżywają obecność Maryi w swoim życiu. Pomaga im w drodze do Boga.

Nieraz wskazuje się na zagrożenia wypływające z kultu maryjnego, podkreśla się, że ta pobożność w Polsce nie jest chrystocentryczna, zwraca się uwagę na przesadną uczuciowość tego kultu, bez pogłębienia teologicznego. Niektórzy zarzucają maryjnej pobożności, że nie owocuje w miłości bliźniego, w postawie wobec pracy i w życiu publicznym.

Maryja Niepokalana, Matka Syna Bożego, jest szczególnym przykładem słuchania Bożego słowa. Wystarczy przyjrzeć się scenie Zwiastowania, aby ukazać Maryję jako wzór postawy wobec Boga, który do nas mówi. Wysłannik pozdrawia w imieniu Boga Maryję: „Witaj, bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami”. Maryja Dziewica z Nazaretu pyta: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża” - chce dokładnie poznać wolę Bożą. Lęka się. Anioł mówi Jej: „Nie lękaj się, Maryjo, Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni cię”. Gdy Maryja zrozumiała, czego Bóg od Niej wymaga, odpowiedziała: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (por. Łk 1, 28-36). Powinniśmy często wracać do sceny Zwiastowania, aby uczyć się wsłuchiwania w głos Boga. Św. Łukasz napisał, że Maryja zachowywała i rozważała sprawy Boże w sercu swoim.

Bóg mówi do nas w różny sposób. Od Maryi uczymy się, żeby mieć zawsze serce gotowe do wsłuchiwania się w słowo Boga. To słowo trzeba najpierw usłyszeć. Trudno jest je słyszeć w pogoni za rzeczami ziemskimi, w ustawicznym pośpiechu, bez chwili zatrzymania, jeśli człowiek się nie modli, jeśli w niedzielę nie zatrzyma się przy Chrystusie.

Trudno jest usłyszeć słowo Boże, jeśli człowiek ma serce zniszczone grzechem. Nie wystarczy usłyszeć, trzeba przyjąć je jako łaskę, jako dar, jako zobowiązanie i jako drogę dla mnie - dobro mi ofiarowane. Maryja całe swoje życie podporządkowała tej odpowiedzi: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według Twego słowa”.

Z pomocą Bożą, mimo naszej słabości, starajmy się zachowywać usłyszane i przyjęte Boże słowo. „Czyńcie wszystko, cokolwiek wam powie” - Maryja uczy nas, aby usłyszane, przyjęte słowo Boże przekazywać innym.

„Matka Boża pouczyła mnie [...] powiedziała mi: Córkmo moja, staraj się o cichość i pokorę, aby Jezus, który ustawicznie mieszka w sercu twoim, mógł wypocząć. Adoruj Go w sercu swoim, nie wychodź z wnętrza swego” (Dz, 785).

88. Czym jest dla nas „Magnificat”?

Samo Zwiastowanie jest wielką modlitwą, w której Bóg przemawia pierwszy. Człowiek poruszony Duchem Świętym odpowiada.

Maryja była wolna w słuchaniu, w wewnętrznej decyzji, w odpowiedzi, ale odpowiedź na Boże słowo jest zawsze związana z łaską. Św. Paweł mówi, że Duch Święty modli się w nas, pozwala nam wołać: *Abba, Ojciec*. Opis Zwiastowania pomaga nam zrozumieć, czym jest modlitwa. Bóg pierwszy nas umiłował, pierwszy do nas przemówił, a my odpowiadamy Mu różnymi modlitwami: uwielbienia i dziękczynienia, przeproszenia, pokuty, przez modlitwę prośby, wstawienniczą i przez modlitwę oddania.

W czasie nawiedzenia u św. Elżbiety, swojej krewnej, Matka Najświętsza wypowiedziała „Magnificat”. Ta modlitwa, wielokrotnie powtarzana, odmawiana, śpiewana, jest przepięknym wzorem rozmowy z Bogiem: „Gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny, a święte jest Jego Imię” (Łk 1, 49).

„Magnificat” pozwala nam rozpoznawać wielkie rzeczy w naszym życiu, za które trzeba dziękować. Św. Łukasz wspomina, że „Maryja zachowywała sprawy Boże w swoim sercu” (por. Łk 2, 51). Jest to wezwanie do modlitwy ciszy, medytacji, kontemplacji. Maryja uczy nas pośród pędzącego świata zatrzymywać się w ciszy, w pokoju. Musimy mieć czas i miejsce na takie chwile. Matka Najświętsza uczy nas modlitwy w cierpieniu, w obliczu zła, grzechu, w bezradności. Staje pod krzyżem, a słowa: „Oto Syn Twój, oto Matka Twoja” pomagają nam widzieć w Maryi naszą Matkę, która modli się z nami i modli się za nas. Jest dla nas przykładem modlitwy, i my się modlimy do Niej i przez Nią.

Matka Najświętsza jest obecna z Apostołami po Wniebowstąpieniu swego Syna. Razem modli się we wspólnocie z uczniami Chrystusa, oczekując na dar zesłania Ducha Świętego. Wniebowzięta, idzie z Kościołem w pielgrzymce wiary, wstawia się za nami, a my Ją nazywamy Orędowniczką, Pośredniczką, Pocieszycielką. Ona nas wciąż prowadzi do Pana Jezusa. Dziękujemy Bogu za to, że Kościół ma Matkę, a jednocześnie Kościół jest Matką rodzącą przez słowo Boże chrzest, sakramenty, miłość nowych ludzi dla Chrystusa.

Wspomnijmy jeszcze, że w prywatnych objawieniach Maryja ukazuje się jako ta, która się modli, która wzywa do modlitwy, a szczególnie do różańca.

„Im więcej naśladowuję Matkę Bożą, tym głębiej poznaję Boga” (Dz, 843).

89. W jaki sposób Maryja kształtuje serce ofiarne?

Nie ma wierności Bogu, człowiekowi i swemu powołaniu bez ofiary i poświęcenia –

„Kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze swój krzyż i niech mnie naśladowuje” (Łk 9, 23), „Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16, 25).

Wielki czciciel Maryi, św. Maksymilian, mówił - „Stopień miłości mierzy się stopniem ofiary”. Starzec Symeon, w czasie ofiarowania zapowiedział, że duszę Maryi przeniknie „Miecz boleści”. W zwiastowaniu Matka Najświętsza oddała się do dyspozycji Bożym planom. Wiele razy później doświadczała tego, że wierność posłannictwu wiąże się z ofiarą: razem ze św. Józefem szukają w Betlejem miejsca dla mającego się narodzić Pana Jezusa. Nie znajdują miejsca w gospodzie, Maryja doświadcza niepokoju o los narodzonego Jezusa ze strony Heroda, który chce zabić dziecko, znosi los uciekinierów w Egipcie, boleje gdy zgubił się dwunastoletni Jezus. Ale najbardziej cierpi, gdy widzi, jak krąg nienawiści zaciska się wokół Pana Jezusa. A później, jak mówi tradycja, razem z Panem Jezusem kroczy krzyżową drogą na Kalwarię. „Miecz Boleści” przeszywa jej matczyne serce, kiedy Pan Jezus kona. W Apokalipsie ukazana jest niewiasta, która walczy ze smokiem - tą niewiastą jest Maryja, tą niewiastą jest Kościół, atakowany przez szatana. W niej, w bliskości z nią, uczeń Chrystusa odnosi zwycięstwo nad szatanem. Matka Najświętsza uczy nas nieść krzyż, cierpliwie, pośród chwil wątpliwości i zniechęceń. Jest matką nadziei.

Maryja pomaga nam znosić przeciwności ze strony ludzi, niesprawiedliwość, niechęć, krzywdy, jest szczególną patronką w podejmowaniu trudu powołania, jakim zostaliśmy

obdarzeni przez Boga. Maryja uczy nas, jak nieść pomoc cierpiącym i potrzebującym. W jej życiu zrealizowało się to, o czym pisze św. Paweł: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa, miłość nie zazdrości, nie unosi się pychą, wszystko przetrzyma, nigdy nie ustaje” (por. 1 Kor 13, 1-13). Od Maryi uczymy się jak kształtować serce ofiarne. Droga do kształtowania serca ofiarnego jest modlitwa, Eucharystia, asceza, walka z egoizmem, z pychą, lenistwem, ustawiczne zmaganie się z własną słabością. Maryja uczy nas, że serce ofiarne zdobywamy przez ofiarność, serce miłosierne, kształtujemy przez słowo miłosierne, przez modlitwę o miłosierdzie, przez czyny miłosierne.

„Żądam, żebyś się nie tylko oderwała od stworzeń, ale i sama od siebie. Córkę moja, chcę się napawać miłością serca twego - miłością czystą, dziewiczą, nieskalaną, bez żadnego przyćmienia. Córkę moja, im więcej ukochasz cierpienie, tym miłość twoja ku Mnie będzie czystsza” (Dz, 279).

„Mój Jezu, widzę, że i łaski tak wielkie mogą być z tego cierpieniem, a jednak tak jest; nie tylko mogą być z tego powodu cierpienia, ale i muszą być, jako cecha działania Bożego” (Dz, 786).

„Matko słodka, złóż moją duszę z Jezusem, bo tylko wtenczas przetrwam wszystkie próby i doświadczenia, i tylko w złączeniu z Jezusem moje ofiarki będą miłe Bogu. Matko najśodsza, pouczaj mnie o życiu wewnętrznym, niech miecz cierpień nigdy mnie nie łamie. O czysta Dziewico, wlej w serce moje męstwo i strzeż go” (Dz, 915).

90. Maryja: Dziewica, Oblubienica, Matka - czy współczesna kobieta może odnaleźć się w duchowości maryjnej?

Duchowość maryjna to szczególny przykład dla dziewcząt i kobiet - szczególna droga do realizacji powołania kobiety. Ojciec Święty pisał o geniuszu kobiety. Na pewno to stwierdzenie odnosi się w pierwszym rzędzie do Maryi, która zrealizowała Boży plan, a w Bogu zrealizowała swoje człowieczeństwo, swoją kobiecość i powołanie do świętości. Swoją kobiecość realizowała w szczególnej matczynej relacji do Pana Jezusa, a także w swoim odniesieniu do oblubieńca - św. Józefa. Kobieta, a szczególnie kobieta chrześcijanka, zrealizuje siebie, odnajdzie szczęście już tu na ziemi, pomoże innym się rozwinąć, gdy naśladuje Maryję: Dziewicę, Oblubienicę, Matkę.

Dziś często te wartości są odrzucane, lekceważone nawet przez same kobiety - w tym wielką winę ponoszą mężczyźni. Nie ceni się dziś i nie zachowuje czystości przedmałżeńskiej. Wielu nie ceni czystości Bogu poświęconej, zachwiana jest wierność małżeńska, wiele kobiet nie widzi w małżeństwie szczęścia, a raczej widzi siebie w sukcesie zawodowym, społecznym, nawet politycznym.

Maryja jest dziewczyną, ona uczy każdą dziewczynę, że wielką wartością jest czystość przedmałżeńska, pielęgnowanie w sobie poczucia wstydu, odpowiedzialność za każdego mężczyznę, za tego, który ma być jej mężem. Maryja nadaje nowy sens życia kobietom samotnym, jest światłem i pomocą dla kobiet, które składają ślub czystości. Maryja jest naszą przewodniczką na drodze rozwoju duchowego.

Czystość, zwłaszcza młodzieńcza, jest przygotowaniem i otwarciem się na przyjęcie powołania. Grzechy nieczyste przeszkadzają w rozpoznaniu i przyjęciu każdego powołania, także małżeńskiego, a tym bardziej do życia konsekrowanego. Maryja jest Oblubienicą, jej Oblubieńcem jest Św. Józef. Kobieta oddana jednemu mężczyźnie, wierna, która ma poczucie bezpieczeństwa i daje poczucie bezpieczeństwa, znajduje w Maryi wzór i oparcie. Kobieta niezamężna, szczególnie składająca śluby, przeżywa z Maryją oddanie jednemu

Oblubieńcowi, Jezusowi Chrystusowi. Maryja pomaga każdej kobiecie, żyjącej w małżeństwie i samotnie, ułożyć właściwe relacje wobec każdego mężczyzny, wobec męża i innych mężczyzn w duchu szacunku, ale także w tym duchu, który domaga się szacunku. Maryja jest Matką, z Ducha Świętego poczęła Syna Bożego, zrodziła go w Betlejem. Kobieta z natury jest matką, przeżywa radość z powodu rodzenia, karmienia, poświęcania się dla dziecka, przeżywa radość, wychowując swoje dzieci, matka wzrasta, poświęcając się dziecku, a ojciec dziecka winien być oparciem dla jej macierzyństwa. Kobiety, które nie mają własnych dzieci, winny przeżywać powołanie do duchowego macierzyństwa. Każda kobieta, i ta, która ma swoje dzieci, i ta, która nie ma ich, ma być najpierw matką w porządku ducha. Duchowe macierzyństwo wyraża się w poświęceniu, w opiekuńczości i w radości z tego, że mogą siebie ofiarować. Wiele osób samotnych, Bogu poświęconych, przeżywa swoje macierzyństwo duchowe, pracując dla biednych, potrzebujących, poświęcając się pracy wychowawczej, opiekuńczej. Wykonując te zadania, doświadczają tego, że są z łaski stworzenia i z powołania matkami, a Maryja Matka jest dla nich pomocą i światłem. „Usłyszałam głos Matki Najświętszej: [...] Nic nie czyn na swoją obronę, znoś wszystko z pokorą, Bóg sam cię bronić będzie” (Dz, 786).

Rozmyślaj o proroku Jonaszu i o jego posłannictwie. [...] Całą siłą duszy starałam się rozważać i znalazłam w tym proroku siebie, w tym znaczeniu, że i ja się często wymawiam przed Bogiem, że kto inny lepiej by spełnił wolę Jego świętą - nie rozumiejąc, że Bóg może wszystko, że tym lepiej się uwydatni Jego wszechmoc - im narzędzie lichsze” (Dz, 331).

„Przeżywam chwile z Matką Bożą i przygotowuję się do tej uroczystej chwili przyjścia Pana Jezusa. Matka Boża poucza mnie o tym życiu wewnętrznym duszy z Jezusem, szczególnie w Komunii Św.” (Dz, 840).

91. W jaki sposób kult świętych pomaga w duchowym rozwoju?

Od pierwszych wieków ludzie odznaczający się szczególną wiernością Chrystusowi po śmierci byli ze czcią wspomniani, a ich doczesne szczątki były w szczególny sposób czczone. W pierwszych wiekach odbierali cześć męczennicy, a więc ci uczniowie Chrystusa, którzy krwią swoją wyznali własną wiarę. Groby męczenników były miejscem, gdzie sprawowano Najświętszą Ofiarę. Wspominając świadectwo tych, którzy oddali życie za Chrystusa, chrześcijanie sami mobilizowali się do głębszej wiary i do odważnego apostołstwa. W męczennikach widzieli wzór, a także wzywali ich jako orędowników. Tak było przez całe wieki. Z biegiem czasu Kościół uroczystości ogłaszał błogosławionymi lub świętymi tych swoich członków, którzy odeszli z tego świata w opinii świętości, a ich groby stawały się nieraz miejscem pielgrzymek.

Obok męczenników cześć otrzymywali pustelnicy, osoby zakonne, biskupi i władcy. W przeszłości niewiele osób świeckich ogłoszono świętymi. Ta sytuacja zmienia się w ostatnim czasie. Jan Paweł II wyniósł wielką rzeszę uczniów Chrystusa do czci błogosławionych i świętych, a wśród nich są nie tylko duchowni, nie tylko osoby konsekrowane, ale i świeccy, samotni oraz żyjący w małżeństwie i rodzinie.

W Kościele szczególnej czci doznaje przede wszystkim Niepokalana Dziewica Maryja, Matka Boża, ale także jej Oblubieniec, opiekun Pana Jezusa, św. Józef i matka Maryi, św. Anna. Są święci, którzy bardzo często są wzywani i których przykład ciągle owocuje. Można by wielu wymienić, ale wspomnijmy choćby imiona św. Franciszka z Asyżu, św. Antoniego z Padwy, aż po nasze czasy, gdy kanonizowany został Ojciec Pio.

W Polsce począwszy od św. Wojciecha niesłabnącym kultem cieszą się św. Stanisław, św. Jadwiga, a w czasach współczesnych św. Maksymilian Kolbe, św. Brat Albert i św. Faustyna. Mówiąc o zależnościach między kultem oddawanym świętym a rozwojem duchowym, trzeba pamiętać, że w świętych czcimy Boga Trójjedynego: świętość jest łaską Boga, ale jest też owocem współpracy człowieka z Bożym działaniem. Poznając życie świętych, uczymy się wierności w różnych sytuacjach i w każdej epoce. Święci są przykładem, jak w różnych okolicznościach człowiek może i powinien być wierny swemu powołaniu. Znajomość życia świętych jest zachętą, przykładem, a nieraz i wyrzutem.

Jest rzeczą piękną czytać pisma, jakie pozostawili po sobie święci. Nieraz są to dzieła naukowe, mistyczne i osobiste świadectwa o duchowym rozwoju, o wielkości łaski Bożej i o zmaganiu się człowieka, który ciągle szuka drogi za Chrystusem. Na tej drodze z pewnością może pomóc nam lektura takich dzieł, jak „Wyznania” św. Augustyna i poznanie świadectwa życia wewnętrznego, jakim jest „Dzienniczek” Św. siostry Faustyny.

Wielokrotnie do świętych zwracamy się, prosząc o wstawiennictwo. Poszczególne zawody i sytuacje mają swoich szczególnych świętych, każdy z nas ma zapewne swojego ulubionego świętego, do którego zwracamy się o pomoc w różnych trudnych sytuacjach. Mówimy, że nieraz prywatnie prosimy o wstawiennictwo tych, którzy nie są oficjalnie wyniesieni na ołtarze, ale o których wiemy, że byli wierni Panu Jezusowi w swym życiu. W rozwoju duchowym pomaga religijna więź z naszymi zmarłymi, z naszymi bliskimi, którzy odeszli, za których się modlimy i tych, których prosimy o radę, o wsparcie, o pociechę. To również jest droga duchowego rozwoju.

Od świętych uczymy się pokornego i odważnego świadectwa, aż do męczeństwa. Nieraz postępowanie świętych nas zawstydzia, bowiem jest w nas tyle pychy i tyle małoduszności. Przy omawianiu roli świętych w życiu duchowym trzeba wspomnieć tajemnicę „świętych obcowania”. Jest to duchowa więź między Kościołem pielgrzymującym, którym my jesteśmy, Kościołem chwalebnym w niebie i Kościołem cierpiącym - duszami, które oczyszczają się w czyśćcu. Cały Kościół w Chrystusie jednoczy się i w Nim znajduje pomoc. Święci, ich przykład, ich wstawiennictwo powinni być nam zachętą w zmaganiu się z przeciwnościami dnia codziennego i w naszej codziennej drodze za Chrystusem.

„Ach, jak mało się nad tym ludzie zastanawiają, że zawsze mają przy sobie takiego gościa i zarazem świadka wszystkiego. Grzesznicy, pamiętajcie, że macie świadka czynów swoich” (Dz, 631).

X. RÓŻNE DROGI

92. Jaki jest związek między pracą a rozwojem duchowym?

Na początku dziejów ludzkości Bóg powiedział do człowieka - „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1, 28). Po grzechu pierworodnym praca zawiera w sobie element trudu, bólu, cierpienia. Ale to wezwanie z raju, „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, jest wciąż aktualne. Człowiek przez swą pracę ma udział w stwórczym planie Boga. Chrystus, Syn Boży Wcielony, pracował razem ze swoim opiekunem św. Józefem jako cieśla. Publiczna działalność Pana Jezusa była pełna trudu przez to, że Syn Boży był człowiekiem pracy. Każda praca nabiera nowej godności. W nauczaniu o królestwie Bożym Chrystus wiele razy nawiązuje do ludzkiej pracy. Jest to praca rolnika, rybaka, praca lekarza. Dzięki tym porównaniom również ludzka praca jest doceniana. Ale równocześnie Chrystus mówi: „Szukajcie najpierw królestwa Bożego” (por. Łk 12, 31). Wartość pracy, jak wszystkiego, co ziemskie, jest względna - „Przemija postać tego świata” (1 Kor 7, 31) - mówi Apostoł.

Praca człowieka winna być modlitwą. Ważne jest, by jedną myśl skierować ku Bogu, na początku i na zakończenie pracy. W różnych sytuacjach w czasie pracy winniśmy wznosić naszą myśl ku Bogu, ofiarowując Mu nasz wysiłek i powierzając mu ludzi, z którymi i dla których pracujemy. Praca nabiera wartości przed Bogiem, przez to, że jest wykonywana solidnie, odpowiedzialnie, z miłości do Boga i do człowieka. Praca ma swoją wartość społeczną, ponieważ pracujemy dla dobra innych, zdobywając środki na swoje utrzymanie, ale także na utrzymanie rodziny, swoich bliskich. Dobrze wykonywana praca służy całemu społeczeństwu. Praca wyraża nasze wnętrze, a zarazem to wnętrze kształtuje. Oczywiście są ludzie, którzy wykonują pracę z entuzjazmem, ponieważ robią to, do czego są uzdolnieni i co kochają. Wielu ludzi wykonuje taki czy inny zawód z konieczności, bo nie ma możliwości, aby pracować zgodnie ze swoim wykształceniem, czy zgodnie ze swoimi zainteresowaniami. W pracy ujawnia się też ludzkie lenistwo, brak odpowiedzialności, powierzchowne podejście do życia. Częstką pracy są ci, z którymi pracujemy. Praca jest miejscem nawiązywania kontaktów, pogłębiania przyjaźni, ale też miejscem konfliktów. Z pracą łączy się tak wiele ludzkich grzechów, wyzysk człowieka przez człowieka, oszukiwanie, poniżanie. Ofiarna praca jest wartością zbawiającą nas i zbawiającą cały świat. Każdą pracę, a szczególnie trudną, możemy łączyć z krzyżem Chrystusa. Praca, choć dotyczy spraw przemijających, ma swój wieczny wymiar - wszystko przemija, a równocześnie u Boga nie będzie zapomniany żaden wysiłek, uczyniony na Bożą chwałę, dla dobra drugiego człowieka, dla naszego zbawienia.

Wielu ludzi dzisiaj nie ma pracy, jest to nie tylko problem braku środków do życia, ale także problem poczucia beznadziejności, braku perspektyw, braku sensu życia. Podejmując problem duchowości pracy, trzeba wspomnieć przynajmniej o duchowości poszczególnych zawodów. Duchowość nauczyciela, wychowawcy, służby zdrowia to szczególne powołanie, wymagające wewnętrznej pracy nad sobą. Ale jest też duchowość polityka, duchowość kierujących życiem społecznym. Jeśli u fundamentu nie będzie głębokiego życia duchowego, wówczas istnieje niebezpieczeństwo, że polityk wykorzysta swe stanowisko dla swoich indywidualnych czy grupowych korzyści.

Trzeba by mówić o istocie duchowości rolnika, robotnika, naukowca i trzeba szczególnie podkreślić wartość tzw. szarej pracy. Wielu ludzi wykonuje pracę, po ludzku mówiąc, bardzo prostą, nużącą. Dzisiaj niezbyt docenia się wartość pracy domowej - sprzątania, gotowania i pracy związanej z wychowaniem dzieci. Matka Najświętsza jest przykładem zdobywania świętości przez wierność w rzeczach małych. Drobną pracą wykonywaną w bliskości z Bogiem uświęca człowieka. Warto jeszcze wspomnieć niektóre wypowiedzi Jana Pawła II, choćby z Listu Apostolskiego *Novo millennio ineunte*. Ojciec Święty mówi, że należy odrzucić 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” (n. 52).

Papież przypomina nauczanie Soboru Watykańskiego II: „Nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go z obowiązkiem wypełniania tych rzeczy”. Warto też wspomnieć pielgrzymkę z 1997 roku, gdy w Legnicy Ojciec Święty mówił o pracy, powiedział między innymi: „Przez pracę, człowiek przekształca nie tylko przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a poniekąd bardziej staje się człowiekiem”.

Jan Paweł II ukazywał godność pracy i brał w obronę ludzi pracy, mówiąc: „Praca ludzka nie może być traktowana tylko jako siła potrzebna dla produkcji, tzw. siła robocza. Celem pracy, każdej pracy, jest sam człowiek. Dzięki niej winien się udoskonalać, pogłębiać swoją osobowość, praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy”. W innym miejscu powiedział: „Zwracam się przede wszystkim do tych braci w Chrystusie, którzy zatrudniają innych. Nie dajcie się zwieść wizji natychmiastowego zysku kosztem innych, strzeżcie się wszelkich

pokus wyzysku. Praca, wypełniając większość życia człowieka, jest szczególnym naszym powołaniem i wtedy, gdy człowiek już nie pracuje zawodowo, winien na miarę swoich sił i możliwości, wykonywać pracę dla własnego rozwoju i dla dobra innych. Nawet bardzo prosta praca ma swą wartość przed Bogiem, zaś bezczynność, związana niekiedy wprost z lenistwem człowieka, staje się drogą do duchowego pomniejszania się człowieka, może być drogą do różnych grzechów".

„Ale kiedy zdjęłam pokrywę, żeby kartofle odparowały, ujrzałam w garnku zamiast kartofli całe pęki czerwonych róż, tak pięknych, że trudno o nich napisać. Nigdy jeszcze takich nie widziałam. Zdziwiło mnie to bardzo, nie rozumiejąc ich znaczenia, ale w tej chwili usłyszałam głos w duszy: *Taką ciężką twoją pracę zamieniam na bukiety najpiękniejszych kwiatów, a woń ich wznosi się do tronu mojego*" (Dz, 65).

„Nie dać się pochłonać wirowi pracy; przerwać na chwilę, aby spojrzeć w niebo; mówić mało z ludźmi - ale wiele z Bogiem; unikać poufałości; mało zważać na to, kto za mną, a kto przeciw; nie zwierzać się ze swoich przeżyć; unikać głośniego porozumiewania się przy obowiązkach; w cierpieniach zachowywać spokój i równowagę; w chwilach ciężkich uciekać się do ran Jezusa - w ranach Jezusa szukać pociechy, ulgi, światła, umocnienia (Dz, 99).

93. Czy można mówić o duchowości poszczególnych okresów życia?

Życie ludzkie jest darem. Nasza droga trwa od chwili poczęcia, aż do naturalnej śmierci. Droga życiowa człowieka trwa nieraz krótko. Ludzie umierają w dzieciństwie, w młodości, w sile wieku, niektórzy w starości.

Całe życie człowieka jest pełne Bożej łaski. Miłość Boża jest miłosierna. Bóg, stwarzając człowieka, idzie z nim przez życie. Każdy okres życia ma swoją duchowość, to Bóg daje konkretne łaski, na każdym kolejnym etapie naszego życia. Człowiek w miarę upływu lat winien z Bożej łaski korzystać i odpowiadać na aktualne wezwania. Jesteśmy odpowiedzialni, szczególnie w rodzinie, za pomoc w duchowym rozwoju naszych najbliższych.

Dziecko przed urodzeniem otaczane być winno modlitwą i miłością matki i ojca, podobnie w pierwszych tygodniach, miesiącach i latach. Rodzice powinni przekazywać dziecku najlepsze wzorce życia religijnego. W miarę jak dziecko wzrasta, winno widzieć mamę i tatę, którzy klękają, którzy się modlą, którzy oddają cześć Bogu. W ten sposób powoli dziecko zdobywa doświadczenie wiary, a Bóg przecież działa w sercu dziecka, budzi w nim wiarę i miłość.

Wiemy, że dzieci w wieku przedszkolnym, potrafią się autentycznie modlić, martwić swoim złym postępowaniem, okazywać miłość względem drugiego człowieka. W tym czasie istnieją szczególne predyspozycje do rozwoju religijnego dzieci. Mówi się w psychologii, że w tym wieku kształtują się bardzo ważne podstawy, które mogą rzutować nawet na całe życie. W wieku szkolnym rozwój religijny związany jest z katechizacją i z sakramentami. Wiemy, jak wiele w duchowym rozwoju zależy od tego, jak dziecko jest przygotowane do pierwszej spowiedzi, Pierwszej Komunii. Jest to religijność autorytetu, religijność pamięci i obowiązku. Gdy przychodzą lata dojrzewania, jakże ważna jest modlitwa, spowiedź, niedzielna Eucharystia, by młody człowiek nie pogubił się wśród trudności, które sam przeżywa i wśród pokus, które podsuwa mu otoczenie. Człowiek w młodości podejmuje ważne decyzje dotyczące całego życia, odkrywa swoje powołanie. Trzeba młodym pomóc, aby w tym odkrywaniu kierowali się motywami wiary - czego Bóg ode mnie wymaga? Wiara nie może być dodatkiem do życia człowieka, ale samą istotą, punktem, wokół którego wszystko się skupia i tak powinno być w duchowym rozwoju młodego człowieka. Wielu młodych angażuje

się w działalność grup, wspólnot, aby duchowo się rozwijać i aby innym pomóc w duchowym i apostołskim rozwoju.

Kolejne etapy życia człowieka to małżeństwo, rodzina, wybór służby Bożej albo życie samotne, wybrane lub bardziej czy mniej zaakceptowane. Bywa tak, że zapracowani młodzi małżonkowie nie dość czasu poświęcają na modlitwę i życie sakramentalne. Bywa tak, że materializm praktyczny zwycięża w wieku, o którym mówimy „wiek dojrzały”.

Wspomnieć przynajmniej trzeba o duchowości ludzi samotnych, tych, którzy wybrali życie samotne albo takie życie zaakceptowali. Ci ludzie bardzo potrzebują głębszej modlitwy, życia sakramentalnego i pewnej formy duchowej wspólnoty, która by im pomogła iść z radością przez życie. Wspomnieć tu należy wdowy, wdowców, kobiety opuszczone przez mężów, samotnie wychowujące dzieci. Te kobiety potrzebują mocy duchowej, aby mogły spełnić swoje zadania i swe powołanie.

Należy modlić się za tych, którzy żyją w związkach niesakramentalnych. Niektórzy uważają tę sytuację za normalną, inni boją się nad tym. Trzeba tych ludzi zachęcać, aby się codziennie modlili, w niedzielę szli na Mszę, czytali Pismo Święte, uczciwie pracowali i wiele czynili dla dobra bliźnich. W ten sposób torują sobie drogę do pojednania z Bogiem i do Bożego Miłosierdzia.

Wielu ludzi przechodzi dziś na wcześniejszą emeryturę, mają poczucie, że są niepotrzebni, ponieważ nie mogą znaleźć pracy, mając jeszcze wiele siły i perspektywę wielu lat życia, nie mogą wykonywać pracy zawodowej. Chodzi tu nie tylko o problem materialny, ale o głęboki problem duchowy. Takie osoby powinny dużo się modlić, czytać Pismo Święte, angażować się w różne dobre działania w parafii, w otoczeniu, aby innym pomóc i aby siebie nie zgubić.

Każdy okres życia człowieka jest biblijnym „Cairos”, czyli jest to czas zbawienia. Jeżeli człowiek wierzy, że na danym etapie, w danej sytuacji łaska Boża mu towarzyszy, wtedy nie zraża się trudnościami, niepowodzeniami i nie lekceważy żadnego okresu życia. Czas jest darem Boga, każdy okres życia, każdy rok i każdy dzień, każda chwila.

„Cairos” - to czas zbawienia.

„Przez dwie godziny w łzach, modlitwie i biczowaniu przeszkadzałam grzechowi i poznałam, że miłosierdzie Boże ogarnęło tę biedną duszę. O, jak wiele kosztuje jeden, jedyny grzech” (Dz, 685).

„Bardzo muszę czuwać nad sobą, dziś szczególnie, bo zaczyna mnie ogarniać nadmierna wrażliwość na wszystko. Rzeczy, na które przy zdrowiu nie zwróciłabym nawet uwagi, dziś mnie razi. O mój Jezu, Tarczo i Moczo moja, udziel mi łaski, abym z tych okoliczności wychodziła zwycięsko” (Dz, 783).

94. Czy rozwój życia duchowego zależy od tego, w jaki sposób odpoczywamy?

Człowiek potrzebuje odpoczynku - najważniejszym naszym odpoczynkiem jest sen. Ale i w ciągu dnia, tygodnia, roku każdy potrzebuje czasu, w którym zregeneruje swoje siły fizyczne, psychiczne, duchowe. Jaka jest dzisiaj sytuacja? Są ludzie, którzy mają tyle obowiązków, że na odpoczynek znajdują bardzo mało czasu. Są ludzie, którzy mają wiele sił i wiele gorliwości w działaniu zawodowym i w działaniu na rzecz społeczeństwa. Niekiedy ludzie przepracowują się, bowiem chcą zdobyć jak najwięcej środków materialnych. Ich gorliwość w pracy jest niekiedy znakiem zniewolenia przez chciwość.

Symptomatyczne dla współczesnych czasów jest niebezpieczeństwo związane z brakiem odpoczynku. Wielu ludzi całymi godzinami przesiaduje przed telewizorem, internetem, wielu przepędza sobotę i niedzielę, nadużywając alkoholu. Wielu szuka odpoczynku tylko dla ciała,

a zupełnie zapominają o niedzielnej Mszy św. i codziennej modlitwie. Niektórzy swój urlop przeżywają, dbając jedynie o piękną opaleniznę, ale w ogóle nie dbając o to, aby w tym czasie uzupełnić wiedzę religijną, skupić się nad sobą i prawdziwie duchowo odpocząć, czyli nabrać nowych sił do dalszej drogi.

W Piśmie Świętym, w Księdze Rodzaju znajdujemy opis stworzenia świata, czytamy - „Bóg w siódmym dniu odpoczął”. I ten tekst biblijny jest przypomnieniem o potrzebie odpoczynku. Ale odpoczynek po pierwsze musi być przeżywany w bliskości z Bogiem, zatem uczestniczenie w niedzielnej Eucharystii jest jakimś minimum. Ważne jest także, aby w niedzielę rodzina się wspólnie pomodliła, porozmawiała o Panu Bogu, o sprawach wiary. Należy zwrócić uwagę na to, żeby odpoczynek, a szczególnie odpoczynek w dniu świętym, służył umacnianiu więzi w małżeństwie i w rodzinie. Zainteresowanie tym, co się działo w ciągu tygodnia w rodzinie, wysłuchanie, przeżycie radości, upomnienie - to wszystko jest częścią odpoczynku.

Niektórzy ludzie poświęcają część odpoczynku dla pracy charytatywnej, dla różnorakiego zaangażowania na rzecz dobra wspólnego i to również jest piękne dzieło, które wypływa z serca uduchowionego i czyni to serce bardziej dojrzałym. Odpoczynek jest potrzebny, aby człowiek zatrzymał się i spojrzał na swą pracę i życie z pewnego dystansu.

Dziś w cywilizacji materialistycznej, w czasach kultury sukcesu, przyjemności, zachłanności na pieniądze taki odpoczynek jest niezwykle konieczny. Warto zwrócić uwagę na to, że wielu ludzi odpoczywa, wędrując wśród pięknej przyrody i w ten sposób nie tylko zdobywają nowe siły, ale odkrywają Boga i głębszy sens swego życia. Odpoczynek więc winien służyć rozwojowi duchowemu, ale od człowieka zależy, czy umacnia on nas wewnątrz, czy też powoduje duchowe zubożenie. Potrzebna jest ciągła kontrola, by nie ulegać istniejącym modom. Wiele ludzi przeżywa dużą część niedzieli, wędrując po supermarketach, nie mając czasu na głębszą lekturę i pożyteczną rozmowę z najbliższymi.

Odpoczynek ziemski, wskazuje na eschatologiczny wymiar życia. Niebo nazywamy „wiecznym odpocznieniem”, modlimy się - „wieczny odpoczynek, racz im dać Panie”. Odpoczynek jest symbolem wyzwolenia, symbolem radości i pokoju w przyjaźni z Bogiem. Bardzo ważne jest dla realizacji chrześcijańskiego powołania, ażeby ustrzec się przed niebezpieczeństwami związanymi z czasem wolnym i z odpoczynkiem.

Przeciwnie, jest rzeczą ze wszech miar słuszną, by chrześcijanin przeżywał czas wolny, odpoczynek, szczególnie dzień święty, w bliskości z Bogiem. Wtedy odpoczynek, będzie wspaniałą częścią drogi dziecka Bożego do Boga. Pytajmy wciąż: „Czego, Panie, ode mnie oczekujesz?” Szukajmy szczerze odpowiedzi i prosimy, byśmy umieli nie tylko odkryć Bożą wolę, ale w każdej chwili ją przyjąć i wypełniać. Pomagajmy też innym, szczególnie naszym bliskim, patrzeć na życie i świat oczyma Chrystusa przez radę, przykład, upomnienie, ostrzeżenie. Bądźmy w imieniu Chrystusa światłem na drogach bliźniego.

„Dziecko nie zajmuje się przeszłością ani przyszłością, ale korzysta z chwili obecnej” (Dz, 333).

95. Duchowość cierpienia - czy nasze cierpienie ma sens?

Częścią życia każdego człowieka jest cierpienie fizyczne i cierpienie duchowe. Jedno z drugim jest ściśle związane, chociaż często przeżywamy tylko moralne cierpienie.

Prawie zawsze cierpienie wiąże się z tym odwiecznym pytaniem: dlaczego?

Można to pytanie stawiać sobie, innym i samemu Chrystusowi. Ten, wobec kogo stawia się pytanie, sam cierpi, pisze Jan Paweł II, a więc chce odpowiadać z krzyża, z pośrodku swego własnego cierpienia. Ojciec Święty podkreśla, że w miarę jak swój krzyż łączymy z krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nami zbawczy sens cierpienia. „Odnalezienie jego głębszego

sensu może prowadzić do wewnętrznego pokoju, a nawet do duchowej radości". Jan Paweł II, wspominając List do Kolosan, pisze: „Raduję się w cierpieniach za was, źródłem radości staje się przezwyciężenie poczucia nieużyteczności cierpienia. Poczucia, które bardzo mocno bywa zakorzenione w ludzkim cierpieniu. Nie jest łatwo dziękować Bogu za dar krzyża. Nie jest łatwo zrozumieć, że czas cierpienia to czas łaski, czas uprzywilejowany. Chrystus jest zawsze z nami obecny, ale szczególnie wtedy, kiedy niesiemy krzyż”.

W cierpieniu fizycznym i duchowym lepiej rozumiemy, że jesteśmy na ziemi wędrowcami. Wtedy mamy dystans do tego, co ziemskie i potrafimy lepiej zrozumieć Chrystusową hierarchię wartości. Pan Bóg nieraz przez cierpienie daje nam głębsze zrozumienie sensu życia. Św. Teresa z Avili powiedziała: „Albo cierpieć, albo umrzeć”. Wiedziała, że odpowiedź miłości wobec Boga wyrażona w cierpieniu jest bardziej autentyczna niż odpowiedź zaangażowania apostołskiego albo odpowiedź wypowiedziana w duchowej radości.

Swoje cierpienie możemy ofiarować jako wynagrodzenie za nasze grzechy i za grzechy świata. Oczywiście cierpienie Jezusa i nasze zawsze pozostaje tajemnicą. Nie wiemy, dlaczego istnieje niewinne cierpienie, ale wierzymy, że jest Ktoś, kto wie. Kto dopuszcza cierpienie?

Zdajemy sobie sprawę z tego, że jest wiele cierpienia, za którym stoi ludzki grzech. Cierpimy jako skutek naszych grzechów, cierpimy, ponieważ drugi człowiek nas skrzywdził, ktoś cierpi, bośmy mu zadali cierpienie. Nieraz nasze postępowanie, nawet nasze słowo, sprawia komuś ból, choć my nie zawsze sobie to uświadamiamy.

Ojciec Święty w dokumencie *Salvifici doloris* podkreśla, nawiązując do Św. Pawła, że człowiek cierpiący dopełnia braku udręk Chrystusa za Jego ciało, jakim jest Kościół. Każde cierpienie jest wezwaniem, abyśmy nieśli ulgę drugiemu człowiekowi, czyjeś cierpienie jest wezwaniem do pomocy. Nie możemy się zamknąć na człowieka, który czeka na miłosiernego Samarytanina.

Trzeba podkreślić, że ludzie cierpiący stanowią w Kościele szczególną część, są podmiotem nadprzyrodzonej siły Kościoła. Uczestnicy cierpień Chrystusa - pisze Jan Paweł II w *Salvifici doloris* - przechowują w swoich własnych cierpieniach najszczególniejszą część nieskończonego skarbu odkupienia świata i tym skarbem mogą się dzielić z innymi. Im bardziej „człowiek jest zagrożony grzechem, im większe struktury grzechu dźwiga w sobie współczesny świat, tym większą wymowę posiada w sobie ludzkie cierpienie i tym bardziej Kościół czuje potrzebę odwoływania się do ludzkich cierpień dla ocalenia świata”. Częścią duchowego rozwoju jest cierpienie, krzyż jest drogą wzrostu duchowego. Pan Jezus dopuszcza na nas krzyż, aby nas oczyścić, aby nas do siebie zbliżyć. Dlatego też wciąż musimy dorastać do zrozumienia, że moc w słabości się doskonali, że krzyż jest łaską.

„Teraz połóż głowę na piersiach moich, na sercu moim i zaczerpnij z niego siły i mocy na wszystkie cierpienia, bo gdzie indziej nie znajdziesz ulgi, pomocy ani pociechy. Wiedz o tym, że wiele, wiele cierpieć będziesz, ale niech cię to nie przeraża, ja jestem z tobą” (Dz, 36).

„Często odczuwałam mękę Pana Jezusa w ciele moim; chociaż to było niedostrzegalnym, cieszę się z tego, bo Jezus tak chce. Jednak trwało to krótki okres. Cierpienia te zapalały duszę moją ogniem miłości ku Bogu i duszom nieśmiertelnym. Miłość znieś wszystko, miłość przetrwa śmierć, miłość nie lęka się niczego” (Dz, 46).

„Cierpienie jest wielką łaską. Przez cierpienie dusza upodabnia się do Zbawiciela, w cierpieniu krystalizuje się miłość. Im większe cierpienie, tym miłość staje się czystsza” (Dz, 57).

„Nie żyjesz dla siebie, ale dla dusz. Z cierpień twoich będą korzystać inne dusze. Przeciągle cierpienie twoje da im światło i siłę do zgadzania się z wolą moją” (Dz, 67).

„Nieraz doznawałam tak różnych prześladowań i cierpień, że sama matka M. powiedziała, że na siostry drodze cierpienia wprost spod ziemi wyrastają. Powiedziała mi: Ja patrzę na siostrę jak na ukrzyżowaną, jednak zauważyłam, że Pan Jezus coś w tym ma. Niech siostra będzie wierna Panu” (Dz, 149).

„Dusza moja została przeniknięta cierpieniem Jezusa, w duszy i ciele moim, chociaż w sposób niewidzialny, ale równie bolesny” (Dz, 913).

„Córko moja, im więcej ukochasz cierpienie, tym miłość twoja ku mnie będzie czystsza” (Dz, 279).

96. Duchowość męczeństwa - jakie są owoce duchowe męczeństwa?

Męczennik (łac. *martyr*) dosłownie znaczy „świadek”. Sam Chrystus jest świadkiem Ojca. Przez mękę i śmierć na krzyżu ukazał miłosierną miłość Ojca i dał świadectwo o miłości do ludzi. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13).

Dobry Pasterz daje życie. Pan Jezus powiedział: „Mnie prześladowali, was prześladować będą”. Wszyscy apostołowie, oprócz św. Jana, dali świadectwo krwi o swoim Mistrzu. Tak było przez wieki. Szczególnie w pierwszych trzech wiekach uczniowie Chrystusa dają świadectwo krwi o swojej wierze. Ale i w najnowszych czasach, szczególnie w dwudziestym wieku, uczniowie Chrystusa byli prześladowani i wielu poniosło śmierć za wiarę.

Cząstką duchowości chrześcijańskiej jest gotowość znoszenia prześladowania dla Chrystusa. Jest to znak miłości do Zbawiciela i do świata. Duchowość męczeństwa można streścić w dwóch wypowiedziach Ojca Świętego. Jedna zawarta jest w Encyklice *Veritatis splendor*.

„Męczeństwo to wspaniały znak świętości Kościoła. Wierność wobec świętego prawa Bożego poświadczona śmiercią jest uroczystym przepowiadaniem i posługą misyjną posuniętą aż do krwi, aby blask prawdy moralnej nie został przyćmiony w obyczajach i w mentalności poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa” (n. 93).

Ojciec Święty pisze, że dziś zaciera się granica między dobrem a złem. Męczennicy budzą zmysł moralny, stają się wyrzutem dla tych, którzy łamią prawo Boże, przypominają słowa Izajasza: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem a dobro złem, którzy uznają ciemności za światło, a światło za ciemności, którzy uznają gorycz za słodycz, a słodycz za gorycz” (Iz 5, 20).

„Wszyscy chrześcijanie - podkreśla w tym dokumencie Jan Paweł II - winni być gotowi składać każdego dnia świadectwo o Chrystusie nawet za cenę cierpień i wielkich ofiar. W tym świadectwie chrześcijanin nie jest samotny, bowiem w nim działa Duch Święty”.

Druga wypowiedź pochodzi z przemówienia Ojca Świętego, wygłoszonego w Bydgoszczy 7 czerwca 1999 roku: „Człowiek wierzący cierpi dla sprawiedliwości, gdy w zamian za swą wierność Bogu doświadcza upokorzeń, obrzucany jest obelgami, wyśmiewany w swoim środowisku, doznaje niezrozumienia nieraz nawet od najbliższych, gdy naraża się na sprzeciw, niepopularność i inne przykre konsekwencje. Zawsze jednak gotowy do złożenia każdej ofiary, bo trzeba słuchać bardziej Boga niż ludzi. Obok męczeństwa publicznego, które dokonuje się na zewnątrz, nie na oczach wielu, ma miejsce męczeństwo ukryte w tajnikach ludzkiego wnętrza - męczeństwo ciała i męczeństwo ducha”.

Ojciec Święty podkreśla, że istnieje „męczeństwo kropla po kropli”. „Męczeństwo jest zawsze wielką i radykalną próbą dla człowieka. Próba człowieczeństwa, próbą godności

człowieka w obliczu samego Boga. To jest wielka próba człowieka rozgrywająca się na oczach samego Boga, ale i zapominającego o Bogu świata. W tej próbie człowiek odnosi zwycięstwo, wsparty Jego mocą, i staje się wymownym świadkiem tej mocy". Te wypowiedzi Jana Pawła II ukazują, czym jest duchowość męczeństwa, duchowość świadectwa posuniętego aż do oddania życia. Jest to także duchowość tej „kropli goryczy", którą przekazuje nam świat, gdy odważnie stajemy po stronie Chrystusa. Może warto jeszcze przytoczyć słowa św. Ignacego Antiocheńskiego: „Wybaczcie mi bracia, wzbraniajcie żyć, nie chcecie, abym umarł. Pozwólcie chłonąć światło nieskalane. Gdy je osiągnę, będę pełnym człowiekiem. O pozwólcie mi naśladować mękę mego Boga. W cierpieniu aż do męczeństwa wyraża się godność człowieka i godność chrześcijanina. Cierpienie za wiarę jest zawsze znakiem dla świata, jest też posiewem nowych chrześcijan. Męczeństwo zawsze rodziło wielkie, wspaniałe owoce w rozwoju Kościoła. To jest też część pracy nad sobą".

„Prawdziwe dzieła Boże zawsze napotykały na trudności i nacechowane są cierpieniem" (Dz, 270).

„Jezus dał mi poznać, jak Mu jest miła modlitwa wynagradzająca, mówi mi: *Modlitwa duszy pokornej i miłującej rozbraja zagniewanie Ojca mego i ściągą błogosławieństw morze*" (Dz, 320).

„Jezu mój, widzisz, że konam z pragnienia za zbawieniem dusz; dobranoc, Oblubieńcze mój, cieszę się, że już o jeden dzień bliżej wieczności, a jeżeli pozwolisz, Jezu, jutro się zbudzić, rozpocznę nowy hymn ku Twojej chwale" (Dz, 679).

„Dobrze sobie zdaję sprawę ze wszystkiego i wiem, czego Bóg ode mnie żąda. Cierpienie, wzgarda, pośmiewisko, prześladowanie, upokorzenie będzie stałym udziałem moim, nie znam innej drogi; za szczerą miłość - niewdzięczność. Taka jest ścieżka moja, wydeptana śladami Jezusa" (Dz, 746).

XI. KIEROWNICTWO DUCHOWE

97. Czy naprawdę kierownik duchowy jest konieczny?

Kierownictwo duchowe jest to indywidualna pomoc duchowa udzielana człowiekowi w jego dążeniu do świętości. Podobne znaczenie mają określenia: ojcostwo duchowe, towarzyszenie duchowe, poradnictwo lub pomoc duchowa. Czym nie jest kierownictwo duchowe? Nie jest naturalną, psychologiczną terapią, ale jest religijną pomocą w rozeznawaniu działania Ducha Świętego i w realizacji powołania do świętości.

Kierownictwo duchowe dotyczy życia wewnętrznego, duchowego. Nie obejmuje na przykład spraw materialnych, ściśle zawodowych. Kierownictwo duchowe może łączyć się z sakramentem pokuty, ale może też być prowadzone poza spowiedzią. W takim przypadku kierownikiem duchowym może być kapłan, ale może też być osoba świecka: mężczyzna czy kobieta.

Kierownictwo duchowe istniało także w świecie pogańskim. Przykładem jest Sokrates. Mistrz kształtował w znacznym stopniu umysłowość, ale także oblicze moralne swego ucznia. W Starym Testamencie mamy przykłady indywidualnego kierownictwa duchowego, jak i przykłady kierownictwa duchowego wobec szerszych społeczności czy całego Narodu Wybranego. Wspomnijmy takie osoby: Saul - Samuel, Dawid - Natan, Elias - Elizeusz.

Istotną podstawą kierownictwa duchowego jest tajemnica Wcielenia - zbawcze pośrednictwo Chrystusa, Syna Bożego i Kościoła jest fundamentem kierownictwa duchowego. Sam Pan Jezus pouczał swoich uczniów i dawał im także indywidualne wskazówki. Św. Paweł po nawróceniu jest skierowany przez Chrystusa do Ananiasza, który mu przekazuje Bożą wolę. Apostoł Paweł dał wiele wskazówek w swoich listach. Są to także wskazówki indywidualne, dotyczące na przykład Tytusa lub Tymoteusza. Cała historia chrześcijaństwa daje nam przykłady wspaniałych przewodników duchowych - wspomnieć trzeba św. Pawła Pustelnika, św. Hieronima.

Brenard z Clairvaux (zmarły w 1153 roku), napisał: „Kto samego siebie ma za przewodnika, ten staje się uczniem głupca”. W nowszych czasach mistrzem życia duchowego, podkreślającym rolę przewodnika duchowego, był św. Ignacy Loyola, żyjący w XVI wieku. W tym samym wieku żył św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Avili, również zwracający uwagę na ważną rolę kierownika duchowego w dążeniu do świętości.

Jakie są argumenty przemawiające za kierownictwem duchowym?

Oprócz już wspomnianych, należy jeszcze dodać, że życie wewnętrzne jest podobne do górskiej wspinaczki - pełno jest na niej niebezpieczeństw, potrzeba więc przewodnika. Nigdy sami nie jesteśmy bezstronni w swoich sprawach. Grozi nam subiektywizm w ocenie siebie. Aby nie popaść w pułapki duchowe, aby odrywać się od siebie i ciągle koncentrować się na Bogu i na jego planach, bardzo pomocny jest kierownik duchowy. Korzystanie z pomocy duchowego przewodnika nie jest konieczne do zbawienia, nie jest nawet konieczne w dążeniu do świętości, ale bez kierownika duchowego bardzo trudno jest realizować powołanie do doskonałości. Na początku intensywnego życia duchowego, na etapie oczyszczenia, człowiekowi grozi pycha, nieroztropność w umartwieniu, rygoryzm. Przewodnik duchowy wprowadza pewien porządek w życie wewnętrzne i w praktyki ascetyczne. Na etapie oświecenia człowiekowi grozi zniechęcenie, oziębłość. Kierownik duchowy podtrzymuje człowieka w pracy wewnętrznej. Jeszcze bardziej potrzebny jest kierownik duchowy na etapie oświecenia, kiedy wzmagają się pokusy, kiedy Bóg dopuszcza ciemności wewnętrzne, niepokój. Kierownictwo duchowe jest bardzo pożyteczne w okresie wyboru stanu życia, a już konieczne jest w okresach wielkich trudności wewnętrznych. Konieczne też jest u człowieka, który ma skłonności do skrupułów. Wtedy ważne jest, aby nie zmieniać kierownika duchowego i aby mu być posłusznym.

„Jednak dusza wierna Bogu nie może sama rozstrzygać swych natchnień, musi je poddawać pod kontrolę bardzo wykształconego i mądrego kapłana i dopóki się nie upewni, niech się trzyma niedowierzająco. Tym natchnieniom i wszelkim łaskom wyższym niech nie dowierza sama, bo się narazić może na wielkie straty.

Chociaż dusza odróżnia zaraz fałszywe natchnienia od Bożego, jednak niech będzie ostrożna, bo wiele jest rzeczy niepewnych. Bóg lubi i cieszy się, kiedy dusza nie dowierza Jemu samemu dla Niego samego; dlatego że Go kocha, to jest ostrożna i pyta się, i sama szuka pomocy, aby stwierdzić, czy to naprawdę Bóg jest, co w niej działa. A utwierdziwszy się przez światłego spowiednika, niech będzie spokojna i odda się Bogu według jego wskazówek, to jest według wskazówek spowiednika" (Dz, 139).

„Jak będziesz postępować ze spowiednikiem, tak ja będę postępował z tobą. Jeżeli będziesz się ukrywać przed nim, chociażby to była najmniejsza łaska moja, to i ja ukryję się przed tobą i pozostaniesz sama. I postępowałam według życzenia Bożego, a głęboki spokój zapanował w duszy" (Dz, 269).

„I poddałam się całkowicie wpływowi łaski; wielkie są zniżenia Boże do duszy mojej. Nie usuwam się ani wymawiam, ale tonę w Nim, jako jedynym skarbie swoim" (Dz, 142).

„Kiedy dusza poznaje, że jest nicością i nędzą sama z siebie, a wszystko, co ma dobrego w sobie, jest tylko darem Bożym, kiedy dusza widzi w sobie wszystko darmo dane, a jej własnością jest tylko nędza, to ją utrzymuje w ustawicznym korzeniu się przed majestatem Bożym, a Bóg, widząc duszę w takim usposobieniu, ścigają swymi łaskami. Kiedy dusza zagłębia się w przepaści swej nędzy, Bóg używa swej wszechmocy, aby ją wywyższyć [...] dusza pokorna nie dowierza sama sobie, ale ufność swoją w Bogu pokłada" (Dz, 593).

„Dusza powinna gorąco się modlić o kierownika przez dłuższy czas i prosić Boga, aby sam raczył wybrać jej kierownika duszy. Co się rozpoczęło z Bogiem - Boże będzie, a co się rozpoczęło czysto po ludzku - ludzkie będzie" (Dz, 938).

„Dusza sama niedaleko zajdzie, a szatan tylko tego chce, aby dusza dążąca do świętości sama sobą kierowała, a wtenczas nie ma mowy, aby do niej doszła" (Dz, 938).

98. Jak wybrać kierownika duchowego, by pozostać wolnym?

Bóg jest sprawcą wyboru i działania zgodnego z Jego wolą. Rozwój życia duchowego jest dziełem Ducha Świętego. Kierownik duchowy ma pomóc w rozpoznaniu natchnień Ducha Świętego. Nie zastępuje osoby kierowanej w jej wolnych decyzjach. Nie można więc zrzucać odpowiedzialności za swoje decyzje na kierownika duchowego. Ważne jest, by motywem wyboru konkretnej osoby na kierownika duchowego, była troska o rozwój życia wewnętrznego, a nie na przykład przywiązanie uczuciowe do danej osoby albo jakaś wewnętrzna pycha, która skłania do wyboru danego człowieka na kierownika duchowego, bo jest osobą znaną.

Trzeba się wiele modlić przed wyborem przewodnika życia wewnętrznego. Trzeba się modlić wtedy, kiedy korzystamy z jego porad. Zmienić kierownika duchowego można wtedy, gdy to jest roztropnie uzasadnione. Nie jesteśmy zobowiązani do posłuszeństwa kierownikowi duchowemu, ale sens korzystania z tej posługi wyraża się w tym, że jesteśmy ulegli jego radom. Nie jest to więc ścisłe posłuszeństwo, ale przekonanie wypływające z wiary, że rada kierownika, jego osąd, pomaga nam w odczytaniu Bożej woli. Kierownik może się mylić, ale my nie mylimy się, gdy postępujemy zgodnie z jego poleceniem. W kierownictwie duchowym ważne jest wzajemne zaufanie. Bez całkowitej szczerości nie możemy się spodziewać, że otrzymamy dzięki kierownikowi duchowemu Boże światło i Boże moce. Trzeba wyławiać i stale wyjawiać kierownikowi duchowemu nasze zalety i nasze wady, a także pokusy i postanowienia. Wyjawienie pokus i ataków szatańskich sprawia, że ich ostrze zostaje złagodzone. W postanowieniach przewodnik duchowy może nam być pomocą przez radę i podtrzymanie na duchu. Przykład świętych uczy nas, że mimo wszystkich trudności, jakie pojawiają się, na przykład w znalezieniu kierownika duchowego, trzeba starać się o to, abyśmy takiego doradcę duchowego posiadali i abyśmy korzystali z jego pomocy czy to w ramach spowiedzi, czy poza nią.

„Bez pokory nie możemy się podobać Bogu. Ćwicz się w trzecim stopniu pokory, to jest nie tylko się nie tłumaczyć i uniewinniać, jak nam coś zarzucają, ale cieszyć się z upokorzenia" (Dz, 270).

„Nigdy nie mówić o własnych wewnętrznych przeżyciach, nic nie mieć ukrytego przed kierownikiem duszy, szczególnie Boga prosić będę o światło dla swego kierownika duszy.

Większą wagę przywiązuję do słowa spowiednika aniżeli do wszystkich razem oświeceń, które wewnętrznie otrzymuję" (Dz, 680).

„O wiele więcej byłoby dusz świętych, gdyby było więcej kierowników doświadczonych i świętych" (Dz, 940).

„Wyjątkową łaską Bożą jest mieć kierownika duszy. O, jak mało dusz ma tę łaskę. Pośród największych trudności dusza żyje w ustawicznym pokoju. [...] Dziękuję Panu Jezusowi za tę łaskę i codziennie proszę Ducha Świętego o światło dla niego" (Dz, 968).

99. Na ile psychologia może nam pomóc w rozwoju duchowym?

Każda dziedzina nauki, która pomaga człowiekowi rozwijać się i ułatwia zrozumienie niewyjaśnionych problemów jest wielką szansą i z tej szansy należy korzystać. Istnieje niebezpieczeństwo, że w rozwoju wewnętrznym całkowicie odrzucimy tę pomoc, którą dają dziś nauki psychologiczne, lub że wszystko w życiu duchowym będziemy tłumaczyć psychologią. Taki sposób podejścia do życia wewnętrznego nazywamy „psychologizmem". Jednym z aspektów związku, jaki istnieje między teologią życia duchowego a psychologią, w konsekwencji zaś pomiędzy rozwojem życia duchowego a pomocą ze strony psychologa, jest zjawisko tak zwanych mechanizmów obronnych. Wiedza o tych mechanizmach pomaga każdemu z nas uniknąć pewnych niebezpieczeństw.

Mechanizmy obronne to nieuświadomione sposoby zachowania w sytuacjach, które wzbudzają lęk, poczucie winy lub zagrażają samoocenieniu człowieka. Mają one dwa główne cele: rozładowanie lęku, podtrzymanie szacunku dla samego siebie oraz maskowanie motywów własnego postępowania. Z jednej strony ułatwia to przystosowanie się do trudnych sytuacji, ale z drugiej utrudnia rzeczywiste rozwiązanie istniejącego problemu.

Mechanizmy obronne istnieją w każdym z nas, natomiast jeżeli zaczynają dominować, wtedy praca wewnętrzna jest utrudniona. Zwróćmy uwagę na niektóre z nich.

Tłumienie jest ukrywaniem przeżyć, gdy pojawiają się w świadomości. Projekcja ma miejsce wtedy, gdy własne złe cechy przypisujemy innym ludziom. Wiemy, że to zjawisko jest częste. Kompensacja polega na tym, że niepowodzenia w jednej dziedzinie stanowią motywację do sukcesów w innej dziedzinie. Częstym mechanizmem obronnym jest racjonalizacja. Jest to próba uzasadnienia swojego złego postępowania lub tego, czego w sobie samym i w naszym życiu nie rozumiemy. Istnieje też mechanizm obronny, który nazywamy fiksacją. Jest to powielanie sposobów zachowania, które były skuteczne na wcześniejszych etapach życia, ale teraz już nie są przydatne lub są przydatne w mniejszym stopniu. Symbolizacja polega na zastępowaniu jednego przeżycia przez inne, będące symbolem tego pierwszego przeżycia. Świadomość istnienia mechanizmów obronnych jest wielką pomocą w rozeznawaniu własnych problemów i w rozeznawaniu sytuacji wewnętrznej drugiego człowieka. Ukazanie, jak działają te mechanizmy, sprawia, że człowiek poznaje prawdę o sobie i prawdę o osobie, której chce pomóc, a prawda jest warunkiem rozwoju.

„Treścią cnót jest wola Boża; kto wiernie pełni wolę Bożą, ten się ćwiczy we wszystkich cnotach. [...] Święta wola Boża jest przedmiotem mojej miłości" (Dz, 678).

„Śmierć niczego, co dobre, nie niszczy; najwięcej się modłę za dusze, które doznają cierpień wewnętrznych" (Dz, 694).

XII. Z CHRYSTUSEM MIŁOSIERNYM W DRODZE DO OJCA

100. Czym jest dla nas Chrystusowe wezwanie: „Pójdź za Mną”?

Psalmista mówi: „Naucz nas liczyć dni nasze, byśmy osiągnęli mądrość serc” (Ps 90, 12). Chrystus nazywa siebie drogą i wskazuje drogę trudną, wąską i stromą do domu Ojca. Duchowość „człowieka w drodze” polega na tym, że mamy świadomość celu. Droga zawsze gdzieś prowadzi. Taki jest sens drogi. Nie istnieje sama dla siebie. Celem naszego życia jest niebo: „Pójdźcie błogosławieni u Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo” (Mt 25, 34), ale też „Idźcie przekłęci” (por. Mt 25,41). Pan Jezus umierający mówi: „Dziś będziesz ze mną w raju”. Św. Paweł pisze: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie pojęło, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (por. 1 Kor 2, 9). Apostoł Narodów pisze o wieńcu sprawiedliwości, który mu wręczy Pan. Duchowość „człowieka w drodze” polega na tym, że pamiętamy o tym, iż nasze życie ma swój początek i swój ziemski kres. Bóg dał nam określony czas, abyśmy zrealizowali Jego plan. Patrząc w przeszłość, doświadczamy tego, że czas mija szybko. Wszystko przemija. Kolejne lata, miesiące, dni. Jesteśmy odpowiedzialni za wykorzystanie czasu dla chwalenia Boga, dla dobra bliźnich, dla rozwoju Kościoła, dla własnego uświęcenia i zbawienia. Przemija postać tego świata. Prawda o przemijaniu sprawia, że lepiej rozumiemy względność wszystkiego, co doczesne. Staramy się mieć dystans do tego, co materialne i ziemskie. Powodzenie i porażka, sukces życiowy i niepowodzenie - to wszystko staramy się przeżywać w bliskości z Bogiem. Wielu ludzi przeżywa współcześnie dramat z powodu braku pracy. Nie widzą sensu swego życia. Duchowość „człowieka w drodze” polega na tym, że staramy się wszystko przeżywać w relacji do wieczności. To co ziemskie, nie jest ostateczne. Jest drogą. „Czy jecie, czy pijecie, czy co innego robicie, wszystko czyńcie na chwałę Bożą”. Św. Paweł mówi o dystansie do wszystkiego, czym zostaliśmy obdarowani w życiu, aby żonaty żył, tak jak nieżonaty. Pamięć o przemijaniu sprawia jednak, że przeżywamy każdą chwilę jako jedyną, niepowtarzalną. Nigdy nie powtórzy się ta sama sytuacja, ta sama możliwość wewnętrznego rozwoju, pomocy bliźnim. Przyjęcie Bożej łaski otwiera nas na kolejną łaskę. „W drodze” żyjemy razem z innymi. Nasi bliscy, drugi człowiek, są darem dla mnie i ja jestem darem dla innych. „Spieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą” - mówi poeta. Nieraz nie doceniamy, jak wielki jest dar rodziców, dziecka, współmałżonka, kapłana, człowieka chorego. „Bóg dał, Bóg wziął, niech imię Jego będzie uwielbione” (por. Hi 1,21)- próbujemy powtarzać w trudnych sytuacjach za Hiobem. W rodzinie ojciec i matka przeżywają radość z sukcesów swoich dzieci, przeżywają ból, gdy syn, córka idą inną drogą, niż rodzice swoim słowem i życiem wskazywali. Duchowość „człowieka w drodze” polega na tym, że często myślimy o śmierci, bez względu na to, czy jesteśmy młodzi czy starzy, zdrowi czy chorzy. Gotowość na spotkanie z Chrystusem w chwili śmierci jest częścią duchowości człowieka „w drodze”. Myśląc o własnej śmierci staramy się często modlić za umierających, za konających, za tych, którzy w danym dniu odchodzą z tego świata. To nas również prowadzi do modlitwy za zmarłych. Częścią duchowości „człowieka w drodze” jest rytm roku kościelnego. Indywidualne, rodzinne, wspólnotowe przeżywanie Adwentu, świąt Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu, Wielkiej Nocy, poszczególnych świąt Pana Jezusa i Matki Bożej oraz świętych - to wszystko jest światłem i pokarmem „w drodze”. Przeżywanie roku liturgicznego pomaga przeżywać każdy rok blisko Boga. Szczególną przewodniczką, światłem, nadzieją, oparciem „w drodze” jest Maryja. Wniebowzięta, idzie z nami w pielgrzymce wiary. Maryja, która sama w sposób tak piękny przeszła swoją drogę życia, pomaga swoim duchowym dzieciom kształtować w sercu i realizować w życiu duchowość „człowieka w drodze”.

Często wracamy do słów psalmu: „Naucz nas liczyć dni nasze, byśmy zdobyli mądrość serca”.

W Apokalipsie znajdujemy słowa: *Maranatha* - „przyjdź panie Jezu” (Ap 22,17). W drodze idzie z nami Pan Jezus, wciąż do nas przychodzi. Trzeba, abyśmy rozpoznawali Jego obecność, byli gotowi na Jego przychodzenie, a w ten sposób przygotowywali siebie i świat na to ostateczne przyjście, na pełnię królestwa niebieskiego. Celem i sensem drogi człowieka i całej ludzkości jest nowe niebo, nowa ziemia, ta rzeczywistość, w której Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

„O życie szare i monotonne, ile w tobie skarbów. Żadna godzina nie jest podobna do siebie, a więc szarzyzna i monotonia znikają, kiedy patrzę na wszystko okiem wiary. Łaska, która jest dla mnie w tej godzinie, nie powtórzy się w godzinie drugiej. Będzie mi dana w godzinie drugiej, ale już nie ta sama. Czas przechodzi, a nigdy nie wraca. Co w sobie zawiera, nie zmieni się nigdy; przypieczętuje pieczęcią na wieki” (Dz, 62).

„*Używają łask moich na to, aby mnie obrażać. Są dusze, które gardzą moimi łaskami i wszelkimi dowodami mojej miłości; nie chcą usłyszeć wołania mojego, ale idą w przepaść piekielną*” (Dz, 580).

Dziś byłam w przepaściach piekła, wprowadzona przez anioła. Jest to miejsce wielkiej kaźni, jakież jest obszar jego strasznie wielki [...]. Są to męki, które wszyscy potępieni cierpią razem, ale to jest nie koniec mąk. Są męki dla dusz poszczególne, które są mękami zmysłów: każda dusza czym grzeszyła, tym jest dręczona w straszny i nie do odpisania sposób [...]. Piszę o tym z rozkazu Bożego, aby żadna dusza nie wymawiała się, że nie ma piekła, albo tym, że nikt tam nie był i nie wie, jak tam jest.

„To, co napisała, jest słabym cieniem rzeczy, które widziałam. Jedno zauważyłam: że tam jest najwięcej dusz, które nie dowierzały, że jest piekło” (Dz, 741).

„Czuję jakoby potrzebę udzielania się innym, odkryłam w duszy źródło szczęścia, to jest Boga [...]. Tym, czym będę żyć w wieczności, już zacznę teraz” (Dz, 887).

101. Czy stać nas dzisiaj na ufność wobec Boga, czy potrafimy odpowiedzieć miłością? Czy „wyobrażenia miłosierdzia” może być szansą dla współczesnego świata?

„Bóg jest miłością” pisze Św. Jan. Miłość Boga i bliźniego jest najważniejszym przykazaniem, a św. Paweł mówi, że „Bóg jest bogaty w miłosierdzie”. Czym jest „miłosierdzie” w porównaniu z pojęciem „miłość”? Miłosierdziem jest to ten rodzaj miłości, przez który zwraca się Pan Bóg do człowieka ze względu na jego grzeszność, jego słabość. Mówimy także o miłosierdziu człowieka do człowieka. Jest to miłość przebacząca, pomagająca, wspierająca, podnosząca. Prawda o Bożym Miłosierdziu i o miłosierdziu człowieka do człowieka była zawsze obecna w historii Kościoła.

Prawda o Miłosierdziu Bożym została na nowo przypominana dzięki św. Faustynie Kowalskiej, która zmarła w 1938 r. Jej duchowość poznajemy dzięki „Dziennikowi”. Wyniesienie na ołtarze siostry Faustyny jest potwierdzeniem jej wewnętrznych przeżyć i jej posłannictwa. Kult Miłosierdzia Bożego przejawia się w czczeniu obrazu z napisem „Jezu ufam Tobie”, z dwoma promieniami - czerwonym i jasnym, w odmawianiu Koronki do Miłosierdzia Bożego, w święcie Miłosierdzia Bożego, w praktykowaniu Godziny Miłosierdzia o trzeciej po południu, kiedy Pan Jezus umierał. Wewnętrzna, duchowa treść nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego polega na tym, że wciąż w Chrystusie odkrywamy

miłosierne oblicze Ojca. Bóg jest miłosierny - to znaczy przebacza, obdarowuje człowieka, podnosi go, jest Emmanuelem - Bogiem z nami. Przychodzi z pociechą i mocą w każdym trudzie i w każdym doświadczeniu. W Chrystusie, a szczególnie w Jego śmierci i Zmartwychwstaniu Bóg najbardziej zbliżył się do nas i dał nam światło i moc swego ducha. W „Dzienniczku” siostry Faustyny odnajdujemy szczególne wskazania płynące z przeżywania tajemnicy Miłosierdzia. Są to trzy zadania: głosić miłosierdzie, modlić się o miłosierdzie i czynić miłosierdzie. Jesteśmy zobowiązani dawać świadectwo o tym, że Bóg jest bogaty w miłosierdzie. Jest to świadectwo słowa i świadectwo czynu. Świadectwo to winno być pełne odwagi, ale i pełne pokory. Jest to świadectwo o Bogu, który jest źródłem nadziei. Dziś, kiedy człowiek chce łączyć wszystkie swoje nadzieje z dobrami materialnymi, z sukcesem zawodowym czy politycznym, potrzeba kierować serce człowieka do Boga, który jest prawdziwym oparciem i wypełnieniem nadziei człowieka.

W czasach, kiedy tak wiele osób załamuje się, wątpi, trzeba wskazywać na Boga, któremu winniśmy zaufać. „Jezu ufam Tobie” to znaczy nie tylko ufać, że Bóg nam przebaczy i pomoże w trudnościach, ale także przyjmować naukę Bożą za swoją, wraz z nauczaniem, które Kościół głosi o małżeństwie i o rodzinie. Dzisiaj świat nie ufa Panu Bogu. Nie ufa tym bardziej Kościołowi, który w imieniu Chrystusa naucza.

Każda modlitwa jest ostatecznie wołaniem o Boże Miłosierdzie, ale jest też szczególna modlitwa - Koronka do Miłosierdzia Bożego - „Dla Jego bolesnej męki”.

Warto zwrócić uwagę na słowa: „Ojcie Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa”. W jaki sposób możemy ofiarować Ojcu Niebieskiemu Tego, który sam siebie ofiarował przez mękę i śmierć na krzyżu?

Pan Jezus umarł za nasze grzechy. Ofiarował samego siebie za grzechy świata, aby nam otworzyć niebo. A my stajemy przed Ojcem pełni skruchy, pokory, mając tę świadomość, że sami z siebie jesteśmy nędzni. Możemy tylko wołać do Ojca: „Przyjmij ofiarę swego Syna, przyjmij teraz, przyjmij w każdej sytuacji mojego życia. Nie mam nic na swoją obronę, jak tylko krzyż Twego Syna. Stawiam przed Tobą całe bogactwo Misterium Paschalnego Jezusa Chrystusa”.

Taki jest sens tych słów „Ofiaruję Ci Ciało i Krew” i następnej części tej modlitwy, gdy powtarzamy „Dla Jego bolesnej męki, miej miłosierdzie”. „Dla Jego...” to współczesne „ze względu na” - „Jego bolesną mękę, miej miłosierdzie...”.

Ojciec Święty na krakowskich Błoniach mówił o „wyobraźni miłosierdzia”. Tu chodzi nie tylko o biednych, chorych i słabych. Chodzi o każdego człowieka. Każdemu możemy i powinniśmy nieść miłosierdzie i od każdego człowieka potrzebujemy miłosierdzia, ponieważ powinniśmy wzajemnie się ubogacać miłością, która wtedy jest prawdziwa, gdy jest miłosierna. Kochamy nie dlatego drugiego człowieka, że on zasłużył na miłosierdzie, ale dlatego go kochamy, ponieważ on jest człowiekiem, jest naszym bratem. Jeśli człowiek zasłużył na miłosierzną miłość Boga, to tym bardziej zasługuje na naszą miłosierzną miłość. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”. Świadcząc miłosierdzie, doznajemy miłosierdzia. Jeśli wobec nas ktoś spełni czyn miłosierdzia, jesteśmy nie tylko odbiorcami, ale także stajemy się dawcami. Dając odpowiedź miłości, modlitwy, również udzielamy drugiemu miłosierdzia. Trzeba zachęcać się wzajemnie do praktykowania Godziny Miłosierdzia około piętnastej i do odmawiania Koronki do Miłosierdzia Bożego. Trzeba polecać lekturę „Dzienniczka” siostry Faustyny - niezwykłe świadectwo, które Bóg daje o swoim zbawczym działaniu wobec człowieka. „Dzienniczek” to wspaniałe świadectwo człowieka, który - jak św. siostra Faustyna - przyjmuje Bożą łaskę i współpracuje z Panem Jezusem Miłosiernym.

Ojciec Święty, przemawiając w Bazylice Miłosierdzia, którą poświęcił podczas swej ostatniej pielgrzymki do Polski, mocno akcentował wagę sakramentu pokuty. Chrystus jest miłosierny, przebacza, ale mówi: „Odpuszczają ci się grzechy twoje. Idź i więcej nie grzesz”. Spowiedź

święta jest spotkaniem z Miłosiernym Panem, który przebacza, ale wzywa do poprawy. Daje pomoc, aby człowiek zmienił swoje życie i aby wynagradzał za swoje grzechy i za grzechy świata. Nie można tak rozumieć miłosierdzia, jakoby Chrystus nie był wymagający. Czytając Ewangelię i „Dzienniczek” siostry Faustyny, odnajdujemy Chrystusa przebaczącego, ale też Chrystusa wymagającego. Otrzymane, doznane miłosierdzie mobilizuje nas do odpowiedzi. Jest to odpowiedź nawrócenia, jest to odpowiedź wyrażająca się w miłosiernej miłości wobec drugiego człowieka.

„W pewnej chwili, kiedy przechodziłam korytarzem do kuchni, usłyszałam w duszy te słowa: *Odmawiaj nieustannie tę koronkę, której cię nauczylem. Ktokolwiek będzie ją odmawiał, dostąpi wielkiego miłosierdzia w godzinę śmierci. Kapłani będą podawać grzesznikom jako ostatnią deskę ratunku; chociażby był grzesznik najzatwardziały, jeżeli raz tylko zmówi tę koronkę, dostąpi łaski z nieskończonego miłosierdzia mojego. Pragnę, aby poznał świat cały miłosierdzie moje; niepojętych łask pragnę udzielać duszom, które ufają mojemu miłosierdziu*” (Dz, 687).

„Na drugi dzień po Komunii św. usłyszałam głos: *Córko moja -patrz w przepaść miłosierdzia mojego i oddaj temu miłosierdziu mojemu cześć i chwałę, a uczyni to w ten sposób: zbierz wszystkich grzeszników z całego świata i zanurz ich w przepaści miłosierdzia mojego. Pragnę się udzielać duszom, dusz pragnę, córko moja. W święto moje - w święto Miłosierdzia - będziesz przebiegać świat cały i sprowadzać będziesz dusze zemdlone do źródła miłosierdzia mojego. Ja je ulecę i wzmocnię*” (Dz, 206).

„Nie znajdzie żadna dusza usprawiedliwienia, dopokąd się nie zwróci z ufnością do miłosierdzia mojego, i dlatego pierwsza niedziela po Wielkanocy ma być świętem Miłosierdzia, a kapłani mają w dniu tym mówić duszom o tym wielkim i niezgłębnym miłosierdziu moim. Czynię cię szafarką miłosierdzia swego. Powiedz spowiednikowi, aby obraz ten był w kościele wystawiony, a nie za klauzurą w klasztorze tym. Przez obraz ten udzielać będę wiele łask dla dusz, a przeto niech ma przystęp wszelka dusza do niego” (Dz, 570).

„Bóg wybiera przeważnie najslabsze i najprostsze dusze za narzędzia do przeprowadzenia swoich największych dzieł -i to jest prawdą niezaprzeczną [...]; wielkich dzieł dokonały dusze, które były najmniej zdolne do tego, bo właśnie w tym się okazują dzieła Boże, że są Bożymi” (Dz, 464).

„Miłosierdzie jest kwiatem miłości; Bóg jest miłością, a miłosierdzie jest Jego czynem, w miłości się poczyną, w miłosierdziu się przejawia. Na co spojrzę, wszystko mi mówi o Jego miłosierdziu, nawet sama sprawiedliwość Boża mówi o Jego niezgłębnym miłosierdziu, bo sprawiedliwość wypływa z miłości” (Dz, 651).

„Tyś morzem niezgłębnym miłosierdzia ku nam grzesznym, a im większa nędza nasza, tym większe mamy prawo do miłosierdzia Twojego” (Dz, 793).

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O EKUMENIZM

Autor Zdzisław Józef Kijas OFMConv.
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WSTĘP

I. POCZĄTKI I ROZWÓJ EKUMENIZMU

1. Dlaczego mówimy o jednym Kościele i zarazem o wielu Kościołach? Czy podziały, które nastąpiły w ciągu dziejów, dotknęły jedności Kościoła? Jak pogodzić wiarę w jeden Kościół z faktycznymi podziałami wśród chrześcijan?
2. Skąd wzięła się nazwa „ekumenizm”?
3. Jakie były przyczyny podziału Kościoła na Wschodzie?
4. Jakie były przyczyny rozłamu w Kościele katolickim w XVI wieku?
5. Co to jest tradycja reformowana i luterańska?
6. Kto zapoczątkował dialog ekumeniczny?
7. Kiedy pojawiły się pierwsze próby dialogu ekumenicznego i kto był ich pionierem?
8. Czy wszystkie Kościoły chrześcijańskie równie chętnie przystąpiły do dialogu ekumenicznego?
9. Czy Kościół katolicki od razu włączył się w dialog ekumeniczny?
Przyczyny wynikające z natury Kościoła
Przyczyny tkwiące w programie ruchu ekumenicznego
10. Czy katolicy czekali na dyrektywy Watykanu, które pozwalały im włączyć się w dialog ekumeniczny, czy może sami podejmowali jakieś działania w tym kierunku?
11. Czy wszyscy papieże jednakowo troszczyli się o rozwój dialogu ekumenicznego?
12. Co nowego do dialogu ekumenicznego wniósł Sobór Watykański II?
Początek Soboru
Nowy papież
Wielkie pielgrzymki
13. Jaki jest wkład Jana Pawła II do ekumenizmu?
14. Dlaczego ekumenizm nazywamy „ruchem”?
15. Na czym opiera się dialog ekumeniczny?
16. Jakie są cele dialogów ekumenicznych?
17. Czy ekumenizm jest tylko dodatkiem do życia Kościoła?
18. Jakie Kościoły uczestniczą w dialogu ekumenicznym?
19. Na kim spoczywa obowiązek uczestniczenia w ruchu ekumenicznym?

II. SAKRAMENTY W ŻYCIU KOŚCIOŁA I W DIALOGU EKUMENICZNYM

20. Czym dla chrześcijanina jest chrzest i czy Kościoły doszły do jakichś uzgodnień w sprawie uznania chrztu udzielonego w innym Kościele?
Dokument z Limy (1982)
Prace nad wzajemnym uznaniem chrztu w Polsce
21. Czy chrzest udzielony w jednym Kościele ważny jest również w innym? Jaka jest praktyka w Polsce?
22. Jaka jest nauka Kościoła katolickiego, prawosławnego i Kościołów protestanckich na temat sakramentów?
23. Czy wierni z innych Kościołów mogą przyjmować sakramenty w Kościele katolickim?
Wierni prawosławni
Wierni Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego

Wierni Kościoła protestanckiego

24. Czy katolik może uczestniczyć w sakramentach sprawowanych w innych Kościołach chrześcijańskich?
 W Kościele prawosławnym
 W Polskim Narodowym Kościele Katolickim
 W Kościołach protestanckich
25. Czy katolik może uczestniczyć w nabożeństwach innych Kościołów?
 Organizowanie wspólnych nabożeństw
26. Czy protestant lub wierny z Kościoła prawosławnego, który przechodzi do Kościoła katolickiego, musi po raz drugi przyjmować sakramenty? I analogicznie - czy katolik, przechodząc do innego Kościoła, musi je powtarzać?
27. Jakie są różnice w sprawowaniu sakramentu pokuty w Kościołach chrześcijańskich?
28. Czy katolik może wziąć ślub w innym Kościele?
29. Czy święcenia kapłańskie udzielane w Kościele anglikańskim są ważne? Jakie jest w tej sprawie stanowisko Kościoła katolickiego?
30. Czy w innych Kościołach obowiązuje księży celibat?
31. Czy Kościół katolicki uznaje święcenia kapłańskie udzielane w Kościele prawosławnym i w Kościołach protestanckich?
32. Czy udzielanie święceń kobietom, praktykowane przez niektóre Kościoły, pogłębia przepaść na drodze ku jedności?

III. KOŚCIOŁY, KTÓRE BIORĄ UDZIAŁ W DIALOGU EKUMENICZNYM

33. Czy istnieje tylko jeden Kościół prawosławny, czy należy mówić o wielu Kościołach prawosławnych?
 1. Tradycja aleksandryjska
 2. Tradycja antiocheńska (zachodniosyryjska)
 3. Tradycja chaldejska (wschodniosyryjska)
 4. Tradycja ormiańska
 5. Tradycja bizantyjska (konstantynopolitańska)
34. Co warto wiedzieć na temat Kościoła prawosławnego?
 Zarys doktryny
 Modlitwa liturgiczna
35. Jak doszło do powstania Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego?
36. Jak traktować grekokatolików? Czy są oni w pełnej jedności z Kościołem katolickim i czy obejmuje ich dialog ekumeniczny? Kim są unicy?
37. Kiedy powstał i czym się charakteryzuje Kościół Polsko-katolicki?
 Zarys doktryny
38. Co to jest Starokatolicki Kościół Mariawitów?
 Zarys doktryny
39. W jaki sposób doszło do powstania Kościoła anglikańskiego?
40. Czym charakteryzuje się Kościół anglikański?
 Księgi wyznaniowe
 Ustrój Kościoła
 Zarys doktryny
41. Jaki charakter ma Kościół metodystyczny?
 Ustrój Kościoła
 Zarys doktryny
 Ustrój Kościoła
 Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Polsce
42. Czym charakteryzuje się Kościół luterański?

Księgi wyznaniowe

Zarys doktryny

Kościół luterński w Polsce

Zarys doktryny

Kościół reformowany w Polsce

43. Obok Kościoła luterńskiego istnieje także bogata wspólnota Kościołów reformowanych. Czy można dowiedzieć się czegoś więcej na ich temat?

44. Co charakteryzuje Kościół Chrześcijan Baptystów?

Zarys doktryny

45. Jaka jest wizja Kościoła w prawosławiu i katolicyzmie?

Prawosławie

Katolicyzm

Anglikanizm

46. Jak pojmują Kościół luteranie i anglikanie?

47. Co to są „Kościóły wolne”?

48. Jakie są różnice w kalendarzu liturgicznym w różnych Kościołach chrześcijańskich?

Święta wspólne

Stałe święta w różnych dniach

Świętowanie Wielkanocy

49. Jak wygląda kult świętych w Kościołach chrześcijańskich?

IV. INSTYTUCJE O CHARAKTERZE EKUMENICZNYM

50. Czy istnieje jakaś instancja jednocząca Kościoły prawosławne, tzn. synchronizująca ich działanie?

Rola patriarchy Konstantynopola

Sobór powszechny

51. Czy istnieje jakaś instancja jednocząca Kościoły luterskie?

52. Co to jest Światowa Rada Kościołów?

Baza doktrynalna

Natura Rady

Struktura

Skład

Publikacje

Tematy prac

53. Czym jest Komisja „Wiara i Ustrój”?

54. Czym jest Komisja „Życie i Działanie”?

55. Co to jest Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan?

Struktura

Praca

56. Czym jest Instytut Ekumeniczny w Bossey?

57. Co to jest KEK?

58. Co to jest CCEE?

59. Co to jest Polska Rada Ekumeniczna i kto ją tworzy?

60. Co to jest Chrześcijańska Akademia Teologiczna?

61. Od kiedy istnieje Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan?

62. Wiele słyszałem o tzw. Grupie z Dombes. Czy można dowiedzieć się czegoś więcej na jej temat? Jaki jest jej wkład w ekumenię?

63. Interesuje mnie Wspólnota z Taize. Czy można prosić o przybliżenie jej historii i działalności na rzecz ekumenizmu?

Początki

Wspólnota, przypowieść o komunii

Spotkania w Taize

64. Czy istnieją instytucje wspierające dialog ekumeniczny?

V. AKTUALNY STAN DIALOGU

65. Czego dokładnie dotyczą rozmowy między Kościołami?

66. Jak doszło do powstania „Karty Ekumenicznej”?

Układ dokumentu

67. Jaka jest treść „Karty Ekumenicznej”?

Wyznanie wiary w Boga

Naśladowanie Chrystusa

Głoszenie orędzia zbawienia

Pełnienie czynów w miłości

68. Jakie dokumenty Kościoła katolickiego odnoszą się do ekumenizmu?

69. Czy dialog ekumeniczny obejmuje np. wspólnoty mariawickie w Polsce?

70. Czy prowadzony jest dialog z Kościołem Polsko-katolickim?

71. Słuchając różnych wypowiedzi ekumenicznych, odnoszę wrażenie, że Kościół rzymskokatolicki stara się ustępować w różnych kwestiach. Dlaczego nie czynią tego inne Kościoły?

72. Co zrobić, jeżeli druga strona, niekatolicka, nie chce przyjąć fundamentalnych prawd Kościoła katolickiego?

73. W jaki sposób prowadzić dialog ekumeniczny z osobą innego wyznania, która jest szczęśliwa we własnym Kościele?

74. Jak dążenie do jedności powinno się wyrażać w duszpasterstwie?

75. Jakie powinno być odniesienie duszpasterza katolickiego do wyznawców z innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich?

76. Jak ekumenizm przejawia się w pobożności ludowej poszczególnych Kościołów?

77. W jaki sposób człowiek świecki może pomóc w zjednoczeniu Kościoła?

78. Jaka jest dzisiaj siła ekumenizmu?

79. Czy można już mówić o owocach dialogu ekumenicznego?

VI. KWESTIE TEOLOGICZNE W DIALOGU EKUMENICZNYM

80. Słyszałem o dużym znaczeniu dla ekumenizmu soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*. Dlaczego jest on tak ważny i co nowego wniósł w dzieło jednania Kościołów?

Podziały są faktem

Rzeczywistość podziału

Jest tylko jeden Kościół

Od apologetyki do dialogu

Nowe teologiczne zasady

81. Jaka jest historia powstania soborowego Dekretu o ekumenizmie i jaka jest jego treść?

Układ dekretu

82. Jak przedstawia się nauka o usprawiedliwieniu w Kościele ewangelickim?

Błogosławieństwo dialogu

Podpisanie *Wspólnej Deklaracji*

83. Czy podpisanie Deklaracji w sprawie „usprawiedliwienia” rozwiązało wszystkie problemy między katolikami i luteranami?

Tezy wspólne

Pozostające odmienności

84. Czym różni się Kościół od Wspólnoty eklezjalnej?

85. „Bracia odlączeni” czy „bracia rozłączeni” - które z tych określeń jest właściwe?

- 86. Jakich katolickich dogmatów nie uznaje prawosławie i protestantyzm?
- 87. Jak rozumieć „jedność w różnorodności” w odniesieniu do Kościoła?
- 88. W rozmowach na temat przyszłej jedności Kościoła używa się określenia *koinonia*. Co ono oznacza i czym charakteryzuje się koinonijna jedność Kościoła?

VII. OTWARTE KWESTIE EKUMENICZNE

- 89. Jakie punkty nadal są sporne w dialogu ekumenicznym?
- 90. Co jest największym problemem w zjednoczeniu Kościoła?
- 91. Jakich środków (sposobów) należy używać w promowaniu ekumenizmu?
- 92. W jakim duchu przebiega współpraca między Kościołami prawosławnymi a Kościołami tradycji protestanckiej w ŚRK? Czy towarzyszą jej jakieś trudności?
Reakcje strony protestanckiej
- 93. Jak przebiega obecnie dialog katolicko-prawosławny?
Początki
Dalsze próby dialogu
Inicjatywy Jana Pawła II
Dalsze trudności
- 94. Jakie są przyczyny aktualnych nieporozumień, konfliktów między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym w Rosji?
- 95. Jak przedstawia się problem abpa Lefebvre'a i czy są podejmowane próby pojednania?
- 96. Czy ekumenizm ma przyszłość, skoro napotyka na tak wiele trudności?

VIII. PRZYSZŁOŚĆ EKUMENIZMU

- 97. Jakie są perspektywy dialogu ekumenicznego?
- 98. Czy ruch ekumeniczny posiada jakiś realny wpływ na elity rządzące dzisiejszym światem?
- 99. Jakie są granice „kompromisu” w dialogu ekumenicznym?
- 100. „Jedna owczarnia i jeden pasterz” - kto ma być tym pasterzem?
- 101. Czym jest sekta i czy możliwy jest dialog z nią?

PRZYPISY

WYKAZ SKRÓTÓW

INDEKS OSOBOWY

WSTĘP

Miałem wiele okazji, by odpowiadać na pytania dotyczące dialogu ekumenicznego. Stawiali je młodszy i starsi, osoby wykształcone i zdobywające wykształcenie, zaangażowani w życie Kościoła, jak i stojący nieco na uboczu, pochłonięci sprawami dnia codziennego. Chociaż różne w treści, wypływały one zawsze z głębokiej troski o jedność Kościoła. Interesowano się więc przyczynami podziałów i szansą na ponowne zjednoczenie, trudnościami w przeszłości i tymi, które nadal jeszcze przeszkadzają nam, chrześcijanom, zgodnie dawać przed światem świadectwo o Bogu, który jest Miłością.

Pytania te nie wypływały jedynie z ciekawości, ale bardzo często z rzeczywistej troski o czytelność Chrystusowego nauczania i wiarygodność Jego świadków, za których prosił, aby „stanowili jedno” (J 17,21). Dlatego obok pytań „Jak”, padały także pytania „co”: co my, jako chrześcijanie, osoby duchowne i świeckie, starsi i młodzi, możemy uczynić dla jedności Kościoła? Jakie zadania spoczywają na nas? Ale też - jak bronić się przed zniechęceniem i słabnącą nadzieją, że osiągnięcie jedności jest możliwe? Były to wspaniałe spotkania i wspaniali ludzie. Pytali i zachęcali siebie i drugich do tego, aby uwierzyć w moc modlitwy, oddać się we władanie Bożego Ducha, który ożywia w sercach wierzących pragnienie

jedności i nimi kieruje, aby zauważać piękne owoce dialogu ekumenicznego, jakie „spożywamy” w życiu codziennym, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę. Wspólna modlitwa, lektura Pisma świętego, wspólne pielgrzymki i spotkania, przyjaźnie międzykościelne, katechezy, zgodna troska o biednych i potrzebujących itd. - to, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie było możliwe, teraz uważane jest za normalne. Istotnie, wiele już zostało osiągnięte dzięki Bożej łasce. Czy to jednak wystarczy? Bynajmniej! Nadal wiele pozostaje do uczynienia. Nadal potrzeba ludzi o sercu wrażliwym i uważnych oczach. Potrzeba ludzi mądrych, aby pomagając, równocześnie nie szkodzili. Do nich przede wszystkim, ale nie jedynie, skierowana jest niniejsza pozycja - „101 pytań o ekumenizm”. Wdzięczny jestem Wydawnictwu WAM za propozycję pisemnej odpowiedzi na rozliczne pytania dotyczące szerokiej problematyki ekumenicznej i włączenie jej w serię „101 pytano...”. Ilość pytań kilkakrotnie przekraczała symboliczną liczbę „101”, dlatego niektóre musiały pozostać bez odpowiedzi. Starłem się jednak uwzględnić większość poruszanych w nich zagadnień, odpowiadając nieco szerzej na pozostałe pytania. Mam więc głęboką nadzieję, że spełniłem tym samym obowiązek, będący dla mnie radością, uszanowania wszystkich pytających. Starając się unikać polemiki i negatywnych uogólnień, jednostronności oraz uprzedzeń, chciałem - chociaż nie wiem, czy z powodzeniem - zachować pewną neutralność i pozwolić Kościołom przemówić na swój temat własnym głosem. Tak było np. przy prezentacji Kościołów chrześcijańskich oraz przy omawianiu innych drażliwych kwestii historycznych i teologicznych. Ufam, że zamieszczone tutaj pytania, stawiane przez konkretne osoby, i udzielone na nie odpowiedzi będą mogły służyć pewną pomocą wszystkim zainteresowanym dialogiem ekumenicznym i poczuwającym się do odpowiedzialności za jego rozwój. Takie bowiem jest pragnienie Pana i taka też jest „droga” Kościoła. Szeroki zakres pytań, a zarazem ograniczona liczba stron, uniemożliwiają udzielenie pełnej, wyczerpującej odpowiedzi na wszystkie tematy. Pozostać więc musi pewien niedosyt, który - jak sądzę - nie jest czymś złym, ponieważ rodzi potrzebę stawiania dalszych pytań i dalszych odpowiedzi. Tym samym kwestia dialogu ekumenicznego i jedności pozostanie nadal tematem żywym i indagującym każdego wierzącego osobiście. Pragnę w tym miejscu podziękować również osobom, które pomogły mi zebrać pytania i doprowadzić do pomyślnego końca niniejsze przedsięwzięcie. Moja wdzięczność skierowana jest przede wszystkim do pani Joanny Perzanowskiej, s. Natalii Białek i ks. Zygryda Glaesera. Bez ich pomocy rozważania te byłyby znacznie skromniejsze.

W uroczystość Nawrócenia św. Pawła Apostoła Kraków, 25 stycznia 2003 roku

I. POCZĄTKI I ROZWÓJ EKUMENIZMU

1. Dlaczego mówimy o jednym Kościele i zarazem o wielu Kościołach? Czy podziały, które nastąpiły w ciągu dziejów, dotknęły jedności Kościoła? Jak pogodzić wiarę w jeden Kościół z faktycznymi podziałami wśród chrześcijan?

Teologia uczy, że jedność Kościoła ma podwójny wymiar: uniwersalny i partykularny. Rozróżnienie to pozwala jej mówić o Kościele Jezusa Chrystusa, który jest jeden i jedyny, w liczbie pojedynczej, jak również w liczbie mnogiej. Oznacza to, że Kościół istnieje i działa na ziemi nie inaczej, jak w wielu Kościołach. Każdy z nich nazywa się Kościołem i jest nim prawdziwie, ponieważ w każdym z nich obecna jest jedna i ta sama rzeczywistość Kościoła Jezusa Chrystusa. To z kolei sprawia, że Kościoły partykularne (np. Kościół katolicki, prawosławny, luterkański, anglikański itd.) nie istnieją obok siebie i niezależnie od siebie, lecz

stanowią wielość jednego i tego samego Kościoła Jezusa Chrystusa. Nie wszystkie Kościoły i Wspólnoty kościelne tworzą jeden Kościół Chrystusowy, ale przeciwnie, jeden Kościół Jezusa Chrystusa obecny jest, w różnym stopniu, w tych Kościołach.

Oznacza to, że podziały, które dokonały się w ciągu wieków, dotknęły jedności Kościoła tylko w określonych Kościołach partykularnych, we Wspólnotach kościelnych i w poszczególnych chrześcijanach. Nie podzieliły one jednak samego Kościoła, nie pozbawiły go jedności, w którą wyposażył go Chrystus. Wysiłki ekumeniczne mają więc za zadanie przywrócenie jedności widzialnej, ponieważ jedność niewidzialna trwa nieprzerwanie w Jezusie Chrystusie.

2. Skąd wzięła się nazwa „ekumenizm”?

Termin „ekumenizm”, „ekumeniczny” streszcza głęboką i szczerą troskę chrześcijan o jedność Kościoła. Sam termin jest pochodzenia greckiego (*oikouméne*). Jego pierwotny geograficzny zakres, oznaczający całą zamieszkałą ziemię (u Herodota i Arystotelesa), odnosił się przede wszystkim do świata kultury helleńskiej, w przeciwieństwie do obszaru zamieszkałego przez „barbarzyńców”, który nie wchodził w granice *oikouméne*. W ten sposób przymiotnik „ekumeniczny” stawał się równoznaczny z używaniem tego samego języka i posiadaniem tych samych lub bardzo podobnych wierzeń. W okresie późniejszym, w dobie cesarstwa rzymskiego, termin ten zaczął pokrywać się z polityczno-prawnym porządkiem jedynego imperium bizantyjsko-rzymskiego. Prowadziło to do utożsamienia „pax romana” z *oikouméne*; odtąd wszyscy ludzie żyjący w granicach „świata cywilizowanego”, należeli do ekumenii. Tak na przykład cesarz Neron nazywany bywa od tego czasu „zbawicielem i dobroczyńcą ekumenii”. Mówi się wówczas nawet o „świętym ekumenicznym synodzie aktorów”.

Septuaginta i Nowy Testament używają terminu *oikouméne* we wszystkich trzech wspomnianych wyżej znaczeniach. Autorzy Starego Testamentu wielokrotnie stosują go w znaczeniu geograficznym. Formuła „ich głos rozchodzi się na całą ziemię” (Ps 19, 5) pojawia się często dosłownie lub w parafrazie w starotestamentowych tekstach (por. Ps 9, 9; 67, 5; 96, 13; 98, 9; Iz 13, 14. 23; 62,4). Autorzy Nowego Testamentu wskazują z kolei na polityczno-społeczne znaczenie ekumenii. Ewangelista Łukasz pisze więc: „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie (*pdsan ten oikoumenen*)” (Łk 2,1). Na innym zaś miejscu, również u Łukasza, znajdujemy scenę, w której szatan pokazuje Jezusowi „wszystkie królestwa świata (*tas basileias tes oikoumenes*)” (Łk 4, 5). Z kolei Dzieje Apostolskie (17, 6) opisują wydarzenie, jakie dokonało się w Salonikach, kiedy to Jazon i kilku braci zostało zawleczonych przez tłum przed władze miasta z oskarżeniem: „Ludzie, którzy podburzają cały świat, przyszli tutaj (*hoi ten oikoumenen anastatósantes*)”.

Nowy Testament potwierdza również stosowanie omawianego terminu w jego pierwotnym, geograficznym znaczeniu, który nie utożsamiał się z granicami rzymskiego imperium, ale obejmował zamieszkałą przez ludzi ziemię. Tak na przykład Mateusz przekazuje słowa Jezusa, który mówił do uczniów: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom (*en hole te oikoumene*)” (Mt 24,14). Z tekstu wynika, że głoszenie Dobrej Nowiny i dawanie świadectwa o zmartwychwstałym Chrystusie obejmie cały świat i wszystkie narody. W podobnym duchu skonstruowane są wypowiedzi w innych nowotestamentowych tekstach, jak np. Łk 4,5; 21,26; Dz 11, 28; 17, 31; 19, 27; 24, 5; Rz 10, 18; Hbr 1, 6; Ap 3, 10; 12, 9; 16, 14.

W Nowym Testamencie spotykamy się także z religijno-eschatologicznym wymiarem *oikoumene*, ponieważ to właśnie do jedności człowieka z Bogiem zmierza całe posłannictwo Jezusa, który został posłany „na świat”, aby go odkupić i odnowić. Na eschatologiczne

znaczenie terminu „ekumeniczny” wskazuje autor Listu do Hebrajczyków (2, 5), który pisze: „Nie aniołom bowiem poddał przyszły świat, o którym mówimy”.

Młode chrześcijaństwo przejęło ówczesne znaczenie pojęcia *oikoumene* i używało go na określenie całego świata, rzymskiego imperium oraz ziem cywilizowanych. Tak na przykład autor tekstu *Męczeństwo św. Polikarpa*, pochodzącego z II wieku, chętnie korzysta ze zwrotu „Kościół katolicki obecny na *oikoumene*”, jednak do oficjalnego języka Kościoła termin ten wprowadzony zostaje dopiero w IV wieku. Wtedy właśnie biskupi zebrani na Soborze w Konstantynopolu (381) określili poprzedni sobór, jaki miał miejsce w Nicei w roku 325, mianem „Synodu Powszechnego”, czyli ekumenicznego. Oznaczało to, że reprezentował on cały, jeden i powszechny Kościół Chrystusowy, a jego uchwały - rozumiane jako wyraz woli całego Kościoła - uznano za obowiązujące dla wszystkich jego członków. Odtąd przymiotnika „ekumeniczny” zaczęto używać na określenie doktryn i zwyczajów kościelnych, akceptowanych przez wszystkich chrześcijan (zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie cesarstwa), które przyjmowane były za normatywne i obowiązujące w całym Kościele. Istnieje jednak pewna istotna różnica między Kościołem Wschodnim i Zachodnim w odniesieniu do warunków, jakie uznano za konieczne do tego, by określony sobór mógł zostać uznany za ekumeniczny. Na przykład Kościół katolicki jest zdania, że sobór ma charakter ekumeniczny wówczas, gdy reprezentuje cały Kościół, a jego uchwały zatwierdzone są przez Biskupa Rzymu. Kościół prawosławny utrzymuje z kolei, że „ekumenicznym” może być tylko taki sobór, którego nauka zostaje przyjęta, czyli zatwierdzona przez „cały” niejako Kościół, lecz nie w sensie „ilościowym”, ale przez „większość” jego wiernych. Dlatego też Kościół prawosławny nazywa „ekumenicznymi” tylko siedem (pierwszych) soborów, które podały „prawowierną naukę” i zostały przyjęte przez cały ówczesny Kościół, zarówno na wschodnich, jak i zachodnich obszarach rzymskiego imperium.

Od czasów cesarza Justyniana (483-565) patriarchowie Konstantynopola zaczęli nazywać siebie patriarchami „ekumenicznymi”. Pojawił się również zwyczaj nazywania „ekumenicznymi nauczycielami” niektórych pisarzy chrześcijańskich, których nauka akceptowana była powszechnie, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, i którzy formułowali ją w imieniu *całego* Kościoła. Określenie to zastosowane zostaje np. do św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza z Nazjanzu czy św. Jana Chryzostoma. Termin *oikoumene* traci więc swoje pierwotne, geograficzne, polityczne czy kulturowe znaczenie, przyjmując charakter bardziej eklezyjalny, i zaczyna wskazywać na coś, co odnosi się do wszystkich chrześcijan, co jest sprawą ważną i obowiązującą ogół wierzących.

W okresie późniejszym termin *oikoumene* zostaje zastosowany do wielkich wyznań wiary starożytnego Kościoła, do tzw. Symboli wiary. Mówi się stąd o *Credo apostolskim*, o *Credo ni-cejsko-konstantynopolitańskim*, czy wreszcie o *Credo św. Atanazego*, jako o Symbolach ekumenicznych. We wczesnym okresie historii Kościoła przymiotnik „ekumeniczny” miał dwojaki sens: bezpośredni i pośredni. W węższym znaczeniu odnoszony był do instytucji soborów i oznaczał ich powszechny charakter oraz ogólnokościelny zasięg, zaś w szerszym odnosił się bezpośrednio do Kościoła i oznaczał jego jedność, jedynność i ogólnościową powszechność.

Rozbicie jedności chrześcijańskiej, najpierw w XI wieku, a następnie w wieku XVI, doprowadziło również do zerwania dotychczasowej *oikoumene* Kościoła Jezusa Chrystusa i do zagubienia istoty tego pojęcia. Wysiłki chrześcijan mające na celu odbudowę utraconej jedności, ponownie zaczęły być określane jako „ekumeniczne” dopiero w XX wieku. Luterski arcybiskup Uppsali, Nathan Söderblom (1866-1931), zaprasza w roku 1917 na konferencję, określaną jako „ekumeniczna”. W 1919 r. proponuje natomiast utworzenie „ekumenicznego soboru Kościołów”. Coraz częściej też terminy „ekumenizm”, „ekumeniczny” pojawiają się w wypowiedziach chrześcijan zatroskanych o jedność Kościoła. W czasie pierwszej Światowej Konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa, jaka miała miejsce

w Sztokholmie w roku 1925, słowa te były już powszechnie używane w wielu krajach europejskich. W 1937 r. Konferencja „Wiary i Ustroju” w Edynburgu pisze: Termin „ekumeniczny” nawiązuje do wyrażenia historii jedności niegdyś danej Kościołowi. Myśl i działanie Kościoła są ekumeniczne w tej mierze, w jakiej starają się realizować *Una Sancta*, wspólnotę chrześcijan, którzy uznają jedynego Pana¹.

Kościół rzymskokatolicki zachowywał przez długi czas dużą powściągliwość wobec tego terminu. Istniejące w tym względzie wątpliwości usunął jednak Sobór Watykański II, który przyznał mu pełne prawo istnienia w Kościele katolickim, wyjaśniając w dekrete *Unitatis redintegratio* „katolickie zasady ekumenizmu”. Jednak mimo akceptacji ze strony Kościoła katolickiego terminu „ekumeniczny”, jego znaczenie nie zawsze pokrywa się z tym, jakie nadają mu inne Kościoły chrześcijańskie. Otóż w środowiskach katolickich funkcjonuje on w znaczeniu raczej wąskim, dla oznaczenia specyficznej pracy, której celem jest przywrócenie widzialnej jedności. Tymczasem w kręgu Światowej Rady Kościołów używany jest w szerszej perspektywie i wskazuje ponadto na istniejącą już prowizoryczną wspólnotę, jakiej doświadczają niektóre Kościoły tradycji protestanckiej, i to zarówno w kulcie, służbie i w misji, jak też w innych inicjatywach.

O ile jednak ta ostatnia forma ekumenizmu, zdaje się obejmować wszystkie niemal członkowskie Kościoły Rady, o tyle jedność w kulcie napotyka na poważne trudności. Przymiotnik „ekumeniczny” bywa niekiedy odnoszony również do wszelkich wysiłków mających na celu zjednoczenie i pojednanie między wszystkimi religiami, także niechrześcijańskimi, a nawet między narodami. Wydaje się jednak, że w tej sytuacji należałoby odwołać się raczej do pojęcia „dialogu między-religijnego”, który lepiej oddaje specyfikę tego dialogu, materialne źródła, do których się odwołuje, i cele, które sobie wytycza. Pamiętać bowiem należy, że celem dialogu ekumenicznego (wskazuje na to sam termin: *oikós* - dom; *oikoumene* - obszar zamieszkały) jest budowanie „widzialnej” jedności wśród chrześcijan przez odwoływanie się do tej samej wiary w Jezusa Chrystusa, do tych samych źródeł biblijnych i do wspólnej, przez wiele wieków, historii. Chrześcijanie wierzą, że w Chrystusie już stanowią duchową jedność, która winna uzewnętrznić się i przybrać cielesny kształt. Wydaje się, że ten rodzaj jedności nie jest jednak możliwy do osiągnięcia z wyznawcami innych religii, którzy odwołują się do odmiennych źródeł swojej wiary, i którym nierzadko przyświeca inny duchowy cel.

Mając więc na uwadze tak różnorodne zastosowanie terminu „ekumeniczny”, osobiście będę posługiwał się nim w znaczeniu bardziej ograniczonym i specyficznym, określając nim ruch zmierzający w kierunku pojednania Kościołów chrześcijańskich.

3. Jakie były przyczyny podziału Kościoła na Wschodzie?

Na przestrzeni wieków wśród Kościołów prawosławnych, które są dość zróżnicowane i zarazem podzielone między sobą powstało pięć kręgów tradycji liturgicznej. Przyczyn tego podziału jest kilka, dlatego warto je przybliżyć, pokazując tym samym, że Kościół zawsze mocno wiązał się z określonym miejscem, ludźmi, ich historią i pragnieniami, kulturą i przekonaniami. Tak właśnie było na starożytnym Wschodzie, na którego tereny przyszło chrześcijaństwo. Tworząc nową duchową jakość, czerpało jednocześnie z wartości już zastanych. Jego zróżnicowanie (dzielenie) nie następowało jednak w sposób zamierzony i z góry zaplanowany, ale dość przypadkowo i było uwarunkowane różnymi wydarzeniami, związanymi z wyznawaną wiarą. One to, w zależności od położenia geograficznego, nadawały pewien szczególny koloryt zamieszkującej ją społeczności chrześcijańskiej. Wśród wielu pomniejszych czynników, historycy Kościoła zatrzymują się głównie na czterech, które uważają za najważniejsze w procesie kształtowania się różnych obrządków. Oto one:

1. *Element apostolski*. Wspólnoty lokalne odwoływały się chętnie do jednego albo do wielu apostołów jako do swoich założycieli. Chrześcijanie w Jerozolimie odwoływali się do apostoła Jakuba, „brata” Pańskiego i pierwszego biskupa-męczennika tego szczególnego miasta, w którym nauczał, umarł i zmartwychwstał sam Zbawiciel.

2. *Element polityczny*. Bardzo wcześnie wierzący zaczęli zawiązywać większe wspólnoty wokół ośrodków, których zwierzchnicy otrzymywali prawo pewnej kontroli nad lokalnymi wspólnotami, by uniemożliwić ich izolowanie się. Kościoły określonych prowincji zaczęły tworzyć metropolie wokół osoby metropolity. Ponadto nie wszystkie wspólnoty chrześcijańskie zamieszkiwały tereny cesarstwa rzymskiego. Wielu chrześcijan opuściło granice imperium, stąd ich zależność od prawa rzymskiego, któremu podlegali wierzący pozostający w granicach rzymskiej władzy, była bardzo niska albo wręcz żadna. Podobnie jak władcy rzymscy, tak samo i królowie, na których terenie znaleźli się chrześcijanie, i którzy pozostawali we wrogich układach władzą rzymską, nie życzyli sobie, by ich podwładni czuli się zależni od obcej władzy, lecz żądali respektowania praw obowiązujących na obszarze im podległym. Miało to bardzo istotne znaczenie dla chrześcijan, którzy znaleźli się w Persji czy w Azji.

3 *Element kulturowy*. W granicach cesarstwa rzymskiego istniało wiele narodowości, takich jak: grecko-helleńska, egipska, koptyjska, semicka czy syryjska. Każda z nich posługiwała się innym językiem, innym sposobem myślenia (filozofia), innym odniesieniem do ikonografii, inną wrażliwością duchową i eschatologiczną. Tak więc na obszarze tego samego cesarstwa, w którym obowiązywały te same albo bardzo podobne prawa administracyjne, występowało duże kulturowe zróżnicowanie. Nie wynikało ono wyłącznie z historycznej przeszłości, nierzadko bardzo bogatej, ale z lęku przed utratą tożsamości i rozpląnięciem się w morzu przeróżnych nacji, czemu przeciwdziałano poprzez eksponowanie swojego języka, przodków oraz duchowych bogactw itd. Wiele narodów podbitych przez Rzym cieszyło się bowiem wielkim bogactwem kulturowym i duchowym, co dawało im siłę do przetrwania i rozwoju, nawet po utracie własnej państwowości.

Obfity bagaż przeszłości skłaniał też do nieco innego odczytywania tekstu Pisma świętego. Nie chodziło tu o błędną czy heretycką interpretację, ale o inne rozkładanie akcentów, inny początek refleksji, a także inne cele, jakie sobie stawiano.

4. *Element wiary*. Należał on niewątpliwie do najważniejszych przyczyn, które doprowadziły do powstania różnych Kościołów na Wschodzie. Kontrowersje trynitarnie i chrystologiczne IV i V wieku podzieliły między sobą wyznawców Chrystusa. Uchwały Soboru w Efezie (431), który potępił naukę Nestoriusza, dały początek rodzeniu się tzw. wschodniosyryjskiej tradycji chrześcijańskiej, która odmówiła podporządkowania się decyzjom soborowym. Jej członków, od imienia centralnej postaci tego sporu - Nestoriusza, nazwano nestorianami. Dwadzieścia lat później inna grupa chrześcijan odrzuciła z kolei uchwały Soboru w Chalcedonie (451), które definiowały jedność osoby Jezusa Chrystusa i dwoistość natur. Ponieważ dekrety soborowe zwalczały błędne nauczanie ucznia szkoły aleksandryjskiej, Eutychesa, w konsekwencji prawie cała tradycja aleksandryjska, znaczna część tradycji zachodniosyryjskiej (Antiochia) i tradycja ormiańska, nie przyjęły orzeczeń soborowych i odłączyły się od wspólnoty. W przeszłości wspólnoty te nazywano Kościołami „monofizycznymi”. Nazwa ta nie jest jednak właściwa, ponieważ żaden z nich nie neguje realności człowieczeństwa Chrystusa, a jedynie tłumaczy je w inny sposób. Stąd też lepiej nazywać je Kościołami „niechalcedońskimi” lub „przedchalcedońskimi”.

4. Jakie były przyczyny rozłamu w Kościele katolickim w XVI wieku?

W XVI wieku w chrześcijaństwie zachodnim zrodził się ruch reformacyjny, który miał zarówno cechy procesu ewolucyjnego, jak i rewolucji. W przeszłości wśród historyków

panowała opinia, że reformacja była reakcją na słabości ówczesnego Kościoła. Obecnie jednak każdy z poważnych historyków przyznaje, że dostrzeganie w Kościele średniowiecznym jedynie korupcji i zabobonów, jak przedstawiali to kiedyś zwolennicy protestantyzmu, to zbyt uproszczony pogląd. Oczywiście, nie zawsze papieże, biskupi czy kapłani i mnisi żyli zgodnie z nauką Chrystusa, jednak dla większości ludzi późnego średniowiecza Kościół był nadal instytucją zdrową i skutecznie działającą, budzącą szacunek i oddanie. We wszystkich krajach chrześcijańskich budowano nowe i odbudowywano stare świątynie. Dla większości wiernych Kościół nie przestał być drogą do zbawienia i życia wiecznego. Uważali się za grzeszników, którzy przynajmniej raz w roku powinni wyznać swoje grzechy w sakramencie pokuty i uczestniczyć we Mszy świętej. Wierzyli przy tym mocno, że w chwili konsekracji chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. Jednak po koniec średniowiecza nastąpiły pewne wydarzenia które - jak widać z perspektywy wieków - zwiastowały nieuchronne zmiany. Sobór powszechny, który obradował w Konstancji, przywrócił względną zgodę w Kościele. Uchwalając w 1415 r. dekret *Sacrosancta* głosił, że rozporządzenia soboru powszechnego mają wyższość nad papieskimi, a tym samym osłabiał dotychczasową władzę papieską. Z tego też względu papieże nie uznawali tego postanowienia. Jednocześnie zebrani na soborze uznali za herezję tezy głoszone przez Johna Wyclif-fa (1326-1384) i potępili naukę Jana Husa (1371-1415), skazując go na stos. Na osłabienie władzy papieskiej, która potrzebowała wówczas dużego - politycznego i finansowego - poparcia ze strony książąt, wpływał również wzrost znaczenia woli władców państw narodowych, a także głębsze poczucie przynależności narodowej. Papież utrzymywał ją, godząc się na różnego rodzaju ustępstwa na ich korzyść. Tym samym panujący zaczęli uzyskiwać coraz większy wpływ na Kościół w swoich krajach.

Jednocześnie w Europie zaczęły pojawiać się ruchy nawołujące do reformy samego Kościoła. W niektórych diecezjach pralali postulowali przeprowadzenie reform, które miałyby wpłynąć na poprawę poziomu moralnego duchownych. Niektóre zakony zmierzały do odnowy pierwotnej reguły życia monastycznego. Jednak największe znaczenie miał nowy ruch religijny, którego celem było ukształtowanie indywidualnej pobożności świeckich, znany jako *devotio moderna*. W jego ramach mężczyźni i kobiety tworzyli wspólnoty, jedną z nich byli np. Bracia Wspólnego Życia w Niderlandach, dążący do lepszego rozumienia duchowości. Zachęcali też do czytania Pisma świętego, w którym Bóg objawia drogę do zbawienia. Do wspomnianej wspólnoty Braci należał m.in. św. Tomasz a Kempis, autor książki *O naśladowaniu Chrystusa*, która dla wielu protestantów stała się niemal podręcznikiem pobożności.

Trzeba też pamiętać, że już schyłek XII i początek XIII wieku był świadkiem wielu herezji. Na południu Francji szerzyła się herezja albigensów, czyli katarów. W północnej i południowej Italii oraz w Prowansji nadal działali waldensi. Ich poglądy, uznawane przez Kościół katolicki za heretyckie, szerzyli wędrowni kaznodzieje. Wiadomo wszakże, że żaden taki ruch nie może działać w próżni społecznej. Oznacza to, że istniały również inne przesłanki, które wpływały na rozwój takich postaw i podtrzymywały je w istnieniu. Wiek XV był okresem ożywionego rozwoju intelektualnego, czasem narodzin humanizmu. Intelektualizm średniowiecznego chrześcijaństwa znalazł swe ucieleśnienie w scholastyce, której największym rzecznikiem był w XIII wieku dominikanin - św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274). Autorowi wielkiego dzieła pt. *Suma teologiczna* udało się dzięki mistrzostwu argumentacji dialektycznej połączyć filozofię Arystotelesa z dogmatycznym i teologicznym nauczaniem Kościoła. Jego filozofię powszechnie nazywaną realizmem, zakwestionował myśliciel franciszkański - Jan Duns Szkot (zm. 1308). Podawał on w wątpliwość, nie bez racji, czy można naprawdę skutecznie wykorzystać rozum do udowodnienia prawd objawionych. Jego zdaniem przyjęcie ich słuszności zależało wyłącznie od wiary człowieka. Zarówno realiści, jak nazywano uczniów Tomasza, jak i nominaliści, jak zwano uczniów

Szkota, mieli swych zwolenników na średniowiecznych uniwersytetach. Lutrowi i jego późniejszym zwolennikom bliższa była koncepcja Szkota - jego podkreślanie wiary jako drogi do zbawienia oraz uznanie absolutnej wszechmocy Stwórcy.

W wieku XV scholastyka nie posiadała już wielkich nazwisk ani wielu zwolenników.

W wyniku łatwiejszego dostępu do myśli greckiej przyszła moda na studiowanie klasyków starożytności. Intelktualny kontakt z nimi rodził jeszcze większą niechęć do jałowych dyskusji scholastycznych oraz pragnienie czytania dzieł Ojców Kościoła i Pisma świętego w oryginale. W świetle tej lektury analizowano i osądzano aktualne życie Kościoła. Humanizm dostarczał więc narzędzi, które później wykorzystali reformatorzy.

W tym okresie szczególnym szacunkiem i sławą cieszył się niderlandzki uczony Erazm z Rotterdamu (1467-1536), który wcześniej był mnichem. Wykształcenie otrzymał u Braci Wspólnego Życia w Deventer. Pragnął opublikować dzieła Ojców Kościoła oraz, co najważniejsze, wydać Nowy Testament oparty na oryginalnych źródłach. Przygotowana przez niego edycja z 1516 roku była wprawdzie niedoskonała, ale kontynuowała pracę zapoczątkowaną przez Wycliffe'a. Szczególną pozycję w jego twórczości zajmuje *Pochwała głupoty* (1511), w której ośmieszał współczesne mu przejawy życia religijnego. Widząc w Kościele katolickim wiele złego, nawoływał do odnowy (*restituto*) chrześcijaństwa. Nie opowiedział się jednak za reformacją i zmarł jako katolik w 1536 r. Pochowany został w katedrze w Bazylei. Do dziś wielu nazywa go „akuszerem reformacji”².

Nie bez znaczenia było również wynalezienie maszyny drukarskiej. Jej powszechna dostępność umożliwiła w dużym stopniu triumf reformacji. Fakt, że w Europie tak wcześnie było w obiegu wiele broszur oraz że w XV w. powstawały liczne uniwersytety i szkoły średnie, wskazuje na coraz powszechniejszą umiejętność czytania i pisanie. Niewątpliwie przyczyniła się ona do łatwiejszego przyjmowania nowych idei. Także rozwój miast oraz działalność pierwszych kapitalistów, którzy zazdrościli duchownym posiadanego przez nich bogactwa, stanowiły impuls do przyjmowania nowych poglądów, które dawały szansę na materialne wzbogacenie.

Taki mniej więcej był scenariusz wydarzeń w świecie późnego średniowiecza, w którym pojawił się Marcin Luter, Jan Kalwin, Ulrich Zwingli i wielu innych.

5. Co to jest tradycja reformowana i luterńska?

Kościołami reformowanymi nazwano Kościoły niełuterzańskie, które reprezentowały drugi nurt reformacji (jego przedstawicielami byli U. Zwingli i J. Kalwin), uznany prawnie w wyniku zawarcia Pokoju westfalskiego w 1648 r. W wieku XVI tylko sporadycznie posługiwano się tym terminem. Na stałe zadomowił się w wieku następnym, i to przede wszystkim na kontynencie europejskim, bowiem w świecie anglosaskim Kościoły tej tradycji przyjęły nazwę Kościołów prezbiteriańskich. W XVI wieku, mówiąc o Kościele reformowanym, zwracano uwagę, że Kościół Jezusa Chrystusa, który jest jeden i niepodzielony, potrzebuje ciągłej odnowy, ciągłej reformy, co oddawało zawołanie: *ecclesia reformata et semper reformanda*.

Przez określenie „reformowany” chciano podkreślić, że większą wagę przywiązuje się do ustroju kościelnego niż do samych zasad doktrynalnych³. Opracowany przez Kalwina porządek kościelny stał się modelem Kościoła niezależnego od państwa i kierującego się własnymi zasadami. Kościoły reformowane głoszą nie tylko *usprawiedliwienie* z wiary, ale przywiązują również dużą wagę do *uświęcenia*, które odnosi się nie tylko do życia osobistego, lecz także do struktur społecznych i politycznych.

Do tradycji reformowanej zaliczają się więc te Kościoły, które opowiedziały się za reformą proponowaną przez Jana Kalwina i jego zwolenników. W Polsce do tradycji reformowanej należy Kościół Ewangelicko-Reformowany. Jest on także członkiem Światowego Aliansu

Kościółów Reformowanych. Istniejący od 1875 r. Alians jest najstarszym związkiem wyznaniowym w świecie. Kościoły członkowskie łączy specyficzne, typowe dla teologii reformowanej, rozumienie Kościoła. Jest ono podane w preambule do Statutu SAKR: Kościół opiera się tylko i wyłącznie na Jezusie Chrystusie, swoim Panu, w którym Słowo Boże stało się ciałem i o którym daje świadectwo Pismo Święte; Kościół na ziemi, choć składa się z wielu członków, stanowi we wspólnocie Ducha Świętego jedno ciało, którego głową jest jedyny Pan Jezus Chrystus⁴.

Obecnie Alians zrzesza 107 Kościołów, które obejmują ponad 60 mln wiernych. Z tej liczby 31 znajduje się w Afryce, 14 w Azji, 6 na Karaibach, 27 w Europie, 13 w Ameryce Południowej, 2 na Bliskim Wschodzie, 2 w Ameryce Północnej i 12 na obszarze Pacyfiku. Kościoły te noszą nazwę Kościołów reformowanych, ewangelicznych, protestanckich lub prezbiteriańskich.

Tradycja luterńska odwołuje się do nazwiska reformatora - dr. Marcina Lutra. Obejmuje ona Kościoły, które dopuszczają różnorodność w dziedzinie ustroju kościelnego i form nabożeństwa, lecz duże znaczenie przywiązują do manifestowania wspólnej wiary. Służą temu księgi wyznaniowe, napisane własnoręcznie przez Marcina Lutra lub przez jego współpracowników, do których należał m.in. Filip Melanchton. Razem z trzema starokościelnymi wyznaniem wiary: Składem apostołskim, Symbolem nicejskokonstantynopolitańskim i atanazjańskim, w 1580 roku weszły one w skład tzw. *Księgi Zgody*. Punktem odniesienia dla Kościołów tradycji luterńskiej (szerzej piszę o tym przy omawianiu Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego) jest przeświadczenie, że Bóg dokonuje dzieła usprawiedliwienia człowieka nie ze względu na jego uczynki, ale ze względu na zasługi Jezusa Chrystusa. Dzieje się to z łaski (*sola gratia*) przez wiarę (*sola gratia*). Pismo święte jest jedyną miarodajną normą życia kościelnego. Podobnie jak Kościoły tradycji reformowanej, także tradycja luterńska przyjmuje tylko dwa sakramenty: sakrament chrztu i sakrament Wieczerzy Pańskiej. W każdej Wieczerzy, uczą teologowie luterńscy, pod postacią chleba i wina, obecne jest Ciało i Krew zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Dając nam siebie Chrystus czyni nas uczestnikami dokonanego na krzyżu pojednania Boga z ludźmi, obdarzając nas jednocześnie odpuszczeniem grzechów, życiem i zbawieniem.

Kościoły tradycji luterńskiej należą do Światowej Federacji Luterńskiej, która zostanie omówiona w Pytaniu 51.

6. Kto zapoczątkował dialog ekumeniczny?

U początku dialogu ekumenicznego stoi sam Bóg - Dawca pragnienia jedności Kościoła.

Uczy o tym wyraźnie Sobór Watykański II:

Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skrucę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napędza ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na całym świecie, a także pod tchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan (UR, wstęp).

Dialog ekumeniczny jest więc w pierwszym rzędzie dziełem Trójjedynej Miłości. Prawda ta jest niewyczerpanym źródłem nadziei i optymizmu na przyszłość, pozwala bowiem ufać, że Bóg, niezmienny w swoich postanowieniach, będzie kontynuował raz rozpoczęte dzieło do momentu, aż nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz (por. J 10,16). To przede wszystkim Bóg troszczy się o jedność swojego Kościoła. Jezus nie przestaje modlić się: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie - jeśli nie trwa w winnym krzewie - tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja

jestem krzewem winnym, wy - latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 4-5).

To wielka prawda ruchu ekumenicznego. Każdy więc, kto odejmuje się ekumenicznego dialogu, musi pamiętać, że stara się odpowiedzieć tym samym na wolę Pana. Włączenie się w ten dialog nie jest czymś przypadkowym i przelotnym, lecz jest odpowiedzią na najgłębsze pragnienie Boga, aby ci, którzy przyznają się do Niego, tworzyli jedną, harmonijną rodzinę. W ten tylko sposób będą mogli dawać czytelne świadectwo w świecie o swojej żywej wierze w Jezusa Chrystusa i o swojej przynależności do Jego Kościoła. Nie ludzie więc dali początek ruchowi ekumenicznemu, lecz Boży Duch, który poruszył serca wielu wierzących, zachęcając ich do poszukiwania utraconej jedności. Dał im równocześnie głęboką ufność, że owa jedność, o którą modlił się Jezus przed odejściem do Ojca, chociaż trudna, jest możliwa do osiągnięcia. Niewiadomą pozostaje jednak czas i sposoby, jakie wybrał w swoich zamiarach Bóg, jako odpowiednie do odbudowania jedności w swoim Kościele.

Wiara w Bożą Opatrzność, która odwiecznie kieruje losami świata, losami Kościoła i osób wierzących, staje się w ten sposób źródłem radości, nawet w chwilach trudnych; optymizmu w sytuacjach pozornie bez wyjścia oraz siły zwłaszcza wówczas, kiedy inni zaczynają powątpiewać. Tylko na tej bazie można mówić o ludzkim wkładzie, wymieniając historyczne postacie, które zapoczątkowały lub kontynuują dialog ekumeniczny.

7. Kiedy pojawiły się pierwsze próby dialogu ekumenicznego i kto był ich pionierem?

Podjęcie starań mających na celu większe zbliżenie się do siebie Kościołów chrześcijańskich było wynikiem kilku przyczyn. Proces ten, zapoczątkowany głównie między Kościołami tradycji protestanckiej, przeniósł się następnie także na inne Kościoły - Do najbardziej znanych przyczyn należały⁵:

1. Proces gwałtownego narastania podziałów w Kościołach tradycji protestanckiej i anglikańskiej, który pośrednio zmuszał wierzących do przeciwdziałania mu. W tym kontekście zaczęto tworzyć różne płaszczyzny dla wspólnego dialogu, które pomagały odbudowywać utraconą jedność wśród podzielonych chrześcijan. Do takich płaszczyzn zaliczyć należy Powszechny Alians Ewangelicki, który powstał w 1847 r. Z kolei dwadzieścia lat później, w 1867 r., powołano do istnienia Konferencję Biskupów Anglikańskich, która od roku 1888 weszła na stałe w struktury Kościoła anglikańskiego, przyjmując nazwę Konferencji z Lambeth. Tematem pierwszego jej spotkania była właśnie kwestia chrześcijańskiej jedności.

Podobny cel stawiały sobie inne organizacje powstające w owym czasie. Należał do nich: Światowy Alians Reformowany, powstały w 1875 roku, a także Światowa Konferencja Metodystów.

2. Troska o działalność misyjną. Wiek XIX był świadkiem bardzo dynamicznego rozkwitu misji protestanckich, jednak różnice w wierze, jakie występowały pomiędzy różnymi Kościołami, prowadziły do antagonizmów, do niewłaściwej i złej w skutkach rywalizacji, będącej nierzadko powodem zgorznienia.

3. Problemy społeczno-ekonomiczne. W zmieniającym się bardzo szybko społeczeństwie europejskim Kościoły chrześcijańskie zmuszane były do podejmowania wspólnych wysiłków, które pozwalały wychodzić naprzeciw takim trudnościom społecznym, jak np. wzrastające bezrobocie, wyzysk społeczny, niesprawiedliwe bogacenie się jednych i ubożenie drugih. Z inicjatywy Międzynarodowego Aliansu Ewangelicznego w roku 1835 powstało więc Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (YMCA). Natomiast w roku 1893 - analogiczna organizacja zrzeszająca kobiety (Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej - YWCA). Dwa lata później, w roku 1895 dołączyła do nich Światowa Federacja Studentów Chrześcijańskich (WSCF).

4 Sprawy polityczne, współzycie między narodami i obrona pokoju Należy mieć na uwadze, że po rewolucji francuskiej chrześcijaństwo często stawało się obiektem ataków ze strony coraz mocniejszej lewicy i grup otwarcie ateistycznych. Sytuacja ta zmuszała chrześcijan do solidarnego stawiania im czoła. W tym kierunku poszedł więc, zawiązany w roku 1914, Światowy Alians Przyjaznej Wspólnoty Kościołów. Jego program kształtował jeden z głównych nurtów nowożytnego ekumenizmu, tzw. ruch praktycznego chrześcijaństwa.

5. Pewien rodzaj poczucia zagrożenia ze strony Kościoła katolickiego. Mobilizował on stronę niekatolicką do podejmowania wysiłków zmierzających do lepszej i szerszej współpracy. Powyższe przyczyny zmuszały wiernych Kościołów chrześcijańskich do szukania coraz lepszych form bliższej wzajemnej współpracy. To z kolei dawało początek właściwie rozumianemu dialogowi ekumenicznemu.

8. Czy wszystkie Kościoły chrześcijańskie równie chętnie przystąpiły do dialogu ekumenicznego?

Zasadniczo wszystkie Kościoły, chociaż w różnym okresie i z różnym nasileniem, włączyły się w dialog ekumeniczny. Jedne z nich dawały początek temu ruchowi, inne natomiast przystąpiły do niego nieco później, gdy pokonały różnego rodzaju trudności natury teologicznej, historycznej czy choćby emocjonalnej, które powstrzymywały je dotąd od podjęcia takiego kroku. I chociaż ich włączenie się w ruch ekumeniczny było opóźnione w czasie, to jednak podejmowały dialog świadomie i w głębokim przekonaniu, że jest on znakiem czasu, a zatem udział w nim jest wolą Najwyższego.

Moment włączenia się w dialog ekumeniczny jest niewątpliwie ważny, ale nie mniej ważny jest duch, w jakim się do niego przystępuje. Sprawia on, że mimo przeróżnych trudności dialog miłości nie ustaje i że wierność Bożemu przykazaniu jedności pozostaje ciągle żywa. Kiedy więc jedne Kościoły mogą odczuwać pewne zmęczenie dialogiem, inne, które nieco później weń się włączyły, przeciwnie - wykazują wielką wolę pokonywania pojawiających się trudności i podążania drogą jedności. Niosą one wówczas na swoich barkach tych, którzy osłabli na drodze dialogu, pozwalając im przetrzymać chwile trudne, oddalić zniechęcenie i przezwyciężyć pokusy.

Z ekumenizmem wydaje się być podobnie, jak z wielopokoleniową rodziną, w której razem żyją dziadkowie, ich dzieci i wnuki. Rodzina taka ubogaca się sobą, ponieważ mądrość dziadków idzie w parze z doświadczeniem ich dzieci i młodością wnuków. Analogicznie jest z dialogiem ekumenicznym prowadzonym przez różne Kościoły chrześcijańskie, w którym jest miejsce dla tradycji, mądrości, emocji, rozumu, przezorności i wyczekiwania. W ten sposób, chociaż nie wszystkie Kościoły w tym samym czasie historycznym przystąpiły do sprawy ekumenizmu, wszystkie w jednakowym stopniu służą sprawie jedności w sercach i modlitwach swych wiernych.

9. Czy Kościół katolicki od razu włączył się w dialog ekumeniczny?

Kościół katolicki nie od razu włączył się w ruch ekumeniczny. Uczynił to później niż inne Kościoły. Dlaczego? Trudno podać wszystkie powody, które powstrzymywały go przed tym krokiem. Ks. prof. St. Nagy wyszczególnia dwie grupy takich przyczyn. Jedne wynikały z doktryny i sytuacji Kościoła katolickiego, drugie natomiast tkwiły w samym programie oraz w przedstawicielach reprezentujących ruch ekumeniczny⁶.

Przyczyny wynikające z natury Kościoła

Sam fakt zrodzenia się dążeń zjednoczeniowych w chrześcijaństwie niekatolickim *a priori* negatywnie usposabiał do nich Kościół katolicki. Hierarchowie czuli się bowiem urażeni, że wcześniejsze apele papieży nawołujących do jedności oraz bogata gama różnych inicjatyw podejmowanych na rzecz przywrócenia utraconej jedności zostały niedostrzeżone przez chrześcijan z innych Kościołów, które zignorowały te apele i na własną rękę zaczęły proces zbliżania się do siebie i odbudowywania jedności.

Kościół katolicki, wierząc głęboko w prawdę o swoim boskim pochodzeniu, utrzymywał, że został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, który nadał mu taką, a nie inną strukturę społeczno-organizacyjną. W ten sposób, jak utrzymywali teologowie katoliccy, jest on jednym i zarazem jedynym autentycznym Kościołem Chrystusowym, jaki istnieje na ziemi. Tak więc stanowi on *najpewniejszy*, a tym samym *konieczny* środek i narzędzie zbawienia. W praktyce oznaczało to, że wierzący chrześcijanie, którzy nie trwają z nim we wspólnocie, a którzy pragną zbawienia, zmuszeni są do powrotu do niego i nawiązania z nim głębokiej wspólnoty.

Chrześcijanie z innych Kościołów i Wspólnot czuli się głęboko dotknięci taką nauką. Wierni ci bowiem albo sami odrzucali istnienie jednego, prawdziwego Kościoła Chrystusowego, albo też, jak np. prawosławni, za jedynie autentyczny i pochodzący od Jezusa Chrystusa uważali tylko swój Kościół. Ogólnie mówiąc, przekonanie Kościoła katolickiego o tym, że jest jedynym i prawdziwym Kościołem Chrystusowym, do którego trzeba należeć dla osiągnięcia zbawienia, wywoływało sprzeciw wszystkich chrześcijańskich Wspólnot niekatolickich. Był to jeden z głównych motywów pozakatolickich dążeń ekumenicznych, siła napędowa mchu zjednoczeniowego.

Inną trudność w angażowaniu się Kościoła katolickiego w dialog ekumeniczny stanowił katolicki pogląd na *jedność* Kościoła. Teologowie katoliccy nauczali, że jedność jest istotnym przymiotem prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Nie była to jednak jedność zwyczajna, ale jej szczególny rodzaj. Nie chodziło w niej o jedność duchową z Chrystusem, jego Głową, ale o jedność natury administracyjnej, rozumianą jako Jedność nauki, jedność sakramentów i jedność kierownictwa kościelnego". Tak zdefiniowana jedność, charakteryzująca „prawdziwy” Kościół Chrystusa, nie realizowała się w żadnym innym Kościele tak doskonale, jak właśnie w Kościele katolickim - twierdzili teologowie katoliccy. Tymczasem pionierzy ekumenizmu zamiast o Jedności" Kościoła mówili raczej o Jedności" chrześcijaństwa. Jeśli zaś podejmowali temat Jedności" Kościoła, to nie rozumieli jej na sposób katolicki. Wskazywali bardziej na nadprzyrodzone pierwiastki jedności niż na jedność natury administracyjnej. Ponadto nie uważali siebie za heretyków czy schizmatyków, pozostających poza jednością Kościoła Chrystusowego. Wielu z nich uważało nawet, że to właśnie Kościół katolicki odpadł od autentycznej jedności i potrzebuje nawrócenia.

W końcu samo pojęcie *zjednoczenia* chrześcijan budziło u teologów katolickich kontrowersje. Uważali oni, że zjednoczenie może nastąpić tylko przez *powrót* wszystkich chrześcijan do jedności z Kościołem, czego nieodzownym warunkiem było *nawrócenie*. Miało ono polegać na przyznaniu się przez niekatolików do błędu i grzechu rozbicia Kościoła. Przyjęcie takiej katolickiej wykładni prawdy objawionej stanowiło podstawowy warunek jedności.

Przyczyny tkwiące w programie ruchu ekumenicznego

Rezerwę Kościoła katolickiego wobec pozakatolickich dążeń ekumenicznych tłumaczył również fakt zdecydowanego odrzucenia ówczesnej teologii liberalnej, która miała wielu sympatyków wśród protestanckich działaczy ekumenicznych. Jeden z czołowych animatorów ruchu ekumenicznego N. Söderblom był właśnie otwartym zwolennikiem tego kierunku w teologii. Kościół katolicki, który bronił prawdy objawionej jako istotnego elementu w zbawczym dziele Chrystusa, nie mógł tolerować naturalizmu czy relatywizmu, których

zwolennikami zdawali się być teologowie liberalni. Uważając, że ten rodzaj teologii zagraża wyraźnie czystości wiary chrześcijańskiej, hierarchia Kościoła katolickiego radykalnie ją odrzucała.

Kolejnym źródłem nieufności Kościoła katolickiego wobec ruchu ekumenicznego był, zdaniem St. Nagyego, ciągle wzrastający podział wewnątrz samego protestantyzmu, pomimo nawoływań do jedności. Z tego względu Kościół katolicki uważał, że wspólnoty protestanckie powinny najpierw położyć kres wewnętrznym nieporozumieniom, tzn. odbudować między sobą utraconą jedność, a dopiero później rozpocząć proces budowania jedności z Kościołem katolickim. W przeciwnym razie dochodzi do paradoksu, wykluczania się postaw: z jednej bowiem strony protestanci nawołują do jedności, z drugiej zaś nie widać końca ich wewnętrznych podziałów.

Katolicy uważali ponadto, że niektóre środowiska protestanckie były ustosunkowane względem nich, jeżeli nie całkiem wrogo, to przynajmniej wyraźnie nieżyczliwie. Wśród wiernych katolickich istniało też podejrzenie, że protestanckie dążenia ekumeniczne są rodzajem konkurencji z Kościołem katolickim. Szczególnie mocno dawało się to odczuć na terenach misyjnych, gdzie rywalizacja między wyznawcami różnych Kościołów była bardzo widoczna, a nierzadko antyewangelizacyjna.

Są to tylko niektóre z przyczyn, dla których Kościół katolicki Przez długi okres zachowywał dystans w stosunku do rodzącego się ruchu ekumenicznego. Obok nich istniało wiele innych pomniejszych przyczyn, które miały jakoby usprawiedliwiać nieobecność katolików w ruchu ekumenicznym. Były to przyczyny natury politycznej (np. rywalizacja pomiędzy anglikańską Anglią i katolicką Hiszpanią) czy społecznej (np. kraje protestanckie były bardziej uprzemysłowione od krajów katolickich, które miały raczej charakter rolniczy). Z upływem czasu jednak stosunek Kościoła katolickiego do ekumenizmu zaczął się zmieniać. Był to proces powolny, lecz zarazem bardzo głęboki, obejmujący całość życia Kościoła: jego naturę, liturgię, duchowość, jego teraźniejszość i historyczną przeszłość oraz przyszłość. Symbolicznym przypieczętowaniem tego procesu były dokumenty Soboru Watykańskiego II, które otwały Kościół katolicki na dialog.

10. Czy katolicy czekali na dyrektywę Watykanu, które pozwalały im włączyć się w dialog ekumeniczny, czy może sami podejmowali jakieś działania w tym kierunku?

Bynajmniej nie czekali. Oddolny ruch ekumeniczny był bardzo aktywny i pod względem czasowym wyprzedzał znacznie „dyrektywę” Watykanu. Zaznaczał się on na wielu odcinkach życia i w wielu krajach. Nie sposób opisać tu wszystkich inicjatyw, wskażę zatem te z nich, które miały szeroki rozgłos.

Wysiłki unijne, jakie podejmowali katolicy, szły w różnych kierunkach, obejmując zarówno Kościoły tradycji prawosławnej, jak i protestanckiej czy anglikańskiej. Możliwości zbliżenia się do tej ostatniej miały służyć tzw. *Rozmowy Mechlińskie* (1921-1925)⁷. Czym one były? Otóż pod tym tytułem rozumie się teologiczne konferencje anglikańsko-katolickie, odbywające się w Malines (Belgia) pod protektoratem kard. D. Josepha Merciera (1851-1926) ze strony katolickiej i lorda Ch. Lindleya Halifaksa (1839-1934) ze strony anglikańskiej. Ten ostatni, człowiek świecki, przewodniczący Angielskiego Kościoła Zjednoczonego i gorący zwolennik zjednoczenia z Rzymem, był inicjatorem tych rozmów. Jego pomocnikiem i współpracownikiem był francuski lazarysta o. Ferdynand Portal (1855-1926), z którym Halifax zetknął się przypadkowo na Maderze, gdzie znajomość przerodziła się w przyjaźń. Ks. Portal był jednym z najbardziej aktywnych ekumenistów we Francji. Dla szerzenia idei ekumenicznych założył czasopismo *Revue Catholique des Eglises* („Katolicki Przegląd Kościołów”), które ukazywało się w latach 1904-1908. On też wraz z lordem Halifaksem

zwrócił się do kard. Merciera, arcybiskupa Malines z prośbą o patronat nad spotkaniami anglikańsko-katolickimi, co zyskało również aprobatę Piusa XI (arcybiskup Canterbury, zwierzchnik Kościoła anglikańskiego, był informowany na bieżąco o treści i czasie toczących się dyskusji). Celem tych spotkań było wypracowanie podstaw teologicznych i prawnych dla przyszłej jedności obydwu Kościołów.

W sumie odbyło się pięć spotkań z udziałem teologów katolickich i anglikańskich⁸.

Początkowo brało w nich udział po trzy, potem po pięć osób z każdej strony. Rozmowy posiadały charakter nieoficjalny, a zawarte uzgodnienia wyrażały jedynie prywatne poglądy ich uczestników. Poruszano na nich takie zagadnienia jak: episkopat i papieństwo w perspektywie teologicznej, stosunek papieża do biskupów w perspektywie historycznej oraz pojęcie Kościoła. W 1926 r. umarli dwaj czołowi katoliccy uczestnicy rozmów, Mercier i Portal, stąd piąta sesja rozmów była zarazem ostatnią. Nigdy później rozmowy nie zostały wznowione.

W okresie pontyfikatu Piusa XI miały też miejsce *Kongresy Welehradzkie*⁹. Ich celem z kolei było wypracowanie dróg prowadzących do zbliżenia pomiędzy katolikami i prawosławnymi. Kongresy rozpoczęły się w roku 1907 i do chwili ich zakończenia, czyli do roku 1936, odbyło się osiem spotkań. Inicjatorami byli tutaj katoliccy teologowie różnych narodowości, wśród których szczególnie mocno zaznaczyli się: Czech - abp Antonin Cyril Stojan (1851-1923), Słoweniec - ks. Frantisek Grivec (1878-1963) i unicki arcybiskup Lwowa - Andrzej Szeptycki (1865-1944). W liście informującym o powstałej inicjatywie, datowanym na rok 1913, jego autorzy zapewniali, że kongresy „nie zmierzają do zawarcia unii, lecz przygotowują drogę do jedności poprzez przełamanie wzajemnych uprzedzeń i przez lepsze poznanie się”¹⁰.

Kongresy Welehradzkie spotkały się z dużym zainteresowaniem oraz uznaniem w świecie prawosławnym. Ojciec Sergiusz Bułgakow (1871-1944), Mikołaj Bierdiajew (1874-1948), Jerzy Florowski (1893-1979) i inni nadsyłali telegramy i listy. Z kolei bp Leoncjusz z Chicago, A. Kartaszow - historyk Kościoła, ks. Aleksy Malcew (1854-1915) - wybitny liturgista rosyjski, brali bezpośredni udział w obradach kongresów. Z dużą sympatią do kongresów odnosił się również papież Pius XI, który z okazji trzech ostatnich spotkań (1927, 1932 i 1936) przysłał swoje *breve*. Podkreślał w nim ich wyjątkowe znaczenie dla lepszego poznawania się, wzajemnej współpracy i pokonywania uprzedzeń, jakie powstały między Kościołami w ciągu poprzednich wieków. Zachęcał jednocześnie organizatorów do dalszej pracy i zapraszania na obrady teologów prawosławnych.

Do innych inicjatyw tego typu zaliczyć należy ponadto: - Ośrodek *Una Sancta*, który powstał z inicjatywy ks. Maxa Josepha Metzgera (1887-1944). Dla sprawy zbliżenia katolików i protestantów założył on w 1938 r. bractwo „Una Sancta”, w którym udział był całkowicie dobrowolny i nikomu z jego uczestników nie narzucano żadnych zobowiązań, pozostawiając także wolność wyznania. On sam pisał: „Członkowie bractwa pragną przyczynić się do porozumienia (...) między podzielonymi wyznaniem chrześcijańskimi, wskazując bardziej na to, co wspólne, niż na to, co dzieli, usuwając nieporozumienia, respektując wszędzie prawdę, pogłębiając wzajemną miłość braterską”¹¹. W latach 1939 i 1940 bractwo „Una Sancta” odbyło dwie lokalne konferencje, jednak wydarzenia wojenne przeszkodziły dalszemu rozwojowi. W roku 1944 sam Metzger został oskarżony o „zdradę stanu” i skazany na śmierć. Po wojnie opiekę nad bractwem przejął Thomas Sartory (1925-1982), który przekształcił je w ruch. W roku 1946 powołał po tym samym tytule czasopismo, które od 1950 r. zaczęło ukazywać się kwartalnie i dotychczas cieszy się dużym szacunkiem. Obecnie jego wydawcami są: członkowie ruchu, Instytut Ekumeniczny Opactwa Benedyktynów w Niederaltaich (Bawaria), prawosławni i protestanci. Na kanwie kongresu, jaki odbył się w roku 1947 w Stuttgarcie, zrodziła się znana pozycja Karla Adama (1876-1966) pt. „Una Sancta w perspektywie ekumenicznej” (*Una Sancta in katholischer Sicht*, Dusseldorf 1948).

- *Instytut J.A. Moehlera*. Inną jeszcze inicjatywą na terenie Niemiec był założony przez kard. Lorenza Jaegera (1892-1975) w Paderborn Instytut J.A. Moehlera. Powstał on w 1957 r. Instytut stawiał przed sobą następujące cele: badania naukowe nad doktryną, kultem, strukturą Kościołów i Wspólnot eklesjalnych; pracę nad właściwym przedstawieniem doktryny katolickiej, uwzględniającej pytania i problemy powstałe z faktu rozdzielenia się chrześcijaństwa; udostępnianie wyników swoich prac szerokiej opinii publicznej.

- Ośrodek *Istina*. W 1927 r. francuski dominikanin o. Christoph Dumont założył w Boulogne-sur-Seine, koło Lille (w roku 1936 został on przeniesiony do Paryża) ośrodek działalności ekumenicznej, zwany „Istina” (z j. rosyjskiego - „prawda”). W początkowych latach swojego istnienia zajmował się on głównie prawosławiem, przede wszystkim rosyjskim, później natomiast rozszerzył swoją działalność na ogólną problematykę ekumeniczną. Od roku 1954 ośrodek wydaje kwartalnik „Istina”, a od 1948 także miesięcznik „Vers l'Unité chrétienne”.

Również w innych europejskich krajach powstawały liczne ośrodki katolickiej myśli ekumenicznej, które przygotowywały Kościół do Soboru Watykańskiego II i do wypracowania dokumentu o ekumenizmie - *Unitatis redintegratio*.

11. Czy wszyscy papieże jednakowo troszczyli się o rozwój dialogu ekumenicznego?

Sytuacja zmieniała się na przestrzeni wielu lat. Powiedzieliśmy już, że Kościół katolicki nie od razu zainteresował się ideą ekumeniczną. Oznacza to, że również poszczególni papieże mieli do niego różne nastawienie, niekiedy nawet zdecydowanie negatywne. Warto więc bliżej przyjrzeć się kolejnym papieżom i zobaczyć, jaka była ich postawa względem ekumenizmu.

Jak zostało wspomniane, przez długi czas Kościół katolicki stał na stanowisku, że on sam jest jedyną kontynuacją prawdziwego Kościoła Chrystusowego. W praktyce oznaczało to, że wszyscy wierzący w Chrystusa, którzy nie trwają w widzialnej z nim jedności, zagrażają swojemu zbawieniu. W tym duchu formułowane były wypowiedzi papieża Piusa IX (1846-1878)¹² oraz wydane przez niego dokumenty, jak *Syllabus* czy encyklika *Quanta cura* z 1864 r. W podobnym tonie utrzymany był również list Świętego Oficjum z 1864 r., skierowany do biskupów Anglii.

Także nauczanie Soboru Watykańskiego I nie różniło się niczym od wcześniejszych sformułowań oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Były to wypowiedzi zdecydowanie antyekumeniczne.

Pontyfikat Leona XIII (1878-1903)¹³ wniósł pewne nowe, pozytywne treści do teologii Kościoła katolickiego w zakresie jego relacji do innych Kościołów chrześcijańskich. Dało się to zauważyć szczególnie w odniesieniu do Kościoła prawosławnego i anglikańskiego. 20 czerwca 1894 r. Leon XIII opublikował encyklikę *Praeclara gratulationis*, w której odnosił się z wielkim szacunkiem do prawosławia i jego duchowego bogactwa oraz ostro sprzeciwiał się próbom latynizacji Kościoła prawosławnego. Pisał:

Miedzy wami a nami nie istnieje żadna ostra linia podziału; abstrahując od niektórych punktów, zgodność jest tak pełna, iż broniąc wiary katolickiej, sięgamy do autorytetów i uzasadnień Kościoła Wschodniego, do jego zwyczajów i rytów.

Gdy chodzi jednak o teologię jedności Kościoła Chrystusowego, Leon XIII - podobnie jak jego poprzednicy na Stolicy Piotrowej - uważał, że nastąpi ona w momencie powrotu Kościołów niekatolickich do wspólnoty z Kościołem katolickim jako jedynie prawdziwym. Świadectwem tego są słowa papieża skierowane do protestantów:

Wszyscy, którzy od nas odłączyliście się - niezależnie od tego, kim jesteście i z jakiej przyczyny to nastąpiło - zbierzcie się znowu w jedności wiary i poznaniu Syna Bożego.

Pozwólcie, iż wyciągniemy do was życzliwą rękę i poprowadzimy do tej jedności, której Kościół katolicki nigdy nie utracił i która mu nigdy nie może zostać odebrana. Od dawna wzywa was ta wspólna matka z powrotem na swe łono; od dawna katolicy całego świata czekają na was w zatroskanej miłości braterskiej, byście z nami służyli Bogu, złączeni w jedności jednej Ewangelii, jednej wiary, jednej nadziei i jednej doskonałej miłości.

Ponadto, w roku 1898 skierował on list do katolickiego episkopatu Szkocji *Caritatis Studium*, zachęcając biskupów do szukania nowych dróg prowadzących do jedności ze wspólnotami protestanckimi, w oparciu o wspólne wartości, jakimi są: miłość do Chrystusa i szacunek do Pisma świętego.

Z dużym szacunkiem Leon XIII odnosił się również do Kościoła anglikańskiego. Wprawdzie spod jego pióra w 1896 r. wyszła encyklika *Apostolicae curae*, w której uznał on nieważność święceń anglikańskich, lecz jednocześnie zachęcał duchownych anglikańskich do życia w nadziei na ponowne pojednanie się obydwu Kościołów. Wzywał ich do dalszego działania „ku chwale Boga i na rzecz zbawienia dusz”.

Chociaż teologiczna postawa papieża nie uległa zmianie, ceniono jednak jego wypowiedzi pełne ducha miłości, szacunku i cierpliwości. Zauważano również próby, jakie podejmował w celu uwolnienia się od wyznawanego dotychczas uniformizmu i przyjęcia nowej orientacji - dyskretnego jeszcze pluralizmu teologicznego i liturgicznego.

Pius X (1903-1914), następca Leona XIII, stanął mocno w obronie wiary, broniąc jej przed szerzącym się modernizmem. Był to ruch w teologii katolickiej rozwijający się w końcu XIX i początkach XX wieku głównie w Anglii, Francji i we Włoszech, którego zwolennicy popierali nowoczesną krytykę biblijną, przyjmowali historyczny rozwój chrześcijaństwa, ostro sprzeciwiali się neoscholastyce i nastawieni byli na postęp w nauce i technice.

Niektórzy z nich przeceniali wartość przeżycia religijnego i obniżali wagę przyjmowanych powszechnie prawd wiary. Widząc w modernizmie wielkie zagrożenie dla czystości wiary katolickiej, 3 lipca 1907 r. papież Pius X wydał *dekret Lamentabili*, nazwany również „Syllabusem błędów modernistów”. Zawierał on 65 tez, które zbijały błędy modernistów i wyjaśniały naukę katolicką. Kilka miesięcy później, we wrześniu tego samego roku 1907, opublikował nowy dokument na temat modernizmu, encyklikę *Pascendi Dominici Gregis*. Położył w niej nacisk na pozytywną wykładnię stanowiska Kościoła.

Niechętny stosunek do modernizmu miał swoje negatywne konsekwencje w odniesieniu do powstającego ruchu ekumenicznego. Wynikało to z tego, że modernizm był mocno związany z teologią liberalną, której liczni zwolennicy kładli fundamenty pod rodzący się ruch ekumeniczny. Fakt ten nie mógł pozytywnie nastrajać papieża do prac ekumenicznych. Wyrazem negatywnej postawy wobec ekumenizmu był brak przedstawiciela Kościoła katolickiego na Pierwszej Światowej Konferencji Misyjnej, która odbywała się w Edynburgu w 1910 r. W trakcie jej obrad przeczytano wyłącznie list katolickiego biskupa z Cremony, Geremia Bonomelliego, który pozytywnie oceniał prace Konferencji. W nadesłanym liście włoski biskup wyliczył również wspólne wszystkim chrześcijanom cechy. Były wśród nich:

- wspólna wiara w Boga-Stwórcę i Chrystusa-Zbawiciela, który jest ucieleśnionym Słowem Boga,

- pragnienie „jednego Kościoła, który potwierdziłby wiarę i religijne przekonanie oraz był na ziemi czujnym stróżem nauki i tradycji chrześcijańskiej”.

Benedykt XV (1914-1922), podobnie jak wielu jego poprzedników, pozytywnie odnosił się do Kościoła prawosławnego. Uważał, że zjednoczenie nastąpi najszybciej właśnie z prawosławiem, ponieważ było ono najbliższe tradycji katolickiej. Pragnąc przyspieszyć ten moment, w roku 1917 powołał do życia dwie ważne instytucje kościelne, których zadaniem było przygotowanie tego zjednoczenia. Jedną z tych instytucji była Kongregacja dla Kościoła Wschodniego. Druga, nazwana Instytutem Wschodnim posiadała charakter bardziej naukowy.

W odniesieniu do pozostałych wyznań, postawa papieża była raczej negatywna. Odmawiał on katolikom udziału w pracach ruchu „Życie i Działanie” i dlatego nie przyjął zaproszenia na konferencję tej organizacji w Uppsali, w 1918 r., ani też na konferencję w Sztokholmie, w roku 1925. W podobny sposób ustosunkował się do zaproszenia otrzymanego od członków należących do ruchu „Wiara i Ustrój”. Również i w tym przypadku zaproszenie zostało zignorowane. Święte Oficjum wydało w roku 1919 dekret, zabraniający katolikom uczestniczenia w zebraniach, które organizowane były przez środowiska niekatolickie w celu zbliżenia między Kościołami. Postawa papieża miała w sobie coś z dramatu. Z jednej bowiem strony Benedykt XV zdawał się być zainteresowany sprawą jedności, z drugiej zaś, ze względu na ogólną sytuację Kościoła i Europy (pierwsza wojna światowa, wielki kryzys ekonomiczny itd.), zmuszony był do zachowania daleko posuniętej rezerwy w kwestii ekumenicznej.

Następcą Benedykta XV był Pius XI (1922-1939). Jego wkład w ruch ekumeniczny był raczej pozytywny, chociaż nie brakowało w nim postaw i zachowań negatywnych. Ówczesna sytuacja kościelno-polityczna Europy i świata nie była najlepsza. W Kościele katolickim ciągle jeszcze żywe było poczucie zagrożenia ze strony modernizmu, chociaż równocześnie rozpoczął on szeroką działalność duszpasterską na terenach misyjnych oraz ewangelizacyjną w Europie, prowadzoną głównie przez dobrze rozwijającą się Akcję Katolicką.

Zaczęła się również komplikować sytuacja polityczno-gospodarcza kontynentu. Dotkliwy kryzys gospodarczy, który dotknął ówczesny świat, zrodził wielkie bezrobocie, wzmacniał tendencje antyreligijne i antykościelne. Z kolei rewolucja rosyjska z 1917 r. programowo zakładała systematyczne niszczenie wszelkich przejawów życia religijnego i ateizację społeczeństwa. Równocześnie rozwijała się działalność ekumeniczna (Międzynarodowa Konferencja w Sztokholmie w 1925 r. oraz w Lozannie w roku 1927). Wydarzenia te wpłynęły dwójako na stosunek papieża do ruchu ekumenicznego i dlatego też w jego pontyfikacie dają się wyszczególnić dwa różniące się od siebie okresy. Pierwszy z nich obejmuje początkowe lata jego pontyfikatu i kończy się na roku 1928, natomiast drugi trwa od 1929 r. przez następne dziesięć lat, czyli do końca jego życia.

W pierwszym okresie swojego pontyfikatu Pius XI zaangażował się mocno w dialog z prawosławiem. W breve *Equidem verba*, z 21 marca 1924 r., skierowanym do opata-prymasa benedyktynów, o. Fidelisa von Stotzingena, wyrażał swoje pragnienie powołania nowej wspólnoty zakonnej. Wspólnota ta, żyjąc na wzór zakonów prawosławnych i wschodniego obrządku, miałaby pracować nad odbudową jedności chrześcijańskiej z Kościołem prawosławnym. Propozycja papieża spotkała się z pozytywnym przyjęciem ze strony benedyktynów, skutkiem czego w 1925 r. powołali oni do istnienia klasztor obrządku katolickiego i prawosławnego w belgijskiej miejscowości w Amay sur Meuse. W 1939 r. został on przeniesiony w nowe miejsce, do Chevetogne, gdzie funkcjonuje do dzisiaj. Pierwszym przełożonym powstającego klasztoru został belgijski benedyktyn Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Był on jednym z promotorów odnowy liturgicznej w Kościele katolickim i bardzo chętnie podjął się realizacji planów Piusa XI. Jeszcze zanim przełożeni zakonnicy skierowali go do objęcia nowej placówki, L. Beauduin był znanym i cenionym sympatykiem ruchu ekumenicznego. W 1921 r. przybył on do Lwowa na zaproszenie metropolity lwowskiego Andrzeja Szeptyckiego (1865-1944). W początkach jego działalności patronowali mu wysocy zwierzchnicy kościelni, później jednak zaznaczyły się między nimi pewne różnice, związane głównie z celem działalności klasztoru. Beauduinowi wytoczono proces kościelny, zmuszono go do opuszczenia klasztoru i zesłano na kilkuletnie odosobnienie. Do Chevetogne powrócił dopiero po dwudziestu latach, w roku 1951, gdzie pozostał do końca swojego życia, czyli do roku 1960. Opactwo w Chevetogne aktywnie włączyło się w ciągle jeszcze młody ruch ekumeniczny.

W drugim okresie działalność Piusa XI koncentrowała się na aspekcie nauczycielsko-doktrynalnym. Papieżowi zależało na stworzeniu odpowiednio szerokich struktur naukowo-dydaktycznych, które przygotowywałyby ludzi do prowadzenia dialogu katolicko-prawosławnego. W tym kontekście należy rozumieć jego zachętę do podejmowania studiów porównawczych, o czym wyraźnie wspominał w encyklice *Rerum orientalium*, opublikowanej w 1928 r. Pius XI przyznaje w niej z pokorą, że „odpowiedzialność za historyczny fakt separacji ciąży na obu stronach” i stwierdza, że „uprzedzenia i ignorancja, które sprzyjały podziałowi i zaostrzyły go, istniały i istnieją nadal po obu stronach (...)”¹⁴. Był to pierwszy w historii dokument watykański, który oficjalnie przyznawał, że odpowiedzialność za rozłam, jaki istnieje pomiędzy Kościołami katolickim i prawosławnym, spoczywa w równym stopniu na Kościele katolickim. Takie stanowisko oznaczało wielką przemianę w teologii i życiu Kościoła katolickiego.

Przy dużej otwartości Piusa XI na świat prawosławny i anglikański, bardzo trudno podać motywy duchowego zamknięcia się na Wspólnoty chrześcijańskie, wyrosłe na gruncie reformy. Prawdopodobnie z myślą o nich 6 stycznia 1928 r. opublikował encyklikę *Mortalium animos*, w której ostro skrytykował ruch ekumeniczny, zarzucając mu dążenia do panchrystianizmu i szkodenie czystości wiary chrześcijańskiej. Już rok wcześniej, 8 lipca 1927 r., czyli na miesiąc przed rozpoczęciem I Światowej Konferencji Kościołów „Wiara i Ustrój” w Lozannie, Święte Oficjum zakazało katolikom uczestniczenia w pracach tego ekumenicznego zgromadzenia (zakaz ten był potwierdzony dekretem z 4 lipca 1919 r.). Encyklika podejmuje ten temat. Papież stwierdza w niej, że Kościół katolicki jest jedyną wspólnotą zbawienia, jaką ustanowił Chrystus i która, jako jedyna, cieszy się posiadaniem całego dzieła zbawczego; ponadto odmawia w sposób kategoryczny jakiegokolwiek współdziałania i dialogu z rodzącym się ruchem ekumenicznym. Zakazane zostają nawet ekumeniczne kontakty.

Nauka zamieszczona w *Mortalium animos*, chociaż krytykowana przez Wspólnoty protestanckie, stanowiła w zasadzie regułę postępowania dla Kościoła katolickiego przez następne dwudziestolecie.

Sztywną postawę wobec dążeń ekumenicznych, reprezentowaną przez Piusa XI w drugim okresie jego działalności, zmienił jego następca, Pius XII (1939-1958). W encyklice z 20 października 1939 r. *Summi Pontificatus* zauważa on dobrą wolę środowisk protestanckich, w czym zdecydowanie różni się od swego poprzednika. W jego słownictwie nie pojawiają się już terminy „heretyk” i „schizmatyk”. W ich miejsce używa nowej nazwy - „bracia odłączeni”. W encyklice *Mystici corporis Christi* (z 29 czerwca 1943 r.) papież zaprasza wszystkich chrześcijan do wejścia do jedności katolickiej.

Niejako w sprzeczności z tym stoi monitum *Cum compertum* Świętego Oficjum z 5 czerwca 1948 r., zabraniające katolikom uczestniczenia w „mieszanych zgromadzeniach” bez uprzedniej zgody Stolicy Apostolskiej i zakazujące *communio in sacris*. Jednak w rok później, 20 marca 1949 r. ukazała się Instrukcja Świętego Oficjum, zatytułowana *De motione oecumenica*. Usuwała ona w cień naukę *Mortalium animos*. Efektem zaszłej zmiany był chociażby udział katolickich obserwatorów w konferencji „Wiary i Ustroju”, która odbyła się w Lund w 1952 r. Zabrakło ich wprawdzie w Evanston (1954), ale była to ich ostatnia nieobecność, odtąd bowiem regularnie zaczęli brać udział w jej posiedzeniach jako stali członkowie.

12. Co nowego do dialogu ekumenicznego wniósł Sobór Watykański II?

Już teraz, bez dodatkowego wchodzenia w szczegóły, możemy powiedzieć, że Sobór Watykański II wniósł bardzo wiele w ruch ekumeniczny. Opracował on nie tylko teologiczne

podstawy dialogu ekumenicznego, ale spopularyzował go i zachęcił wiernych do aktywnego włączania się w proces jednoczenia się Kościoła.

Dopuszczenie do soborowych obrad niekatolickich obserwatorów, z których wielu było wybitnymi teologami, wpłynęło, i to bardzo znacznie, na charakter opracowywanych dokumentów końcowych. Niekatolicy obserwatorzy nie mieli, oczywiście, możliwości aktywnego udziału w powstawaniu soborowych pism, jednak ich obecność uświadamiała Ojcom soborowym aktualność tematyki ekumenicznej. Ponadto mieli oni sposobność cotygodniowych spotkań z pracownikami Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, na których poddawano pod dyskusję projekty ustaw końcowych. Owoce tych rozmów trafiały następnie do odpowiednich komisji soborowych, które starały się uwzględniać sugestie obserwatorów niekatolickich.

Początek Soboru

Chociaż pierwsza sesja zakończyła się bez widocznych owoców, Sobór znalazł się w centrum zainteresowań całego świata. Jan XXIII stał się papieżem powszechnie lubianym i szanowanym. Jego odezwy i encykliki (w sumie wydał ich osiem), cieszyły się dużym uznaniem. Najgłośniejszym echem odbiły się trzy z nich. Encyklika *Ad Petri Cathedram* z 2 lipca 1959r., obwieszczająca zwołanie Soboru Powszechnego; *Mater et Magistra* z 15 maja 1961 r. - o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej, i wreszcie najgłośniejsza *Pacem in terris* z 11 kwietnia 1963 r. - o pokoju między wszystkimi narodami, opartym na prawdzie, sprawiedliwości i miłości. Sympatią i życzliwością otaczany był także w czasie choroby. Jego śmierć, która nastąpiła w początkach czerwca 1963r, odbiła się szerokim echem w całym świecie, nie tylko katolickim. Tak np. prezydent USA J. Kennedy złożył oświadczenie, w którym m.in. powiedział: „Był On wybranym przywódcą światowego katolicyzmu, lecz Jego troska o dusze ludzi przekraczała wszelkie granice wiary i podziału geograficznego”. Po raz pierwszy w historii flaga arcybiskupa Canterbury, głowy Kościoła anglikańskiego, opuszczona została do połowy masztu w hołdzie dla głowy innego Kościoła, a rektor Instytutu Islamu w Aleksandrii, szejk Ibrahim Bemmoui, przesłał telegram następującej treści: „Jan XXIII należy do najwybitniejszych ludzi, którzy przyczynili się do spraw pokoju i przyjaźni między narodami”.

Mało który papież zyskał w świecie tak jednomyślne uznanie i mało które dzieło doczekało się tak pozytywnej oceny, jak zwołanie Soboru przez Jana XXIII. Pontyfikat papieża Roncallego trwał zaledwie 4 lata i 7 miesięcy, ale był to pontyfikat niezwykle owocny. Postawa Jana XXIII budziła zaufanie u przedstawicieli innych Kościołów i Wspólnot eklesjalnych. Przekonywała ich o pragnieniu szczerego zaangażowania się Kościoła katolickiego w dialog ekumeniczny. Kiedy w sierpniu 1963 r. w Rochester (USA) zebrał się Komitet Centralny ŚRK, jego autorzy stwierdzili:

Istnieje podstawa do nadziei, że nowy klimat umożliwi rozpoczęcie prawdziwego dialogu ekumenicznego między Kościołem rzymskokatolickim i innymi Kościołami, w których można będzie rozważać - w duchu miłości i pokory - podstawowe różnice dogmatyczne¹⁵.

Nowy papież

Następca Jana XXIII na Stolicy Piotrowej - papież Paweł VI (1963-1978) - stał się „nie tylko kontynuatorem ekumenicznego otwarcia swojego poprzednika, ale patronował soborowej kodyfikacji tego otwarcia i zadbał o to, żeby powstały w ten sposób soborowy program ekumeniczny mógł zostać wcielony w życie. Tak jak w wypadku Soboru i w wypadku katolickiego przełomu ekumenicznego, Jan XXIII zainicjował i dokonał wylomu, Paweł VI to

dzieło doprowadził do końca i stał się architektem rozpoczętej budowy", pisze ks. prof. St. Nagy¹⁶. Kiedy 21 czerwca 1963 r. kardynałowie dokonali wyboru nowego papieża, arcybiskupa Mediolanu kard. Giovanniego Battisty Montiniego, obrady soborowe były zawieszone. Dobiegła końca pierwsza sesja i na drugą trzeba było poczekać kilka miesięcy. Jeszcze przed jej otwarciem, 20 września, Paweł VI wysłał do patriarchy Konstantynopola - Atenagorasa I - własnoręcznie napisany list, w którym wyraził wolę uczynienia wszystkiego, co stoi w jego mocy, by przywrócić jedność między chrześcijanami. 29 września 1963 r., otwierając drugą sesję Vaticanum II, papież zaznaczył, że centralnym tematem obrad będzie eklezjologia¹⁷. Wiązało się to bardzo ściśle z całym programem Soboru, który postanowił podjąć problem odnowy liturgii, misyjnej działalności Kościoła, ruchu ekumenicznego i wiele innych kwestii, silnie zależnych od rzeczywistości centralnej, jaką jest Kościół. To właśnie przyczyny natury eklezjalnej stawały na przeszkodzie porozumieniu w dotychczasowym dialogu ekumenicznym, dlatego ich rozwiązanie lub rozjaśnienie rodziło nadzieję większej przejrzystości i otwartości w tym względzie.

Już podczas przemówienia inauguracyjnego, jakie Paweł VI wygłosił na rozpoczęcie drugiej sesji Soboru, zapowiadał wydanie pierwszej encykliki. Mówił o tym w następujących słowach: „Niechaj przemówienie to służy za wprowadzenie nie tylko do Soboru, lecz także do Naszego Pontyfikatu. Niechaj żywe słowo zastąpi Encyklikę, którą, jeśli Bóg tak zechce, skierujemy do Was, gdy miną te, tak pracowite dni”¹⁸.

Wspominana encyklika, zatytułowana *Ecclesiam suam*, ujrzała światło dzienne 2 sierpnia 1964 r., między drugą a trzecią sesją Soboru. Była dokumentem programowym i mocno wpłynęła na dalszy tok soborowych obrad. Papież analizował w niej aktualną sytuację Kościoła katolickiego. Zaznaczał, że do jego istoty należy „zanurzenie w ludzkości”, nie ucieczka od trudnych pytań stawianych mu przez współczesność, ale próba ich rozwiązania przez podjęcie dialogu z innymi ludźmi, wszyscy bowiem ponoszą odpowiedzialność za losy świata i człowieka. Papież uważał więc, że dialog jest rzeczą konieczną, wyraża on bowiem misyjność i apostołskość Kościoła. Równocześnie Paweł VI podawał cztery płaszczyzny tego dialogu:

- dialog z całą ludzkością, Dobra Nowina nie znosi bowiem partykularyzmu;
- dialog z tymi wszystkimi, którzy oddają cześć Bogu, w jakiegokolwiek postaci;
- dialog ekumeniczny z braćmi odłączonymi - chrześcijanami;
- dialog wewnątrz samego Kościoła katolickiego - owoc Ducha Świętego, jaki zaznaczył się podczas obrad Soboru Watykańskiego II¹⁹.

Wypowiadając się na temat dialogu z innymi chrześcijanami, papież pisał: „W kręgu nam bliskim znajdują się wszyscy ci, którzy nazwę swą wzięli od Chrystusa. Tutaj trwa już dialog nazywany ekumenicznym, który w pewnej mierze zaczął się pomyślnie rozwijać. Ten złożony i delikatny problem należałoby omówić obszerniej, lecz nie ma na to miejsca w tej wypowiedzi. Ograniczymy się obecnie do krótkiej wzmianki, poruszając pobieżnie niektóre, znane zresztą sprawy. Chętnie wyjdziemy z założenia, że zanim się wskaże to, co dzieli, trzeba ukazać to, co wszystkim jest wspólne. W tych sprawach dialog, który jesteśmy gotowi z całej duszy kontynuować, toczyć się będzie pomyślnie i pożytecznie. Lecz możemy pójść jeszcze dalej: w wielu mianowicie różniących nas kwestiach, jak: tradycja, formy pobożności, prawo kanoniczne czy kult Boży, jesteśmy gotowi rozważyć, w jaki sposób moglibyśmy uwzględnić słuszne życzenia braci dotychczas od nas odłączonych. Na niczym bowiem nie zależy nam bardziej, jak na spotkaniu się z nimi w doskonałej jedności wiary i miłości. Musimy jednak stwierdzić, że nie możemy niczego ująć z całości wiary czy nakazów miłości”²⁰.

Wielkie pielgrzymki

Dialog z „braćmi odłączonymi”, jak sądził Biskup Rzymu, był kluczowym elementem w jego wizji realizacji swojego posłannictwa w świecie. Stanowił on zasadnicze wyzwanie współczesnego chrześcijaństwa, bez którego niemożliwa byłaby reforma Kościoła. Na konkretne owoce tego dialogu należało jednak czekać długo. Oto niektóre z nich:

- W dniach 5-6 stycznia 1964 r. Paweł VI pielgrzymuje do Ziemi Świętej i w Jerozolimie spotyka się z patriarchą Konstantynopola Atenagorasem. Symbolem przełamania wzajemnej wrogości i historycznych uprzedzeń był pocałunek pokoju i miłości, jaki wymienili między sobą dostojnicy. Podczas tego pierwszego spotkania odczytany został 17. rozdział Ewangelii św. Jana, w którym zawarta jest modlitwa arcykapłańska Jezusa o jedność Jego uczniów. Wspólnie też odmówiono „Ojcze nasz”, po łacinie i po grecku.

- Następnym aktem zbliżenia między Kościołem prawosławnym i katolickim przypada na sam dzień zamknięcia obrad soborowych - 8 grudnia 1965 r. W tym bowiem dniu, równocześnie w Watykanie i w Konstantynopolu, ogłoszono zniesienie ekskomunik z 1054 r. Decyzję ze strony Patriarchatu Konstantynopolitańskiego podjął patriarcha Atenagoras ze swoim synodem (7 głosów „za” i 2 „przeciw”), ponieważ ekskomunika kard. Humberta z 1054 r. nie dotyczyła całego prawosławia, ale tylko tego patriarchatu. We wspólnej deklaracji Paweł VI i Atenagoras oświadczyli, że wyrażają żal z powodu zaistniałego faktu, wymazując go z pamięci i miejsca w Kościele, i skazują na zapomnienie wydane wówczas, w związku z tamtymi wydarzeniami, sentencje ekskomunik, których pamięć stanowi do dziś przeszkodę w zbliżeniu na drodze miłości. Oczywiście, zarówno Paweł VI, jak Atenagoras byli w pełni świadomi, że sam „gest sprawiedliwości i wzajemnego przebaczenia nie wystarczy, żeby położyć kres rozbieżnościom, dawnym i nowym, występującym jeszcze między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, które zostaną przewyciężone pod działaniem Ducha Świętego przez oczyszczenie serc, wyrzeczenie się błędów popełnionych w przeszłości i dzięki zdecydowanej woli dojścia do zrozumienia i wspólnego wyrażenia apostolskiej wiary i jej wymagań”²¹. Taki gest znalazł szerokie uznanie i stał się wydatnym krokiem na drodze do jedności.

- Podobne zbliżenia, chociaż mniej spektakularne, miały miejsce w przypadku Kościołów zrzeszonych w Światowej Radzie Kościołów. 15 kwietnia 1964 r., na kilka miesięcy przed uchwaleniem Dekretu o ekumenizmie, w Mediolanie spotkali się przedstawiciele Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan i Światowej Rady Kościołów. Tematem spotkania była próba odpowiedzi na pytanie, jaką formę mają przybrać stosunki między Kościołem katolickim a ŚRK oraz takie zagadnienia, jak: działalność prozelicka, małżeństwa mieszane, praktyka ponownego chrzczenia, wolność religijna. Inne pytanie dotyczyło tego, czy Kościół katolicki i ŚRK, używając terminu „ekumenizm”, mają na uwadze tę samą rzeczywistość.

Tymczasem obrady Soboru szły dalej i 21 listopada 1964 r., pod koniec jego trzeciej sesji, uchwalono trzy teksty, bardzo ważne dla ruchu ekumenicznego: Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* i Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*. Ogólnie mówiąc, zacytowane dokumenty przedstawiają stanowisko, że jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusowy urzeczywistnia się Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra i biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), „choć i poza jego organizmem - czytamy w *Lumen gentium* - znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej” (nr 8).

13. Jaki jest wkład Jana Pawła II do ekumenizmu?

Jest on bardzo bogaty i wieloraki, dlatego jest tu niemożliwa jego pełna i wyczerpująca prezentacja. Wskażę więc tylko na pewne elementy, które zarysują przynajmniej rozmiar ekumenicznych przedsięwzięć Jana Pawła II.

Już w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, która była zarazem prezentacją duchowego programu jego pontyfikatu, Papież pisał:

Nie widzimy na tym etapie dziejów chrześcijaństwa i dziejów świata innej możliwości wypełnienia powszechnego posłannictwa Kościoła w dziedzinie ekumenicznej, jak tylko tę, aby rzetelnie, wytrwale, pokornie i odważnie zarazem, szukać dróg zbliżenia i jedności. Musimy jej więc szukać bez względu na to, jakie trudności na tych drogach mogą się pojawić i spiętrzać. Inaczej nie dochowalibyśmy wierności Słowu Chrystusa, nie wypełnilibyśmy Jego testamentu. Czy wolno nam na to się ważyć? (nr 6).

Od roku 1979, kiedy ukazała się owa encyklika, upłynęło już wystarczająco dużo czasu, by można było powiedzieć, iż Papież rzeczywiście pozostał wierny swojemu przesłaniu: „Czy wolno nam na to się ważyć?”. W prawie wszystkich opublikowanych przez niego dokumentach, podczas wszystkich podróży apostolskich, a także w trakcie audiencji na Placu św. Piotra, Papież nawiązuje do tematyki dialogu ekumenicznego i podejmuje temat jedności. Powraca do niego przy różnych okazjach i w rozmowach z różnymi ludźmi. Nie zatrzymuje się na samych tylko słowach, lecz przechodzi od nich do czynów. Oto tylko kilka znaczących faktów dla potwierdzenia tego, o czym mówimy.

W listopadzie 1979 r., razem z patriarchą ekumenicznym Dimitriosem I zainicjował oficjalny dialog ekumeniczny katolicko-prawosławny. W *Deklaracji ekumenicznej* stwierdzali wspólnie:

My, papież Jan Paweł II i patriarcha ekumeniczny Dimitrios I, dzięki składamy Bogu, który pozwolił nam spotkać się dla wspólnego świętowania uroczystości apostoła Andrzeja, pierwszego pośród powołanych i brata świętego Piotra. „Niech będzie pochwalony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który napenił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie” (Ef 1,3).

Szukając jedynie chwały Bożej przez wypełnianie Jego woli, raz jeszcze potwierdzamy naszą niezłomną wolę uczynienia wszystkiego, co możliwe dla przyśpieszenia dnia, w którym przywrócona zostanie pełna jedność między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym i w którym będziemy mogli wreszcie koncelebrować Boską Eucharystię²².

Rozpoczęte w 1980 r. prace Komisji Mieszanej, nierzadko z dużymi trudnościami, znaczą historię zbliżenia katolicko-prawosławnego. Po tym spotkaniu miały miejsce kolejne. W 1982 r. Jan Paweł II spotkał się z arcybiskupem Canterbury R. Runciem, a rok później złożył wizytę w rzymskim luteranśkim kościele i skierował przesłanie do uczestników VI Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Vancouver. W 1984 r. udał się do Genewy, do centrali ŚRK i do Chambesy, centrum prawosławnego patriarchatu ekumenicznego.

Wyjątkowe znaczenie ekumeniczne miały również jego wizyty w krajach, w których przeważa wyznanie prawosławne: Rumunii, Grecji, Gruzji, Serbii, Syrii, na Ukrainie, w Armenii, ale także w Kazachstanie, Egipcie czy Ziemi Świętej.

Pielgrzymka do Rumunii, gdzie 86% ludności jest wyznania prawosławnego, odbyła się w dniach 7-9 maja 1999 r. i przebiegała w bardzo przyjaznej atmosferze. Pielgrzymka do Grecji, gdzie 96% mieszkańców stanowią prawosławni, miała natomiast miejsce w dniach 4-5 maja 2001 r. Historyczne znaczenie miało chociażby spotkanie na Areopagu (4 maja), gdzie św. Paweł wygłosił niegdyś mowę do Ateńczyków. Jan Paweł II i arcybiskup Aten Christodoulos oddali cześć ikonie św. Pawła i wysłuchali fragmentu z Dziejów Apostolskich, w których zapisano Pawłowe przemówienie. Z kolei 25 września 2001 r. Jan Paweł II udał się z Kazachstanu do Armenii. Pielgrzymka związana była z 1700. rocznicą przyjęcia przez Ormian chrześcijaństwa. Wymownym gestem było udzielenie Papieżowi gościny w

rezydencji katolikosza Karekina II, głowy Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego, w Eczmiadzinie, który jest nazywany „ormiańskim Watykanem”. Wszystkie spotkania z ormiańskim katolikosem odbywały się w bardzo ciepłej atmosferze. Obchodzony w 2000 r. Wielki Jubileusz miał charakter wybitnie ekumeniczny, czemu Biskup Rzymu dał wyraz w liście apostolskim *Tertio Millennio Adveniente*, w którym wzywał:

do stosownych poczynań ekumenicznych, tak abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przewyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu. Zdajemy sobie sprawę, że jest tu potrzebny olbrzymi wysiłek, nie tylko dialogu doktrynalnego, ale przede wszystkim modlitwy ekumenicznej, która stała się znacznie żywsza po Soborze; winna ona jednak nadal przybierać na sile, obejmując swym zasięgiem coraz więcej chrześcijan, zgodnie z wielkim błaganiem, jakie Chrystus zanosił do Ojca przed męką: *Ojcze..., aby i oni stanowili w Nas jedno* (nr 34).

Ogromnie ważne jest również zaangażowanie Jana Pawła II w dialog międzyreligijny. Przy wielu okazjach i na różne sposoby tłumaczy on jego konieczność dla świata. Papieska inicjatywa modlitwy o pokój, na którą zaprosił wszystkich liderów religijnych z całego świata, została przyjęta bardzo pozytywnie. Spotkanie to miało miejsce 27 października 1986 r. w Asyżu, mieście św. Franciszka.

W osobie Jana Pawła II również po raz pierwszy w dziejach zwierzchnik Kościoła katolickiego odwiedził synagogę żydowską (Rzym, 1986). Doniosłe znaczenie miało także spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą muzułmańską w Casablance, w 1995 r.

To tylko niektóre elementy bogatej mozaiki ekumenicznego zaangażowania Jana Pawła II, który nie przestaje zadziwiać świata swoją odwagą i wolą realizowania raz podjętych postanowień.

14. Dlaczego ekumenizm nazywamy „ruchem”?

Podejmowane przez chrześcijan wysiłki ekumeniczne nie są czymś statycznym, ale stanowią rzeczywistość nad wyraz dynamiczną. Ich najważniejszym celem nie jest „rozdrapywanie” ran przeszłości i stanie w miejscu, ale odważne, choć często bardzo trudne, zmierzanie do przodu. Zaangażowani w niego ludzie nauki nie zatrzymują się wyłącznie na samej tylko intelektualnej refleksji nad tym, co wydarzyło się w przeszłości, ale oddają się szukaniu i wskazywaniu nowych dróg ku przyszłości, na których chrześcijanie mogliby odnajdywać utraconą jedność. „Ruch” ekumeniczny podobny jest więc do duchowej *drogi*, która prowadzi Boga do człowieka i człowieka do Boga. Realizuje się ona najpełniej w Jezusie Chrystusie, który w tajemnicy Wcielenia połączył w jedno dwie oddalone od siebie rzeczywistości i sam siebie nazwał „drogą, prawdą i życiem” (por. J 14, 6).

Początkiem i inicjatorem tej *drogi jedności* jest więc Bóg. Soborowy dekret mówi o tym tak:

Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skruczę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napienia ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na całym świecie, a także pod tchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i „z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan”. W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynej, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą; i to nie tylko każdy z osobna, lecz także wspólnie w społecznościach, w których Ewangelię usłyszeli i o których każdy mówi, że to jego własny i Boży Kościół. Prawie wszyscy jednak,

choć w różny sposób, „tęsknią za jednym i widzialnym Kościołem Bożym”, który by był naprawdę powszechny i miał posłannictwo do całego świata, aby ten świat zwrócił się do Ewangelii i w ten sposób zyskał zbawienie na chwałę Bożą (UR, 1).

Tęsknota wierzących za widzialną jednością przynagla do podejmowania konkretnych inicjatyw, które mogą przybliżyć lub odbudować utraconą jedność. Inicjatywy te odnoszą się zarówno do zmiany słów, opinii, jak i czynów, które w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadają rzeczywistości stanowi rzeczy, a tym samym utrudniają czy wręcz uniemożliwiają odbudowanie widzialnej jedności między chrześcijanami. Dlatego wszyscy wierzący, bez wyjątku, powinni dołożyć usilnych starań, aby naprawić wyrządzone szkody, duchowe czy materialne, i prosić Boga o przywrócenie jedności. Obowiązek ten, chociaż spoczywa na każdym z wierzących, w szczególny sposób odnosi się do osób odpowiednio wykształconych; to właśnie oni zobligowani są do wyjaśniania spornych kwestii historycznych czy teologicznych, pogłębiania nauki swojej wspólnoty, właściwego jej wyjaśniania i przejrzystego przedkładania. Najlepiej dokonuje się to na drodze pełnego miłości i szacunku dialogu.

Tym, co nadaje dynamizm ruchowi ekumenicznemu jest modlitwa. Bez niej żadna, nawet najlepsza inicjatywa, nie mogłaby się rozpocząć i osiągnąć celu. W szczerej modlitwie wierzący poznają Boże pragnienie jedności Kościoła, w modlitwie przyznają się do swoich słabości i z niej również czerpią siły konieczne do wyruszenia w drogę, do rozpoczęcia procesu nawrócenia i wytrwania w nim.

Ruch ten nie tylko skierowany jest „na zewnątrz”, czyli w stronę wiernych innych Kościołów czy Wspólnot chrześcijańskich. Odnosi się on również, a nawet przede wszystkim, do samych wiernych i do ich wspólnoty kościelnej. Tak więc katolicy winni „baczenie i szczerze wziąć pod uwagę to, co trzeba w samej Rodzinie katolickiej odnowić i przeprowadzić, by jej życie wierniej i wyraźniej dawało świadectwo o tym, czego Chrystus nauczał i ustanowił, a apostołowie nam przekazali” (UR, 4).

Ekumenizm jest więc ruchem podobnym w swojej wewnętrznej strukturze do wartkiego nurtu rzeki, która wszystko, co spotyka na swojej drodze, zabiera i niesie do morza jedności, owej *communio*, której tak bardzo pragnął Jezus Chrystus. Dynamizm ten sprawia także, że termin „ekumenizm”, „ekumeniczny” nie daje się łatwo ująć w definicję, w statyczny opis, bowiem jego charakter jest twórczy, mocno zorientowany ku przyszłości, a ta poddawana jest nieustannie różnorodnym procesom.

15. Na czym opiera się dialog ekumeniczny?

Pytanie nie jest łatwe, bowiem odpowiedź zależy od poszczególnych Kościołów, które włączają się w ekumenizm i prowadzą ów dialog między sobą. Nienaruszalnym fundamentem dla wszystkich prowadzących dialog ekumeniczny są zawsze Pismo święte oraz modlitwa. Co do pozostałych elementów - Kościoły nie są tak jednomyślne. W dialogu między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym, oprócz ksiąg Pisma świętego podstawą jest również wspólna Tradycja wiary, licząca prawie XI wieków, ponadto siedem pierwszych soborów powszechnych i ustalona na nich nauka, jak również Ojcowie Kościoła, wschodni i (częściowo) zachodni, przyjmowani przez obydwa Kościoły.

Podobna podstawa istnieje w dialogu katolicko-starokatolickim. Kościoły, które żyją we wspólnocie Starokatolickich Kościołów Unii Utrechckiej, również odwołują się do Biblii, jak wszystkie pozostałe, oraz do Tradycji, siedmiu soborów powszechnych i w pewnym sensie do nauczania Ojców Kościoła.

Dialog katolicko-protestancki opiera się z kolei prawie wyłącznie na Piśmie świętym.

Kościoły protestanckie nie odwołują się bowiem do żadnej tradycji ani do Ojców Kościoła.

Nie przyjmują też określeń dogmatycznych siedmiu pierwszych soborów powszechnych, które są tak ważne dla dialogu katolicko-prawosławnego.

Pismo święte stanowi również wyjątkową płaszczyznę porozumienia w dialogu katolicko-anglikańskim. Jest ona wzbogacana przez nawiązywanie do wspólnej Tradycji, sięgającej XVI wieku. Kościół anglikański, który uważa się za Kościół „środką”, nie odcina się od Tradycji, ale też nie przyjmuje jej z tym samym szacunkiem, jak Kościół katolicki czy prawosławny.

Z powyższego widać wyraźnie, że w zależności od danego Kościoła - partnera dialogu, podstawa dialogu może być szersza lub węższa. Zawsze jest jednak na tyle szeroka, że ci, którzy chcą iść drogą jedności, mogą w niej znaleźć wiele wątków wspólnych, jednoczących to, co w historii zostało podzielone.

16. Jakie są cele dialogów ekumenicznych?

Kard. Walter Kasper stwierdza, że „celem ruchu ekumenicznego jest pełna i widoczna jedność Kościoła, to jest pełna komunія eklezjalna w jednej wierze, z tymi samymi sakramentami i urzędami wzajemnie uznanymi”²³. Potwierdza on tym samym wolę Kościoła, który w soborowym Dekrecie o ekumenizmie wśród działań na rzecz jedności wymieniał:

(...) dialog podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach chrześcijan z różnych Kościołów czy Wspólnot, zorganizowanych w duchu religijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i podaje przejrzyście jej znamienne rysy. Przez taki bowiem dialog uzyskują wszyscy bliższe prawdy poznanie doktryny oraz życia jednej i drugiej Wspólnoty i bardziej bezstronną ocenę; wtedy też te Wspólnoty osiągają pełniejszą współpracę we wszystkich zadaniach, które dla wspólnego dobra stawia przed nimi sumienie chrześcijańskie, i gromadzą się, gdzie tylko się godzi, najednomyślną modlitwę. Wszyscy wreszcie obliczają się ze swej wierności wobec woli Chrystusa co do Kościoła i jak należy biorą się rzetelnie do dzieła odnowy i reformy (UR, 4).

Budowanie pełnej i widzialnej jedności Kościoła - naczelny cel dialogu - może się jednak różnie przedstawiać w dialogach bilateralnych, czyli w dialogach, jakie prowadzą między sobą dwa niezależne Kościoły. Stąd też wiele Wspólnot anglikańskich i protestanckich prowadzi między sobą dialog, którego celem jest przywrócenie jedności eklezjalnej, chociaż niekiedy na innych zasadach niż te, którymi kieruje się Kościół katolicki czy prawosławny. W roku 1973 Kościoły luterzańskie, reformowane i inne Kościoły protestanckie Europy przyjęły i podpisały dokument zwany *Konkordią Leuenberską*. Na pierwszym miejscu podkreśliły w nim wspólne rozumienie Ewangelii w kwestii usprawiedliwienia, przepowiadania i sakramentów. Jednocześnie zgadzały się z doniosłością artykułów, które doprowadziły Kościoły protestanckie do wzajemnych potępień, przez co stały się przeszkodą na drodze do jedności. W końcowej części dokumentu jego autorzy stwierdzali:

Na mocy porozumienia w sprawie rozumienia Ewangelii, Kościoły różnego pochodzenia wyznaniowego osiągnęły wzajemną jedność słowa i sakramentów i dokładają wszelkich wysiłków celem osiągnięcia możliwie największej jedności w dawaniu świadectwa i służbie światu (par. 29).

W ślad za *Konkordią Leuenberską* poszły dalsze podobne umowy, zawierane już nie tylko w Europie, ale także w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, które następnie poprzez federacje wyznaniowe osiągnęły poziom światowy. Najbardziej znaczące są tu deklaracje pomiędzy

anglikanami z Wielkiej Brytanii i niektórymi protestanckimi Kościołami narodowymi. W roku 1991 podpisano *Deklarację z Meissen* pomiędzy Kościołami anglikańskimi w Anglii i Kościołami luteranckimi i reformowanymi w Niemczech, natomiast w 1999 r. Kościół anglikański w Anglii oraz francuskie Kościoły luteranckie i reformowane zatwierdziły *Wspólną Deklarację z Reuilly*. Na uwagę zasługuje fakt, że deklaracje te, dotyczące jedności eklezjalnej, podpisane zostały pomiędzy Kościołem anglikańskim, który posiada strukturę hierarchiczną - episkopalną i Kościołami protestanckimi, które jej nie mają. Chociaż anglikanie uznają całkowitą ważność sakramentu święceń w Kościołach protestanckich, to jednak twierdzą, że jedność nie może być w pełni przyjęta i wzajemna z powodu braku episkopatu historycznego (*historie episcopate*), to znaczy zakorzenionego w Kościele pierwotnym jako znak sukcesji apostołskiej. Stąd też *Porozumienie z Parvoo* z 1994 r. cechuje się innymi założeniami. Dotyczy ono Kościoła anglikańskiego z Anglii i Kościołów protestanckich krajów skandynawskich, północnych (Finlandia) i bałtyckich. Wszystkie te Kościoły, anglikański i luteranckie, zapewniają, iż zachowały albo odzyskały episkopat historyczny. Mając na względzie protestanckie rozumienie wspólnoty Kościoła i jedności eklezjalnej, porozumienia te doprowadziły do odnowienia pełnej jedności. Dlatego w *Deklaracji z Meissen* czytamy: „Uznajemy wzajemnie nasze Kościoły jako Kościoły, które należą do jedynego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła Jezusa Chrystusa i realnie uczestniczymy w misji apostołskiej całego ludu Bożego”²⁴.

Także cele Kościoła katolickiego, który wytrwale angażuje się w dialog ekumeniczny, są różne. Pomimo że wysiłek nie zawsze jest ukoronowany sukcesem, to jednak można powiedzieć, że zaangażowanie Kościoła katolickiego zmierza w kierunku nawiązania bliższych stosunków z prawosławnymi Kościołami Wschodu (Starożytne Kościoły Wschodnie albo Prawosławne Kościoły Orientalne), jak również z Kościołem prawosławno-bizantyjskim. Niektóre z tych dialogów (o czym szczegółowo w odpowiedzi na inne pytanie) przyniosły znaczące rezultaty na płaszczyźnie teologicznej. I chociaż do tej pory nie osiągnięto pełnej jedności, to jednak wiele komisji studiowało drogi, którymi można by było dojść „do pełnej jedności wiary, która się wyraża w komunii życia sakramentalnego i w harmonii wzajemnych relacji pomiędzy siostrzanymi Kościołami jedynego Ludu Bożego”, jak stwierdzono w dokumencie z dialogu pomiędzy Kościołem katolickim i Koptyjskim Kościołem Prawosławnym²⁵. Znacząca była również deklaracja, jaką z okazji wizyty w Rzymie w roku 1984, złożyli patriarcha Antiochii Mar Ignatius Zacca I Iwas oraz Jan Paweł II:

Smutny fakt podziału i schizmy, który wystąpił w stosunkach między nami w późniejszym okresie (po Soborze Nicejskim) i dotyczył nauki o wcieleniu, nie ma już dzisiaj realnej podstawy istnienia²⁶.

Oświadczenie podobnej treści złożyli również Jan Paweł II oraz katolikos wszystkich Ormian - Karekin II. Zawarli w nim wspólne wyznanie wiary, mimo iż nie osiągnięto jeszcze pełnej i widzialnej jedności.

Równie intensywny jest dialog Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego. Najbardziej wymownym obrazem celów rozmów pomiędzy tymi dwoma Kościołami jest pocałunek pokoju i pojednania, który wymienili między sobą papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras na Górze Oliwnej w Jerozolimie 5 stycznia 1964 r. Również deklaracja z 7 grudnia 1965 r., dzięki której Paweł VI i Atenagoras wymazali z pamięci wzajemne ekskomuniki z 1054 r., jest czytelnym znakiem dialogu miłości. W 1980 r. na wyspie Patmos zainicjowano pracę Wspólnej Komisji katolicko-prawosławnej na rzecz dialogu teologicznego. Celem tej Komisji jest „odnowienie pełnej jedności”²⁷. Naturalnie, trudności jest wiele, tym niemniej dialog ten zmierza w kierunku pojednania, które odnowiłoby pełną jedność eklezjalną. Musi on

doprowadzić do wzajemnego zaufania, usunąć wiele uprzedzeń, wyjaśnić niektóre różnice teologiczne itd.

Kiedy papież Paweł VI i arcybiskup Canterbury Michael Ramsey w marcu 1966 r. ogłaszali zamiar rozpoczęcia dialogu, za jego fundament wzięli „Ewangelię i ich starożytne wspólne tradycje”. Wyrazili jednocześnie nadzieję, „że będą mogli dojść do tej jedności w prawdzie, o którą modlił się Chrystus”²⁸. Międzynarodowa Komisja Teologiczna anglikańsko-katolicka (ARCIC) rozpoczęła swoje prace w styczniu 1967 r. i przez 35 lat opublikowała wiele cennych dokumentów, które przedstawiają, mimo istniejącej różnicy zdań, wyraźne zbliżenie w wielu punktach, co więcej, mówią o „substancjalnej zgodzie” (*substantial agreement*), tzn. porozumieniu co do punktów, które dotyczą samej istoty wiary. Dlatego Komisja zaprasza swoje Kościoły, „by przeanalizowały, czy deklaracje nie wyrażają na poziomie wiary jedności, która czyni dwie wspólnoty bardziej zjednoczone z życiem, kulcie i misji”²⁹. 1 mimo trudności, jakie pojawiły się w okresie późniejszym w relacji między obydwoma Kościołami (ordynacja kobiet, porozumienia z Meissen i z Reuilly), dialog ten postępuje naprzód. Ważne miejsce w dialogach bilateralnych zajmuje ponadto dialog Kościoła katolickiego z luteranami, który wniósł wiele dobrego zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i narodowym, szczególnie w Niemczech i Stanach Zjednoczonych. Rozpoczęty w 1967 r. dialog doprowadził do podpisania 31 października 1999 r. *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która przedstawiona została jako „decydujący krok w przezwyciężeniu rozłamu kościelnego. Prosimy Ducha Świętego, aby prowadził nas do tej widzialnej jedności, która jest wolą Chrystusa”³⁰. Wspomnieć również należy o dialogu Mieszanej Komisji Kościoła katolickiego i Światowej Rady Metodystów. Jak zaznaczono, nie istnieje „historia formalnego rozłamu pomiędzy dwoma Kościołami i żaden problem historyczny czy emocjonalny prowadzący w konsekwencji do schizmy”³¹. Warto też nadmienić o dialogu toczącym się pomiędzy Światowym Aliansem Reformowanym i Kościołem katolickim, który napotyka na spore trudności.

Jest to więc cała sieć różnych dialogów bilateralnych, które w każdym momencie historii podejmują szereg ważnych tematów, ale których najważniejszym celem jest odbudowanie i zarazem umocnienie pełnej *komunii* chrześcijan, ich *wspólnego* uczestniczenia w Ewangelii, w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, słowem pełna wspólnota dóbr w jednym Chrystusowym Kościele.

17. Czy ekumenizm jest tylko dodatkiem do życia Kościoła?

Zagadnienia ekumeniczne nie są, a raczej nie powinny być, zagadnieniami drugorzędnymi w życiu żadnego z Kościołów chrześcijańskich. Przeciwnie, powinny stanowić jeden z głównych obszarów jego działalności duszpasterskiej, charytatywnej, ewangelizacyjnej. Kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, podczas X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które obradowało w Watykanie od 30 września do 27 października 2001 r., wypowiedział w tym kontekście ważne słowa. „Ekumenizm jest jednym z wielkich wyzwań czekających nas na progu nowego tysiąclecia - rozpoczął Kardynał. - Główne osiągnięcie dialogu ekumenicznego ostatnich trzydziestu pięciu lat to odzyskane poczucie braterstwa wszystkich chrześcijan. Zdajemy sobie sprawę, że droga wiodąca do ekumenicznej jedności będzie jeszcze długa i niepozbawiona trudności.

Powinniśmy więc zastanowić się, jak w sposób odpowiedzialny wykorzystać ten czas, dzielący nas od osiągnięcia celu. Nie jest nam na razie dane zasiąść wspólnie przy jednym stole Pańskim, lecz moglibyśmy już czynić razem o wiele więcej, niż czynimy do tej pory: 1. Ekumenizm życia - nie chodzi tu o „dodatek” do działalności ekumenicznej, lecz o ekumeniczną postawę w życiu codziennym.

2. Recepcja i formacja - byłoby dużym osiągnięciem, gdyby doniosłe wyniki dialogu ekumenicznego zostały przyswojone przez wszystkich. Wymaga to ekumenicznej formacji świeckich, kapłanów, a także biskupów.
3. Ekumenizm *ad intra* - musimy budować ducha wspólnoty przede wszystkim wśród nas samych oraz usposobić nasz Kościół do akceptacji innych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Powinniśmy więc zadbać o większą równowagę we wzajemnych stosunkach między Kościołami partykularnymi a Kościołem powszechnym.
4. Ekumenia jako wysiłek duchowy - nie możemy własnymi siłami „stworzyć” lub zorganizować jedności, jest ona bowiem darem Ducha Świętego. Musimy modlić się o nią, trwając w ekumenicznej wspólnocie, oraz prosić - jak czynili to apostołowie wraz z Maryją - by zstąpił na nas Duch Boży i nastąpiła nowa Pięćdziesiątnica³².
Z przytoczonej wypowiedzi jasno wynika, że mówienie o ekumenizmie, jako „dodatku” byłoby podważaniem misji Kościoła, który ma doprowadzić wszystkich do jedności w Chrystusie, ale przede wszystkim brakiem odpowiedzi na wołanie Zbawiciela, który prosił swoich uczniów, aby byli jedno na wzór Trójcy Świętej.

18. Jakie Kościoły uczestniczą w dialogu ekumenicznym?

Według *World Christian Encyclopedia* w świecie istnieje 156 tradycji kościelnych czy też, mówiąc innymi słowami, 20 780 denominacji chrześcijańskich, Kościołów i wspólnot niezależnych. Wszystkie odwołują się w jakiś sposób do Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Wiele z tych wspólnot należy do wielkich tradycji chrześcijaństwa: katolicyzmu, prawosławia, anglikanizmu czy też protestantyzmu, lecz tylko część z nich, przynależąca generalnie do tych właśnie wielkich tradycji, zaangażowana jest w ruch ekumeniczny. Inne grupy kościelne, często przeżywające rozkwit, jak: Kościoły Zielonoświątkowców, Wspólnoty Ewangeliczne o proveniencji bardziej fundamentalistycznej i niezależne Kościoły Trzeciego Świata, bardzo często pozostają na uboczu lub też ostentacyjnie występują przeciwko dążeniom ekumenicznym. Ten smutny fakt nie powinien jednak osłabiać zaangażowania Kościołów, które prowadzą dialog ekumeniczny, ale jeszcze mocniej go potęgować i zachęcać inne wspólnoty do aktywnego włączania się w jego prace.

19. Na kim spoczywa obowiązek uczestniczenia w ruchu ekumenicznym?

Obowiązek aktywnego uczestniczenia w ruchu ekumenicznym spoczywa na wszystkich wierzących. Nikt więc nie może czuć się zwolniony z troski o zachowywanie i odbudowywanie jedności między wierzącymi w Chrystusa. Dlatego niezależnie od wieku i wykonywanego zawodu, każdy chrześcijanin jest wezwany do podejmowania odważnych wysiłków, aby wśród wyznawców Chrystusa nastąpiła „jedna owczarnia i jeden pasterz” (J 10, 16). Mówi bowiem Jan Paweł II: „Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: *ut unum sint* (*Ut unum sint*, 9).
Z tego względu, że istnieje jeden tylko ruch ekumeniczny, wszyscy wierzący winni czuć się zobligowani do uczestnictwa w nim na odpowiedniej dla siebie płaszczyźnie i zgodnie z właściwą sobie specyfiką życia i misji. Różnorodność form zaangażowania sprawia, że zwykle się wyróżnia kilka *odmian* ruchu ekumenicznego. O niektórych z nich wspomina soborowy Dekret o ekumenizmie, inne natomiast wyrosły z wewnętrznej potrzeby serc osób zatroskanych o jedność Kościoła.

Zasadniczo wyróżnia się dwa główne nurty ruchu ekumenicznego, jeden o charakterze *instytucjonalnym*, drugi natomiast o charakterze *duchowym*. Inne, mające węższy zakres, ograniczają się do bardziej jednorodnych środowisk. Mówi się więc o ekumenizmie naukowym, lokalnym, społecznym, charytatywnym itd. Warto przyrzeć się z bliska każdemu z nich:

-Ekumenizm instytucjonalny. Ruch ekumeniczny zanim przyjął formę dialogu instytucjonalnego był najpierw owocem profetycznego i charyzmatycznego zaangażowania wielu osób, które głęboko dotknięte faktem istniejącego podziału wśród świadków Chrystusa, zaczęły podejmować odważne starania o ich zjednoczenie. Pionierzy tego ruchu nie zrywali jedności ze swoim macierzystym Kościołem czy Wspólnotą chrześcijańską, ale starali się uwrażliwić członków swoich Kościołów na dramat podziału i konieczność budowania trwałych więzów przyjaźni i jedności. Inicjatorzy konferencji misyjnych, takich jak Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu (1910), Konferencje w Lozannie (1927) czy w Edynburgu (1937), dające początek ważnym organizacjom ekumenicznym, jak na przykład Komisji „Wiara i Ustrój” (*Faith and Order*) czy „Życie i Działanie” (*Life and Work*), posłuszni byli natchnieniom Ducha Świętego. On dodawał im odwagi, aby pomimo różnorodnych trudności pozostawali wiernymi i odważnymi pracownikami w budowaniu jedności. Powołane przez nich organizacje, a także wypracowane struktury dialogu, zdawały się dawać wystarczająco solidne gwarancje, że rozpoczęty proces, dzięki opiece Bożej, będzie się rozrastał, wzmacniał i przynosił widzialne owoce. Wychodzili ze słusznego założenia, że chociaż to nie struktury są gwarancją kontynuacji rozpoczętego dzieła, to jednak bez chociażby minimalnego zaplecza organizacyjnego i strukturalnego nie uda się skutecznie prowadzić rozpoczętego dialogu. Trzeba koniecznie liczyć na Bożą łaskę, ale zarazem nie wolno poddawać się poczuciu bezradności i liczyć wyłącznie na nią. Takiego zdania jest Kościół rzymskokatolicki, który uważa, że pozostawienie ruchu ekumenicznego bez instytucjonalnej opieki, bez odpowiednich dokumentów wskazujących kierunki poszukiwań, może zatrzymać dialog ekumeniczny. Przekonanie to podziela Światowa Rada Kościołów. Utrzymuje ona, że bez różnych komisji pośrednich, których zadaniem jest mobilizacja, podtrzymywanie czy też aktywizacja ekumenicznej działalności Kościołów członkowskich Rady, niewątpliwie osłabłby dynamizm ruchu ekumenicznego, tak bardzo konieczny do przezwyciężenia narosłych przez wieki trudności i uprzedzeń oraz odbudowywania utraconej jedności.

Kościół chrześcijański przyznają więc zgodnie, że bez pomocy instytucjonalnej dialog ekumeniczny byłby z pewnością niemożliwy, a przynajmniej nie przebiegałby w takiej formie, w jakiej dokonuje się w chwili obecnej. Takie podejście nie wyklucza wiary w działanie Ducha Świętego. To właśnie ona sprawia, że chrześcijanie pokładają ufność w różnych instytucjach wspierających ich wysiłki na drodze do jedności. I chociaż jedność, która, miejmy nadzieję, nastąpi, nie będzie bezpośrednim owocem wysiłków powyższych organizacji, ale darem Boga, tym niemniej będzie ściśle z nimi związana. Gwarantują one bowiem pewną kontynuację inicjatyw, które pozostawione działaniom samych tylko emocji, szybko by upadły. Wsparte na instytucji uczą swoich członków mądrości słuchania i rozróżniania, zachęcają do poprawnej i głębokiej przemiany, do stałości i wytrwałości w drodze. Stąd też ważnym zadaniem jest troska o obsadzanie stanowisk w tych instytucjach przez właściwych ludzi, szczerze oddanych ich celowi, gotowych poświęcić swój czas, zdolności i energię szerzeniu wspólnych, ekumenicznych idei. Od tych osób zależy bardzo wiele: tempo prowadzonych prac, odważne podejmowanie trudnych tematów z przeszłości, czy wreszcie -chyba najważniejsza - ufność w pomyślną przyszłość.

W obrębie ekumenizmu instytucjonalnego (oficjalnego) należy umieścić (w przypadku Kościoła katolickiego) narodowe sekretariaty do spraw ekumenizmu, jakie istnieją przy Konferencjach Biskupich, diecezjalnych delegatów oraz inne struktury pośrednio czy bezpośrednio związane z diecezjalnymi czy rzymskimi instytucjami kościelnymi. Podobnie i

Kościoły protestanckie i anglikańskie korzystają z prac różnych organów celem ożywiania działalności ekumenicznej.

Niekiedy może być zrozumiała pewna krytyka instytucji ekumenicznych, dotycząca zwykle ich biurokracji, powolności, przesadnej ostrożności, słabej wrażliwości na nowe problemy ekumeniczne itd. Pojawia się ona w momentach, w których organizacje te zamiast służyć ekumenizmowi, wydają się tracić czas na mało istotne i drugoplanowe sprawy. Tego rodzaju krytyka, chociaż nierzadko uzasadniona merytorycznie, nie podważa jednak zasadności istnienia samej instytucji, lecz raczej domaga się jej wewnętrznej reformy, aby lepiej pełniła powierzone sobie zadanie.

- *Ekumenizm doktrynalny*, czyli *naukowy* jest szczególnym wymiarem ekumenizmu instytucjonalnego, posiadającym duże znaczenie w budowaniu utraconej jedności. Kwestia głoszonej nauki, tak mocno związana z wyznawaniem prawowiernej prawdy, była jednym z istotnych, chociaż nie jedynych powodów rozejścia się chrześcijan czy odejścia pewnej ich grupy z macierzystego Kościoła. Różnego rodzaju kwestie doktrynalne, ciągle jeszcze dzielące Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, rodzą naturalną potrzebę spotkań, rozmów ekspertów (teologów), których celem jest troska o pełne wyjaśnienie narosłych przez wieki niejasności w odczytywaniu Bożego Objawienia. Od stopnia postępu w dialogu doktrynalnym zależy również stopień widzialnej jedności, w jakiej żyć będą chrześcijanie.

Tuż po ostatnim Soborze Watykańskim dialog doktrynalny był szczególnie uprzywilejowanym miejscem szukania jedności wśród chrześcijan. W chwili obecnej natomiast, chociaż nadal nie traci na znaczeniu, wydaje się jednak ustępować miejsca kwestiom etycznym, społecznym, politycznym itd.

- *Ekumenizm duchowy*. Istnieje długa i bogata tradycja modlitwy zanoszonej do Boga w intencjach jedności Kościoła Chrystusowego. Jest ona niezmiennie ważnym elementem w budowaniu autentycznej i trwałej jedności. Już teraz, jeszcze w okresie istniejących podziałów, modlitwa pozwala odczuwać duchową *jedność* w Panu Jezusie Chrystusie. Soborowy dekret *Unitatis redintegratio* wyraża się o niej w następujący sposób:

Nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym (UR, 8).

Na długo przed opublikowaniem soborowego dokumentu na temat ekumenizmu w Kościołach chrześcijańskich gorliwie praktykowano modlitwę na rzecz widzialnej jedności świadków Chrystusa. Przykład tego rodzaju duchowego ekumenizmu dawali w swych środowiskach Spencer Jones i Paul Wattson, kard. De-sire J. Mercier, Dom Lambert Beauduin, Paul Couturier i wielu innych.

-*Ekumenizm lokalny*. Oznacza on zaangażowanie się w ruch ekumeniczny środowisk lokalnych, tzn. osób zamieszkujących teren tego samego miasta, parafii, dzielnicy oraz innych środowisk duchownych i świeckich, które stanowią tzw. bazę w życiu Kościoła. O ile pierwszy rodzaj ekumenizmu (instytucjonalny) z oczywistych względów ograniczał się do stosunkowo wąskiego grona specjalistów (jak np. do osób duchownych, teologów czy hierarchów), o tyle ekumenizm lokalny - przeciwnie - zwraca się w stronę nie-specjalistów. Ich osobiste zaangażowanie się w budowanie jedności jest równie nieodzowne, jak wymienionych wcześniej instytucji, żyją bowiem w środowisku, które przeżywa smutne owoce podziałów w różnych wymiarach życia codziennego. Gdyby ruch ekumeniczny propagowany był jedynie przez czynniki oficjalne, na przykład przez samych hierarchów Kościołów, straciłby wymiar powszechny, który tymczasem jest mocnym gwarantem jego powodzenia. Dlatego soborowy Dekret o ekumenizmie mówi:

O odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni, jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach teologicznych i historycznych. To staranie ujawnia już poniekąd istniejącą między chrześcijanami braterską łączność i prowadzi wedle Bożej łaskawości do pełnej i doskonałej jedności (UR, 5).

- *Ekumenizm świecki*. Był on ważny w pierwszej fazie rodzenia się ruchu ekumenicznego i swoją wartość zachował do dzisiaj. Wzywa osoby świeckie różnych Kościołów do przejmowania odpowiedzialności za istniejącą jedność Kościoła, do którego należą oraz za przywracanie jedności utraconej. W początkowej fazie ruchu ekumenicznego mocno zaznaczyła się działalność organizacji świeckich takich, jak np. Alians Ewangeliczny, YMCA (*Young Mens Christian Association*), WSCF (*World's Student Christian Fédération*). Protagonisci tych ruchów, wywodzący się głównie spośród laikatu, odważnie i szczerze angażowali się w dialog międzywyznaniowy. Pojawiają się niekiedy głosy, że ekumenizm świecki zrodził się jako odpowiedź na słabe zaangażowanie władz kościelnych w dialog ekumeniczny. W chwili obecnej można mówić o pewnym uzupełnianiu się wspomnianych dwóch typów ekumenizmu - instytucjonalnego i świeckiego. Pierwszy z nich zainteresowany jest bardziej tematyką doktrynalną, drugi z kolei włącza się głównie w prace na rzecz sprawiedliwości społecznej, równości wszystkich ludzi itd. Widoczny jest on zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata (Stowarzyszenie Ekumeniczne Teologów Trzeciego Świata), w tematyce dotyczącej pokoju, ekologii itp.

II. SAKRAMENTY W ŻYCIU KOŚCIOŁA I W DIALOGU EKUMENICZNYM

20. Czym dla chrześcijanina jest chrzest i czy Kościoły doszły do jakichś uzgodnień w sprawie uznania chrztu udzielonego w innym Kościele?

Chrzest jest podstawowym sakramentem dla tych Kościołów, które uważają się za Kościoły chrześcijańskie. Z tym sakramentem kojarzą nam się takie pojęcia, jak „nawrócenie”, *metanoia*, „wyznanie wiary”, czy też „wejście do wspólnoty Kościoła”. W teologii jest on przedstawiany jako „nowe narodzenie” w Chrystusie, „umieranie” i „zmartwychwstanie” z Nim. Przyjmujący chrzest zostaje również oczyszczony z grzechu pierworodnego. W chrzcie zaznacza się szczególne działanie Ducha Świętego. Chrzest jest narodzeniem się „z góry” albo też „ponownym narodzeniem”. „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” - uczy św. Paweł (Ga 3, 27). Wszyscy ci, którzy przyjęli chrzest, włączeni zostali do ludu Bożego: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12, 13)³³.

Bogactwo nowotestamentowych opisów chrztu prowadziło do wielu różnic w jego praktykowaniu przez wspólnoty chrześcijańskie. Nie były to jednak różnice, które mogłyby stać się przyczyną podziałów pomiędzy Kościołami. Chrzest nie stanowił zasadniczego problemu w rozmowach ekumenicznych. Zgodnie przyjmowano jego istnienie oraz jego wyjątkowe znaczenie dla wiary chrześcijańskiej. Trudności, jakie pojawiały się między starymi Kościołami a wyrosłymi na gruncie reformacji, dotyczyły zasadniczo ogólnej nauki o sakramentach, a głównie nauki o ich działaniu *ex opere operato* (na mocy samej czynności) i związanego z tym pytania, czy wiara jest konieczna do zbawienia? Różnice te nie podważały jednak ważności samego chrztu, ale dotyczyły przede wszystkim czasu jego udzielania (chrzest dzieci i chrzest dorosłych). Tzw. Kościoły „wolne”, które wyłoniły się z Kościołów protestanckich uważały, że chrzest udzielany osobom nieletnim (dzieciom) jest nieważny i należy go powtórzyć w późniejszym okresie.

Dokument z Limy (1982)

Dyskusja nad chrztem dotyczyła zasadniczo jednego pytania: jaka jest relacja między chrztem i wiarą? Najważniejszym ekumenicznym dokumentem podejmującym tę kwestię jest *Dokument z Limy* (1982), owoc pracy Komisji „Wiara i Ustrój”³⁴. Zaznacza on wyraźnie, że:

Chrześcijański chrzest ma swoje źródło w posługiwaniu Jezusa z Nazaretu, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. (...) Powszechną praktykę udzielania chrztu przez Kościół apostolski od samego początku poświadczają listy Nowego Testamentu, Dzieje Apostolskie oraz pisma Ojców. Tę praktykę Kościoły kontynuują dzisiaj jako ryt oddania („commitment”) Panu, który udziela łaski swemu ludowi (nr 1).

W dokumencie szeroko omówiono również znaczenie chrztu w życiu chrześcijanina. Czytamy w nim:

Chrzest jest znakiem nowego życia, którego sprawcą jest Jezus Chrystus. Jednoczy on ochrzczonego z Chrystusem i z Jego ludem... Chrzest jest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6,3-5; Kol 2,12); obmyciem z grzechu (1 Kor 6, 11); nowym narodzeniem (J 3,5); oświeceniem przez Chrystusa (Ef 5, 14); przyobleczeniem się w Chrystusa (Ga 3, 27); odnowieniem przez Ducha (Tt 3,5); doświadczeniem ocalenia z wód potopu (1 P 3,20-21); wyjściem z niewoli (1 Kor 10,1-2) i wyzwoleniem wprowadzającym w nową ludzkość, w której zostają przezwyciężone bariery podziału ze względu na płeć, rasę i stan społeczny (Ga 3, 27-28; 1 Kor 12,13). Wiele jest obrazów, ale rzeczywistość tylko jedna (nr 2).

Nie ma wątpliwości, że chrzest i wiara związane są ściśle ze sobą. Chrzest jest wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa, która wyraża się znaku chrzcielnym. Wiara i chrzest są dwoma aspektami tej samej chrześcijańskiej drogi zbawienia. Autorzy *Dokumentu z Limy* stwierdzali więc, że:

Chrzest jest zarówno darem Boga, jak i naszą ludzką odpowiedzią na ten dar. Zmierza on do wzrostu na miarę Pełni Chrystusa (Ef4,13). Wszystkie Kościoły uznają potrzebę wiary do przyjęcia zbawienia zawartego i ujawnionego w chrzcie. Osobiste zaangażowanie jest konieczne dla odpowiedzialnego członkostwa w Ciele Chrystusa (nr 8).

Z przytoczonego tekstu jasno wynika, że wiara prowadzi do chrztu, w którym otrzymuje swoje potwierdzenie i czytelne wyrażenie. W Nowym Testamencie spotykamy jednak sformułowania mówiące, że chrzest poprzedza wiarę i ta ostatnia jest jego naturalną konsekwencją. Wiara staje się wówczas bardziej procesem niż jednorazowym aktem. Św. Paweł wielokrotnie przypomina wierzącym, że skoro przyjęli chrzest powinni wieść życie wiary, kierować się jej zasadami w podejmowaniu codziennych decyzji. Nie brak w Piśmie świętym także takich tekstów, w których chrzest opisywany jest jako oświecenie, jako przekazujący i rozbudzający wiarę. Chrzest i wiara wzajemnie się pokrywają. Z doświadczenia wiemy, że wiara jest raczej procesem, rodzajem duchowej drogi, która angażuje całe nasze życie. Można więc twierdzić, że z jednej strony wiara wyprzedza chrzest, chociaż z drugiej jest jego kontynuacją. Ani wiara, ani chrzest nie mogą więc żyć we wzajemnej od siebie separacji³⁵.

Kwestia wzajemnej relacji pomiędzy chrztem i wiarą stała się szczególnie widoczna w takiej sprawie jak chrzest dzieci. Podczas gdy tzw. Kościoły „stare” praktykują udzielanie chrztu

dzieciom, Kościoły „wolne” odrzucają tę formę i udzielają chrztu wyłącznie osobom dojrzałym, które same podejmują decyzję o przyjęciu czy nieprzyjęciu chrztu. U korzeni tych podziałów znajdują się dwa różne podejścia do chrztu. Wierni Kościołów „wolnych” pojmują chrzest jako znak potwierdzający wiarę, zwieńczenie pewnego procesu, który doprowadził daną osobę do jej przyjęcia. Tymczasem przez pozostałe Kościoły chrzest odczytywany jest jako *dar* od Boga, na który wierny nie zasłużył. Szczególnie jasno wypowiadał się na ten temat M. Luter, formułując naukę o usprawiedliwieniu. W jej centrum znajdowała się prawda o Bogu, który działa w nas na długo przed naszym osobistym opowiedzeniem się po Jego stronie.

W rozmowach ekumenicznych przyjmuje się obydwie stanowiska za komplementarne i uważa, że wykluczenie jednej z dwóch praktyk spowodowałoby zubożenie i wypaczenie przekazu chrześcijańskiej tradycji. *Dokument z Limy* mówi:

Nie można wykluczyć możliwości, że chrzest dzieci był także praktykowany w czasach apostołskich; niemniej jednak chrzest połączony z osobistym wyznaniem wiary jest najwyraźniej poświadczoną formą w dokumentach Nowego Testamentu. Na przestrzeni dziejów praktyka chrztu rozwinęła się w różnych formach. Niektóre Kościoły chrzczą dzieci przedstawione przez rodziców lub opiekunów, którzy wyrażają gotowość, w Kościele i z Kościołem, wychowania ich w wierze chrześcijańskiej. Inne Kościoły praktykują wyłącznie chrzest wierzących (dorosłych), którzy zdolni są do osobistego wyznania wiary. Niektóre z tych Kościołów zachęcają, aby niemowlęta lub dzieci były przedstawiane i błogosławione w czasie nabożeństwa, które zazwyczaj zawiera dziękczynienie za dar dziecka, a także zobowiązanie matki i ojca, że będą rodzicami chrześcijańskimi. Wszystkie Kościoły udzielają chrztu wierzącym, którzy pochodząc z innych religii lub nawracając się z niewiary, przyjmują wiarę chrześcijańską i uczestniczą w nauczaniu katechetycznym (nr 11). Zarówno chrzest wierzących (dorosłych), jak i chrzest dzieci (niemowląt), udzielane są w Kościele jako wspólnotę wiary. Jeśli chrzest przyjmuje osoba, która może odpowiadać za samą siebie, wówczas osobiste wyznanie wiary będzie integralną częścią celebracji chrztu. Przy chrzcie dziecka osobista odpowiedź będzie dana w późniejszym okresie życia. W obu przypadkach osoba ochrzczona powinna wzrastać w zrozumieniu wiary (nr 12).

Z uwagi na różnorodność praktyki udzielania chrztu, w *Dokumencie z Limy* zamieszczono komentarz do rozdz. IV, w którym omawiana była praktyka chrztu. Czytamy w nim:

Kiedy używa się wyrażen „chrzest dzieci” (niemowląt) i „chrzest wierzących” (dorosłych), należy pamiętać, że rzeczywista różnica istnieje między tymi, którzy chrzczą ludzi w jakimkolwiek wieku, a tymi, którzy chrzczą jedynie osoby zdolne do złożenia wyznania wiary we własnym imieniu. Różnice między chrztem dzieci i chrztem dorosłych tracą na ostrości, gdy się uznaje, iż w obydwu formach chrztu urzeczywistnia się inicjatywa samego Boga w Chrystusie i wyraża się odpowiedź wiary we wspólnotę wierzących. Praktyka chrztu dzieci podkreśla korporatywność wiary oraz tę wiarę, którą dziecko podziela ze swymi rodzicami. Rodząc się w świecie naznaczonym podziałami, dziecko doznaje ich skutków. Poprzez chrzest obietnica i wezwanie Ewangelii stają się udziałem dziecka. Osobista wiara przyjmującego chrzest oraz wierne uczestniczenie w życiu Kościoła są istotnymi warunkami dla pełnego owocowania chrztu. Praktyka chrztu wierzących uwypukla wyraźnie wyznanie osoby, która odpowiada na łaskę Boga - we wspólnotę wiary i przez nią - oraz prosi o chrzest³⁶.

Kościoły praktykujące chrzest dzieci oraz te, które udzielają chrztu tylko dorosłym, winy postawić sobie pytanie, czy nie oddzielają zbyt mocno chrztu od wiary (tradycja

prawosławno-katolicko-luterańska), czy nie eksponują za mocno samej wiary z pominięciem wewnętrznego procesu, który do niej doprowadza (tradycja reformowana)? W przypadku udzielania chrztu dzieciom należy zabiegać, aby udzielano go wewnątrz wspólnoty, dającej pewność, że ochrzczony będzie mógł wzrastać w wierze. W sytuacji braku takiej pewności wskazane jest powstrzymanie się z jego udzieleniem. Koniecznym warunkiem do udzielenia chrztu dziecku jest wiara jego rodziców, rodziców chrzestnych czy też wspólnoty. Takie podejście do chrztu dało możliwość złożenia podpisów pod uzgodnieniami Kościołów. *Dokument z Limy* stwierdzał więc, że:

Stale wzrasta liczba Kościołów uznających wzajemnie swój chrzest jako jeden chrzest zanurzający w Chrystusa jako Pana, lub, w przypadku chrztu dzieci, wyznanie to złożone przez Kościół (rodzice, opiekunowie, chrzestni, zgromadzenie) później zostanie potwierdzone wiarą i osobistym zaangażowaniem. Wzajemne uznanie chrztu uważa się za doniosły znak i środek wyrażania jedności chrzcielnej udzielonej w Chrystusie. Gdziekolwiek jest to możliwe, Kościoły powinny jasno wyrazić to wzajemne uznanie (nr 15).

Teologia chrztu, zawarta w powyższym dokumencie, umożliwiła podpisanie wielu porozumień, uznających sakrament chrztu udzielany w innych Kościołach.

Prace nad wzajemnym uznaniem chrztu w Polsce

Na kilka lat przed wydaniem *Dokumentu z Limy* również Kościoły chrześcijańskie w Polsce podjęły prace nad wzajemnym uznaniem chrztu. W następstwie lat pracy podpisano dwustronne uzgodnienia z różnymi Kościołami, w których stwierdzano wzajemną bliskość w teologicznym rozumieniu chrztu. Tak więc 4 października 1978 r. podpisano protokół końcowy rozmów o chrzcie między Kościołem katolickim i Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym. Obydwa Kościoły stwierdzały w nim:

Nie ma żadnej wątpliwości co do ważności chrztu udzielanego w obu Kościołach. Stwierdzone różnice są wyrazem dopuszczalnego pluralizmu teologicznego wynikającego z różnego rozłożenia akcentów. Kościół katolicki bowiem akcentuje mocno siłę obrzędu (*ex opere operato*), zaś Kościół prawosławny - rolę szafarza działającego w imieniu Kościoła (5a)³⁷.

11 maja 1979 r. podobny protokół został zatwierdzony przez Kościół katolicki i Ewangelicko-Augsburski. Stwierdzano w nim:

1. W obu Kościołach chrzest święty jest sakramentem ustanowionym przez Pana naszego Jezusa Chrystusa.
2. W obu Kościołach chrztu świętego dokonuje się przez polanie wodą łącząc z nią Słowo Boże.
3. W obu Kościołach chrztu świętego dokonuje się imię Trójcy Świętej.
4. Oba Kościoły nauczają że przez chrzest święty chrześcijanin dostępuje łaski darowanej w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz zostaje włączony do Kościoła.
5. Obie strony nie widzą przeszkód do obopólnego uznania chrztu świętego, dokonywanego w wymienionych wyżej Kościołach³⁸.

Podobne uzgodnienia Kościół katolicki podpisał z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym (20 lutego 1979 r.), z Kościołem Metodystycznym (5 listopada 1978 r.), Kościołem Starokatolickim Mariawitów (15 listopada 1978 r.) oraz z Kościołem Polsko-katolickim

(7 maja 1980 r.). Jedynie dialog z Kościołem Chrześcijan Baptystów w sprawie chrztu nie przyniósł oczekiwanych owoców, co sprawia, że Kościół ten chrzci ponownie tych, którzy wcześniej w wieku dziecięcym przyjęli chrzest w innym Kościele. Na zakończenie rozmów delegacja Kościoła Baptystów oświadczyła, że:

- chrzest jest udzielany jednakowo we wszystkich zborach tego Kościoła;
- chociaż widzimy chrzest w Nowym Testamencie połączony zawsze z wiarą, to jednak traktujemy ludzi wierzących w Chrystusa jako osobistego Zbawiciela i Pana w innych Kościołach jako członków Kościoła Chrystusowego, godząc się z faktem istnienia różnych sposobów udzielania chrztu. Za pełnoprawnych członków naszych zborów uznawaliśmy zawsze osoby przyjęte przez chrzest na podstawie osobistego wyznania wiary³⁹.

Należało jednak czekać jeszcze 20 lat na podpisanie wspólnej deklaracji o wzajemnym uznaniu chrztu. Nastąpiło to 23 stycznia 2000 r.

21. Czy chrzest udzielony w jednym Kościele ważny jest również w innym? Jaka jest praktyka w Polsce?

23 stycznia 2000 r., w ewangelickim kościele pw. Świętej Trójcy w Warszawie, podpisana została deklaracja *Sakrament Chrztu Świętego znakiem jedności* o wzajemnym uznaniu chrztu świętego pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami członkowskim Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE). Z ramienia PRE dokument podpisały: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP, Kościół Polskokatolicki w RP, Kościół Starokatolicki Mariawitów w RP. Jedynie zwierzchnicy Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów, chociaż są członkami PRE, nie złożyli podpisów pod wspólną deklaracją o chrzcie, z uwagi na to, że nie uznają chrztu dzieci.

Podpisany w styczniu dokument ma długą, bo trzydziestoletnią historię. Wydanie w 1967 r. przez Papieski Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan pierwszego *Dyrektorium Ekumenicznego* stanowiło również w Polsce zachętę do podjęcia konkretnych działań zmierzających do wzajemnego uznania chrztu przez Kościoły chrześcijańskie. W tym celu Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu w 1971 r. wystąpiła do Kościołów zrzeszonych w PRE z propozycją podjęcia dialogu w tej sprawie.

Rozmowy bilateralne na temat chrztu toczyły się w latach 1978-1982. Komisja mieszana złożona z przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego i PRE wyłoniła podkomisję ds. dialogu, która pilotowała rozmowy, wyjaśniając jednocześnie pojawiające się wątpliwości. Podkomisja zajęła się także dorobkiem teologicznym na temat chrztu, jaki powstał w rezultacie dialogu organizowanego przez Komisję „Wiara i Ustrój” ŚRK, który również dotyczył tego sakramentu⁴⁰.

Ważną pomocą w dyskusji były dwa dokumenty z dialogów międzynarodowych; pierwszy, zwany *Dokumentem z Akry*, podpisany w roku 1974, oraz drugi - wspomniany już tzw. *Dokument z Limy*, z 1982 r. Dokumenty te, wraz z protokołami ustaleń, poczynionych na temat chrztu między Kościołami w Polsce, okazały się bardzo pomocne w dalszych pracach podkomisji, której miejsce zajęła później Komisja ds. dialogu.

Podczas swojego pierwszego posiedzenia, które odbyło się 23 marca 1998 r., Komisja postanowiła kontynuować rozmowy na temat chrztu i doprowadzić do oficjalnego uznania tego sakramentu przez Kościoły chrześcijańskie, obecne na terenie naszego kraju. Do wydania takiej deklaracji obligowało również stanowisko Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK z 1974 r.

Po dwóch latach intensywnych prac, jakie toczyły się pomiędzy delegacją ze strony Kościoła rzymskokatolickiego i delegacją ze strony PRE, zrodził się dojrzały owoc będący świadectwem, że chrześcijanie gotowi są w imieniu Chrystusa dojść do wspólnych uzgodnień w tej bardzo ważnej kwestii.

Wypracowany przez Komisję tekst wspólnej *Deklaracji* Kościołów chrześcijańskich w Polsce o wspólnym uznaniu sakramentu chrztu, udzielanego z wody w imię Trójcy Przenajświętszej, podpisany 23 stycznia 2000 r., brzmi następująco:

Dziękując Trójjedynemu Bogu, Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, za dwa tysiące lat Nowego Przymierza i za ponad tysiąc lat chrześcijaństwa na ziemiach polskich, podpisane niżej Kościoły, w nawiązaniu do wieloletnich prac teologiczno-ekumenicznych w świecie i w Polsce oraz przyjętych wspólnie dokumentów (zwłaszcza *Dokumentu z Limy*, 1982), z radością uznają i potwierdzają swoją posługę poprzez chrzest, i oświadczają:

1. Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, sam ustanowił sakrament chrztu i polecił go udzielać (Mt 28,19; Mk 16,16). Chrzest jest wyjściem z niewoli (1 Kor 10,1-2), wciela w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wprowadza w Nowe Przymierze, jest znakiem nowego życia w Chrystusie, obmyciem z grzechu (1 Kor 6,11), oświeceniem przez Chrystusa (Ef 5, 14), nowymi narodzinami (J 3,5), przyobleczeniem się w Chrystusa (Ga 3,27), odnowieniem przez Ducha (Tt 3,5), zwróconą do Boga prośbą o dobre sumienie (1 P 3, 21) i wyzwoleniem, które prowadzi do jedności w Jezusie Chrystusie, gdzie zostają przezwyciężone podziały ze względu na stan społeczny, rasę czy płeć (Ga 3,27-28; 1 Kor 12,13).

2. Chrzest jest z wody i Ducha Świętego; udziela się go w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Chrzest jednoczy ochrzczonego z Chrystusem, chrześcijan między sobą. Wprowadza do Kościoła i stanowi początek życia w Chrystusie, którego celem jest „uwielbienie chwały” Bożej (Ef 1,14).

3. Ochrzczeni żyjący w jednym miejscu i czasie wspólnie ponoszą odpowiedzialność za świadectwo składane Chrystusowi i Ewangelii. Ochrzczeni żyją dla Chrystusa, dla Jego Kościoła i dla świata, który On miłuje, oczekując w nadziei na objawienie się nowego stworzenia Bożego oraz na czas, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (Rz 8,18-24; 1 Kor 15,22-28.49-57) (*Dokument z Limy*, nr 9). Chrzest w Chrystusie jest wezwaniem dla Kościołów, aby przezwyciężały swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę. Niżej podpisane Kościoły uroczyście uznają ważność chrztu świętego udzielonego przez duchownych tych Kościołów (następują podpisy 7 Kościołów).

Podpisując powyższą deklarację, Kościoły chrześcijańskie stwierdzały uroczyście, że uznają za ważny sakrament chrztu udzielany w każdym z nich; że uznają siebie nawzajem za Kościoły w pełni chrześcijańskie, wyznające i przepowiadające tego samego Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał; że wierzą w Trójcę Przenajświętszą i przyjmują w całej pełni naukę Pisma świętego i że ochrzczeni są braćmi i siostrami w jednym i tym samym Panu. Wspólna deklaracja na temat sakramentu chrztu nie zacierza tak ważnej sprawy, jaką jest kwestia tożsamości eklezjalnej. Powszechnie bowiem wiadomo, że sakrament chrztu jest nie tylko sakramentem tożsamości chrześcijańskiej, nie tylko wiąże ochrzczonego z Chrystusem, ale także z Kościołem, w którym przyjmuje on chrzest. Tak więc ten, kto zostaje ochrzczone w Kościele rzymskokatolickim, staje się tym samym członkiem tego Kościoła, jeśli zaś przyjął chrzest w Kościele prawosławnym, jest wiernym prawosławnym itd. Oznacza to, że nikt, kto chce, aby jego dziecko należało do konkretnego Kościoła (katolickiego, prawosławnego czy innego), nie będzie prosił o chrzest w innym Kościele, jak tylko we własnym. Jednym słowem, osoba ochrzczone żyje i przyjmuje pozostałe sakramenty w tej rodzinie kościelnej, w której przyjęła chrzest; jej wiara w tego samego Jezusa Chrystusa, Bożego Syna, wyraża się wówczas w taki sposób, w jaki zwykł wyrażać to Kościół, w którym została ochrzczone.

Uznając sakrament chrztu za ważny, Kościoły podpisujące deklarację zdecydowały

jednocześnie, że powstrzymują się od udzielania chrztu osobie, która przechodzi z jednego Kościoła do drugiego, ponieważ przyjęty przez nią chrzest był ważny. Decyzji takiej nie można jednak odbierać jako zachęty do „pielgrzymowania” z Kościoła do Kościoła, gdyż jest ona uznaniem jedynie przez obydwa Kościoły ich powiązania z Jezusem Chrystusem i między sobą.

22. Jaka jest nauka Kościoła katolickiego, prawosławnego i Kościołów protestanckich na temat sakramentów?

Kościół katolicki uczy, że sakramenty są znakami działania Jezusa Chrystusa. On je ustanowił, choć nie w sensie samego znaku, ale w sensie związania z określonym znakiem swojej łaski. Kościół naucza, że Chrystus uwielbiony określa i udziela swej łaski przez znaki sakramentalne w chwili ich sprawowania. Są więc one aktami Kościoła, a nie osoby prywatnej. Kościół sprawując je, spełnia tym samym otrzymaną przez Jezusa misję, zgodnie z którą powinien iść do wszystkich narodów, nauczać je i chrzcić. Dlatego Kościół sam głęboko wierzy i podaje innym do wierzenia, że sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa. Złożone są one z określonych słów i czynności o znaczeniu symbolicznym, z którymi tworzą jedną całość. Wypowiadane słowa określają czynności; tak więc dzielony chleb jest Ciałem Pana, obmycie wodą – duchowym oczyszczeniem, namaszczenie – wyposażeniem w moc.

Sakramenty są znakami spotkania człowieka z Chrystusem we wspólnocie Kościoła. Kościół katolicki wyznaje, że sakramenty udzielają łaski *ex opere operato*, tj. mocą samej czynności. Oznacza to, że skuteczność sakramentów wypływa z samego dzieła Jezusa Chrystusa, ze zbawczej mocy Jego śmierci i zmartwychwstania, nie jest zaś owocem ani świętości szafarza sakramentu, ani też zasług przyjmującego sakrament. W ten właśnie sposób rozumieć należy techniczne sformułowanie - *ex opere operato*: nie z mocy działającego (kapłana), ale z mocy działającego Zbawiciela. Oczywiście, osobiste zaangażowanie przyjmującego (*ex opere operantis*) jest równie ważne, z dwóch względów: 1. podkreśla eklezjalny charakter każdego sakramentu (sakramenty są czynnościami Kościoła); 2. wzmacnia owocność przyjmowanego sakramentu. Jako miejsce spotkania Boga z człowiekiem, sakrament wymaga obopólnego zaangażowania, jednak zaangażowanie człowieka nie może warunkować zaangażowania się Boga.

Kościół katolicki uczy ponadto, że Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest sakramentem źródłowym, albo *Prasakramentem*. W Nim bowiem najpełniej i najdoskonalej zrealizowała się tajemnica spotkania Boga z człowiekiem. Kościół natomiast jest sakramentem podstawowym, pierwszym, w którym wszystkie pozostałe znajdują swoje naturalne miejsce.

Kościół katolicki przyjmuje *siedem* sakramentów - siedem skutecznych znaków łaski i budowania wspólnoty. Są nimi: chrzest, Eucharystia, bierzmowanie, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo.

Według *Kościła prawosławnego* sakrament jest to działanie święte, w którym pod znakiem widzialnym udzielana jest wierzącemu niewidzialna łaska Ducha Świętego. Zewnętrznym znakiem sakramentu są modlitwy, forma sprawowania i materia sakramentu, natomiast wewnętrzną, niewidzialną treścią jest łaska Ducha Świętego. Sakramenty sprawowane są w Kościele i przez Kościół i dla wszystkich jego członków są one konieczne do zbawienia.

W Kościele prawosławnym udziela się również *siedmiu* sakramentów: chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty, kapłaństwa, małżeństwa i sakramentu chorych. Teologowie prawosławni nie uważają jednak, by liczba ta miała charakter ostateczny, gdyż zarówno do czasu jej przyjęcia w XIII wieku, jak również później, mówiono o dwóch, sześciu czy dziesięciu sakramentach. Niektórzy uważają za sakramenty również konsekrację mniszą, wielkie

poświęcenie wody podczas święta Epifanii, poświęcenie świątyni i ikon, a nawet pogrzeb. Także te działania udzielają łaski Ducha Świętego.

Prawosławni nie przyjmują twierdzenia o działaniu sakramentów *ex opere operato*. Uczą bowiem, że aby otrzymać łaskę przez przystąpienie do sakramentu, trzeba przystępować doń godnie i z wiarą, ponieważ łaska nie działa zniewalająco. Bóg udziela łaski, człowiek natomiast może ją przyjąć lub odrzucić. W dziele zbawienia musi istnieć głęboki synergizm - współdziałanie człowieka z Bogiem.

Według nauki *Kościła luterńskiego* czy *reformowanego* sakramenty, tak jak Słowo Boże, są środkami łaski Bożej. Sakrament jest to obrządek święty (czynność święta) ustanowiona przez samego Jezusa Chrystusa, w którym pod widzialnymi znakami udzielana jest niewidzialna łaska Boża. Luter uważał, że sakrament jest widzialnym Słowem Bożym. Jak przez głoszenie Słowo wpada do ucha, tak przez udzielanie sakramentu „wpada do oka”. Początkowo uważano, że są trzy sakramenty (por. *Apologia Konfesji Augsburskiej*: „Trzy są prawdziwe sakramenty: chrzest, pokuta i Wieczerza Pańska”). Ponieważ jednak pokucie brak widzialnego znaku, a więc jednej z trzech cech sakramentalnych, dlatego złączono ją później z chrztem, a częściowo z Komunią świętą. Te dwa sakramenty (chrzest i Komunia święta, nazywana również Wieczerzą Pańską) są w Kościele luterńskim i reformowanym uważane nie tylko za zewnętrzne znaki, po których poznaje się prawdziwych chrześcijan, ale i za działanie łaskawej woli Bożej wobec człowieka. Sakrament nie działa *ex opere operato*, tzn. przez samo przyjęcie, lecz dzięki wierze przyjmującego sakrament, gdyż bez wiary nie można być zbawionym. Tak więc, jeżeli sakrament ma być skuteczny, musi być przyjęty z wiarą, czyli z pełnym zaufaniem do zawartych w nim obietnic Bożych.

23. Czy wierni z innych Kościołów mogą przyjmować sakramenty w Kościele katolickim?

W rozumieniu katolickim komunie eklezjalna i komunie eucharystyczna są nierozłączne, chociaż w konkretnych sytuacjach możliwe są różne rozwiązania duszpasterskie. Według kard. Waltera Kaspera kwestia komunii eucharystycznej jest jednym z najczulszych punktów aktualnego dialogu ekumenicznego⁴¹. Podstawowym tekstem dla tej kwestii jest 1 Kor 10,16-17: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”.

Według tego tekstu komunie eucharystyczna i komunie eklezjalna idą ze sobą w parze. Komunia eucharystyczna nie jest tylko indywidualną komunią z Chrystusem, ale jest nieodłączna od komunii eklezjalnej. Komunia eucharystyczna stanowi i określa komunie eklezjalną.

Ten tekst - jak pisze kard. W. Kasper - miał wielorakie następstwa teologiczne i historyczne, które trwają do dziś w Kościele, tak na Wschodzie, jak na Zachodzie. Jeśli chodzi o historię teologii zachodniej, autorytetem był tu zwłaszcza św. Augustyn, który określa Eucharystię jako *sacramentum unitatis et vinculum caritatis*. I tak, jedność pomiędzy komunią eucharystyczną a komunią eklezjalną była aż do lat siedemdziesiątych XX wieku wspólnym dobrem wszystkich Kościołów, w tym także Kościołów reformacji. Do tej pory Kościoły luterński i reformowany nie miały wspólnoty świętej uczty. Dopiero *Konkordia Leuenberska* z 1973 r. zmieniła tę sytuację. To nowe stanowisko określa się za pomocą takich terminów, jak „gościnność eucharystyczna” lub „gotowość jej ofiarowania”. Są to pojęcia zapożyczone z życia świeckiego, gdzie mają wielką wartość. Kwestią otwartą pozostaje, czy takie przenoszenie pojęć z płaszczyzny świeckiej do sakramentologii jest uzasadnione.

Tak więc, jeśli pragnie się komunii eucharystycznej, należy zawsze uwzględnić kwestię komunii eklezjalnej, przynajmniej w formie otwartego dialogu. Nie można więc domagać się komunii eucharystycznej bez pozostawania w jedności z Kościołem, który ją celebruje.

Aby jednak uregulować trudne sytuacje szczegółowe, aby odpowiedzieć na potrzeby indywidualnych wierzących, którzy znajdują się w trudnej nieraz sytuacji, katolickie prawo kanoniczne odwołuje się do zasady: *Salus animarum suprema lex*, tzn. „dobro duszy najwyższym prawem” (por. KPK, kan. 1752). Tak więc według prawa kanonicznego istnieją przypadki, w których komunika eucharystyczna jest możliwa. Ograniczają się one wyłącznie do sytuacji indywidualnej konieczności fizycznej. Jednak w ramach przepisów Kościoła powszechnego: „O konkretnym sposobie postępowania, z uwzględnieniem wszelkich okoliczności czasu, miejsca i osób, niech roztropnie zdecyduje miejscowy biskup” (UR, 8; por. KPK, kan. 844. 3; *Dyrektorium Ekumeniczne*, 130).

Dyrektorium Ekumeniczne mówi o możliwości korzystania przez niekatolików z trzech sakramentów w Kościele katolickim pod określonymi warunkami.

Wierni prawosławni

Kościół katolicki zgadza się, by wierni prawosławni mogli przyjąć sakrament pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych w ściśle określonych okolicznościach, w sposób wyjątkowy, czyli jednorazowy, i pod pewnymi warunkami. Może to mieć miejsce w przypadku, gdy wierny bardzo pragnie przyjąć dany sakrament (np. w sytuacji zbliżającej się śmierci), ale ze względu na istniejącą przeszkodę fizyczną lub moralną (jeśli chodzi o sakrament pojednania lub chorych) nie może tego uczynić w swoim Kościele. W takiej sytuacji, jeżeli dobrowolnie zwróci się z prośbą do katolickiego szafarza o udzielenie danego sakramentu, wyzna wiarę i będzie należycie dysponowany, wówczas kapłan ma obowiązek udzielenia mu sakramentu. Powinno się jednak zachować daleko idącą delikatność i wykluczyć, najmniejsze nawet, podejrzenie o jakąkolwiek formę prozelityzmu, przyciągania lub zachęcania wiernych prawosławnych (ale także wiernych innych Kościołów) do przystępowania do sakramentów w Kościele katolickim.

Wierny prawosławny, który przystępuje do komunii świętej w Kościele katolickim zobowiązany jest do zachowania dyscypliny sakramentalnej, jaką przepisuje dla tego sakramentu Kościół prawosławny, czyli do konieczności spowiedzi przed Eucharystią i obowiązku postu eucharystycznego, który zwyczajowo trwa od północy do czasu jej przyjęcia. Ponieważ sakrament pokuty nie określa tożsamości kościelnej penitenta, dlatego kapłani katoliccy, jeżeli są to proszeni, mogą być spowiednikami czy kierownikami duchowymi zarówno wiernych prawosławnych, jak również członków innych Kościołów.

Wierni Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego

Podobnie jak Kościoły prawosławne, potraktowany jest Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK) na terenie USA i Kanady. Również do niego odnosi się treść kan. 844.3 prawa kanonicznego, który głosi, że: „Szafarze katoliccy godziwie udzielają sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych członkom Kościołów wschodnich niemających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdy sami o nie proszą i są odpowiednio przygotowani. Odnosi się to także do członków innych Kościołów, które według oceny Stolicy Apostolskiej, gdy idzie o sakramenty, są w takiej samej sytuacji, co i wspomniane Kościoły wschodnie”. Biorąc pod uwagę małą ilość ośrodków kultu PNKK we wspomnianych dwóch krajach (przepis ten nie odnosi się do Kościoła Polskokatolickiego na terenie Polski i Europy), częstą migrację wiernych, która uniemożliwia im regularne korzystanie z życia duchowego swojego

Kościół, Stolica Apostolska wyraziła zgodę na taką możliwość. Wynika z niego, że wierni PNKK, którzy przebywają na terenie USA i Kanady, mogą przyjąć te trzy sakramenty w Kościele katolickim pod tymi samymi warunkami, co wierni Kościołów prawosławnych. Możliwość taka nie przysługuje jednak tym wiernym PNKK, którzy niegdyś należeli do Kościoła katolickiego i otrzymali sankcje, które nie zostały dotąd uchylone przez Kościół katolicki. Dotyczy to także duchownego, który porzucił swoje zobowiązania kapłańskie w Kościele katolickim i przeszedł do PNKK nie otrzymawszy dyspensy w swoim macierzystym Kościele. Wierni PNKK mogą mieć też przeszkody w przystępowaniu komunii z powodu swej sytuacji małżeńskiej.

Szafarze katoliccy mogą dopuszczać pozostałych wiernych PNKK do sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, jeżeli o to proszą i gdy są we właściwej dyspozycji, by przyjąć te sakramenty z wiarą, skrucą i mocnym postanowieniem poprawy (są to warunki, które muszą spełniać wszyscy chrześcijanie przyjmujący sakramenty). Żadne inne ograniczenia, dodatkowe restrykcje, które odnoszą się np. do protestantów (takie jak poważna potrzeba sakramentów i niemożność otrzymania ich od własnych duchownego, por. kan. 844.4) nie mają zastosowania w tych przypadkach. Przyjmuje się bowiem, że wierni PNKK wyznają wiarę w kwestii tych trzech sakramentów zgodnie z wiarą wyznawaną przez Kościół katolicki.

Jako że pełna komunია między Kościołem katolickim a PNKK nie została jeszcze osiągnięta, w żadnym wypadku kapłan rzymskokatolicki nie ma pozwolenia na koncelebranie Eucharystii z kapłanami PNKK, podobnie jak nie ma takiego pozwolenia na koncelebrę z kapłanem prawosławnym (KPK, kan. 908).

Wierni Kościoła protestanckiego

Zasadniczo Kościół rzymskokatolicki dopuszcza do komunii eucharystycznej oraz do sakramentów pokuty i namaszczenia chorych wyłącznie tych, którzy pozostają w jedności jego wiary, kultu i życia eklezjalnego (por. UR, 8; KPK, kan. 844.1). Uznaje jednak, że w pewnych okolicznościach, na zasadzie wyjątku i pod pewnymi warunkami, można się zgodzić, a nawet zalecić dopuszczenie do tych sakramentów chrześcijan innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych. Taką nadzwyczajną sytuacją jest np. niebezpieczeństwo śmierci, kiedy osoba z innego Kościoła, w tym także protestanckiego, prosi kapłana katolickiego o udzielenie jej sakramentu pokuty czy namaszczenia chorych, gdyż nie ma możliwości skorzystania z niego we własnym Kościele. Jeżeli wyznaje wiarę katolicką, kapłan rzymskokatolicki może jej ich udzielić. Możliwość taka istnieje również w odniesieniu do Eucharystii, chociaż o takiej ewentualności musi zdecydować biskup miejsca.

Kard. Ch. Schönborn z Wiednia jako przykład rozwiązania szczególnego przypadku podaje człowieka ochrzczonego, który pragnie uczestniczyć w Eucharystii z poważnych powodów osobistych i który w zakończeniu modlitwy eucharystycznej w szczerą wiarę i z całym zgromadzeniem może powiedzieć „Amen”, akceptując to, co modlitwa eucharystyczna głosi, i to, co dzieje się podczas ceremonii, wedle wyznania wiary katolickiej.

Możliwe jest opracowanie wielu bardziej szczegółowych zasad, jednak to leży w gestii Konferencji Episkopatu lub biskupa miejsca. Jeżeli powyższe władze uznają za słuszne i roztropne, można będzie, np. podczas nabożeństw ekumenicznych, specjalnych uroczystości, w których biorą udział wierni z Kościołów protestanckich czy w trakcie sakramentu małżeństwa mieszanego katolicko-protestanckiego zawieranego podczas Mszy świętej, udzielić zebranych komunii świętej, jeśli wyrażą takie pragnienie, wyznają katolicką wiarę w ten sakrament i spełniają wymagania moralne. Biskup, który udziela takiego pozwolenia, może również, jeżeli uzna to za słuszne, określić wyraźnie czas, miejsce lub osobę, której zezwolenie dotyczy. Kapłan lub wierni winni jednak wiedzieć, czy jego pozwolenie jest

jednorazowe, czy udzielone na dłuższy okres; czy obejmuje teren całej jego diecezji i funkcjonuje wszędzie tam, gdzie zaistnieją podobne przypadki, czy też zacieśnione jest do konkretnego miejsca, a także czy udzielone jest wszystkim kapłanom, zaangażowanym w takie nabożeństwa i uroczystości, czy może związane jest z jedną tylko osobą. Dodajmy, że kapłani katoliccy, jeżeli są o to proszeni, mogą być kierownikami duchowymi i spowiednikami wiernych z Kościoła protestanckiego.

24. Czy katolik może uczestniczyć w sakramentach sprawowanych w innych Kościołach chrześcijańskich?

W przypadku sakramentu Eucharystii rozróżnić należy udział katolików w Eucharystii sprawowanej w Kościele prawosławnym od udziału w Wieczerzy Pańskiej sprawowanej w innych Kościołach chrześcijańskich.

W Kościele prawosławnym

Gdy zachodzi tego rodzaju konieczność albo też wymaga tego rzeczywiste dobro duchowe danej osoby i nie ma niebezpieczeństwa jakiegoś błędu czy indyferentyzmu, każdy katolik może prosić o udzielenie mu trzech sakramentów: pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarza z któregośkolwiek Kościoła wschodniego. Warunkiem przystąpienia do któregoś z tych trzech sakramentów w innym Kościele jest zaistnienie poważnej przeszkody fizycznej lub moralnej (w przypadku sakramentu pojednania lub chorych), która uniemożliwia mu otrzymanie tych sakramentów we własnym Kościele. Co oznacza termin „przeszkoda fizyczna”? Nazbyt wielką odległość od kapłana swojego Kościoła, krytyczny stan zdrowia lub inną poważną trudność. Przez przeszkodę moralną rozumie się natomiast niemożność skorzystania ze spowiedzi lub z sakramentu chorych u kapłana, który na skutek osobistego uwikłania w grzech danej osoby, nie może być dla niej szafarzem wspomnianych sakramentów. Jeżeli ponadto osoba ta nie może udać się do innego kapłana katolickiego, wówczas może prosić duchownego prawosławnego o udzielenie jej tych dwóch sakramentów. Mając na uwadze, że w Kościele prawosławnym istnieją odmienne przepisy i zwyczaje, gdy chodzi o przystępowanie do komunii świętej, katolik chcący przystąpić do niej w Kościele prawosławnym musi się poddać dyscyplinie tego Kościoła. Zobowiązuje się tym samym do spowiedzi przed przyjęciem komunii i zachowania odpowiednio długiego postu eucharystycznego. Kanony Kościoła prawosławnego przepisują post (także od pożycia małżeńskiego) od północy do momentu przyjęcia komunii. I chociaż zdarzyć się mogą pewne odstępstwa od takiej praktyki, zawsze jednak post poprzedzający przyjęcie komunii świętej jest stosunkowo długi. Trzecim zobowiązaniem, które warunkuje przyjęcie komunii świętej, jest wyrażenie zgody przez kapłana prawosławnego. Katolik musi bowiem wiedzieć, że sama zgoda jego Kościoła na przyjęcie komunii świętej u prawosławnych, nie oznacza, że na szafarzu Kościoła prawosławnego spoczywa taki obowiązek. Katolik powinien powstrzymać się od przyjęcia komunii świętej, jeżeli Kościół, w którym prosi o udzielenie sakramentu, rezerwuje go tylko dla swoich własnych wiernych, z wykluczeniem innych.

Dla Kościoła prawosławnego sakrament Eucharystii jest znakiem przynależności do Kościoła, stąd traktuje się go jak sakrament eklezjalnej tożsamości. Z tego powodu jedynie wiernym prawosławnym zezwala się na przystępowanie do komunii świętej w Kościele prawosławnym. Chociaż nauczanie Kościoła katolickiego jest identyczne jak prawosławnego, to jednak w sytuacji wielkiej duchowej potrzeby Kościół katolicki udziela komunii świętej wiernym z Kościołów wschodnich, którzy bardzo proszą o ten sakrament.

Kościół katolicki nie zabrania, nawet jeżeli nie ma przeszkody fizycznej, uczestniczenia w Liturgii Eucharystycznej Kościoła prawosławnego. Można to jednak uczynić pod warunkiem,

że najpierw spełni się obowiązek uczestniczenia w liturgii własnego Kościoła. Udział bowiem w liturgii prawosławnej (czy w jakiegokolwiek innej) nie czyni zadość obowiązkowi, jaki wynika z przynależności eklezjalnej wiernego.

W Polskim Narodowym Kościele Katolickim

Katolicy mogą również przyjmować trzy wymienione wyżej sakramenty z rąk kapłanów Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego na terenie USA i Kanady. Zgodnie z kan. 844.2 mogą to jednak czynić tylko wtedy, gdy spełnione są cztery warunki:

1. gdy jest to wymuszone przez konieczność lub sugerowane przez prawdziwą korzyść duchową - warunek, który może być spełniony w wielu przypadkach,
2. gdy unika się niebezpieczeństwa błędu lub indyferentyzmu - warunek, który może być z łatwością spełniony w większości przypadków,
3. gdy w praktyce niemożliwe jest (fizycznie lub moralnie), żeby wierny rzymskokatolicki otrzymał te sakramenty z rąk własnego kapłana - warunek, który może być najmniej prawdopodobny do spełnienia, ponieważ rzymskokatolicy szafarze sakramentów są zasadniczo obecni na terenach, gdzie znajdują się ich odpowiednicy z Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego,
4. gdy chcą przyjąć je w tym Kościele, którego sakramenty są ważne - warunek, który jest spełniony w przypadku Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego.

Tak więc wymagania są w tym przypadku nieco odmienne. Z szacunku dla indywidualnego sumienia i wrażliwości na różnorakie potrzeby duchowe, poszczególne przypadki powinny być rozpatrywane niezależnie. Nie jest to więc ogólna, publiczna zachęta do komunikowania. Ponadto obydwie Kościoły zachęcają wiernych, aby odnosili się z szacunkiem do odmiennych zwyczajów, jakimi kierują się przystępując do tych sakramentów, szczególnie do Eucharystii. Otóż wierni PNKK zasadniczo przyjmują komunię świętą na język, w postawie stojącej lub klęczącej. Wierni rzymskokatolicy stoją przyjmując komunię na rękę lub na język zależnie od tego, jak życzy sobie komunikowany. W Kościele katolickim nie rozdaje się komunii pod dwiema postaciami na wszystkich Mszach świętych. Jeśli tak się zdarzy, osoba przyjmująca komunię podchodzi do drugiego szafarza, który podaje kielich zawierający Najświętszą Krew. Wierni Kościoła rzymskokatolickiego mają wybór przyjmowania komunii pod jedną lub dwiema postaciami. W rozdawaniu komunii świętej w Kościele rzymskokatolickim biskupom, księżom i diakonom pomagają również świeccy szafarze Eucharystii, zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Praktyka taka nie istnieje w Polskim Narodowym Kościele Katolickim. Post eucharystyczny przed przyjmowaniem komunii świętej trwa w PNKK dwie godziny, zaś w Kościele rzymskokatolickim - jedną.

Możliwość przyjęcia wspomnianych sakramentów (która nie dotyczy wszakże Kościoła Polskokatolickiego na terenie Polski i Europy) jest wynikiem długo trwających rozmów, jakie Kościół rzymskokatolicki i PNKK prowadzą na terenie USA i Kanady. Wyrażenie zgody na korzystanie z tych sakramentów ma na celu dalszy postęp na drodze do pełnej komunii wiary i życia, która jest zarówno obietnicą Chrystusa, jak i Jego wolą wobec wierzących.

W Kościołach protestanckich

W przypadku innych Kościołów chrześcijańskich niekatolickich, katolik nie może korzystać z trzech wymienionych wyżej sakramentów. Wprawdzie Kościoły te posiadają sakrament chrztu, którego - w zależności od Kościoła - udzielają w różnym wieku, a niektóre z nich mają również sakrament Wieczerzy Pańskiej, to jednak Kościół katolicki pozwala swoim wiernym prosić o udzielenie mu tych sakramentów jedynie szafarza Kościoła, w którym sakrament Eucharystii, pokuty i namaszczenia są ważne, bądź też szafarza, który został

ważnie wyświęcony (por. *Dyrektorium*, 132). Jeżeli zachodzi co do tego jakaś wątpliwość, Kościół katolicki nie daje swoim wiernym możliwości korzystania ani z pokuty, ani z sakramentu chorych, ani z Eucharystii.

Brak możliwości przyjmowania sakramentów w którymś z Kościołów protestanckich nie oznacza jednak, że katolicy nie mogą uczestniczyć w ich nabożeństwach czy też w sprawowanej przez nich liturgii Wieczerzy Pańskiej. Jeżeli bowiem zaistnieje sytuacja, w której katolik nie jest w stanie uczestniczyć w Eucharystii ani w swoim Kościele, ani też w Kościele prawosławnym, wówczas powinien udać się na liturgię do Kościoła protestanckiego. I chociaż nie będzie mógł przystąpić w nim do komunii świętej, to jednak wspólna modlitwa, gorliwe słuchanie Bożego Słowa, przyjmowanie napomnień i zachęt duchownego kierowanych do swoich wiernych podczas takich nabożeństw, będzie dla niego wielkim umocnieniem w życiu chrześcijańskim i przyspieszy dzień jedności całego Kościoła. Sytuacja taka może zaistnieć na przykład podczas wyjazdów wakacyjnych czy też podczas pracy w miejscu, gdzie brak świątyni katolickiej lub prawosławnej, a w zasięgu możliwości pozostaje jedynie zbor protestancki. Nie należy wówczas zwalniać się z obowiązku świętowania niedzieli i uczestniczenia we Mszy świętej, ale wypełnić go, idąc na nabożeństwo czy na liturgię Wieczerzy Pańskiej do kościoła protestanckiego.

25. Czy katolik może uczestniczyć w nabożeństwach innych Kościołów?

Kościół katolicki nie tylko nie zabrania, ale zachęca swoich wiernych do uczestniczenia w nabożeństwach innych Kościołów, bowiem udział taki pozwala lepiej zrozumieć modlitwę tych Kościołów i głębiej uczestniczyć w różnych tradycjach, które rozwinęły się często na podstawie wspólnych korzeni.

Uczestnictwo w nabożeństwach sprawowanych w innych Kościołach wymaga jednak od katolików przestrzegania pewnych reguł. *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* podaje, że „gdy chodzi o celebrowanie liturgiczne sprawowane w innych Kościołach i Wspólnotach eklesjalnych, radzi się katolikom uczestniczyć w psalmach, responsoriach, hymnach i wspólnych gestach Kościoła, który ich zaprosił” (nr 118). Jednym słowem katolik czyni to, na co pozwala mu gospodarz miejsca. Osoby duchowne, jeżeli proponuje im to osoba zapraszająca, mogą na przykład odczytać wskazany tekst lub wygłosić homilię. Winny przy tym upewnić się, jakich szat duchownych używa się podczas danego nabożeństwa. Nie chodzi w tym miejscu o normalny strój duchowny, jakim jest sutanna czy habit w przypadku osób zakonnych, ale o to, co nakłada się na sutannę lub habit. Ksiądz winien również zająć takie miejsce, jakie zostanie mu wskazane przez zapraszającego. Jest rzeczą ważną, aby uczestnicząc w tego rodzaju nabożeństwach, katolicy zachowali szczególną wrażliwość na odczucia duchowieństwa i zgromadzonych wiernych oraz by przestrzegali z troską lokalnych zwyczajów, które mogą się zmieniać w zależności od czasu, miejsca, osób i okoliczności. Jednym słowem, winni dokładać starań, aby wspólna modlitwa podczas sprawowanego nabożeństwa nie oddalała, ale jeszcze bardziej przybliżała chrześcijan do siebie, ucząc ich wzajemnego szacunku, a także poszanowania godności każdego nabożeństwa, piękna liturgicznych gestów i obrzędów, kierując tym samym serca i dusze jej uczestników do większego uwielbiania Bożego majestatu.

Jeżeli katolik wchodzi po raz pierwszy do świątyni któregoś z Kościołów lub Wspólnot eklesjalnych i nie wie, jak się zachować, winien postąpić tak, jakby znajdował się w swoim własnym kościele. Powinien okazać ten sam szacunek, jaki okazuje swojemu kościołowi. Dopiero później, poznając zwyczaje drugiego Kościoła, jego sposób zachowania ulegnie zmianie. Brak szacunku przy wchodzeniu do świątyni innych chrześcijan lub wychodzeniu z niej może zostać odczytany jako lekceważenie ich wiary, eklesjalności, zwyczajów, a nawet jako brak szacunku dla obecności Chrystusa w tej świątyni.

Organizowanie wspólnych nabożeństw

Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu nie tylko nie zabrania, ale wręcz zachęca katolików do łączenia się z innymi chrześcijanami w modlitwie, z zachowaniem jednak norm podanych przez swój Kościół. Okazji do wspólnych modlitw może być bardzo wiele, jak na przykład: pokój na świecie, problemy społeczne, potrzeba wzajemnej miłości między ludźmi, godność rodziny, skutki ubóstwa, głód i przemoc itd. Są także sytuacje, w których wręcz należałoby zorganizować wspólne nabożeństwo, szczególnie wtedy, kiedy naród, region lub wspólnota pragną wyrazić wdzięczność Bogu w sposób wspólnotowy lub błagać Go o pomoc. Ma to miejsce np. w dniu święta narodowego, w okresie klęski czy też publicznego nieszczęścia, dnia wyznaczonego na obchody poświęcone pamięci poległych za ojczyznę itd. Wspólną modlitwę zaleca się także w trakcie zebrań, na których gromadzą się chrześcijanie różnych Kościołów.

Taką wspólną modlitwę trzeba przygotować za obopólną zgodą, przy współpracy przedstawicieli Kościołów, Wspólnot eklesjalnych lub innych grup. Razem też należy określić rolę wiernych z poszczególnych Kościołów, które uczestniczą w nabożeństwie, dobrać teksty Pisma świętego oraz modlitwy. *Dyrektorium* zachęca, aby w trakcie takich celebracji uwzględniać czytania, hymny i modlitwy, które wyrażają to, co jest wspólne dla wszystkich chrześcijan w zakresie wiary lub życia duchowego. Pamiętać trzeba również o tym, aby przekłady Pisma świętego, z których korzysta się podczas ekumenicznych nabożeństw, mogły być przyjęte przez wszystkich i by stanowiły wierne odzwierciedlenie tekstu oryginalnego.

Nie należy również lekceważyć norm prawnych, typowych dla poszczególnych Kościołów uczestniczących w nabożeństwie. Ponadto wszyscy, którzy mają pełnić w nim jakąś funkcję, winni założyć stosowne szaty, odpowiadające ich randze kościelnej.

Kościół katolicki nie zaleca organizowania tego rodzaju nabożeństw w niedziele i w dni nakazane, kiedy katolicy mają obowiązek uczestniczenia we Mszy świętej. Jeżeli jednak istnieje konieczność zorganizowania nabożeństwa ekumenicznego w niedzielę, katolicy muszą wówczas pamiętać (podobnie powinni się zachować wierni innych Kościołów), że udział w nabożeństwie ekumenicznym nie zwalnia ich z obowiązku uczestniczenia we Mszy świętej w swoim Kościele.

26. Czy protestant lub wierny z Kościoła prawosławnego, który przechodzi do Kościoła katolickiego, musi po raz drugi przyjmować sakramenty? I analogicznie - czy katolik, przechodząc do innego Kościoła, musi je powtarzać?

Od protestantów lub wiernych prawosławnych, którzy podjęli decyzję „przejścia” do Kościoła katolickiego, nie wymaga się powtarzania tych sakramentów, które zostały przez nich przyjęte w ich dotychczasowych Kościołach. Proszeni są jedynie o złożenie uroczystego wyznania wiary, po którym mogą przystępować do wszystkich sakramentów, jakie sprawuje Kościół katolicki. Odtąd też obowiązują ich te same przepisy, co wszystkich katolików, pragnących przyjąć któryś z sakramentów.

Z uwagi na to, że w Kościołach protestanckich istnieją tylko dwa sakramenty - chrzest i Eucharystia - dotychczasowy ewangelik po przejściu do Kościoła katolickiego, jeżeli osiągnął odpowiedni wiek, może przyjąć sakrament bierzmowania oraz pozostałe sakramenty.

Ponieważ nadal jeszcze brak teologicznego uzgodnienia między obydwoma Kościołami co do natury kapłaństwa i nie ma wspólnoty eucharystycznej, dlatego też przechodząc do Kościoła katolickiego protestant, nawet jeżeli został już dopuszczony do komunii w swoim

dotychczasowym Kościele, zostaje na nowo przygotowany i dopuszczony do Pierwszej Komunii Świętej w Kościele katolickim.

Kościół prawosławny wraz z chrztem udziela również sakramentu bierzmowania i Eucharystii. W związku z tym wiernemu prawosławnemu, po przejściu do wspólnoty katolickiej, nie udziela się ani sakramentu bierzmowania, ani też nie praktykuje Pierwszej Komunii Świętej. W przypadku poważnej wątpliwości w tym względzie, np. kiedy wiadomo, że chrztu dokonała osoba świecka (babcia, mama itd.), udziela mu się sakramentu chrztu warunkowo, potem zaś pozostałych dwóch sakramentów. Nie zachodzi tu powtarzanie chrztu, ale udzielnie warunkowe, na wypadek gdyby faktycznie nie został on przyjęty wcześniej. Pewność w tym względzie jest bardzo ważna, chrzest bowiem jest sakramentem tożsamości chrześcijańskiej, nowych narodzin do życia w łasce, bez którego inne sakramenty (np. kapłaństwo) byłyby nieważne.

W sytuacji odwrotnej, kiedy katolik przechodzi do innego Kościoła (protestanckiego czy prawosławnego), jest analogicznie. Nie musi powtarzać sakramentu chrztu ani też tych sakramentów, które przyjmowane są jednorazowo, jak bierzmowanie czy małżeństwo.

Sytuacja zmienia się, jeżeli katolik (a także prawosławny, protestant czy wierny z Kościoła starokatolickiego) przechodzi do któregoś z tzw. „wolnych” Kościołów protestanckich, które praktykują chrzest dorosłych. W takiej sytuacji przyjmuje on ponowny chrzest przez zanurzenie. Praktyka chrztu dorosłych obowiązuje we wszystkich wolnych Kościołach, które powstały najczęściej wskutek rozłamów w istniejących już wspólnotach protestanckich. Kościoły te łączy m.in. chrzest w wieku dojrzałym odbywający się przez całkowite zanurzenie w wodzie, maksymalne uproszczenie obrzędowości, duża rola świeckich w życiu danej społeczności. Należą do nich: Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego oraz różne Kościoły pentekostalne.

Jeżeli natomiast wierny któregoś z wolnych Kościołów przechodzi do Kościoła katolickiego, nie musi powtarzać sakramentu chrztu, lecz po złożeniu uroczystego wyznania katolickiej wiary, które poprzedzone jest dobraną formą katechezy, może przystąpić do wszystkich sakramentów, jakie w swoim skarbcu posiada Kościół katolicki.

27. Jakie są różnice w sprawowaniu sakramentu pokuty w Kościołach chrześcijańskich?

Między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym zasadniczo nie ma większych różnic. Zarówno bowiem w jednym, jak w drugim obowiązuje wyznanie grzechów przed upoważnionym do tego kapłanem. Praktykowana jest też tzw. spowiedź uszna. Odmienna jest jedynie zewnętrzna forma oraz miejsce, w którym odbywa się spowiedź. Kościół prawosławny, który z reguły nie posiada konfesjonałów (choć stosuje je Kościół prawosławny w Grecji), pozwala swoim wiernym korzystać z sakramentu spowiedzi przeważnie na stojąco. Do kapłana stojącego przed ikonostasem albo w nawie bocznej podchodzi penitent, wyznaje swoje grzechy i prosi o przebaczenie. Udzielający mu rozgrzeszenia kapłan wypowiada następujące słowa:

Pan i Bóg nasz, poprzez Swoje miłosierdzie, obfitość łask i umiłowanie człowieka, niech przebaczy ci, Boże dziecko N.N. wszystkie twoje grzechy świadome i mimowolne. Ja, niedostojny kapłan, przekazaną mi przez Niego władzą, przebaczam i rozgrzeszam wszystkie twoje grzechy (błogosławi penitenta) w Imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha. Amen.

Często też kapłan dodaje: „Idź i walcz z grzechem!”.

W przypadku Kościołów protestanckich pokuta nie jest uważana za oddzielny sakrament i dlatego nie istnieje osobny obrzęd spowiedzi. Wyznanie win jest w nich złączone z chrztem i

Wieczerzą świętą (jako przygotowanie do godnego spożywania komunii świętej). Na początku sakramentu Wieczerzy Pańskiej ksiądz i wierni klękają i razem głośno spowiadają się, wypowiadając następujące słowa:

Wszechmogący Boże, miłosierny Ojcze! Ja biedny, nędzny, grzeszny człowiek wyznaję przed Tobą wszystkie grzechy i przewinienia moje, popełnione myślą, mową i uczynkiem, którymi zasłużyłem na Twe doczesne i wieczne kary. Żałuję za nie szczerze i z całego serca, i proszę Cię dla niezgłębionego miłosierdzia Twego i dla niewinnej i gorzkiej męki i śmierci umiłowanego Syna Twego Jezusa Chrystusa, bądź mnie niegodnemu, grzesznemu człowiekowi łaskaw i miłościw, odpuść mi wszystkie grzechy moje i dopomóż łaskawie przez moc Ducha Twego Świętego do poprawy życia mego. Amen. Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu! Amen.

Następnie odbywa się dialog:

Ksiądz: Bóg słyszał nasze wołanie, dlatego przed obliczem Boga wszechmogącego pytam się każdego z was: Czy żałujesz za grzechy swoje? Jeśli tak, odpowiedz: żałuję.

Penitenci: Żałuję.

Ksiądz: Czy wierzysz w odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa? Jeśli tak, odpowiedz: wierzę.

Penitenci: Wierzę.

Ksiądz: Czy pragniesz z pomocą Ducha Świętego poprawić życie swoje? Jeśli jest to twoim szczerym pragnieniem, odpowiedz: pragnę.

Penitenci: Pragnę.

Jeżeli nawet w danym Kościele (np. luterańskim) nie ma obowiązku spowiedzi usznej, to została jednak zachowana możliwość indywidualnej spowiedzi przed kapłanem. Jeżeli więc penitent odczuwa taką potrzebę, a znajdzie zrozumienie u kapłana, może również korzystać ze spowiedzi usznej.

28. Czy katolik może wziąć ślub w innym Kościele?

Katolik może wziąć ślub w każdym z istniejących Kościołów i Wspólnot ekumenicznych. Żaden z Kościołów nie stwarza trudności, które uniemożliwiałyby wstąpienie w związek małżeński z osobą z innego Kościoła. Oczywiście, małżeństwo nie może być zawarte automatycznie, bez przygotowania. Ponieważ jest ono czymś tak wielkim, jak wielka jest miłość dwojga ludzi, wymaga odpowiedniego przygotowania i dopełnienia określonych procedur administracyjnych, które towarzyszą każdemu ślubowi, nawet jeżeli małżonkowie należą do tego samego Kościoła. Zarówno strona katolicka, jak i niekatolicka musi postarać się o pozwolenie u swoich duszpasterzy na zawarcie ślubu w innym Kościele. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (kan. 1124-1127) oraz *Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (nr 143-160) podają szczegółową procedurę zawierania takiego małżeństwa. Kanony te podają także wymagania, jakie stawia Kościół katolicki swoim wiernym, zawierającym małżeństwo w innym Kościele chrześcijańskim. Inne Kościoły również stawiają określone wymagania, które należy spełnić przed zawarciem małżeństwa z osobą danego Kościoła⁴².

Troską każdego Kościoła jest, aby przyszli małżonkowie, których jednoczy wzajemna miłość, starali się także lepiej poznać przekonania religijne drugiej strony oraz naukę i praktykę religijną Kościoła lub Wspólnoty ekumenicznej, do której współmałżonek należy. Duchowni obydwu Kościołów, do których należą zakochani, winni im pomóc we wzajemnym

poznawaniu duchowego bogactwa ich Kościołów, zachęcać do wspólnej modlitwy, czytania Pisma świętego i do rozmów na temat życia duchowego.

Kościoły chrześcijańskie widzą dużą szansę dalszego rozwoju dialogu ekumenicznego w małżeństwach mieszanych. Wiara i modlitwa małżonków, żywa troska o dalszy rozwój zbliżenia między Kościołami, pomnażanie gestów miłości i szacunku względem drugiego Kościoła oraz zabieganie o przekaz wspólnej wiary swoim dzieciom itd. służą budowaniu widzialnej jedności Kościoła Jezusa Chrystusa.

29. Czy święcenia kapłańskie udzielane w Kościele anglikańskim są ważne? Jakie jest w tej sprawie stanowisko Kościoła katolickiego?

Chociaż papież Leon XIII (1878-1903) odnosił się z dużym szacunkiem do Kościoła anglikańskiego, w encyklice *Apostolicae curae* z 13 września 1896 r. (por. BF, 554-555), stwierdzał nieważność święceń anglikańskich. Nie zaprzestał jednak zachęcać duchownych anglikańskich do życia w nadziei na ponowne pojednanie się obydwu Kościołów. Wzywał ich więc do dalszego działania „ku chwale Boga i na rzecz zbawienia dusz”.

Odpowiedź, jakiej udzieliła encyklika, była jasna i obowiązywała przez dziesięciolecia. Kwestia święceń anglikańskich i ich ważności powróciła z nową mocą po roku 1993, kiedy to po decyzji Synodu Generalnego Kościoła anglikańskiego Anglii o udzielaniu święceń kobietom, aż 700 duchownych anglikańskich, w tym siedmiu biskupów, zapowiedziało przejście do Kościoła katolickiego. W związku z powyższym zastanawiano się, czy duchownym tym zostaną ponownie udzielone święcenia, czy też nie. Wstrzymanie się od święceń oznaczałoby, że Kościół katolicki odszedł od decyzji Leona XIII i uznaje święcenia kapłańskie udzielane w Kościele anglikańskim za ważne. W przeciwnym przypadku należałoby uznać, że treść encykliki *Apostolicae curae* obowiązuje nadal.

Kiedy więc 72-letni bp anglikański Londynu, Graham Leonard 23 kwietnia 1994 r. dokonał konwersji na łono Kościoła katolickiego, wielu czekało na reakcję Rzymu. Odpowiedź przyszła bardzo szybko, bowiem tego samego dnia kard. Basil Hume udzielił mu święceń kapłańskich i biskupich, przez co potwierdził, że święcenia anglikańskie nie uchodzą za ważne. Identycznie zachowano się w pozostałych przypadkach, ponownie udzielając święceń przechodzącym do Kościoła katolickiego kapłanom anglikańskim.

30. Czy w innych Kościołach obowiązuje księży celibat?

Duchowni Kościoła rzymskokatolickiego zobowiązani są do życia w dożywotnim celibacie. Zdarza się jednak, że osoba duchowna przechodzi z innego Kościoła chrześcijańskiego, w którym celibat nie obowiązywał, do Kościoła katolickiego, w którym celibat obowiązuje. Wówczas - jak pokazała to praktyka katolicka ostatnich lat w odniesieniu do duchownych anglikańskich, którzy przechodzili do Kościoła rzymskokatolickiego - uznawano przyjęty przez nich wcześniej sakrament małżeństwa. Zwalniając ich z obowiązku życia w celibacie, Kościół kierował ich jednocześnie do takich miejsc, które zapewniały im odpowiednie zaplecze materialne dla utrzymania rodziny.

W przypadku Kościoła prawosławnego celibat obowiązuje wyłącznie osoby zakonne (mnichów), nie obowiązuje natomiast kapłanów diecezjalnych. Ci z nich, którzy zamierzają zawrzeć związek małżeński, muszą to uczynić jeszcze przed przyjęciem święceń diakonatu, gdyż później jest to już niemożliwe. Kanon 10. IV synodu w Ancyrze (314) mówił, że:

jeśli kandydaci na diakonów podczas wyświęcenia oznajmili i oświadczyli, że z konieczności muszą się ożenić i nie mogą tego poniechać, to takowi po ożenieniu się pozostają w czynnej służbie, o ile otrzymali na to zezwolenie od biskupa. Jeśli zaś niektórzy,

zbywając powyższe milczeniem, przyjęli święcenia z myślą trwania w celibacie, a potem wstąpili w związki małżeńskie, to tacy niech przestaną pełnić służbę diakańską.

VI Sobór powszechny, który obradował w Konstantynopolu w latach 680-681, nazwany również *in Trullo*, potwierdził tę praktykę. Uczył bowiem:

Kanonami Apostolskimi potwierdzone zostało, iż spośród nieżonatych, którzy pragną być członkami kleru, tylko akolici i śpiewacy mogą wstępować w związki małżeńskie, także i my stosując się do powyższego, określamy, że od dzisiaj subdiakon, diakon, prezbiter nie mają prawa po otrzymaniu święceń wstępować w związek małżeński, a jeżeli kto uczyni to, niech zostanie odłączony (kan. 6).

Prawo Kościoła prawosławnego zabrania duchownym wstępowania w związek małżeński po święceniach diakonatu (tym samym także po święceniach kapłańskich) również w przypadku śmierci małżonki kapłana. Kanony Kościoła zobowiązują go wówczas do życia w stanie bezżennym. Tak więc, o ile Kościół prawosławny zezwala na ponowne związki małżeńskie laikom, kategorycznie zabrania takowych kapłanom. Stwierdza się, że kapłan żonaty po raz drugi, byłby „solą zwietrzałą” (Mt 5, 13).

To trudne zagadnienie, nurtujące duchowieństwo prawosławne do dnia dzisiejszego, uznano za konieczne do podjęcia przez przyszły Sobór prawosławny. Niektórzy, kierując się względami natury praktycznej, trudnościami powstającymi po śmierci żony (związanymi na przykład z wychowaniem dzieci itp.), reprezentują stanowisko, że owdowiali kapłani powinni wstępować w ponowne związki małżeńskie⁴³.

Kościół prawosławny określa również pewne wymogi względem żony kapłana. Kanon apostolski 18. rozporządza, że: „ten, który weźmie wdowę, rozwódkę, nierządnicę, służkę lub artystkę⁴⁴, nie może być biskupem, kapłanem, diakonem i w ogóle wejść w skład kleru”.

W Kościołach tradycji protestanckiej nie istnieje obowiązek zachowania celibatu. Z tej racji duchowni mogą w dowolnym czasie, przed lub po ordynacji, zawrzeć związek małżeński.

31. Czy Kościół katolicki uznaje święcenia kapłańskie udzielane w Kościele prawosławnym i w Kościołach protestanckich?

Na równi z pozostałymi sakramentami, również święcenia kapłańskie udzielane w Kościele prawosławnym uznawane są przez Kościół katolicki za ważne. W przypadku Kościołów protestanckich tymczasem sytuacja jest odmienna, ponieważ zasadniczo przyjmują one (Kościół tradycji luteranckiej, reformowanej, Kościół anglikański i metodystyczny) tylko dwa sakramenty: chrzest i Eucharystię (Wieczerzę Pańską). Skoro zaś Kościoły te nie posiadają sakramentu kapłaństwa, Kościół katolicki nie może ich ordynacji uznać za sakrament. Reformacja zakwestionowała kapłańską funkcję urzędu i przyjęła, że jedynym Arcykapłanem jest Jezus Chrystus (Hbr 9,11 -28), który obdarza swoich wyznawców różnymi darami dla prowadzenia dzieła Bożego w Kościele. Tym, których powołuje, powierza jednocześnie urząd zwiastowania, usługiwania, kierowania zborami (Ef 4,11). Urząd - zdaniem teologów luteranckich - jest powołany do zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów. Kościół katolicki przyjmuje, że posługa opiera się na trzech podstawowych funkcjach: zwiastowaniu Słowa, celebracji sakramentów i posłudze pasterskiej. Ze względu jednak na celebrację Eucharystii urząd w Kościele katolickim posiada znaczenie zasadnicze.

W Kościele ewangelickim urząd sprawować mogą tylko prawidłowo powołani (por. *Konfesja Augsburska*, XIV), którym Kościół powierza ten urząd przez ordynację. Ordynacja jest aktem kościelnym dokonany w obliczu Boga przez nakładanie rąk i wzywanie Ducha Świętego.

W Kościele ewangelickim nie jest ona sakramentem, choć F. Melancton wyrażał w *Apologii*

Konfesji Augsburskiej pogląd, że gdyby kapłaństwo rozumiano jako służbę Słowa, a nie składanie ofiary mszalnej, można by ordynację nazwać sakramentem (*Apologia*, XIII, 11-13). Ordynacji dokonuje w Kościele ewangelickim biskup.

Kościół katolicki uznaje z kolei, że poprzez święcenia kapłańskie otrzymuje się niezatarty charakter (*character indelebilis*), który rozumie się jako trwałą cechę ontologiczną. Z nauką o urzędzie kościelnym związana jest również sprawa sukcesji apostoelskiej. W Kościele katolickim polega ona na zachowaniu ciągłości przekazywanego przez biskupa urzędu. Sukcesja ta ma gwarantować apostoelskie pochodzenie Kościoła i jego jedność. Ewangelicy kwestionują sukcesję episkopalną dla przekazywania suwerenności Słowa Bożego i przyjmują raczej zasadę ciągłości opartej na Słowie Bożym i na świadectwie wiary. Sukcesję episkopalną zachowały Kościoły luterzańskie w Szwecji i w Finlandii.

Sprawa urzędu kościelnego należy więc do jednych z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień w dialogu luteransko-katolickim. Według luterńskiego wyznania wiary „Kościół jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielanie sakramentów” (*Konfesja Augsburska*, VII), z tej też racji „luteranie nie roszczą sobie prawa do tego, że urząd kościelny istnieje wyłącznie u nich; znaczy to, iż nie negują go również w Kościele katolickim”⁴⁵. Natomiast Kościół katolicki stwierdza u duchownego ewangelickiego uchybienie (*defectus*) wskutek braku sakramentu kapłaństwa (UR, 22). Problemy te są tematami dialogów teologicznych między obydwooma Kościołami.

32. Czy udzielanie święceń kobietom, praktykowane przez niektóre Kościoły, pogłębia przepaść na drodze ku jedności?

Jest to istotnie trudny problem w dialogu ekumenicznym, i jeżeli nawet nie rozważać go jako rodzaju przepaści, to niewątpliwie utrudnia on bardzo poważnie owocne prowadzenie dialogu ekumenicznego. Problem jest tym większy, im starsze historycznie Kościoły podejmują takie decyzje.

Ordynacja kobiet na pastorów w Kościołach protestanckich, chociaż przyjęta z dużym bólem i trudnościami przez środowiska katolicko-prawosławne, nie była jednak tak bolesna, jak decyzja Kościoła anglikańskiego o święceniu kobiet. Jeszcze na kilka lat przed Konferencją Kościołów Anglikańskich, która odbyła się w lipcu 1988 r. w Londynie, sprawa ordynacji kobiet była jednym z przewodnich tematów. 28 kwietnia 1989 r. opublikowano w Londynie list papieża Jana Pawła II do honorowego zwierzchnika Wspólnoty Kościołów Anglikańskich, arcybiskupa Canterbury Roberta Runciego. Papież podkreślał w nim, że ordynacja kobiet w niektórych prowincjach anglikańskich „blokuje drogę do wzajemnego uznania” urzędów. Dzieje się to ze szkodą dla wysiłków na rzecz ponownego zjednoczenia anglika-nów i katolików. Papież ostrzegał arcybiskupa Canterbury przed możliwymi konsekwencjami dla jego własnej pozycji przywódczej w łonie Wspólnoty Kościołów Anglikańskich, o ile Kościół anglikański zacznie praktykować ordynację kobiet. Ponieważ Runcie reprezentował w owym czasie Wspólnotę anglikańską w świecie w jej dialogu z Kościołem katolickim, mogłoby dojść do problematycznej sytuacji, „gdy istnieć będą prowincje anglikańskie bez ordynacji kobiet, a w Kościele anglikańskim zostanie ona zaprowadzona”.

Temat ordynacji kobiet pojawił się także podczas obrad Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Katolickiej, która spotykała się w pierwszych dniach września 1989 r. w Wenecji. Komunikat posiedzenia brzmiał: „W ostatnich latach stało się jasne, że różnice w pojmowaniu istoty Kościoła stanowią podstawę różnic poglądów w innych kwestiach doktrynalnych. Komisja zajęła się zagadnieniami etyki chrześcijańskiej oraz poważnymi różnicami poglądów, jakie wyłoniły się w wyniku udzielania święceń kapłańskich i biskupich kobietom przez niektóre Kościoły anglikańskie”.

Praktyka udzielania kobietom święceń kapłańskich, a także biskupich istniała już wcześniej w Kościele w Nowej Zelandii czy USA, nie była to jednak praktyka ogólnokościelna, lecz raczej regionalna, i nie odnosiła się do Kościoła anglikańskiego w Anglii. W listopadzie 1992 r. Synod Generalny Kościoła Anglikańskiego Anglii podjął decyzję święcenia kobiet. 2 listopada 1993 r. przegłosowały ją obie izby brytyjskiego parlamentu: Izba Gmin i Izba Lordów. W życie decyzja weszła 22 lutego 1994 r., a już 12 marca, w anglikańskiej katedrze w Bristolu, miejscowy biskup ks. Barry Rogerson ordynował do posługi kapłańskiej 32 kobiety.

Uchwała taka nie mogła wpłynąć pozytywnie na dialog katolicko-anglikański ani też na dialog prawosławno-anglikański. W piśmie apostolskim z 30 maja 1994 r. Jan Paweł II kategorycznie odrzucił kapłaństwo kobiet w Kościele katolickim. Pisał, że Kościół nie ma „żadnego pełnomocnictwa do udzielania kobietom święceń kapłańskich”; wszyscy wierni muszą zaakceptować „ostatecznie tę decyzję”. Papież podkreślał, że z decyzją tą Kościół pozostaje wierny przykładowi Chrystusa, który wybrał tylko mężczyzn na apostołów, jak i praktyce Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego, zgodnie z którą wyłącznie mężczyźni zostają dopuszczeni do pełnienia urzędu kapłańskiego.

Niekontrolowane dopuszczanie świeckich do sprawowania sakramentu Eucharystii mogło być zagrożeniem jedności samego Kościoła anglikańskiego. Tak więc podczas wrześniowego spotkania Anglikańskiej Rady Konsultacyjnej (ACC) w Hongkongu, ustępujący arcybiskup Cantenbury George Carey ostrzegł, że jednostronnie podejmowane decyzje przez poszczególne diecezje Wspólnoty anglikańskiej, zagrażają jej społeczności (*com-munion*). W odpowiedzi Rada przygniatającą większością głosów (tylko jeden głos wstrzymujący się) przyjęła uchwałę podkreślającą „współzależność” wszystkich diecezji Wspólnoty. Obok innych tematów (do których należy np. błogosławieństwo związków homoseksualnych), wspomniana uchwała ACC dotyczyła także diecezji w Sydney, która ogłosiła ostatnio zamiar dopuszczenia świeckich do sprawowania sakramentu Wieczerzy Pańskiej, nawet jeśli nie posiadają oni wymaganych przez Kościół anglikański święceń. Uchwała wzywała wszystkich członków Wspólnoty, by nawet pośród sporów wynikających z różnicy zdań pamiętali o wymogach uprzejmości, wzajemnego szacunku oraz wspólnej modlitwy.

Równie poważną trudnością dla dialogu ekumenicznego była decyzja o święceniu kobiet podjęta przez Kościoły Starokatolickie Unii Utrechckiej. Zgodziły się na nią Kościoły w Holandii, Niemczech, Austrii czy Szwajcarii. Ich decyzja utrudniła nie tylko dialog z Kościołem katolickim czy prawosławnym, ale nadwzględowała poważnie relacje wewnątrz samych Kościołów starokatolickich. Od tego czasu Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA i Kanadzie, który wchodzi w skład Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej, nie zgadza się na liturgiczną współpracę z tymi Kościołami, które wyświęciły kobiety na kapłanów. Także Kościół Polskokatolicki deklaruje, iż nie będzie dopuszczał do ołtarza kobiet-kapłanów wyświęconych w Kościele starokatolickim, jeżeli znajdą się one na terenie Polski.

III. KOŚCIOŁY, KTÓRE BIORĄ UDZIAŁ W DIALOGU EKUMENICZNYM

33. Czy istnieje tylko jeden Kościół prawosławny, czy należy mówić o wielu Kościołach prawosławnych?

Chrześcijaństwo nie tylko narodziło się na Wschodzie, ale tam również osiągnęło największy rozkwit. Z Palestyny świadkowie Chrystusa rozeszli się na obszary Syrii, Mezopotamii, Azji Mniejszej, na obszary Afryki północnej i wschodniej, na tereny Grecji i Rzymu. Bardzo szybko, w wyniku różnych procesów teologiczno-kulturowych, ukształtowało się pięć

głównych kręgów tradycji liturgicznej, nazywanych rytami lub tradycjami⁴⁶. Są to tradycje: 1. aleksandryjska; 2. antiocheńska (zachodniosyryjska); 3. chaldejska (wschodniosyryjska); 4. ormiańska; 5. bizantyjska (lub bizantyjsko-słowiańska).

Powyższe ryty obejmują obecnie wszystkie Kościoły nazywane „wschodnimi”, chociaż sama nazwa nosi bardziej charakter historyczny, aniżeli geograficzny, jako że wierni tych Kościołów żyją rozproszeni na całym świecie.

Z tych pięciu tradycji, tylko ostatnia - bizantyjska - nosi powszechnie nazwę tradycji prawosławnej. Cztery pierwsze natomiast funkcjonują pod różnymi nazwami: Starożytnych Kościołów Wschodnich albo Orientalnych Kościołów Ortodoksyjnych, czy Kościołów Orientalnych. W literaturze angielskojęzycznej funkcjonuje też nazwa *Oriental Orthodox* w odróżnieniu od *Eastern Orthodox*, która stosowana jest do prawosławia bizantyjskiego. Warto w kilku chociażby słowach przybliżyć każdą z wymienionych tradycji.

1. Tradycja aleksandryjska

Jak sama nazwa wskazuje, tradycja ta wytworzyła się w egipskiej metropolii o nazwie Aleksandria, czyli w najważniejszym i najbogatszym po Rzymie mieście rzymskiego imperium. Tradycja ta obejmuje kilka Kościołów lokalnych:

- *Koptyjski Kościół Prawosławny* (niechalcedoński). Koptowie są potomkami starożytnych Egipcjan, o czym mówi sama ich nazwa: „Kopt” jest bowiem zniekształconym greckim słowem *Aigypptos* - „Egipt”. To z kolei wywodzi się ze staroegipskiego *Hikaptah* (lub *Hut-ka-Ptah*), czyli „świątynia [lub sanktuarium] duszy Ptaha” - jednego z najbardziej czczonych bóstw religii staroegipskiej. Wyraz ten był inną nazwą pierwszej stolicy dawnego Egiptu i głównego ośrodka kultu tego boga - Memfis. A zatem Kopt to Egipcjanin, a język koptyjski jest kontynuacją języka staroegipskiego, tyle że zapisywanego już nie hieroglifami, ale literami wziętymi z greki. Dopiero po wiekach, kiedy tereny te zostały podbite przez muzułmańskich Arabów, miejscowej ludności narzucono inny, arabski język i wiarę. Odtąd nazwa „Koptowie” zaczęła się odnosić do tych mieszkańców Egiptu, którzy zachowywali wiarę chrześcijańską, posługując się zarazem na co dzień językiem arabskim, koptyjski natomiast stał się językiem martwym, używanym jedynie w Kościele.

Jest to Kościół niechalcedoński albo - mówiąc inaczej - monofizycki, który nie przyjął orzeczeń Soboru w Chalcedonie z 451 r. Ojcowie soborowi nauczali, że w Panu Jezusie były i są od początku dwie natury: boska i ludzka, „bez wymieszania, bez zmiany, bez rozdziału, każda z nich zostaje różna i zachowuje swe przymioty, chociaż skutkiem swego połączenia tworzą one jedną tylko osobę, czyli hipostazę, tak że Jezus nie jest podzielony ani rozdzielony na dwie osoby, lecz jest jeden i ten sam, Syn Jedyny, nasz Pan”. Nauka ta określana jest technicznym terminem „diofizytyzm”.

Kościół koptyjski zawdzięcza swe powstanie działalności misyjnej Św. Marka Apostoła, który - według tradycji - miał ponieść śmierć męczeńską w Aleksandrii w 68 r. I chociaż brak na to konkretnych dowodów historycznych, to jednak właśnie od tego Apostoła Koptowie liczą kolejność swoich patriarchów. Według tych obliczeń obecny patriarcha - Szenuda III - uważany jest za 117. następcę Św. Marka i nazywany jest papieżem.

W ciągu wieków Koptowie przeżywali okresy wielkich prześladowań, które wręcz zapoczątkowały nową rachubę czasu, zwaną „erą męczenników”. Rozpoczęła się ona 29 sierpnia 284 r. i od tamtego okresu Koptowie liczą lata. Ich kalendarz składa się z 12 miesięcy po 30 dni oraz trzynastego, liczącego 5 dni. Obecny rok koptyjski jest 1716 z kolei.

Właśnie na terenie pustyni egipskiej, czyli na terenie tradycji koptyjskiej, zaczęło rodzić się życie monastyczne. Za jego twórcę uchodzi św. Antoni Pustelnik (ok. 250-356). Wiadomo jednak, że już w II wieku pojawiali się pierwsi eremici, a sam św. Antoni w drodze na pustynię miał spotkać ponad stuletniego św. Pawła Pustelnika, który od młodości żył

samotnie, służąc Bogu. Pierwszym zakonodawcą życia mniszego był św. Pachomiusz (ok. 292-346). Mnisi egipscy zapoczątkowali tym samym pewną nowość w życiu Kościoła powszechnego, przejętą następnie przez chrześcijaństwo zachodnie.

W naszych czasach Kościół koptyjski liczy 9-12 mln wiernych w samym Egipcie i 2-4 mln w diasporze.

- *Koptyjski Kościół Katolicki*. W 1895 r. papież Leon XIII utworzył prowincję kościelną dla koptyjskich katolików, na czele której stanął patriarcha. W chwili obecnej Kościół ten liczy ok. 198 tys. wiernych żyjących w sześciu diecezjach.

- *Etiopski Kościół Prawosławny* (niechalcedoński). Tradycja etiopska pojawia się w pierwszej Księdze Królewskiej (odwiedziny królowej Saby u Salomona) i w Dz 8,27. Do 1929 r. pozostawał on pod jurysdykcją patriarchy Aleksandrii, kiedy to wyświęcono pierwszych biskupów. W 1959 r. otrzymał pełną niezawisłość. Ma własnego patriarchę i ok. 16 mln wiernych.

- *Etiopski Kościół Katolicki*. W 1961 r. utworzono prowincję metropolitalną z trzema diecezjami. Żyje w nim ok. 115 tys. wiernych złączonych z Kościołem katolickim.

- *Grecko-prawosławny Kościół Aleksandrii* (chalcedoński). Koptowie nie są jedyną wspólnotą chrześcijańską, jaka żyje obecnie na ziemi egipskiej. Aleksandria, przynajmniej nominalnie, jest również siedzibą Patriarchatu Prawosławnego, który zajmuje drugie miejsce na honorowej liście niezależnych (autokefalicznych) Kościołów prawosławnych. Jego początki - do 451 r. - są takie same, jak chrześcijan koptyjskich, ponieważ do tego roku był jeden Kościół. Kiedy jednak większość chrześcijan egipskich odrzuciła uchwały chalcedońskie, w Aleksandrii zaczęli urządować patriarchowie monofizyccy. Jednak cesarze bizantyńscy, którzy czuwali nad prawowiernością gwarantującą także jedność ich imperium, starali się obsadzać tę stolicę kościelną wiernymi sobie biskupami, przyjmującymi orzeczenia Chalcedonu. W ciągu wieków były długie okresy, kiedy na aleksandryjskiej stolicy patriarchalnej zasiadali wyłącznie zwolennicy monofizytyzmu, podczas gdy patriarchowie, którzy pozostawali w łączności z Konstantynopolem, tylko formalnie posiadali tytuł patriarchów aleksandryjskich. Ich siedzibą był Istanbuł. Do swojej starej stolicy patriarchalnej mogli powrócić na stałe dopiero w 1846 r.

2. Tradycja antiocheńska (zachodniosyryjska)

Antiochia, do której odwołuje się nazwa tej tradycji, położona na Bliskim Wschodzie, objęta była misyjną działalnością apostołów. Miasto stanowiło ważny ośrodek polityczny i kulturalny, a jego wpływy rozciągały się na większość gmin położonych we wschodniej części rzymskiego cesarstwa, sięgając aż do Persji. I chociaż samo miasto pozostawało pod wpływem kultury helleńskiej, życie prowincji toczyło się pod wpływem kultury syryjskiej. Tym samym także teologia, liturgia czy życie duchowe nosiły na sobie wyraźne ślady tej kultury. Na obliczu chrześcijaństwa antiocheńskiego zaciążyły rozmaite spory teologiczne, na bazie których wyłoniły się różne Kościoły. W tej tradycji występują więc Kościoły chalcedońskie (a) oraz Kościoły niechalcedońskie (b).

a) Kościoły tradycji chalcedońskiej:

- *Grecko-prawosławny Kościół Antiochii*. Jest żywy przede wszystkim w Syrii i Libanie. Jego wierni i hierarchia są pochodzenia semickiego i posługują się językiem arabskim. Liczy on 750 tys. wiernych, spośród których duża liczba mieszka na emigracji w Ameryce i w Australii.

- *Kościół melchicki lub greckokatolicki*. Istnieje od 1724 r. Liczy on ok. 1 mln wiernych. Posiada własny patriarchat, własną hierarchię, zgromadzenia zakonne i religijne.

- *Kościół maronicki*. Jest jedynym Kościołem o tradycji zachodniosyryjskiej. Patron maronitów - św. Maron - był mnichem--pustelnikiem żyjącym w latach 350-433. Wokół jego

charyzmatycznej osoby skupiła się grupa mnichów, którzy założyli klasztor, położony w połowie drogi między Aleppo i Antiochią. Pomimo tego, że znajdowali się w obrębie jurysdykcji Patriarchatu Antiocheńskiego, rozwinęli odrębną tradycję. Zakonnicy zasiedlili doliny gór Libanu, gdzie przez wieki pozostawali w odosobnieniu. Wszyscy maronici pozostawali zawsze w jedności wiary z Kościołem rzymskokatolickim, choć trudne warunki polityczne i komunikacyjne przez kilka stuleci utrudniały bezpośredni kontakt z Rzymem. Został on odnowiony w XII wieku w czasie wypraw krzyżowych, kiedy Krzyżowcy zajęli Antiochię. W 1182 r. maronici potwierdzili swoje powiązanie z Rzymem, deklarując wolę pozostania z nim w jedności.

Pierwszym patriarchą maronitów, który odwiedził Rzym, był Jeremiasz II (1199-1230). Do Wiecznego Miasta przybył w 1215 r. w czasie trwania IV Soboru Laterańskiego, którego był pełnoprawnym uczestnikiem. W XVI wieku rozpoczął się proces latynizacji tego Kościoła. Został on zaakceptowany przez biskupów maronickich na synodzie w Libanie w 1736 r. W XVI wieku nastąpił podbój maronitów przez Turków, co dało początek długiej dominacji otomańskiej. Już w 1584 r. utworzone zostało w Rzymie Kolegium Maronickie. Od 1790 r. patriarcha maronicki ma swoją siedzibę w Bkerke, miejscowości znajdującej się ok. 40 km od Bejrutu.

Tysiące maronitów poniosło męczeńską śmierć pod panowaniem tureckim w II połowie XIX wieku i podczas I wojny światowej. Ich masakra sprowokowała francuskie siły zbrojne do interwencji w 1860 r. Również w czasie wojny domowej, która wybuchła w Libanie w 1975 r., zginęło wielu maronitów, tysiące zaś opuściło kraj, udając się do USA, Brazylii, Kanady, Australii, a także do Egiptu i na Cypr.

Maronici używają w liturgii języka syryjskiego, który jest jednym z dialektów języka aramejskiego. Kościół maronicki liczy ok. 1,6 mln wiernych żyjących w Libanie, Syrii, USA, Kanadzie, Brazylii i Australii.

b) Kościoły tradycji niechalcedońskiej:

- *Syryjski Kościół Prawosławny* (zachodniosyryjski). Powstał w VI w. dzięki staraniom zakonnika i bpa Jakuba Baradei, który wyświęcił wielu kapłanów i umacniał życie zakonne. Od niego też chrześcijanie tego Kościoła bywają nazywani, jakobitami". Kościół ten liczy ok. 250 tys. wiernych, zamieszkujących głównie Syrię i Liban, ale także Europę (głównie wśród emigrantów). Odłam tego Kościoła syryjskiego istnieje również w Indiach. Przyjmuje on jednak duchowe przywództwo tylko patriarchy z Damaszku.

- *Syryjski Kościół Katolicki*. Powstał w XVII wieku, kiedy to część syryjskiego Kościoła prawosławnego mianowała własnego patriarchę i połączyła się z Rzymem. W obecnym czasie Kościół ten liczy ok. 100 tys. wiernych, mieszkających głównie w Syrii i Libanie. Siedzibą patriarchy jest Bejrut.

3. Tradycja chaldejska (wschodniosyryjska)

Obejmuje ona następujące Kościoły:

- *Kościół Wschodu* (znany również jako Kościół „nestoriański” albo „asyryjski”). Choć związany z Syrią, Kościół ten zachował pewne odmienne cechy, jak: język, własną tradycję liturgiczną, teologiczną i duchową ukształtowaną pod wpływem monastycyzmu. Powstał on w pobliżu dzisiejszego Bagdadu. Odmówił przyjęcia decyzji Soboru Efeskiego (431), który potępiał nauczanie Nestoriusza, i w 484 r. ogłosił swoją niezależność od Kościołów cesarstwa rzymskiego. Dziś liczy ok. 180 tys. wiernych, którzy żyją w górach Iraku, Syrii i Turcji. Podzielony jest na dwa odłamy. Jednym z nich rządzi katolikos, drugim patriarcha.

- *Chaldejski Kościół Katolicki*. Powstał na początku XIX wieku. W chwili obecnej jest to największy Kościół chrześcijański w Iraku, który liczy ok. 410 tys. wiernych i którego patriarcha mieszka w Bagdadzie.

- *Tradycja wschodniosyryjska w Indiach południowych*. Są to chrześcijanie zamieszkujący dzisiejszy stan Kerała w południowych Indiach. Odwołują się do Św. Tomasza Apostoła jako swojego założyciela. W wyniku intensywnych prób narzucania zwyczajów Kościoła rzymskokatolickiego, dokonywanych przez Portugalczyków, w 1653 r. nastąpił bunt miejscowych chrześcijan. Jego rezultatem był podział wspólnoty syryjskiej na cztery samodzielne Kościoły i pewną liczbę małych wspólnot. Są to:

- *Kościół syromalabarski* (są to katolicy tradycji wschodnio-syryjskiej). Współcześnie Kościół ten liczy ok. 2,9 mln wiernych.

Łączy go pełna wspólnota eucharystyczna z Kościołem rzymskim. Nie ma on swojego odpowiednika w Kościele prawosławnym.

- *Prawosławny Syryjski Kościół Indii* (niechalcedoński). Powstał po wydarzeniach w 1653 r.

- *Kościół syromalankarski* (katolicy tradycji wschodniosyryjskiej). Powstał z grupy wiernych Kościoła prawosławnego, którzy przeszli do Kościoła katolickiego i w 1930 r. otrzymali własną hierarchię i administrację. Obecnie posługuje w nim 3 biskupów. Zrzesza ok. 280 tys. wiernych.

- *Dalsze Kościoły i wspólnoty*. Powstały przez późniejsze odchodzenie od wspomnianych wyżej Kościołów. Kolejne podziały dokonywały się pod wpływem Kościoła anglikańskiego i Kościołów protestanckich.

4. Tradycja ormiańska

Tradycja ta odwołuje się do postaci św. Grzegorza Oświeciciela, który działał na tych terenach w IV wieku. Cechuje ją własny język i własna tradycja. Tradycja ormiańska obejmuje dwa Kościoły:

- *Ormiański Kościół Apostolski*, liczący ok. 6 mln wiernych, który ma swoją główną siedzibę w Echmiadzinie, w Armenii. Jego głową jest katikos.

- *Ormiański Kościół Katolicki*. Powstał on w XVIII wieku i liczy ok. 160 tys. wiernych. Siedzibą patriarchy jest Bejrut.

5. Tradycja bizantyjska (konstantynopolitańska)

Wyrosła w Konstantynopolu, w stolicy wielkiego Cesarstwa. W wiekach późniejszych odwoływano się do św. Andrzeja Apostoła jako założyciela biskupstwa. W Europie Kościół ten rozszerzył swoją obecność na ludy bałkańskie, a następnie na Ruś Kijowską i niektóre części Europy Środkowo-Wschodniej. Należą do niej 4 *patriarchaty starożytne*⁴⁷:

- *Ekumeniczny Patriarchat Konstantynopola*. Obecnie patriarchat składa się z 5 diecezji w europejskiej części Turcji (ok. 30 tys. wiernych), 35 diecezji w północnej Grecji, 10 na greckich wyspach (oraz wielu poza Europą, np. w obu Amerykach - ponad 2 mln wiernych, Australii i Nowej Zelandii), w Wielkiej Brytanii, Francji, Austrii, Belgii, Szwecji. Kościół posiada także liczne ośrodki monastyczne, np. Athos i Patmos. W Chambessy koło Genewy ma swój ośrodek, w którym prowadzi działalność edukacyjną i ekumeniczną. Patriarchat posiada własne szkoły teologiczne (większość poza granicami Turcji). Ogółem na świecie jest ok. 5 mln wiernych tego patriarchatu. W jego jurysdykcji pozostaje także Autonomiczny Kościół Finlandii i niektóre parafie w Estonii.

Patriarchowie Konstantynopola noszą tradycyjny bizantyjski tytuł „Arcybiskupa Konstantynopola, Nowego Rzymu i Patriarchy Ekumenicznego”. Obecny patriarcha Bartłomiej I jest 232. patriarchą Konstantynopola. Jego intronizacja odbyła się 2 listopada 1991 r.

- *Patriarchat Aleksandrii* obejmuje 15 diecezji i ok. 300 tys. wiernych. Jurysdykcja rozciąga się na całą Afrykę i Malte. Patriarchę wspomaga Święty Synod z dwunastoma metropolitami.

Od 1997 r. patriarchą jest Piotr VII. Jest on 115. patriarchą Aleksandrii. Jego oficjalny tytuł brzmi: „Wielce Błogosławiony Papież i Patriarcha Wielkiego Miasta Aleksandrii, Libii, Etiopii, całego Egiptu i całej Afryki, Ojciec Ojców, Pasterz Pasterzy, Trzynasty Apostoł i Sędzia Świata”. Rezydencja patriarchy mieści się w Aleksandrii.

- *Patriarchat Antiochii*. Liczba jego wiernych przekracza 3 mln. W większości są to Arabowie. Patriarchat składa się z 19 metropolii, z których 6 znajduje się w Syrii, 6 w Libanie, 3 w Turcji, jedna w Iraku, po jednej w Bagdadzie i Kuwejcie, jedna w Australii oraz 5 w Północnej i Południowej Ameryce. Oddzielne parafie patriarchatu znajdują się na terytorium Brazylii, Argentyny, Arabii Saudyjskiej, Australii i Nowej Zelandii. Kościół posiada Akademię Teologiczną im. św. Jana Damasceńskiego (od 1988 r. stanowi ona wydział Uniwersytetu w Balamand).

Od lipca 1979 r. zwierzchnikiem Patriarchatu Antiocheńskiego jest Ignacy IV, który jest 166. patriarchą Antiochii. Jego oficjalny tytuł brzmi: „Wielce Błogosławiony Patriarcha Wielkiej Antiochii, Syrii, Cylicji, Mezopotamii i całego Wschodu”. Rezydencją patriarchy jest Damaszek.

- *Patriarchat Jerozolimy*. Posługuje w nim dziś 16 metropolitów, 2 arcybiskupów i 2 biskupów. Organem wspomagającym patriarchat jest Bractwo Grobu Pańskiego. W jego skład wchodzi ok. 130 osób: patriarchów, arcybiskupów, kapłanów, diakonów i zakonników. Kościół jerozolimski ma ok. 300 tys. wiernych. Część z nich żyje w Jordanii oraz w diasporze: w Ameryce, Afryce i Australii. Oficjalny tytuł patriarchy brzmi: „Wielce Błogosławiony Patriarcha Świętego Miasta Jerozolimy i całej Palestyny”. Od 2000 r. jest nim Ireneusz, który jest 140. patriarchą Jerozolimy i w niej rezyduje.

Obok wspomnianych wyżej Kościołów patriarchalnych istnieje 12 Kościołów autokefalicznych:

- *Rosyjski Kościół Prawosławny*. Obecnie Patriarchat Moskiewski posiada 12 metropolii i 115 biskupów, około 500 klasztorów, 20 tys. parafii. Liczy ok. 70 mln wiernych. W skład Patriarchatu Moskiewskiego wchodzi ponadto Ukraińska Prawosławna Cerkiew (5 metropolii, 32 biskupstw), Białoruska Prawosławna Cerkiew (1 metropolia, 9 biskupstw), Japońska Autonomiczna Cerkiew i kilka diecezji w Europie i Ameryce Północnej. Zwierzchnikiem jest Aleksy II (ur. 1929), który jest 15. patriarchą od powstania patriarchatu. Patriarsze moskiewskiemu przysługuje oficjalny tytuł: „Jego Świątobliwość, Patriarcha moskiewski i całej Rusi”. Rezydencja patriarchy i sobór katedralny pw. Theofanii znajdują się w Moskwie.

- *Gruziński Kościół Prawosławny*. Kościół gruziński liczy ponad 1 mln wiernych. Święty Synod składa się z 19 metropolitów, arcybiskupów i biskupów. Kościół posiada ok. 450 świątyń, 22 klasztory (13 męskich i 9 żeńskich).

Oficjalny tytuł zwierzchników Kościoła gruzińskiego brzmi: „Jego Świątobliwość, Wielce Błogosławiony Katolikos - Patriarcha całej Gruzji, Arcybiskup Mcchety i Tbilisi”. Od 1977 r. jest nim Elias II. Kościół gruziński od lat utrzymywał żywe kontakty z Kościołem prawosławnym w Polsce. W okresie międzywojennym profesorem patrologii w Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego był duchowny gruziński, archimandryta Grzegorz Peradze, który poniósł męczeńską śmierć w Auschwitz. Został kanonizowany przez Kościół gruziński, jego imię zostało wpisane do dyptychu świętych Kościoła prawosławnego w Polsce i jest czczone 6 grudnia.

- *Serbski Kościół Prawosławny*. Zwierzchnikom Kościoła serbskiego przysługuje oficjalny tytuł: „Jego Świątobliwość Patriarcha Serbski, Arcybiskup Peczski, Metropolita Belgradzko-Karłowacki”. Obecnie jest nim Paweł (ur. 1914), który jest 44. patriarchą w historii Kościoła serbskiego. W wyniku konfliktu między Serbią a Albańczykami Kościół serbski poniósł poważne straty materialne i duchowe. Liczy ok. 8 mln wiernych.

- *Rumuński Kościół Prawosławny*. Współcześnie liczba wiernych tego Kościoła sięga ok. 20 mln, co stanowi 86% ludności kraju. Patriarchat podzielony jest na 22 diecezje i 123 dekanaty. Obecnie istnieje w Rumunii 400 monasterów i pustelni, w których żyje 4,1 tys. mnichów i 4,5 tys. mniszek. Zwierzchnikiem Kościoła jest patriarcha noszący tytuł: „Wielce Błogosławiony Arcybiskup Bukaresztu, Metropolita Ungro-Wołoski, Namiestnik Cezarei Kapadockiej i Patriarcha całej Rumunii”. Obecnie zwierzchnikiem Kościoła jest 5. patriarcha Rumunii - Teoktyst (ur. 1915).

- *Bułgarski Kościół Prawosławny*. Liczy ok. 8 mln wiernych, 26 biskupów, 2,3 tys. duchownych. W 123 klasztorach zamieszkuje 500 zakonników i zakonnic. Poza diecezjami krajowymi Kościół posiada dwie diecezje w USA i jedną w Europie Zachodniej. Zwierzchnikom Kościoła bułgarskiego przysługuje tytuł „Jego Świątobliwość Patriarcha Bułgarski, Metropolita Sofijski”. Obecnie jest nim Maksym (ur. 1914). Rezydencja i sobór patriarchy pw. św. Aleksandra Newskiego znajdują się w Sofii.

- *Kościół Prawosławny Cypru*. Liczy on dziś ponad 500 tys. wiernych. Podzielony jest na 6 diecezji. Dwie z nich, Cyryneja i Morfos, częściowo znajdują się po tureckiej stronie wyspy. Zwierzchnikowi Kościoła cypryjskiego przysługuje oficjalny tytuł „Wielce Błogosławiony Arcybiskup Nowej Justyniany i całego Cypru”. Jest nim arcybiskup Chryzostom - 64. zwierzchnik Kościoła, urodzony w 1927 r.

- *Grecki Kościół Prawosławny*. Kościół w dniu dzisiejszym liczy ok. 10 mln wiernych (96% obywateli). W kontynentalnej części Kościoła znajduje się 80 diecezji, na Krecie - 8, a na pozostałych wyspach - 4. Kościół posiada ok. 7,5 tys. parafii; 93 biskupów, ok. 8,2 tys. kapłanów i 200 diakonów. Liczba klasztorów przekracza 300, a zamieszkuje je ponad 4 tys. zakonników. Zwierzchnikiem Kościoła jest abp Christodoulos, 20. zwierzchnik Kościoła Grecji, urodzony w 1939 r.

- *Klasztor św. Katarzyny*. Jest to najstarszy czynny do dzisiaj nieprzerwanie klasztor chrześcijański na świecie, a jego początki sięgają pierwszej połowy IV wieku. Według patriarchy aleksandryjskiego z IX w., Eutyhusza, fundatorką kaplicy u stóp Synaju była matka cesarza Konstantyna, św. Helena, która odbyła pielgrzymkę do tego miejsca w 327 r. Trzy lata później z jej rozkazu zaczęto tam wznosić kaplicę pw. Maryi Panny, a jednocześnie umocnioną twierdzę z pomieszczeniami dla mnichów-pustelników i pielgrzymów, którzy licznie zaczęli przybywać do tego miejsca.

W następnych stuleciach sława klasztoru rozszerzała się coraz bardziej na całe ówczesne chrześcijaństwo, zwłaszcza Wschodnie, do czego w znacznym stopniu przyczyniła się jego lokalizacja - na pustyni i w miejscu tak symbolicznym, w którym Bóg objawił się Mojżeszowi.

Dzisiejszą nazwę miejsce to otrzymało na początku XIII wieku dzięki św. królowi francuskiemu Ludwikowi IX. Zbudował on w 1229 r. w Paryżu kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej, męczennicy z III wieku, co przyczyniło się do spopularyzowania jej kultu w ówczesnym chrześcijaństwie. Sława świętej dotarła dość szybko także do mnichów na Synaju, którzy sprowadzili jej relikwie z pobliskiej góry, znanej obecnie jako Dżebel Katrin (Góra Katarzyny), do swego klasztoru. Odtąd klasztor obrał ją sobie za patronkę. Dzisiaj liturgiczne wspomnienie tej świętej odbywa się 25 listopada i towarzyszy mu procesja z relikwiami.

Po podboju Egiptu przez muzułmanów monaster zachował swą niezależność, choć z czasem na dziedzińcu klasztornym pojawił się meczet. Ok. 625 r., przed przybyciem Arabów, mnisi z Synaju poprosili Mahometa o opiekę nad tym miejscem. Odwiedził je, przyjęty bardzo serdecznie przez zakonników, i później specjalnym pismem zagwarantował nienaruszalność klasztoru.

Przez długie wieki klasztor podlegał Konstantynopolowi, a w okresie krucjat (koniec XI i XIII wieku) był pod opieką rzymskich papieży. Po zdobyciu Akki przez Saracenów w 1291 r.

i upadku łacińskiego Królestwa Jerozolimy, klasztor przeszedł pod jurysdykcję prawosławnego Patriarchatu Jerozolimskiego.

Od 1782 r. monaster ten stanowi odrębną, najmniejszą jednostkę w świecie prawosławnym, Kościół autonomiczny. Nie podlega władzy z zewnątrz, jedynie wybór jego zwierzchnika, którym jest każdorazowy igumen (przełożony klasztoru), musi zatwierdzić Kościół-Matka, czyli Patriarchat Jerozolimski.

- *Prawosławny Kościół Czech i Słowacji*. Kościół ten posiada jedną metropolię, 4 diecezje, 150 parafii, Prawosławny Wydział Teologiczny w Preszowie. Liczba wiernych sięga 15 tysięcy. Kościół należy do Światowej Rady Kościołów. Liturgię sprawuje się w językach: czeskim, słowackim, starosłowiańskim i ukraińskim.

Od 2000 roku zwierzchnikiem Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego jest Metropolita Pragi ziem Czeskich i Słowacji - Błogosławiony Mikołaj, urodzony w 1927 roku. Siedziba zwierzchnika i sobór katedralny znajdują się w Preszowie.

- *Prawosławny Kościół Albanii*. Obecnie jest on jednym z najdynamiczniej rozwijających się Kościołów. Liczba wiernych, która w 2003 roku wynosi już ok. 500 tys., ciągle wzrasta. Kościół składa się z 4 diecezji, 19 dekanatów i 330 parafii. Językiem liturgicznym jest albański i starogrecki. Zwierzchnikiem Kościoła albańskiego jest Wielce Błogosławiony Anastazy, 4. zwierzchnik Kościoła, urodzony w 1929 roku. Jego rezydencja mieści się w Tiranie.

- *Prawosławny Kościół w Ameryce*. Na soborze w Detroit w 1924 roku delegaci prawosławnych parafii podjęli decyzję o ustanowieniu czasowej autonomii Kościoła amerykańskiego. Patriarcha moskiewski Tichon nie zaakceptował tych postanowień i odwołał amerykańskiego metropolitę Platona z zajmowanego stanowiska. Metropolita nie przyjął tej decyzji i poprowadził Kościół do samodzielności. W latach czterdziestych w amerykańskim prawosławiu pojawiły się tendencje zmierzające do odnowienia kanonicznej łączności z Kościołem rosyjskim. Przez dwadzieścia lat nie przyniosły one jednak żadnych rezultatów. Dopiero 10 kwietnia 1970 r. na posiedzeniu Świętego Synodu Kościoła Rosyjskiego podjęto decyzję o nadaniu pełnej autokefalii Kościołowi Prawosławnemu w Ameryce. Tym razem zaprotestował jednak Konstantynopol, twierdząc, że autokefalia nigdy nie była nadawana z pominięciem Patriarchatu Ekumenicznego. Wzywał on do nieuznawania autokefalii udzielonej przez Patriarchat Moskiewski. Kościoły autokefaliczne Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy i Grecji wypowiedziały się przeciwko autokefalii, natomiast Kościoły Bułgarii, Polski, Czechosłowacji poparły ją. Liczba jego wiernych przekracza 3 mln. Podzielony jest na 20 diecezji i ma ponad 500 parafii. Posiada 4 klasztory męskie oraz 2 żeńskie, akademię teologiczną i dwa seminaria. Językiem liturgicznym jest głównie język angielski. Zwierzchnikiem Kościoła jest obecnie metropolita Teodozjusz, 3. zwierzchnik tego Kościoła (ur. 1933). Siedzibą metropolity jest Syosset (dzielnica Nowego Jorku), zaś sobór katedralny pw. św. Mikołaja znajduje się w Waszyngtonie.

- *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny*. Kościół ten liczy ok. 600 tys. wiernych. Podzielony jest na 6 diecezji. Na terenie Polski posiada 6 klasztorów, 3 męskie i 3 żeńskie. Ma własne seminarium duchowne w Warszawie, sekcję prawosławną w ChAT oraz Instytut Teologii Prawosławnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Zwierzchnikiem Kościoła prawosławnego w Polsce jest Jego Eminencja, Wielce Błogosławiony Sawa, Metropolita Warszawski i całej Polski. Siedziba metropolity i sobór katedralny pw. św. Marii Magdaleny znajdują się w Warszawie.

Oprócz wyliczonych wyżej Kościołów prawosławnych tradycji bizantyjskiej, istnieją także *Kościoły katolickie tradycji bizantyjskiej*. Są to wspólnoty, które z Kościoła prawosławnego przeszły do Kościoła katolickiego, zawierając z nim unię. Należą do nich:

- *Ukraiński Kościół Katolicki*. Powstał w roku 1596 na mocy Unii Brzeskiej. Zlikwidowany przemocą w 1946 r., odżył na nowo po upadku komunizmu, tzn. po 1990 r.

- *Rumuński Kościół Katolicki*. Powstał w 1700 r. w Transylwanii.

Również na *Słowacji* istnieje grekokatolicka eparchia w Preszowie, która liczy ok. 350 tys. wiernych. Na *Węgrzech* grekokatolicy liczą ok. 300 tys. wiernych. Mają eparchię w Hajdudorog oraz egzarchat apostolski w Miskolcu. W dawnej *Jugosławii* grekokatolicy zorganizowani są w ramach eparchii Križevci. Przed podziałem Jugosławii eparchia ta liczyła ok. 50 tys. wiernych. W *Bułgarii* grekokatolicy posiadają egzarchat apostolski w Sofii. Ich liczba wynosi ok. 5 tys. wiernych. Są także katolicy obrządku bizantyjskiego w *Grecji*, których egzarchat apostolski znajduje się w Atenach. Ich liczba sięga ok. 2 tys.

34. Co warto wiedzieć na temat Kościoła prawosławnego?

Kościół prawosławny ma ustrój hierarchiczny. Kościół lokalny reprezentowany jest przez biskupa wraz ze swoją eparchią (diecezją). Wszyscy biskupi są sobie równi i każdy z nich cieszy się pełnią władzy w granicach swojej eparchii. Decyzje w sprawach ogólnokościelnych podejmowane są wspólnie przez wszystkich biskupów na Świętym Synodzie hierarchii (Synod Biskupów). Synod Biskupów zleca realizację spraw bieżących Stałemu Synodowi (w Kościele rosyjskim - Święty Synod, a w Kościele polskim - Rada Metropolitalna), którego przewodniczącym jest zwierzchnik Kościoła (patriarcha, metropolita). Od pozostałych biskupów różni się jedynie godnością, nie zaś prawnymi przywilejami.

Kościół autokefaliczny są w pełni samodzielne, natomiast Kościoły autonomiczne są samodzielne pod względem administracyjnym, lecz pod względem kanonicznym podlegają któremuś z patriarchatów. Pierwsze miejsce wśród Kościołów autokefalicznych zajmuje Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola, któremu Sobór w Chalcedonie (451) przyznał drugie, po biskupie Rzymu, miejsce w hierarchii biskupstw chrześcijańskich. Podlega mu ok. 5 mln wiernych, natomiast w Turcji liczy on ok. 30 tys. wiernych.

Zarys doktryny

Kościół prawosławny określa siebie jako „pełnię” (*pleroma*) Tradycji, Soborów i Ojców. Te trzy elementy składowe definicji określają również teologiczny i duchowy charakter tego Kościoła. Za podstawę wiary uznaje on Pismo święte oraz Świętą Tradycję, która najpełniej wyraża się w uchwałach pierwszych siedmiu soborów powszechnych oraz w pismach Ojców Kościoła. W prawosławiu żywy jest kult Najświętszej, Przczystej i całej Świętej Maryi, zawsze Dziewicy i Matki Boga, chociaż z drugiej strony Kościół ten nie przyjmuje katolickich dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Wierni prawosławni modlą się za zmarłych, aczkolwiek odrzucają katolicką naukę o czyśćcu jako miejscu i ogniu. O istocie samych sakramentów, jak i o ich liczbie wspomniano przy omawianiu sakramentów w Kościele.

Modlitwa liturgiczna

Modlitwa liturgiczna Kościoła prawosławnego zawiera dwa rodzaje obrzędów: jedne wykonuje się przy pewnych okazjach, na życzenie wiernych, jak sakramenty (wyjąwszy Eucharystię), sakramentalia, błogosławieństwa i inne; drugie - powracają regularnie, w określonych dniach i godzinach: jest to Modlitwa Godzin i boska Liturgia Eucharystyczna. Obrzędy, które powracają regularnie i na ogół codziennie, składają się z dwóch części: jedną stanowi element stały, niezmienny, zwany „wspólnym”; drugą - element zw. „własnym”, który zmienia się w zależności od następujących po sobie cykli roku liturgicznego.

W obrządku bizantyjskim rok liturgiczny zawiera cztery cykle, które się nawzajem przenikają i nakładają, nadając modlitwie liturgicznej niezwykle urozmaicony i daleki od monotonii charakter:

1. *Cykl tygodniowy*, wiążący z każdym dniem tygodnia wspomnienie jakiejś szczególnej tajemnicy, świętego lub grupy świętych. I tak: niedziela poświęcona jest pamięćce Zmartwychwstania Chrystusa; poniedziałek - aniołom; wtorek i środa przywołuje na pamięć tajemnicę Krzyża Świętego; w czwartek oddaje się cześć Apostołom, Cudotwórcom i Biskupom, szczególnie św. Mikołajowi; w sobotę wspomina się wszystkich świętych i zmarłych. O Matce Bożej nigdy się nie zapomina. Ona jest wspominana codziennie we wszystkich oficjach, a szczególnie w niedzielę, środę i piątek, z racji Jej udziału w tajemnicy Odkupienia.
2. *Cykl ośmiu tygodni*, zw. cyklem *oktoicha*⁴⁸, stosownie do ośmiu tonów muzyki bizantyjskiej. Seria ośmiu tygodni lub ośmiu tonów zaczyna się niedzielą św. Tomasza, następującą po niedzielę wielkanocnej.
3. *Cykl roczny świąt ruchomych* zgrupowanych wokół Paschy. Obejmuje on 18 tygodni: 10 tygodni przygotowawczych przed Paschą, czyli okres Triodionu Postnego⁴⁹ i 8 tygodni Triodionu Kwiecistego⁵⁰, czyli okresu od Paschy do niedzieli Wszystkich Świętych, która następuje zaraz po Zielonych Świątkach.
4. *Cykl roczny świąt stałych*. W obrządku bizantyjskim rok liturgiczny zaczyna się 1 września i kończy 31 sierpnia.

35. Jak doszło do powstania Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego?

Obecność znacznej liczby wiernych prawosławnych w granicach Polski datuje się od XIV wieku, kiedy Kazimierz Wielki (1333-1370) przejął w 1340 r. kontrolę nad Rusią Czerwoną. Litwa, z której przybył Władysław Jagiełło (1386-1434), posiadała również bardzo liczne wspólnoty prawosławne. Stąd jego wrażliwość na te zagadnienia, jak i stosunkowo wysoka pozycja prawosławia za jego rządów. W celu zapewnienia jedności Korony z Litwą (był to jeden z ważnych motywów) w 1596 r. zawarto unię kościelną w Brześciu. Odnowienia hierarchii prawosławnej w Polsce, która znikła po podpisaniu unii, dokonał w roku 1620 patriarcha jerozolimski Teofanes.

Po upadku państwowości polskiej polskich prawosławnych oraz unitów włączono (dobrowolnie lub jak np. unitów - siłą) do Kościoła rosyjskiego. Po uzyskaniu niepodległości rząd polski wzmógł starania zmierzające do uzyskania przez prawosławnych w Polsce niezależności od prawosławia rosyjskiego. W związku z tym w listopadzie 1923 r. metropolita Dionizy Waledyński wystosował list do patriarchy Tichona z prośbą o nadanie autokefalii Kościołowi w Polsce. Jednakże sytuacja Kościoła rosyjskiego była w tym okresie bardzo trudna, Synod Biskupów praktycznie nie istniał, a to uniemożliwiało przeprowadzenie procedury kanonicznej. W tej sytuacji polski rząd i Kościół prawosławny rozpoczęły rozmowy z Patriarchatem w Konstantynopolu o nadanie autokefalii Kościołowi polskiemu. Nastąpiło to na mocy tomosu (bulli) z 13 listopada 1924 r., w której powoływano się na zależność Metropolii Kijowskiej od Konstantynopola, ale przemilczano związki z Kościołem rosyjskim. W tej sytuacji Kościół rosyjski nie uznał autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce, niemniej jednak została ona uroczystie proklamowana 17 września 1925 r.¹³⁷ 17 kwietnia 1948 r. ówczesny prezydent Bolesław Bierut cofnął uznanie udzielone przed wojną przez prezydenta RP Dionizemu Waledyńskiemu jako metropolicie Kościoła prawosławnego. W związku z tą decyzją ówczesny minister administracji publicznej powołał Tymczasowe Kolegium Rządzące Kościoła, którego zadaniem było uregulowanie sprawy zakwestionowanej autokefalii oraz organizacja życia kościelnego. Kościół rosyjski nadał Kościołowi polskiemu autokefalię w 1948 r., po zrzeknięciu się przez niego wcześniejszej, otrzymanej w 1924 r. z Konstantynopola. Na Synodzie w 1948 r. na stanowisko zastępcy

metropolity powołany został abp Tymoteusz Szretter. Dokonano też zmian granic diecezji. Uregulowanie sytuacji kanonicznej nastąpiło dopiero w 1951 r., gdy na stanowisko metropolity powołano abpa Makarego Oksijuka.

Według danych z końca 1995 r. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny liczył: 544 460 wiernych, 319 kościołów i kaplic, 248 parafii i filii parafialnych, nad którymi opiekę duszpasterską sprawowało 257 duchownych, 21 mnichów. Od tego czasu zwiększyła się liczba duchownych i mnichów⁵¹. Na terenie naszego kraju Kościół ten posiada 6 diecezji. Są to: archidiecezja warszawsko-bielska, diecezja łódzko-poznańska, białostocko-gdańska, wrocławsko-szczecińska, przemysko-nowosądecka, lubelsko-chełmska. W 1988 r. została przyjęta w jurysdykcję prawosławna włoska diecezja Aquilei, lecz obecnie nie ma to już miejsca. Z kolei w 1991 r. w jurysdykcję polskiego prawosławia przyjęto metropolię Lizbony, której podlegają również dwa biskupstwa w Brazylii - diecezja Recife oraz Rio de Janeiro i Olinda - Recife. Zwierzchnikiem Kościoła jest Jego Eminencja, Wielce Błogosławiony Sawa, Metropolita Warszawski i całej Polski.

Kościół ten posiada na terenie Polski 6 klasztorów. Trzy z nich są klasztorami żeńskimi i znajdują się w Grabarce, Wojnowie i Białymstoku-Dojlidach, natomiast trzy męskie rozmieszczone są w Jabłecznej, Supraślu i Ujkowicach koło Przemyśla. Kościół posiada także wyższe seminarium w Warszawie, przytułek dla kobiet w Warszawie, dom opieki w Stanisławowie koło Warszawy i w Cieplicach koło Jeleniej Góry.

Organem urzędowym Kościoła jest kwartalnik „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”. Wydaje on również „Cerkiewny Wiestnik” (w języku rosyjskim), miesięcznik „Orthodoxia. Przegląd Prawosławny”, „Kalendarz Prawosławny” (wersja polsko-rosyjska), „Cerkownij Kalendar” (w języku ukraińskim), „Arche. Wiadomości Bractwa” wydawane jest przez Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce. W Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT) od 1957 r. istnieje sekcja teologii prawosławnej. Natomiast na Uniwersytecie w Białymstoku działa Instytut Teologii Prawosławnej na Wydziale Teologicznym.

Siedzibą władz Kościoła jest Warszawa.

36. Jak traktować grekokatolików? Czy są oni w pełnej jedności z Kościołem katolickim i czy obejmuje ich dialog ekumeniczny? Kim są unici?

Kościół grekokatolicki jest w całej pełni Kościołem katolickim, dlatego też często nazywa się go Kościołem katolickim tradycji bizantyjskiej. I chociaż sprawuje odmienną Liturgię Eucharystyczną (św. Jana Chryzostoma lub św. Bazylego), duchowni noszą inne szaty liturgiczne, w świątyniach słychać inne śpiewy i używa się innego kalendarza liturgicznego, to jednak trwa on w pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim.

Podobnie jest z innymi Kościołami wschodnimi, które pozostają w pełnej wspólnoty kanonicznej z Biskupem Rzymu, chociaż zachowują swoją liturgię, obrzędowość, kalendarz, zwyczaje itd. Chodzi tutaj o takie m.in. Kościoły, jak: Koptyjski Kościół Katolicki, Etiopski Kościół Katolicki, Kościół melchicki, Kościół maronicki czy Syryjski Kościół Katolicki z obrządku antiocheńskiego, Chaldejski Kościół Katolicki, Kościół syromalabarski i Kościół syromalankarski z obrządku chaldejskiego, czy wreszcie Ormiański Kościół Katolicki. Ponieważ należą one w całej pełni do wspólnoty Kościoła katolickiego, dlatego nie jest prowadzony z nimi dialog teologiczny ze strony Kościoła katolickiego. Mimo to w oficjalnym dialogu teologicznym z Kościołem prawosławnym wyłoniono podkomisję do spraw katolików wschodnich obrządku bizantyjskiego, którzy pozostają w łączności z Rzymem. Celem tej podkomisji jest prowadzenie studium nad zagadnieniem prozelityzmu i unii. Nazwę „unici” (z j. łacińskiego *unio* - „zjednoczenie”) nadaje się Rusinom, którzy podczas synodu w Brześciu Litewskim w 1596 r. zgodzili się na pełną łączność z Rzymem. Termin ten

używany jest często w sensie pejoratywnym. Obecnie odnosi się go do wszystkich chrześcijan wschodnich zjednoczonych z Rzymem. Termin „unici” jest więc zakresowo szerszy niż termin „grekokatolicy”, który obejmuje wyłącznie chrześcijan tradycji bizantyjskiej zjednoczonych z Rzymem.

37. Kiedy powstał i czym się charakteryzuje Kościół Polsko-katolicki?

Powstał on w Stanach Zjednoczonych, a jego organizatorem był ks. Franciszek Hodur (1866-1953)⁵² - proboszcz pierwszej niezależnej parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika, która powstała 21 marca 1897 r. w Scranton (PA). Chcąc uzyskać od rzymskich władz kościelnych pewne prawa dla ludności polskiej zamieszkującej USA, ks. Hodur udał się do Rzymu. Zamierzał prosić papieża Leona XIII (1878-1903) o przedstawiciela Polaka w episkopacie USA, który będąc orędownikiem sprawy polskiej, pełniłby jednocześnie rolę pośrednika między ludem polskim, Stolicą Apostolską i biskupami Ameryki. Ponadto liczył on, że uzyska: 1. zgodę na unarodowienie własności kościelnych, tj. by majątki kościołów polskich były zapisane w sądach na delegatów wybranych przez gminę; 2. przyznanie ludowi tych praw, które w Europie posiada tzw. kolator (czyli patron), a mianowicie, by biskup przy obsadzaniu probostwa prosił wierzących o zgodę na proponowanego przez niego kapłana; 3. możliwość prowadzenia administracji finansowej Kościoła przez ludzi wybranych z łona parafian⁵³.

Spotkanie z kard. M.H. Ledóchowskim, ówczesnym prefektem rzymskiej Kongregacji Propagandy Wiary, nie przyniosło spełnienia oczekiwanych żądań. F. Hodur wrócił więc do Stanów i ogłosił: „Ja do rzymskiego Kościoła nie wrócę”. Istotnie, nie wrócił już do Kościoła katolickiego, lecz ze swoimi parafianami wznosił w Scranton nowy budynek kościelny pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika, położony bardzo blisko katolickiej świątyni. To sprawiło, że kilka tygodni później został ekskomunikowany. Dokument watykański został odczytany z ambon kościołów rzymskokatolickich 2 października 1898 r. Także ks. Franciszek Hodur odczytał publicznie tekst ekskomuniki, wyjaśnił ją, skomentował i spalił na oczach wszystkich, popiół zaś wrzucił do strumyka. Dzień później złożył u władz stanowych podanie o zarejestrowanie nowej grupy wyznaniowej pod nazwą Polskiego Kościoła Reformowanego. Na II Synodzie Powszechnym w 1909 r. nazwę zmieniono na Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK). W tym samym również roku ks. F. Hodur⁵⁴ został konsekrowany na biskupa przez starokatolickich biskupów z Utrechtu.

W 1924 r. obradował V Synod Nadzwyczajny, który podzielił Kościół na trzy diecezje: w Scranton, Chicopee i w Krakowie. Na terenie Polski parafie tego Kościoła istniały już nieco wcześniej (Dąbrowa Górnicza - lipiec 1923, Warszawa - sierpień 1923, Toruń - marzec 1924)⁵⁵.

W Polsce aż do 1951 roku Kościół ten pozostawał przy swojej dotychczasowej nazwie - PNKK. Wtedy to bowiem polskie władze komunistyczne aresztowały bpa J. Padewskiego zwierzchnika PNKK na terenie kraju, i osadziły w więzieniu śledczym UB w Warszawie, przy ul. Rakowieckiej, gdzie zmarł zamęczony 10 maja 1951 r. Ster rządów w Kościele objęło Tymczasowe Kolegium Rządzące, w składzie sześciu osób, powołane 22 stycznia 1951 r. Kolegium to, podczas pierwszego ogólnopolskiego zjazdu duchowieństwa, który odbył się 15 lutego 1951 r. w Warszawie, postanowiło zwołać Synod do stolicy w pierwszej połowie czerwca 1951 r. (Synod odbył się w dniach 8-11 grudnia 1952 r.) oraz pod naciskiem Urzędu do Spraw Wyznań uchwaliło niezależność Kościoła w Polsce. Kilka miesięcy później, 11 września 1951 r., na sesji Rady Kościoła, zmieniono także dotychczasową nazwę na Kościół Polskokatolicki (KPK), która przetrwała aż do dnia dzisiejszego.

W chwili obecnej KPK liczy około 20 tys. wiernych, rozmieszczonych w trzech diecezjach: warszawskiej, krakowsko-częstochowskiej i wrocławskiej. Kościołowi służy 3 biskupów i

ponad 120 księży. Najwyższą władzą Kościoła jest Synod Ogólnopolski, który zbiera się co trzy lata. W okresie międzysynodalnym sprawami Kościoła kieruje Rada Synodalna (Rada Kościoła) oraz Kolegium Biskupów (wszyscy biskupi diecezjalni i pomocniczy). Na zewnątrz Kościół reprezentuje Biskup-Zwierzchnik, którym od 1995 r. jest ks. bp Wiktor Wysoczański. Swoje kadry Kościół kształci w sekcji starokatolickiej ChAT-u.

15 lutego 1992 r. w katedrze Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK) pw. św. Stanisława B.M. w Scranton (USA), podczas „Nabożeństwa Gojenia” nastąpiło „odsunięcie i wymazanie” ekskomuniki rzuconej przez Watykan w 1889 r. na ks. F. Hodura. W uroczystości brali udział kard. Edward Cassidy, pierwszy biskup PNKK - John Swantek oraz inni. Rok później Watykan zezwolił swoim kapłanom na udzielanie sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych wiernym PNKK, gdy zostaną o to poproszeni w sposób uzasadniony.

Także na terenie Polski rozpoczęty został dialog teologiczny pomiędzy KPK a Kościołem rzymskokatolickim. Jego oficjalne rozpoczęcie nastąpiło 10 lutego 1998 r.; dialog jest kontynuowany do chwili obecnej.

Zarys doktryny

Pewne konsekwencje w zakresie doktryny PNKK i KPK przyniósł fakt podpisania przez bp. Hodura *Deklaracji Utrechckiej*⁵⁶, co było warunkiem uzyskania przez niego konsekracji biskupiej. Tym samym odrzucał dogmat z 1854 r. o Niepokalanym Poczęciu NMP, bullę Klemensa VI *Unigenitus Dei Filius* z 1343 r., która po raz pierwszy przedstawiała z pewnymi szczegółami podstawy nauki o odpustach (por. BF VII, 490), konstytucję Piusa VI *Auctorem fidei* z 1794 r., potępiającą naukę jansenistycznego synodu w Pistoii (por. BF V, 61) oraz *Syllabus*. Nie przyjmował również dogmatu o nieomyślności i prymacie papieża ogłoszonego w 1870 r.

Wejście do wspólnoty Kościołów starokatolickich skreślało także dalszy rozwój doktryny PNKK. Do istniejących już siedmiu sakramentów dodano ósmy, którym było głoszenie i słuchanie Słowa Bożego, ale dla zachowania liczby „siedem”, połączono chrzest z bierzmowaniem, czyniąc z nich jeden sakrament. Kościół głosił wiarę w powszechność zbawienia i zanegował istnienie materialnego piekła.

W 1921 r. w PNKK zniesiony został, obowiązujący w Kościele katolickim, celibat kleru, a jeszcze wcześniej, bo już w 1900 r. do liturgii został wprowadzony język polski. Podkreślano również bardzo wyraźnie polskie rocznice narodowe oraz mówiono o pisarzach i poetach polskich. Niektórzy sądzą że „wytrwałość, z jaką bp F. Hodur realizował w duszpasterstwie te wszystkie przedsięwzięcia, prowadzące do sakralizacji etniczności, wskazuje na to, że w polskości widział on cechę fundamentalną PNKK”⁵⁷.

38. Co to jest Starokatolicki Kościół Mariawitów?

Historia tego Kościoła związana jest z osobą Feliksy Kozłowskiej (1862-1921) noszącej imię zakonne: Maria Franciszka, która 8 września 1887 r. założyła w Płocku Zgromadzenie Sióstr Ubogich św. Klary. Siostry ślubowały ubóstwo, wstrzeźliwość i posłuszeństwo oraz nieustanną adorację Najświętszego Sakramentu.

W 1893 r. Maria Franciszka Kozłowska otrzymała w płockim kościele seminaryjnym objawienie, opisane w *Dziele Wielkiego Miłosierdzia*⁵⁸, w którym Chrystus polecił jej założenie Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Na przełożonego zgromadzenia wybrany został ks. Jan Kowalski (1871 -1942), który przyjął imię zakonne Maria Michał. Kapłani mariawiccy, przyjmując franciszkańską regułę i formy życia, chcieli działać w łonie Kościoła jako grupa misyjna, bez zamiaru tworzenia oddzielnej struktury administracyjnej. Podjęli

więc starania o uznanie ich sposobu życia, zabiegali o to zarówno u polskich biskupów, jak również u papieża Piusa X. Wysiłki te okazały się jednak mało skuteczne i w 1904 r. Kongregacja Świętego Oficjum wydała nakaz rozwiązania Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów, a 14 lutego 1906 r. nauki mariawitów uznane zostały za heretyckie przez Konsystorz Płocki, zaś ich głosiciele nazwano uwodzicielami. Dwa miesiące później odpowiednie pismo wydał również Pius X (5 kwietnia 1906), w którym uznawał stowarzyszenie mariawitów za nielegalne i nieważne, rozwiązywał je i potępiał⁵⁹. Po roku 1906 mariawici (od łacińskich wyrazów: *Mariae vitam imitans* - „naśladując życie Maryi”) utworzyli niezależny Kościół. Podjęli również starania o sakrę biskupią dla swojego przełożonego generalnego. Ks. J. Kowalski otrzymał ją 5 października 1909 r. w katedrze św. Gertrudy w Utrechcie, od biskupów Kościoła starokatolickiego w Holandii. Tym samym Kościół mariawitów został przyjęty do Unii Kościołów Starokatolickich. Następnymi dwoma kapłanów mariawickich - Romana M. Jakuba Próchniewskiego (1872-1954) i Leona M. Andrzeja Gołębiowskiego (1867-1933) konsekrował już biskup J.M. Michał Kowalski, a było to 4 września 1910 r. w Łowiczu. W 1914 roku wybudowano w Płocku świątynię i klasztor. W chwili śmierci F.M. Kozłowskiej (1921), nazywanej *oblubienicą i małżonką Chrystusa*, Kościół mariawitów liczył 45 tys. wiernych w 73 parafiach. Po śmierci założycielki władzę w Kościele przejął abp Kowalski, którego innowacje teologiczno-dogmatyczne (komunia święta pod dwiema postaciami, zniesienie obowiązkowego celibatu, wprowadzenie kapłaństwa siostr zakonnych i kapłaństwa powszechnego) wywołały duży sprzeciw ze strony wielu księży mariawickich. Wprowadzenie natomiast małżeństw kapłanów z siostrami zakonnymi oburzyło Unię Utrechcką, która w 1924 r. zawiesiła stosunki ze Starokatolickim Kościołem Mariawitów. Zaistniała sytuacja doprowadziła w roku 1935 do odwołania abpa Kowalskiego z urzędu przełożonego generalnego, który jednak nie poddał się decyzji kapituły generalnej zgromadzenia i z grupą swoich zwolenników (3 kapłanów i 80 siostr) przeniósł się do Felicjanowa koło Płocka, gdzie założył Kościół Katolicki Mariawitów (obecnie Kościół ten liczy ok. 3 tys. wiernych). Starokatolicki Kościół Mariawitów liczy obecnie ok. 24 tys. wiernych w 3 diecezjach. Najwięcej wyznawców posiada w województwie mazowieckim (ok. 15 tys.) i łódzkim (ok. 9 tys.). Posiada także parafię w Paryżu, gdzie w 1988 r. poświęcono nowy kościół. W 1997 r. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski powołała Zespół do dialogu ze Starokatolickim Kościołem Mariawitów.

Zarys doktryny

Podstawę doktrynalną stanowią: księgi kanoniczne Pisma świętego Starego i Nowego Testamentu, dogmaty i tradycja teologiczna do 1054 r. oraz objawienia założycielki - Marii Franciszki Kozłowskiej. Głównym celem Kościoła jest szerzenie czci Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, a także wskazywanie na potrzebę wzywania nieustającej pomocy Najświętszej Maryi Panny.

Starokatolicki Kościół Mariawitów odrzuca prymat papieża i dogmat o jego nieomyślności. Kościół uznaje siedem sakramentów. Komunia święta udzielana jest pod dwiema postaciami. Spowiedź uszna przed kapłanem obowiązuje dzieci i młodzież do 18 roku życia. Mogą z niej korzystać również dorośli na własne życzenie, ale obowiązująca jest spowiedź powszechna przed Chrystusem z rozgrzeszeniem kapłana. Nie istnieje obowiązkowy celibat duchownych. Msza święta i cała liturgia są odprawiane w języku polskim od początku powstania mariawityzmu.

Władzami Kościoła są: Synod, Kapituła Generalna, Rada Kościoła, Biskup Naczelny, Biskup Diecezjalny, Zgromadzenie Parafialne, Rada Parafialna i Proboszcz. Biskup Naczelny jest przewodniczącym Rady Kościoła i reprezentuje Kościół na zewnątrz.

39. W jaki sposób doszło do powstania Kościoła anglikańskiego?

Choć na przestrzeni wieków Anglię podbijali Rzymianie, Anglosasi i Normanowie, następnie zarządzili nią książęta szkoccy, niderlandzcy i niemieccy, to jednak decydujący wpływ na losy ludności miał przede wszystkim wyspiarski charakter tego kraju. I wydaje się, że ten właśnie fakt wyjaśnia najlepiej i najpełniej, pod wieloma względami, przyczyny, dla których Anglia przyjęła reformację. Anglia nie miała nigdy jakiegos charyzmatycznego przywódcy religijnego, na miarę Lutra czy Kalwina, który cieszyłby się powszechnym uznaniem. Żyjący tutaj protestanci znajdowali się w mniejszości i dlatego dopiero pod koniec panowania Elżbiety I (1533-1603), która była córką Henryka VIII i Anny Boleyn, Anglia stała się krajem protestanckim. Oznacza to, że zmiany religijne w Anglii zapoczątkowała przede wszystkim rodzina królewska, a zachodziły one przy zachowaniu istniejącego dotychczas porządku. Wielkie rody arystokratyczne, mimo nieustającej i zawziętej rywalizacji, były żywo zainteresowane zdobyciem przychylności i protekcji króla oraz kontrolowaniem Kościoła. Bezpośrednią przyczyną zmian w życiu kościelnym w Anglii nie była działalność kaznodziejska, ale osobiste cele króla Anglii Henryka VIII (1491-1547). Był on młody, aktywny, atrakcyjny i inteligentny. Miał pewną wiedzę z zakresu teologii i za pomoc w sformułowaniu traktatu odrzucającego nauczanie Marcina Lutra otrzymał od papieża tytuł „obrońcy wiary”. Początkowo nic nie wskazywało, że zostanie kiedyś nazwany „psychopatycznym potworem”⁶⁰. Niestety okazał się egocentrykiem, który nie dopuszczał myśli, że ktoś może sprzeciwić się jego królewskiej woli. Po 1509 r. jego stosunek do Kościoła uległ radykalnej zmianie. Wówczas bowiem Henryk VIII poślubił księżniczkę hiszpańską Katarzynę Aragońską, wdowę po swym barcie Arturze, lecz wydała mu ona na świat jedynie córkę Marię (kilkakrotnie poroniła), nie zapewniając Henrykowi tak bardzo potrzebnego następcy tronu.

W zaistniałej sytuacji król dążył do unieważnienia małżeństwa. Interesował się innymi kobietami, między innymi Marią Boleyn i jej siostrą, lady Anną, w której podobno szaleńczo się zakochał, o czym świadczą jego listy miłosne. Tak jak większość ludzi w tamtych czasach, Henryk mimo swego wykształcenia był bardzo przesądny. W przekonaniu, że Anna Boleyn rzuciła na niego urok, powoływał się na tekst Starego Testamentu, mówiący o tym, że mężczyzna, który poślubi żonę swego brata, łamie prawo Boże i ściąga na siebie klątwę. Doszedł więc do wniosku, że wskutek tego grzechu jego małżeństwo z Katarzyną było potępione.

Wśród przyczyn, które doprowadziły do powstania anglikanizmu ważne jednak były nie tylko sprawy osobiste. Należy bowiem pamiętać, że przez wiele lat ministrem i powiernikiem Henryka był zdolny i wpływowy kardynał Tomasz Wolsey, który wysoko cenił sojusz angielsko-hiszpański jako trzon angielskiej polityki zagranicznej. Ponadto królem Hiszpanii był cesarz Karol V (1500-1558), siostrzeniec Katarzyny, który nieco wcześniej złupił Rzym i praktycznie wziął w niewolę papieża Klemensa VII (1523-1534). Cesarz więc nie mógł się zgodzić na zamiar pozbycia się swej ciotki. Również papież, nawet gdyby bardzo chciał udzielić dyspensy i anulować pierwsze małżeństwo króla Anglii, nie mógł tego uczynić, ponieważ pozostawał *de facto* w niewoli cesarza.

Dalszy rozwój wypadków potoczył się dość szybko. Katarzyna zaprzeczała, jakoby jej małżeństwo nie zostało skonsumowane i odwoływała się do Rzymu, co jeszcze bardziej denerwowało króla. Zaczął również tracić cierpliwość do Wolseya, który nie chciał unieważnić królewskiego małżeństwa bez zgody papieskiej. Król kazał go więc aresztować. Kardynał nie doczekał egzekucji, rychło bowiem zmarł. Wkrótce Henryk znalazł nowych sojuszników wśród stronników Anny Boleyn. Jednym z nich był dawny sługa Wolseya, zdolny i bezwzględny Tomasz Cromwell, zwolennik reformacji. Drugą ważną postacią był

duchowny, wykładowca z Cambridge, Tomasz Cranmer, którego król już wcześniej wysyłał z misjami dyplomatycznymi do Hiszpanii i Rzymu i który wykazywał coraz silniejsze związki z reformacją. Śmierć arcybiskupa Canterbury Williama Warhama otworzyła przed Cranmerem drogę na tron arcybiskupi. Rozwiązał on małżeństwo Henryka z Katarzyną i udzielił mu ślubu z Anną. Nie licząc się z opinią Anglików, którzy wyrażali współczucie dla Katarzyny, angielska klasa rządząca i biskupi przyzwolili na to, nie zdając sobie sprawy ze skutków, jakie wydarzenie to wywrze w przyszłości.

Krótko potem parlament angielski zwołany w 1529 r. podjął kroki zmierzające do zmuszenia papieża, aby zaakceptował *status quo*, grożąc w razie odmowy zerwaniem więzi z Rzymem. Na początku władza papieska została w Anglii ograniczona, a następnie zupełnie usunięta. Odwołanie się do sądu rzymskiego stało się nielegalne, tak jak ściąganie płatności (np. annatów czy świętopietrza) należnych Rzymowi. Kamieniem węgielnym wszystkich tych zmian było oświadczenie Henryka, że jest on głową Kościoła w Anglii „tak długo, jak pozwoli na to Chrystus”. Odmawiający uznania aktu supremacji (1534) biskup Rochester John Fischer i humanista sir Tomasz More (Morus) zostali ścięci.

Dalsze wypadki były „logiczną” konsekwencją decyzji króla. Parlament angielski w 1536 r. uchwalił zniesienie mniejszych klasztorów, a trzy lata później - pozostałych. Tomasz Cromwell, który otrzymał tytuł wikariusza generalnego, powołał komisję śledzącą postępowanie i życie mnichów. Poprzez konfiskatę posiadłości klasztornych Korona powiększała swój majątek, który, pominiawszy utworzenie sześciu nowych biskupstw, został roztrwoniony wraz z przejściem ziem klasztornych w ręce świeckich właścicieli oraz bogatych kupców. Byli oni żywo zainteresowani kontynuowaniem reformacji, czemu nie mogła zaradzić nawet katolicka Maria Tudor (1515-1558).

Zanim jednak do tego doszło, Henryk pozbył się Anny Boleyn. Dała mu co prawda córkę, przyszłą królową Elżbietę, ale poroniła syna - ironia losu - w dzień pogrzebu swej poprzedniczki Katarzyny Aragońskiej. Uczucie Henryka do niej słabło. W końcu została aresztowana i stracona na podstawie zmyślnego aktu oskarżenia za to, że dopuściła się cudzołóstwa. Jej następczyni, uległa Jane Seymour, zmarła zaraz po urodzeniu syna, przyszłego Edwarda VI. Tymczasem kraj coraz bardziej skłaniał się ku protestantyzmowi. Próbuąc wesprzeć jego rozwój, Tomasz Cromwell zabiegał o poparcie niemieckich książąt protestanckich, co pomogłoby stworzyć przeciwwagę dla dobrych stosunków między Francuzami a cesarzem. Z tego względu doprowadził do zawarcia kolejnego, czwartego już małżeństwa Henryka, tym razem z Anną z Claves, siostrą jednego z protestanckich książąt niemieckich. Po jej przyjeździe do Anglii Henryk zobaczył zupełnie inną osobę, w ogóle nieprzypominającą pięknej kobiety, którą znał z portretu pędzla Hansa Holbeina. Odczuwając do niej wstręt, niezwłocznie wysłał ją na dwór na wsi, a Cromwella kazał ściąć w Tower. W wirze tych wydarzeń abp Cranmer propagował czytanie Biblii w angielskim przekładzie Williama Tyn-dale'a. Wydał również rozporządzenie, zgodnie z którym w każdym kościele parafialnym Anglii miał znajdować się przynajmniej jeden egzemplarz Biblii. Z kościołów zaczęto usuwać wszystkie paramenty rzymskie (m.in. szaty liturgiczne, ozdoby ołtarzy), zniesiono obchody dni świętych oraz niektóre nabożeństwa. Wskutek tych zmian zmalała bardzo liczba kapłanów, a nowo wyświęceni wykazywali już duże wpływy protestanckie. Jak więc widzimy - u podstaw powstania Kościoła anglikańskiego znalazło się wiele czynników pozareligijnych.

40. Czym charakteryzuje się Kościół anglikański?

Jest on syntezą tradycji katolickiej i protestanckiej⁶¹, co wynika z samych przyczyn podziału. Kiedy bowiem król Henryk VIII (1509-1547) zrywał jedność z papieżem Klemensem VII (1523-1534) w roku 1533, czynił to głównie z powodów osobistych i politycznych, lecz nie

teologicznych (zob. odpowiedź na Pytanie nr 39). Pozostał więc wierny tradycji katolickiej, chociaż zerwał odniesienie do Biskupa Rzymu. Tak samo wierni tradycji katolickiej pozostać musieli jego podwładni, chociaż wolni byli od rzymskiej kontroli. Dopiero w okresie późniejszym, już za panowania jego małoletniego syna, Edwarda VI (1547-1553), Kościół anglikański przybrał charakter bardziej reformacyjny. Było to głównie dziełem arcybiskupa Canterbury Thomasa Cranmera (1489-1556). W roku 1549 opublikował on *Book of Common Prayer* („Modlitewnik powszechny”), który zaczął pełnić jednocześnie rolę brewiarza i mszału. Modlitewnik ten, będący materialnym wyrazem kompromisu teologicznego pomiędzy orientacją katolicką i kalwińską, wywarł bardzo duży wpływ na liturgię, teologię i duchowość anglikańską.

Dzieło reformy doprowadziła do końca Elżbieta I (1558-1603). W okresie panowania królowej Marii (1553-58) i dwóch kolejnych Stuartów - Karola II (1660-1685) i Jakuba II (1685-1688) podejmowane były próby restytucji katolicyzmu, lecz bezskutecznie. Podobnie zresztą starania Oliviera Cromwella (1599-1658), zmierzające do usunięcia biskupów i tradycji katolickich, nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. W ostateczności przyjęto zasadę *via media*, w myśl której w równym stopniu szanowano tradycję katolicką i tradycję protestancką w Kościele.

Księgi wyznaniowe

Kościół anglikański opiera swoje wyznanie na kilku źródłach, którymi są: Biblia, wczesnochrześcijańskie wyznania wiary, *Book of Common Prayer* oraz *39 Artykułów*. Spośród nich największym szacunkiem otaczane jest bez wątpienia Pismo święte, które zawiera wszystkie konieczne do zbawienia prawdy objawione.

Book of Common Prayer, swymi początkami sięgający 1547 roku, opublikowany po raz pierwszy w roku 1549, miał zastąpić dotychczasowy łaciński mszał. Księga była wielokrotnie wznawiana i reformowana pod wpływem doktryny kalwińskiej. Najnowsza wersja ukazała się w 1980 r. jako *Alternative Service Book*. Obejmuje: wstęp, kalendarz liturgiczny, sentencje, nabożeństwo poranne i wieczorne, modlitwy na różne okazje, liturgię eucharystyczną - wersja A oraz B, obrzędy inicjacji (chrzest i konfirmacja), obrzędy ślubu, pogrzebu, święceń, a także czytania i psalterz.

39 Artykułów próbuje łączyć doktrynę katolicką z protestancką; otrzymały one podstawę prawną w 1571 roku, chociaż nie uzyskały nigdy rangi oficjalnego anglikańskiego wyznania wiary⁶².

Ustrój Kościoła

Kościół Anglii jest Kościołem państwowym. Państwo mianuje arcybiskupów, biskupów, dziekanów oraz innych dostojników kościelnych. Zgodnie z prawem są oni mianowani przez króla/ królową, chociaż w praktyce władcy akceptują propozycje przedstawione przez premiera. Kościół Anglii dzieli się na dwie prowincje: Canterbury i Yorku. Arcybiskup Canterbury nosi tytuł „Prymasa całej Anglii”, z kolei arcybiskup Yorku - „Prymasa Anglii”. Kościół Anglii wchodzi w skład Wspólnoty Kościołów Anglikańskich, które składają się z 26 samodzielnych prowincji obejmujących ponad 400 diecezji i ok. 50 mln wiernych. Katechizm Kościoła Anglii z 1867 r. w następujący sposób definiował tę Wspólnotę:

Wspólnota Kościołów Anglikańskich jest rodziną Kościołów w łonie uniwersalnego Kościoła Chrystusowego; trzyma się ona mocno nauki i struktury apostołskiej, jej członkowie znajdują się w pełnej wspólnotcie sakramentalnej ze sobą oraz ze stolicami biskupimi w Canterbury i Yorku⁶³.

Tym, co buduje i umacnia tę Wspólnotę są: *Book of Common Prayer*, jednolity urząd kościelny, dobrowolne uznawanie arcybiskupa Canterbury za honorowego prymasa i ośrodek jedności oraz wspólne dziedzictwo.

Służy temu ponadto *Konferencja Biskupów w Lambeth*. Powstała ona w 1867 r. i odtąd zwoływana jest na ogół co 10 lat przez arcybiskupa Canterbury. Jej uchwały nie mają mocy prawnej, lecz służą jedynie jako zalecenia dla innych Kościołów, które mogą je przyjąć lub odrzucić.

Zarys doktryny

Kościół ten kieruje się *zasadą comprehensiveness*, która przyjmuje za możliwe występowanie obok siebie jednocześnie prawdy tradycji katolickiej i protestanckiej. To pozwala mu wybrać drogę środka - *via media*. Kościół ma ustrój hierarchiczny z urzędem biskupa, kapłana i diakona. Ogłoszenie przez papieża Leona XIII (1878-1903) nieważności święceń anglikańskich (encyklika *Apostolicae curae* z 1896 r.) nie miało żadnego wpływu na praktykę święceń biskupów, kapłanów i diakonów.

W sprawie sakramentów 39 Artykułów wypowiada się w sposób następujący:

Polecane przez Chrystusa sakramenty są nie tylko symbolem czy pamiątką chrześcijańskiego wyznania wiary, lecz są żywym znakiem i świadectwem łaski oraz dobrej woli Boga, przez które działa w nas niedostrzegalnie, ożywia nas, wzmacnia i utwierdza naszą wiarę.

Dwa sakramenty polecił nam Chrystus, nasz Pan w Ewangelii: chrzest i Wieczerzę Pańską. Bierzmowanie, pokuta, małżeństwo, święcenia, ostatnie namaszczenie powszechnie nazywane są sakramentami, jednak nie można zaliczyć ich do sakramentów Ewangelii - z jednej strony akceptowane są w Piśmie jako etapy życia, z drugiej strony wyrastają na poapostolskim zepsuciu; oto więc nie posiadają takiej natury sakramentu jak chrzest czy Wieczerza Pańska, ponieważ nie posiadają widocznego znaku ani obrządku poleconego przez Boga.

Chrystus nie nakazał sakramentów po to, abyśmy przyglądali się im lub z nimi obnosili, lecz po to, abyśmy je w swoim czasie przyjmowali. Jeśli godnie je przyjmujemy, będą miały zbawienne skutki i działania; kto bowiem pożywa i pije niegodnie, potępienie dla siebie pożywa i pije, jak mówi św. Paweł (art. 25)⁶⁴.

O tradycji Kościoła 34. artykuł wiary mówi z kolei, że:

Nie ma potrzeby, aby tradycja i obrządek były wszędzie takie same czy bezwzględnie podobne, ponieważ zawsze były różnorodne; zmieniać się mogą według różnorodności krajów, czasów i ludzkich obyczajów, tak aby nic nie działo się wbrew Słowu Bożemu. Ktokolwiek według osobistego sądu, chociaż wynikającego z dobrych chęci, celowo, otwarcie łamie tradycję i obrządek Kościoła, które są uświęcone i zaakceptowane powszechnie i niesprzeczne ze Słowem Bożym, powinien zostać otwarcie upomniany, ponieważ wykracza on przeciw powszechnemu porządkowi Kościoła, obraża autorytet sędziego i rani sumienie starszych braci. Każdy poszczególny albo narodowy Kościół jest w mocy ustanawiania, zmieniania i znoszenia obrządków lub rytuałów Kościoła - wcześniej mocą człowieka jedynie ustanowionych - tak aby wszystkie rzeczy oddziaływały moralnie⁶⁵.

Anglikanizm naucza, iż zewnętrznym widzialnym znakiem Eucharystii są chleb i wino, które przyjmuje się zgodnie z nakazem Chrystusa. Natomiast darem duchowym są Ciało i Krew Chrystusa, przez Niego rzeczywiście dane i przez wiernych przyjmowane. Skutkiem komunii

świętej jest umocnienie jedności z Chrystusem i Jego Kościołem, odpuszczenie grzechów i prowadzenie do wieczności. Szafarzami Eucharystii są biskupi i kapłani, którzy pozostają w sukcesji apostołskiej. Od przyjmujących komunie świętą wymaga się żywej wiary i ufności w Boże miłosierdzie. Wymaga się od nich również szczerego wyznania grzechów i mocnego pragnienia rozpoczęcia nowego życia.

Kościół anglikański zaangażowany jest w dialog ekumeniczny ze wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi. Wprowadzona jest wspólnota sakramentalna ze starokatolikami, a także z Kościołami luteranskimi Szwecji, Finlandii, Danii, Islandii, Norwegii, Estonii, Łotwy i USA.

41. Jaki charakter ma Kościół metodystyczny?

Założycielami i głównymi przywódcami przebudzenia metodystycznego byli dwaj duchowni anglikańscy: Jan Wesley (1703-1791) i jego brat, Karol (1707-1788). W 1729 r. założyli w (Mordzie koło biblijne, którego członków, ze względu na skrupulatny, metodyczny i uregulowany tryb życia⁶⁶, pogardliwie nazywano *metodystami*. Wesley'owie uznali, że nazwa, która miała ich ośmieszać, przynosi im w rzeczywistości chlubę, i sami zaczęli tak się nazywać.

Intencją Wesleya nie było wprowadzanie zmian doktrynalnych w anglikanizmie ani tym bardziej tworzenie nowej wspólnoty kościelnej, ale pogłębienie religijności.

W 1735 r. Jan Wesley wyruszył do Ameryki Północnej z zamiarem podjęcia pracy misyjnej wśród plemion indiańskich. Tu zetknął się z braćmi morawskimi, chrześcijańską grupą o charakterze pietystycznym. Po niepowodzeniach misyjnych wrócił do Anglii, gdzie pozostał nadal związany z ruchem pietystycznym. 24 maja 1738 r., uczestnicząc w Londynie w zgromadzeniu modlitewnym braci morawskich, w trakcie lektury przedmowy Marcina Lutra do Listu do Rzymian, Wesley przeżył głęboką, wewnętrzną przemianę, graniczącą z nawróceniem, którą nazwał później „dziwnym rozgrzaniem serca”. Wyrażenie to weszło na stałe w słownictwo metodystyczne. Niedługo później wygłosił ważniejsze elementy metodyzmu. Odrzucając kalwińską doktrynę, nauczał, że pewność zbawienia nie jest czymś stałym, ponieważ tracimy ją przez niewiarę. Metodyści wierzą, że „Widzialny Kościół Jezusa Chrystusa jest zgromadzeniem ludzi wierzących, którym głoszone jest czyste Słowo Boże i udzielane są przyzwoicie sakramenty z zachowaniem obrządków zgodnych z nakazami Chrystusa” (24 *Artykuły Wiary*, art. XIII).

Uczą, że Chrystus ustanowił dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską. Chrzest udzielany jest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, zarówno dzieciom, jak i dorosłym nieochrzczonym uprzednio w innym Kościele. Sakrament Wieczerzy Pańskiej (Eucharystia) udzielany jest, zgodnie z nakazem Chrystusa, pod obiema postaciami - chleba i wina. Spowiedź powszechna i zwiastowanie łaski Bożej wszystkim pokutującym uznawane są za wyraz woli Bożej. Zgodnie z ich nauką zbawienie dokonuje się tylko przez wiarę i podlega nieustannemu działaniu Bożej łaski: uprzedzającej, usprawiedliwiającej i uświęcającej. Praktykowanymi w Kościele środkami łaski są: studiowanie Pisma świętego, modlitwa, post, sakramenty oraz duchowe rozmowy.

Ustrój Kościoła

Najniższą jednostką administracyjną jest Konferencja Parafialna. Grupa parafii tworzy Konferencję Okręgową, a kilka okręgów (obejmuje ona jeden kraj, stan lub region) tworzy Konferencję Doroczną. W jej skład wchodzi wszyscy duchowni oraz delegaci parafialni (jeden z każdej parafii). Jej zadaniem jest ocenianie i zatwierdzanie sprawozdania osób, którym Kościół powierzył pełnienie odpowiednich funkcji. Konferencja uchwala ponadto budżet i statut Kościoła. Konferencje Doroczne tworzą z kolei Konferencję Centralną, której

przewodniczy biskup. I tak Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Polsce należy do Konferencji Centralnej Europy Środkowej i Południowej, która ma kazanie programowe, w którym odwoływał się do swojego wewnętrznego nawrócenia. Dało to początek jego wędrownemu kaznodziejstwu, którego celem było odnowienie ducha anglikanizmu. Ponieważ Kościół anglikański nie widział potrzeby takiego odnowienia, następcy Wesleya, już po jego śmierci, czuli się zmuszeni do zorganizowania własnego Kościoła. Pierwszym był Metodystyczny Kościół Episkopalny w Ameryce Północnej w XVIII wieku.

Biblijne nauczanie Kościoła wyrażają: *44 Kazania Jana Wesleya, Noty wyjaśniające do Nowego Testamentu, 24 Artykuły Wiary* (skrótowa wersja anglikańskich *39 Artykułów Wiary*). Społeczną naukę Kościoła zawierają: *Zasady Ogólne, Zasady Socjalne i Socjalne Wyznanie Wiary* (por. *Zasady socjalne 2000-2004. Nauka społeczna Zjednoczonego Kościoła Metodystyczne-go*, Warszawa 2001).

Zarys doktryny

Metodyści wierzą w trójjedynego Boga, któremu jedynie należy się cześć, stąd też wszelkie inne kultury - natury, człowieka, wytworów jego rąk - nie powinny ich zdaniem mieć miejsca w Kościele Jezusa Chrystusa. Wyznają, że miłość Boża objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego życiu, nauce, prześlągalnej śmierci i zmartwychwstaniu. Wierzą także w Jego ponowne przyjście na końcu czasów. Przyjmują działanie Ducha Świętego w życiu każdego człowieka oraz w życiu wspólnoty osób wierzących.

Charakterystyczną cechą ich doktryny jest wiara w *uprzedzającą* łaskę Bożą, „która uprzedzając wszystkie świadome impulsy człowieka, pozwala mu odpowiednio wcześniej poznać wolę Bożą i uświadomić sobie grzech popełniony wobec Boga. Dzięki tej łasce w człowieku rodzi się pragnienie wyzwolenia z grzechu i śmierci, a to prowadzi go w konsekwencji do pokuty i wiary”⁶⁷. Sam J. Wesley mówił, że pokuta, wiara i uświęcenie są najważniejszymi elementami metodyzmu. Odrzucając kalwińską doktrynę, nauczał, że pewność zbawienia nie jest czymś stałym, ponieważ tracimy ją przez niewiarę. Metodyści wierzą, że „Widzialny Kościół Jezusa Chrystusa jest zgromadzeniem ludzi wierzących, którym głoszone jest czyste Słowo Boże i udzielane są przyzwoicie sakramenty z zachowaniem obrządków zgodnych i nakazami Chrystusa” (*24 Artykuły Wiary*, art. XIII). Uczą, że Chrystus ustanowił dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską. Chrzest udzielany jest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, zarówno dzieciom, jak i dorosłym nieochrzczonym uprzednio w innym Kościele. Sakrament Wieczerzy Pańskiej (Eucharystia) udzielany jest, zgodnie z nakazem Chrystusa, pod obiema postaciami - chleba i wina. Spowiedź powszechna i zwiastowanie łaski Bożej wszystkim pokutującym uznawane są za wyraz woli Bożej. Zgodnie z ich nauką zbawienie dokonuje się tylko przez wiarę i podlega nieustannemu działaniu Bożej łaski: uprzedzającej, usprawiedliwiającej i uświęcającej. Praktykowanymi w Kościele środkami łaski są: studiowanie Pisma świętego, modlitwa, post, sakramenty oraz duchowe rozmowy.

Ustrój Kościoła

Najniższą jednostką administracyjną jest Konferencja Parafialna. Grupa parafii tworzy Konferencję Okręgową, a kilka okręgów (obejmuje ona jeden kraj, stan lub region) tworzy Konferencję Doroczną. W jej skład wchodzi wszyscy duchowni oraz delegaci parafialni (jeden z każdej parafii). Jej zadaniem jest ocenianie i zatwierdzanie sprawozdania osób, którym Kościół powierzył pełnienie odpowiednich funkcji. Konferencja uchwała ponadto budżet i statut Kościoła. Konferencje Doroczne tworzą z kolei Konferencję Centralną, której

przewodniczy biskup. I tak Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Polsce należy do Konferencji Centralnej Europy Środkowej i Południowej, która ma swoją siedzibę w Zurychu. Najwyższym organem Kościoła jest Konferencja Generalna, która zbiera się co cztery lata w Stanach Zjednoczonych.

W 1951 r. powołano do życia Światową Radę Metodystyczną, która podejmuje uchwały w sprawach strukturalnych, programowych i organizacyjnych. Umacnianiu jedności pomiędzy metodystami służą Światowe Konferencje Metodystyczne.

Kościół metodystyczny uczestniczy aktywnie w ruchu ekumenicznym. Metodystami byli dwaj sekretarze generalni Światowej Rady Kościołów: Philip Potter (ur. 1921) i Emilio Castro (ur. 1927) - obaj wywodzący się z Ameryki Łacińskiej.

Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Polsce

Przedstawicielem polskiego metodyzmu jest Kościół Ewangelicko-Metodystyczny, (przed 1990 r. nosił nazwę Kościoła Metodystycznego). Jego obecność na ziemiach polskich sięga przełomu lat 1920/21, tj. czasu przybycia do wyzwolonej Polski Misji Metodystów z USA, którzy reprezentowali Episkopalny Kościół Metodystyczny Południa. Dzieli się na trzy Konferencje Okręgowe: Okręg Pomorza, Wielkopolski i Mazowsza z siedzibą w Poznaniu; Okręg Śląska i Małopolski z siedzibą w Katowicach i Okręg Mazur i Powiśla z siedzibą w Ostródzie. Liczy on ok. 5 tys. wiernych. W Klarysewie koło Warszawy od roku 1921 działa seminarium duchowne im. J. Łaskiego, gdzie kształcą się przyszli duchowni. Organem prasowym Kościoła jest miesięcznik „Pielgrzym Polski”.

42. Czym charakteryzuje się Kościół luterński?

Kościół luterński odwołują się do postaci augustiańskiego mnicha, doktora teologii z Wittenbergi - Marcina Lutra (1483-1546)⁶⁸.

Księgi wyznaniowe

Wiara Kościołów luterńskich opiera się na księgach wyznaniowych, „które wraz z trzema starokościelnymi wyznaniem wiary - *Credo apostolskim, nicejsko-konstantynopolskim i atanasjańskim* - w 1580 r. weszły w skład tzw. *Księgi Zgody (Liber Concordiae)*”⁶⁹. Jest ona oficjalnym zbiorem ksiąg symbolicznych uznanych w Kościele luterńskim i została wydana w 50. rocznicę ogłoszenia *Konfesji Augsburskiej* (ta zaś była ogłoszona 25 czerwca 1530 r.). W skład *Księgi Zgody*⁷⁰ wchodzi następujące księgi:

- *Konfesja Augsburska (Confessio Augustana, w skrócie: CA)*, której głównym autorem był najbliższy współpracownik M. Lutra - Filip Melanchton;
- *Apologia Konfesji Augsburskiej (Apologia Confessionis Augustanae)*, która broni CA przed atakami Konfutacji. Ta ostatnia powstała z inicjatywy cesarza jako odpowiedź strony katolickiej na naukę reformatorską zawartą w CA. Tekst odpowiedzi, w formie apologii, opracował również F. Melanchton. Jej poszerzony tekst ukazał się drukiem w 1531 r.;
- *Artykuły Szmalkaldzkie*. Ich autorem jest M. Luter. Zredagował je na zlecenie elektora saskiego Jana Fryderyka (1532-1547), ujmując główne artykuły wiary ewangelickiej. Rangę pisma wyznaniowego *Artykuły* uzyskały w 1544 r.;
- *Traktat o władzy i prymacie papieża (De potestate et primatu papae tractatus)*. Tekst ten zrodził się podczas Konwentu Związku Szmalkaldzkiego w 1537 r. Jego autorem jest F. Melanchton. Ponieważ w CA z 1530 r. pominięto temat papieżstwa, nie chcąc drażnić cesarza, *Traktat* miał być dołączony do CA w formie aneksu. Natychmiast zyskał on rangę księgi wyznaniowej;

- *Mały Katechizm*. W formie książkowej ukazał się w 1529 r., jego autorem jest M. Luter. Zachowuje on charakter pisma duszpasterskiego i unika polemiki;
- *Duży Katechizm*. Zawiera przepracowany cykl kazań Lutra wygłoszonych w Wittenberdze w 1528 r. W druku ukazał się on w roku 1529 jako *Deutscher Katechismus*. „Miał on służyć księżom i kaznodziejom jako podręcznik do nauczania dzieci i dorosłych w parafii”⁷¹;
- *Formuła Zgody (Formuła Concordiae)*. Powstała ona w 1577 r. Przywracała jedność w luteranizmie, potępiając skrajne stanowiska tzw. gnezjoluteran (prawdziwych luteran) i filipistów (zwolenników F. Melanchtona). Jej dokładny tytuł brzmiał: *Gruntowne, wierne, właściwe i ostateczne powtórzenie i objaśnienie niektórych artykułów Konfesji Augsburskiej*. Tylko dwie księgi wyznaniowe uznawane są przez wszystkie Kościoły luterzańskie na całym świecie. Są to: *Konfesja Augsburska* i *Mały Katechizm* M. Lutra.

Zarys doktryny⁷²

Za jedyny fundament wiary M. Luter przyjmował Pismo święte (*sola Scriptura*), kwestionując tym samym wartość Tradycji. Uczył, że usprawiedliwienia dostępuje się przez samą wiarę (*sola fide*), a nie przez uczynki. Zbawienie jest dziełem Jezusa Chrystusa (*solus Christus*). Księgi symboliczne podkreślają duchowy aspekt Kościoła. Jest on wszędzie tam, gdzie wiernie i czysto zwiastowana jest Ewangelia Jezusa Chrystusa oraz udzielane są sakramenty, według woli Bożej. Jedność Kościoła, którego niewidzialną Głową jest Jezus Chrystus, ma naturę duchową. Stąd też Kościół nie potrzebuje głowy widzialnej - głosił Luter. Kościół luterński uznaje zasadę powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących, które polega na nieustannym składaniu swojego życia w służbie Chrystusowi.

Duchowni (mężczyźni lub kobiety) są powoływani przez Kościół na urząd sług Słowa Bożego. Nie obowiązuje ich celibat. Kościół ten uznaje dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską:

„Jest to prawdziwe Ciało i prawdziwa Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem dla nas, chrześcijan do spożywania i picia przez samego Chrystusa ustanowione” - poucza M. Luter w *Małym Katechizmie*. W sakramencie komunii świętej wierzący otrzymuje odpuszczenie grzechów, życie i zbawienie.

Teologia luterńska mówi tylko o niebie lub piekle, milczy natomiast na temat stanu trzeciego, jakim jest czyściec.

Według danych z 1992 r. na świecie żyje ok. 58,3 mln członków Kościołów luterńskich. Na Zgromadzeniu Ogólnym w Lund (Szwecja) powstała Światowa Federacja Luterńska. Jej zadaniem jest ściślejsza współpraca między Kościołami w dziedzinie teologii i wzajemnej pomocy.

Podczas VI Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Dar-es-salam (1977) luteranie przedstawili własną koncepcję *jedności w różnorodności*. Jest to dążenie do jedności bez konieczności rezygnowania z konfesyjnej tradycji i tożsamości.

Kościół luterński w Polsce

Kościół luterński w Polsce nosi nazwę Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego⁷³. Liczy on ok. 90 tys. wiernych. Podzielony jest na 6 diecezji: cieszyńską, katowicką, mazurską, pomorsko-wielkopolską, warszawską i wrocławską (ks. bp Ryszard Bogusz). Najliczniejsze były dwie pierwsze diecezje - cieszyńska i katowicka, skupiające łącznie 70% wiernych. Najwyższą władzą Kościoła jest Synod, którego dwie trzecie stanowią świeccy, jedną trzecią duchowni. Duchowym zwierzchnikiem Kościoła jest biskup, wybierany przez Synod na 10-letnią kadencję. Z urzędu jest on prezesem Konsystorza (naczelną władzą administracyjną Kościoła i organ wykonawczy Synodu). Aktualnym zwierzchnikiem jest bp Janusz Jagucki.

Kościół kształci swoich duchownych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Przy Kościele istnieje zgromadzenie zakonne żeńskie - tzw. diakonat żeński, z siedzibą w Dziegielowie koło Cieszyna. Ta niewielka wspólnota siostr oddana jest głównie pracy charytatywno-opiekuńczej. Organem prasowym Kościoła jest dwutygodnik „Zwiastun” oraz wydawany rokrocznie „Kalendarz Ewangelicki”. Jest to najstarszy periodyk różnowierczy w Polsce, który ukazuje się od 1885 r.

43. Obok Kościoła luterńskiego istnieje także bogata wspólnota Kościołów reformowanych. Czy można dowiedzieć się czegoś więcej na ich temat?

Kościół reformowany nie posiada jednego, zwartego i powszechnie uznawanego *corpus doctrinae*, czyli jasno określonych zasad wiary. Między poszczególnymi reformowanymi księgami wyznaniowymi występują większe różnice niż między księgami luteranskimi. Również ich rola jest inna od tej, jaką pełnią w luteranizmie *Księgi Symboliczne*. W łonie Kościołów reformowanych powstało około 60 ksiąg wyznaniowych, z których najważniejszymi są⁷⁴:

- *Confessio tetrapolitana* (Wyznanie wiary czterech miast) z 1530 r. Spisały je: Strasburg, Konstancja, Memmingen i Lindau, nie zgadzając się z *nauką Konfesji Augsburskiej* z powodu rozdz. X na temat Wieczery Pańskiej;
 - *Confessio Helvetica prior* (Konfesja I Helwecka) z 1536 r. Miała ona służyć za pomost między zwaśnionymi obozami ewangelickimi;
 - *Catechismus Genevensis* (Katechizm Genewski) z 1545 r. Do czasu ogłoszenia Katechizmu Heideberskiego cieszył się on wielkim zainteresowaniem;
 - *Consensus Tigurinus* (Konsens Zuryski) z 1549 r. Tekst porozumienia między Kalwinem a H. Bullingerem (1504-1575) w sprawie Wieczery Pańskiej, pogłębiający zarazem rozdział z luteranizmem;
 - *Confessio Gallicana* (Konfesja Wiary i Dyscypliny Kościelnej) z 1559 r. Jej autorem był J. Kalwin;
 - *Confessio Scoticana* (Konfesja Szkocka) z 1560 r. Jej autorem jest John Knox i inni. Jest wyraźnie antyrzymska;
 - *Confessio Belgica* (Konfesja Belgijska) z 1561 r. Bardzo znana w wersji holenderskiej;
 - *Katechizm Heideberski* z 1563 r. Miał on wyjaśniać w sposób przystępny zasady wiary Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Polski przekład *Katechizmu* ukazał się w 1564 r.;
 - *Confessio Helvetica posterior* (Konfesja II Helwecka) z 1566 r. Początkowo było to prywatne wyznanie wiary, które opracował dla siebie H. Bullinger (w 1562 r.). Cztery lata później elektor Palatynatu Fryderyk III opublikował je, aby usprawiedliwić swoje przejście z luteranizmu na ewangelicyzm reformowany. Dla Kościołów reformowanych ma ona podobne znaczenie jak *Konfesja Augsburska* dla luteranizmu;
 - *Konfesja Sandomierska* z 1570 r. Została opracowana przez Krzysztofa Trecego (1530-1591) w oparciu o *Konfesję II Helwecka*. Była wspólnym wyznaniem wiary dla polskich kalwinistów, braci czeskich i luteran, którzy zebrali się w Sandomierzu. Pomimo starań *Konfesja* nie stała się wspólnym wyznaniem głównych nurtów reformacji polskiej, ponieważ luteranie i bracia czescy odmówili jej przyjęcia;
 - *Canones synodi Dordracenae* (Kanony Synodu w Dordrechcie) z 1619 r. Kanony te zostały przyjęte przez Holandię, Francję i Szwajcarię;
 - *Westminster-Confession* (Konfesja Westminsterowska) z 1646 r. Stała się ona głównym wyznaniem wiary presbiterianów szkockich i północnoamerykańskich.
- Spośród wielu przytoczonych powyżej tekstów głównie dwa z nich cieszą się dużym znaczeniem: *Konfesja II Helwecka* (1566) i *Katechizm Heideberski* (1563).

Zarys doktryny⁷⁵

We wszystkich Kościołach reformowanych żywe są podstawowe zasady reformacji: *sola gratia*, *sola fide*, *sola Scriptura* (te trzy wspólne z luteranami) oraz *soli Deo gloria* i *ecclesia reformata semper reformanda*. One warunkują naukę, organizację i życie całej społeczności, jakkolwiek żaden z Kościołów reformowanych nie uważa konfesji za coś zamkniętego czy raz na zawsze zakończonego. Daje się to zaobserwować szczególnie dzisiaj, gdy w światowej rodzinie Kościołów pojawia się tendencja, aby wielkie wyznania wiary z czasów reformacji próbować wyrażać na nowo, dostosowując się do zmieniającej się rzeczywistości. Dlatego dla wielu społeczności problem ortodoksji reformowanej schodzi raczej na margines, natomiast akcentuje się pytanie o to, co Bóg mówi do Kościoła dzisiaj i czego wymaga od nas w skomplikowanej sytuacji współczesnego świata. Pismo święte stanowi jedyny autorytet nauczający, normę wiary i życia chrześcijanina. Kościół rozumiany jest jako wspólnota wybranych, powołanych i gromadzonych przez Jezusa Chrystusa. Kościół jest obecny wszędzie tam, gdzie wierni spotykają się z Bogiem przez Słowo i sakramenty. W Kościele reformowanym nie ma miejsca na stan kapłański, brak również kultu i pośrednictwa świętych.

Jak w całym protestantyzmie uznawane są tu tylko dwa sakramenty: chrzest i Wieczerza Pańska, jako ustanowione przez Jezusa Chrystusa. Zbawienie (predestynacja) otrzymujemy wyłącznie z łaski Boga, w odwiecznym wybraniu w Jezusie Chrystusie. W Kościele tym jest miejsce dla *prezbiterianizmu*, tzn. kierowania Kościołem przez piramidalnie ustawioną hierarchię wybieranych ciał i gremiów o dużym znaczeniu w życiu Kościoła oraz dla *kongregacjonalizmu* (niezależności i autonomii każdego Kościoła lokalnego). Duchowni posiadają te same prawa i obowiązki co świeccy. O różnicy między nimi decyduje tylko stopień teologicznego wykształcenia i pełniona posługa.

Większość Kościołów reformowanych jest członkami Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych (SAKR). Jest to najstarsza organizacja wyznaniowa, powstała w 1875 r. Kościoły zrzeszone w Aliansie łączą wspólne pojmowanie Kościoła:

Kościół opiera się tylko i wyłącznie na Jezusie Chrystusie, swoim Panu, w którym Słowo Boże stało się ciałem i o którym daje świadectwo Pismo Św.; Kościół na ziemi, choć składa się z wielu członków, stanowi we wspólnocie Ducha Świętego jedno ciało, którego głową jest jedyny Pan Jezus Chrystus (*Preambula* do Statutu SAKR)⁷⁶.

Według danych szacunkowych Alians zrzesza ponad 100 Kościołów w 84 krajach, a łączna liczba wiernych przekracza 60 mln.

Kościół reformowany w Polsce

Jego oficjalna nazwa brzmi: Kościół Ewangelicko-Reformowany. Posiada ustrój synodalno-prezbiterialny, tzn., że wszystkie sprawy ogólnokościelne są w gestii Synodu. Zbiera się on raz do roku, a jego członkami są przedstawiciele wszystkich zborów i diaspory. Oprócz Synodu, jako najwyższego organu ustawodawczego i rozstrzygającego, istnieje pięcioosobowy Konsystorz, który pełni rolę wykonawczą i administracyjną przez okres trzech lat. Duchowni i świeccy mają te same prawa i obowiązki. Synod wybiera jedną osobę na dziesięcioletnią kadencję, która pełni funkcję biskupa Kościoła. Funkcje prezesa Synodu, prezesa Konsystorza, prezesa Kolegium Kościelnego i przewodniczącego Ogólnego Zgromadzenia Członków Zboru są zastrzeżone dla osób świeckich.

Posiada on bardzo bogatą historię na ziemiach polskich, chociaż w chwili obecnej jest Kościołem małym: liczy około 4 tys. wiernych. Jego organem prasowym jest miesięcznik „Jednota”. Kościół Ewangelicko-Reformowany jest członkiem Polskiej Rady

Ekumenicznej, Konferencji Kościołów Chrześcijańskich oraz Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych.

44. Co charakteryzuje Kościół Chrześcijan Baptystów?

Kościół baptystyczny wyłonił się z reformacji na Wyspach Brytyjskich⁷⁷. Pierwszy zbor baptystów powstał ok. 1612 r. w Londynie i założony został przez osoby różnych zawodów i stanów społecznych. Od tego czasu datuje się szybki wzrost liczby baptystów, głównie na terenie Anglii i Ameryki Północnej. W XVIII i XIX wieku rozpoczęła się wielka ekspansja baptystów na innych kontynentach: w Europie kontynentalnej, w Azji, Afryce i Ameryce Południowej. W pierwszej połowie XVII wieku powstał pierwszy w dziejach zbor baptystyczny w Providence (Rhode Island w Ameryce Północnej), który gwarantował poszanowanie wszystkim religiom i światopoglądom. Pośród najbardziej znanych baptystów wymienić można wybitnego angielskiego poetę Johna Milтона (1608-1674), pisarza Johna Bunyana, myśliciela i męża stanu Rogera Williama (pioniera idei rozdziału Kościoła od państwa), angielskiego kaznodzieję Charles'a Spurgeona (1834-1892), misjonarza i językoznawcę Williama Careya (1761-1834), teologów: Augusta Stronga, Waltera Rauschenbuscha, Harry'ego Emerson-Fosdicka, Harveya Coxa, Carla Henry'ego, premiera Wielkiej Brytanii Davida Lloyd-George'a, filantropa i multimiliardera amerykańskiego J.D. Rockefellera, bojownika o zniesienie segregacji rasowej, laureata pokojowej nagrody Nobla Martina Luthera Kinga (1929-1968), wybitnego kaznodzieję Billy'ego Grahama (ur. 1918), działacza murzyńskiego i kandydata do amerykańskiej prezydentury Jassie Jacksona, kosmonautę Jamesa Irwina, piosenkarza Cliffa Richarda, prezydentów USA: np. Harry'ego Trumana, Jimmy'ego Cartera, Billa Clintona.

W skali świata większość baptystów jest zrzeszona w Światowym Związku Baptystów, jednoczącym ponad 40 mln dorosłych ochrzczonych wyznawców.

Do Europy kontynentalnej baptystów dotarł w pierwszej połowie XIX wieku dzięki niemieckiemu kupcowi Johannowi Gerhardowi Onckenowi (1800-1884). W 1844 r., a więc ponad 150 lat temu, przyczynił się on do założenia pierwszego zboru baptystycznego na obecnym terytorium państwa polskiego, w Elblągu. W okresie międzywojennym istniały dwie dominacje (Kościół) baptystów w Polsce: niemiecka i polsko-słowiańska.

W chwili obecnej Kościół Chrześcijan Baptystów liczy blisko 4 tys. pełnoprawnych dorosłych członków. Posiada obecnie 60 zborów (parafii) obsługiwanych przez 61 duchownych, 9 okręgów kościelnych. Prowadzi też wyższą uczelnię pod nazwą Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie. Organem prasowym Kościoła jest miesięcznik „Słowo Prawdy”. Kościół jest członkiem Światowego Związku Baptystów, Europejskiej Federacji Baptystów oraz Polskiej Rady Ekumenicznej.

Zarys doktryny

Na równi z innymi Kościołami protestanckimi baptysci głoszą biblijne i apostołskie prawdy wiary. Najwyższym autorytetem w sprawach wiary i praktyki chrześcijańskiej jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (*sola Scriptura*), z którego czerpią zasady swojego wyznania i na nim budują swój styl życia. Z treści Biblii wynikają też podstawowe prawdy wiary Kościoła baptystów. Zgodnie z nauką Nowego Testamentu wiarę rozumieją jednocześnie jako dar Boga i decyzję człowieka. Podkreślają ścisły związek między wiarą a chrztem; udzielenie chrztu idzie w ślad za wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa, dlatego udziela się go wyłącznie osobom dorosłym. Chrzest ludzi, którzy nie opowiedzieli się dojrzałe za Chrystusem, jest ich zdaniem pozbawiony sensu. Świadomie wierzący

chrześcijanin powinien poznać biblijne nauczanie na temat chrztu i przyjąć go zgodnie ze wzorem apostołskim w formie całkowitego zanurzenia w wodzie.

Włączenie do Kościoła następuje przez chrzest. Kościół jest najlepszym środowiskiem wzrostu i rozwoju dla ludzi, którzy chcą czerpać z biblijnej skarbnicy obietnic i błogosławieństw. Tam bowiem (w Kościele) jest miejsce na słuchanie Słowa Bożego, na modlitwę do Boga wznoszoną z podobnie wierzącymi, na udział w ustanowionych przez Chrystusa obrzędach (zwanym też czasem sakramentami), na korzystanie z mądrości, wiedzy i doświadczenia ludzi żyjących z Bogiem na co dzień.

Baptyści mocno podkreślają, że człowiek, który świadomie uwierzył w Boga i przyjął Chrystusowy dar zbawienia, powinien niezwłocznie stać się członkiem zboru (parafii). Nie ma bowiem chrześcijaństwa bez Kościoła. Ośrodkiem życia zborowego jest nabożeństwo. Na ogół jest to nabożeństwo Słowa Bożego pozbawione z góry ustalonego porządku liturgicznego. Członek zboru ma okazję przystępować do komunii świętej (Wieczery Pańskiej), którą obchodzi się na ogół raz w miesiącu. Nie prowadzi się dociekań co do sposobu obecności Chrystusa w chlebie i winie, ponieważ zasadnicze znaczenie ma to, że jest to Uczta Pana.

Każdy zbor ma swoich duszpasterzy, którzy noszą nazwę pastorów. Kandydat na urząd pastora nie jest zobowiązany do życia w stanie bezżennym. Uroczystość wprowadzenia w posługę duszpasterską określa się mianem ordynacji pastorskiej i odbywa się podczas modlitwy poprzez nałożenie rąk innych pastorów. W jego służbie w zborze wspierają go członkowie demokratycznie wybranej przez wiernych Rady zboru oraz diakoni, czyli osoby powołane przez zbor do prowadzenia pracy misyjnej, charytatywnej i wykonywania niektórych obrzędów.

Działalność misyjna zaliczana jest do stałych zadań zboru i wszystkich poszczególnych jego członków. Baptyści przywiązują też wielką wagę do nauczania chrześcijańskiego dzieci i młodzieży. Edukacja religijna ma pomóc dorastającemu pokoleniu w podjęciu decyzji o przyjęciu chrztu.

45. Jaka jest wizja Kościoła w prawosławiu i katolicyzmie?

W podzielonym chrześcijaństwie Kościoły różnią się od siebie pod względem oceny własnej natury (czym jest Kościół?), odniesienia do świata i wspólnoty ludzkiej, w której żyje (jaki jest cel Kościoła?). Odmienności te dotyczą zarówno samego Kościoła, tzn. jego wewnętrznego charakteru (czy jest on ciałem Chrystusa, czy Jego oblubienicą, a może tylko i wyłącznie rzeczywistością historyczno-społeczną?), jak i miejsca, roli, a także samego „statusu” obecnego w nim elementu instytucjonalnego, który - chociaż nieodzowny dla jego właściwego funkcjonowania - stanowi jednak niemałą trudność dla wielu wierzących.

Prawosławie

Eklezjologia prawosławna przeszła w ostatnich latach intensywny okres rozwoju. Jeszcze niedawno wielu utrzymywało, że znajduje się ona w stadium „przedteologicznym” i nie może poszczycić się prawie żadnym systematycznym traktatem eklezjologicznym. Ks. prof. Jerzy Fłorowski w swym referacie podczas Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 r. stwierdzał, że współczesna mu prawosławna nauka o Kościele zaledwie wyszła ze stadium „przedteologicznego”. Teologowie prawosławni poważnie potraktowali tę uwagę i podjęli temat Kościoła. Owocem tych refleksji jest stosunkowo duża liczba opracowań, zarówno natury historycznej, jak ściśle teologicznej, związanych z szeroko rozumianą tematyką Kościoła, jego natury i celu.

Teologia prawosławna zwykła określać Kościół, jego naturę i istotę, terminem *Ciało*

Chrystusa, które realizuje się w przestrzeni i czasie, zapoczątkowując tym samym Królestwo Boże na ziemi. Wszystkie inne określenia Kościoła są autentyczne jedynie w połączeniu z obrazem Kościoła jako Ciała Chrystusa. W tym kontekście Kościół prawosławny ma zwyczaj mówić o wzajemnym przenikaniu się (*perychoreza*) tajemnicy Chrystusa i tajemnicy Kościoła.

Chrystocentryczne rozumienie misterium Kościoła prowadzi równocześnie do zwrócenia uwagi na jego wymiar *trynitarny*: wszystko w Kościele dokonuje się z Ojca przez Syna w Duchu Świętym. S. Bułgakow pisał: „Jednakże Chrystus nie jest po prostu Boską Osobą jako taką, gdyż Jego własne życie jest nierozdzielne od życia Trójcy Świętej. On jest Jeden z Trójcy Świętej. Jego życie jest jedno i współistotne z Ojcem i Duchem Świętym. Dlatego Kościół jako życie w Chrystusie, jest także życiem w Trójcy Świętej: Ciało Chrystusa, żyjące w Chrystusie, żyje przeto również życiem Trójcy Świętej, nosi w sobie Jej pieczęć”⁷⁸.

Niepodważalność relacji między tajemnicą Chrystusa i Kościoła daje się zauważyć także w nauce o *preegzystencji* Kościoła, o której P. Evdokimov pisał: „Świat został stworzony dla Wcielenia. W samej swej podstawie przeto świat jest potencjalnym Kościołem. Św. Klemens Rzymski [w 2. *Liście do Koryntian* - Z.K.] napisał: «Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę; mężczyzną jest Chrystus, a niewiastą Kościół» (*II Klem.* XIV, 2). Również Hermas w drugiej wizji swego *Pasterza* opisał Kościół pod postacią starej niewiasty i tłumaczy: «jest ona stara, ponieważ (...) została stworzona przed wszystkim innym (...). Dla niej to świat został stworzony». W terminach arystotelizmu można by powiedzieć, że Kościół jest «entelechia» historii (racja determinująca aktualizację jakiejś możliwości), jej treścią i celem, *telos*, wskutek czego jest miejscem dokonań historycznych”⁷⁹. Preegzystencja Kościoła w mądrości Bożej stanowi wyraźne świadectwo o jego *metahistorycznej naturze*, co oznacza, że Kościół nie pochodzi z historii, lecz w nią wnika, nie wywodzi się ze świata, lecz w niego wchodzi. Realizacja jednego Ciała Chrystusa dokonuje się w ramach historii zbawienia poprzez organiczną *jedność wierzących* w ciele Kościoła. Dzięki niej wierzący nazwani zostają należącymi do Ciała Chrystusa i zespolonymi z Chrystusem, uczestnicząc, dzięki Bożej łasce, w Jego życiu. Ta inkorporacja tzn. włączenie w Ciało Chrystusa jest owocem działania Ducha Świętego w sakramencie chrztu, bierzmowania i Euchrystii oraz w pozostałych sakramentach (misteriach). To mocne związanie Kościoła z sakramentami sprawia, że również Kościół nazwać możemy *Sakramentem* i tym, który administruje sakramentami udzielając wiernym Bożej łaski. Sakramenty nie są więc wyłącznie znakami, lecz *źródłami* odrodzenia (*anagenesis*) i należą do samej istoty Kościoła. Ten sakramentalny aspekt Kościoła odsuwa na dalszy plan jego wymiar socjologiczny. I chociaż Kościół naucza i głosi kazania, daje świadectwo słowem i czynem, jego zadaniem pierwszoplanowym jest *nawracanie ludzi*, praca nad ich *przemianą*.

Kościół jest *jeden*, ponieważ jeden jest Chrystus - Głowa Kościoła (por. Ef 4,4-7), bo jedno jest ciało, które przyjęło Słowo Boże. Źródłem jedności Kościoła jest tajemnica jedności Trójcy Świętej, która opiera się na Ojcu, jako źródle jedności trynitarniej i kościelnej, w której każdy akt jest zawsze aktem *w imię Ojca* i *wobec Ojca*. W tym duchu Kościół prawosławny sprawuje Eucharystię jako realizację i objawienie jedności życia Kościoła. Równocześnie, trzymając się zasady *communio* (*koinonia*) albo *necommunicatio* (*akoinonisia*), określa swój stosunek względem osób nienależących jeszcze do pełnej wspólnoty kościelnej.

Kościół jest *święty*, mówi bowiem Pismo święte, że Syn Boży „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą” (Ef 2, 25-26).

W Chrystusie więc Kościół jest święty i świętość jest jego naturalną cechą, której nawet największy grzech nie jest w stanie zatrzeć czy zniszczyć. Kiedy więc Kościół przyjmuje wiernych do siebie, bierze równocześnie na siebie zadanie ich nawrócenia i uświęcenia, koniecznego dla oglądania Boga (por. Hbr 12, 14).

Jedność i świętość Kościoła odnoszą się do jego *katolickości*. Prawosławie rozumieją nie w sensie geograficznym, ilościowym czy poziomym, ale jakościowym i pionowym, w myśl słów św. Ignacego z Antiochii, który w *Liście do Smyrneńczyków* pisał, że „gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół katolicki” (*Smyrn.* VIII, 2). Grecki teolog prawosławny, N.A. Nissiotis, mówi, że katolickość jest „sercem, wewnętrznym uderzeniem pulsu, treścią, istotą” Kościoła. Oznacza to, że Kościół nie przestałby być katolicki nawet wówczas, gdyby pozostał w świecie przysłowiową „resztą”. Kościół objawia się jako katolicki wszędzie tam, gdzie sprawowana jest Eucharystia. Owa *lokalność* katolickości nie podważa w niczym katolickości jednego Kościoła Bożego. Przeciwnie, potwierdza ją w oparciu o kryterium identyczności doświadczeń (tzn. tożsamości wiary, kultu, doktryny i dogmatu) w Chrystusie, który jest całością i powszechnością.

Uniwersalność Kościoła, rodzaj jego ekumeniczności, jest dynamicznym elementem katolickości Kościoła, jego formą zewnętrzną, podczas gdy jego formą wewnętrzną jest prawowierne celebrowanie Eucharystii.

Rosyjski teolog prawosławny A. Chomiakow starał się wyrazić katolickość terminem *sobornost'* (od „sobór” jako objawienie całości Kościoła). Według *Chomiakowa sobornost'* obejmuje pełnię wiary, staje się podstawową zasadą życia dla każdego Kościoła lokalnego i czyni z niego jedną organiczną całość. Zdaniem D. Staniloae, rumuńskiego teologa prawosławnego, z pojęciem katolickości łączy się obraz Kościoła jako *wspólnoty (communio)* „żywego organizmu, która jest jednością i w której części są uzależnione wzajemnie od siebie kontemplując się jednocześnie w tym samym życiu. Jest to dar wiecznie ofiarowywany i otrzymywany, rodzaj jedności symfonicznej, w której istnieje różnorodność, gdy idzie o dary łaski, lecz jest ten sam Duch» (1 Kor 12,4)”⁸⁰.

Jedność, świętość i katolickość zostają potwierdzone przez czwarte kryterium - *apostolskość*, jako autentyczną kontynuację życia i doświadczeń *Tradycji* apostolskiej.

Katolicyzm

Na przestrzeni wieków Kościół katolicki używał różnych obrazów, którymi próbował określić tajemnicę własnej tożsamości. Mówił więc o sobie, że jest „społecznością doskonałą i hierarchiczną” (*societas perfecta et hierarchica*), „Ludem Bożym”, „Świątynią Ducha Świętego” „Mistycznym Ciałem Chrystusa”, czy też „Sakramentem” albo „Prasakramentem”. Ostatnimi dwoma określeniami posłużył się Sobór Watykański II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele uczył, że: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG, 1). Z obrazu Kościoła jako sakramentu wynika, że element boski nie utożsamia się z ludzkim: Kościół nie identyfikuje się ani z Chrystusem, ani z objawiającą się w nim boską łaską, ale zarazem „Chrystus wypełnia i objawia w Kościele swoją własną tajemnicę jako cel zamysłu Bożego: *Wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie* (Ef 1,10)” (KKK, 772). Widzialny Kościół służy więc Chrystusowi w taki sam sposób, jak ludzka natura służy Chrystusowi. Z tego względu wspólnota wierzących nie może zrezygnować z tej widzialności, która jest widocznym znakiem Bożej łaski. Ostatni Sobór naucza, że Kościół jest równocześnie: „Społecznością wyposażoną w strukturę hierarchiczną i Mistycznym Ciałem Chrystusa; zgromadzeniem widzialnym i wspólnotą duchową; Kościołem ziemskim i Kościołem obdarowanym już dobrami niebieskimi” (LG, 8).

Ponieważ cały Lud Boży uczestniczy w zbawczym dziele Chrystusa, stąd w eklezjologii katolickiej nie ma miejsca na istotną różnicę pomiędzy osobami duchownymi (klerem) a świeckimi: „Pod nazwą świeckich rozumie się (...) wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa,

ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (LG, 13; KKK, 897).

W ten sposób również osoby świeckie są osobami konsekrowanymi: przez chrzest nie należą już dłużej do świata, ale przez łaskę Chrystusa stały się uczestnikami Jego śmierci i zmartwychwstania, świątynią Ducha Świętego oraz współmieszkańcami nieba, dlatego też należą do hierarchii kościelnej (na osobach świeckich również spoczywa obowiązek głoszenia Ewangelii), chociaż nie jest to hierarchia urzędowa. Z racji swojej przynależności do kapłaństwa powszechnego osoba świecka jest właściwym szafarzem sakramentu chrztu i małżeństwa, chociaż i w odniesieniu do innych sakramentów jej rola nie jest do końca bierna. Ze względu na swoją wiarę, miłość oraz posłuszeństwo Bogu, Kościół katolicki uważa Maryję za „typ Kościoła” (por. LG, 63).

Teologia katolicka widzi w Maryi właściwą postawę względem Boga i zachęca swoich wiernych do pójścia w jej ślady. Tych, którzy podjęli taki wysiłek Kościół stawia za wzór dla innych, kanonizuje, czyli ogłasza świętymi, pozwalając wiernym, by przez ich wstawienictwo zanosili swoje prośby do Boga (*obcowanie świętych*). Zarówno Maryja, jak i pozostali święci są więc nie tylko „wzorami”, tzn. nie tylko przekonują nas, że życie Ewangelią leży w granicach naszych możliwości, i że program Jezusa nas nie przerasta, ale ponadto są oni naszymi „pośrednikami” w jedynym Pośredniku, modlą się z nami i za nas, wypraszając nam potrzebną pomoc z nieba.

W rozumieniu Kościoła katolickiego papież oraz biskupi nie stoją nad Kościołem, ale dzięki łasce Ducha Świętego starają się jedynie przekazać wiernie Bożą naukę: „Biskupi razem z prezbiterami, swymi współpracownikami, «mają przede wszystkim obowiązek głoszenia Ewangelii Bożej», zgodnie z poleceniem Pana” (KKK, 888).

Wraz ze *ślužebnym* charakterem posług (urzędów) Kościół katolicki określa siebie jako *ecclesia semper reformanda*, tzn. jest on Kościołem, który cały (tak wierni, jak i struktury) nawraca się nieprzerwanie na Ewangelię.

Do *widzialnej społeczności Kościoła* „wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego, w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*)” (LG, 14). W znaczeniu szerszym należą do niego wszyscy ludzie, którzy „z łaski Bożej powołani są do zbawienia” (LG, 13).

Kościół jest Jeden, święty, powszechny i apostołski”. Kościół jest *jeden* ze względu na swoje źródło (Trójca Święta), swoją „duszę” (Duch Święty). Jedność należy więc do istoty Kościoła, niemniej jednak nie kłóci się ona z *różnorodnością*, „która pochodzi zarówno z różnorodności darów Bożych, jak i wielości otrzymujących je osób. W jedności Ludu Bożego gromadzi się różnorodność narodów i kultur” (KKK, 814). Kościół cieszy się znamieniem *świętości* ze względu na świętość Chrystusa, swojego Założyciela, „który wraz z Ojcem i Duchem Świętym doznaje czci jak «sam jeden Święty»” (KKK, 823). Swoją *powszechność* Kościół rozumie w podwójnym znaczeniu: posiada pełnię środków zbawienia, gdyż istnieje w nim obecny Chrystus, i jest powszechny, ponieważ został posłany przez Chrystusa do wszystkich ludzi. Sobór Watykański II uczy, że „do tej katolickiej jedności Ludu Bożego (...) powołani są wszyscy ludzie (...) należą lub są jej przyporządkowani zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia” (LG, 13). Kiedy natomiast Kościół wyznaje, że jest *apostołski* rozumie przez to, że: był i pozostał oparty na nauce Apostołów, zachowuje i przekazuje naukę Apostołów oraz że do końca swoich dni jest nauczany, uświęcany i prowadzony przez Apostołów dzięki tym, którzy są ich następcami w misji pasterskiej.

Kościół katolicki nie utożsamia siebie z Kościołem Chrystusowym, chociaż naucza, że ten ostatni „trwa” (*subsistit*) w Kościele katolickim. Uznaje jednocześnie, że „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” (LG, 8)⁸¹, tak że „poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna. Liczne elementy wielkiej wartości (*eximia*), które w Kościele katolickim są integralnie włączone w pełnię środków zbawienia i darów łaski tworzących Kościół, znajdują się także w innych Wspólnotach chrześcijańskich” (*Ut unum sint* 13). W ten sposób klasyczne sformułowanie *extra ecclesiam nulla salus* obejmuje wszystkich wszystkich.

46. Jak pojmują Kościół luteranie i anglikanie? Luteranizm

Reformacyjne rozumienie istoty Kościoła opiera się na Biblii, w szczególności zaś na teologii św. Pawła Apostoła, który nazywa Kościół *Ciałem Jezusa Chrystusa* (Rz 12, 15; 1 Kor 10, 27; Ef 5,30). Specyfika ujęcia istoty Kościoła w teologii luteranńskiej uwidacznia się już w samej definicji Kościoła⁸², jako „społeczności lub zgromadzenia ludzi prawdziwie wierzących, świętych”. Filip Melancton pisał w *Konfesji Augsburskiej*, iż „Kościół nasz uczy, że jeden, święty Kościół trwać będzie po wsze czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów” (cz. 1, art. VII). „Kościół to nie zewnętrzna, zorganizowana instytucja pewnych ludów - kontynuuje *Konfesja* - lecz raczej ludzie rozproszeni po całym świecie, którzy zgodni są co do Ewangelii i mają tego samego Chrystusa i tego samego Ducha Świętego, i te same sakramenty, niezależnie od tego, czy mają te same ludzkie tradycje, czy odrębne” (cz. 1, art. VII i VIII, 10).

Z kolei dr Marcin Luter wyznawał w *Dużym Katechizmie*: „Wierzę, że na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych, którego jedyną głową jest Chrystus; zgromadzony przez Ducha Świętego, trwa on w jednej wierze, myśli i przekonaniu, obdarzony różnymi darami, lecz zgodny w miłości, bez podziałów i rozdarcia” (III art. wiary). Jest to więc duchowe rozumienie Kościoła, bowiem jeśli Kościół chrześcijański jest prawdziwą społecznością wierzących, której głowę stanowi Chrystus, to On sam i Jego prawdziwi członkowie znajdują się w ukryciu. Podobnie bowiem jak Chrystus ujawnia swoją obecność w świecie przez Słowo zwiastowane i Słowo widzialne, czyli sakrament, tak również Kościół uzewnętrznia się w świecie w *Słowie* i w *sakramencie*. Kościół jest zatem wszędzie tam, gdzie wiernie i czysto zwiastuje się Ewangelię Jezusa Chrystusa oraz tam, gdzie zgodnie z Jego wolą udzielane są sakramenty.

Położenie akcentu na duchowy charakter Kościoła prowadzi do innego odczytania *powszechności*. Protestanci wierzą, że pomimo istnienia wielu Kościołów wyznaniowych, istnieje tylko jeden, święty, apostołski Kościół chrześcijański, który nie ogranicza się do żadnego widzialnego Kościoła czy społeczności religijnej. Wykracza on bowiem poza ich ramy, ponieważ do Chrystusa należą wszyscy prawdziwie wierzący, niezależnie od przynależności rasowej i wyznaniowej. *Jedność* Kościoła jest natury duchowej. Jeden, duchowy Kościół chrześcijański posiada jedną, duchową, niewidzialną Głowę, którą jest Jezus Chrystus. Jak Jezus nie może być podzielony, tak też nie może być podzielone Ciało Chrystusa, którym jest Kościół chrześcijański na ziemi. To właśnie Chrystus, niewidzialna Głowa Kościoła, decyduje o jego jedności. *Konfesja Augsburska* uczy: „Dla prawdziwej jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy, czy ceremonie ustanowione przez ludzi wedle słów Pawła: Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (art. VII).

Bardzo zbliżoną eklezjologię posiada wyznanie ewangelicko-reformowane.

Anglikanizm

Kościół anglikański (*Anglican Communion*) jest „wspólnotą tych, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa i dostępują usprawiedliwienia dzięki łasce Bożej”. Jest to wspólnota Kościołów biskupich, które uznają arcybiskupa Canterbury za swojego duchowego zwierzchnika. *Jakoprimum Inter pares* przewodniczy on z urzędu Konferencji Biskupów w Lambeth, która zbiera się od 1867 r. Kościół anglikański ma strukturę episkopalną, jednak nie jest Kościołem hierarchicznym. Kościoły narodowe podobne są do Kościołów autokefalicznych, jakie spotykamy w prawosławiu. Eklezjologię anglikańską określa się często jako „reformowany katolicyzm”. Oznacza to, że zawiera ona elementy wspólne zarówno z eklezjologią katolicką, w takich sprawach, jak wiara, sakramenty i posługa duchowa, jak i z dziedzictwem reformacji (niezależność od papieństwa i prymat Pisma świętego).

Historycznie anglikanizm powoływał się na *Book of Common Prayer* (1549, 1552, 1559 i 1662), jako normę dla nauki i liturgii. Taki status *Book of Common Prayer* charakteryzuje w pełni tożsamość eklezjologii anglikanów, uważających siebie za wspólnotę, która korzysta z sakramentów i posiada urząd biskupa. Stałymi elementami w nauczaniu Kościoła anglikańskiego są: *Pismo święte*, zawierające wszystko, co istotne dla zbawienia i będące przez to normą i miarą wiary, następnie *Apostolikum* i *Symbol nicejsko-konstantynopolski*, jako ubogacający chrześcijańską wiarę, dalej: *sakramenty* chrztu, Eucharystii (są one sakramentami w sensie ścisłym, podczas gdy pozostałe sakramenty są nimi tylko w sensie dalszym) oraz *urząd biskupa*.

Brak specyficznie anglikańskiej nauki o Kościele nie znaczy wcale, że nie posiada ona swoich specyficznych cech, przez które odbiega od innych wspólnot kościelnych zrodzonych po reformie. Jedną z nich, bardzo typową dla anglikanizmu i niespotykaną w takim stopniu w żadnym innym Kościele chrześcijańskim, jest tzw. *comprehensiveness* (wszechstronność, bogactwo treści). Oznacza ona umiejętność połączenia w jedną całość bogatej różnorodności osób, myśli i doktryny. Ponieważ anglikanizm znajduje się jak gdyby pośrodku drogi między katolicyzmem i protestantyzmem, charakter tego Kościoła bywa często określany jako *via media* (droga środka) albo też *bridge church* (mostowo-kościelny charakter).

Polaryzacja ta oznacza w praktyce, że zarówno w teologii, jak w duchowości Kościoła anglikańskiego można spotkać elementy zaczerpnięte z tradycji katolickiej i ewangelickiej. Tym samym terminy *catholic* i *evangelical*, chociaż używane dość powszechnie, posiadają nieco odmienne znaczenie, aniżeli w innych tradycjach teologicznych.

Anglikanizm nigdy nie rościł sobie prawa do bycia prawdziwym Kościołem i bardzo często uważał się za *gałąź* Kościoła katolickiego i apostolskiego. Jednak spora liczba jego wiernych gotowa jest utrzymywać, że tylko te Kościoły, które zachowały urząd biskupa, pozostają w najpełniejszej jedności z chrześcijańską wiarą. Trwają dyskusje, czy o istocie Kościoła decyduje jego hierarchiczna struktura, czy też struktura stanowi jedynie lepszą formę jego organizacji. Opowiedzenie się za ostatnią propozycją oznaczałoby, że także Wspólnoty pozbawione hierarchii byłyby uważane za Kościół. Za taką propozycją opowiedziała się Konferencja w Lambeth w 1948 r. Jednak według oficjalnej interpretacji, struktura hierarchiczna jest znakiem katolicyzmu, czyli pełni istoty Kościoła.

Dużą nowością w Kościele anglikańskim była stosunkowo niedawna decyzja Synodu tego Kościoła dopuszczająca do pełnienia posługi duchowej również kobiety. Podjęta w listopadzie 1992 r., decyzja ta weszła w życie 22 lutego 1994 r., a już 12 marca w anglikańskiej katedrze w Bristolu miejscowy bp Barry Rogerson ordynował do posługi kapłańskiej 32 kobiety⁸³. W swojej homilii bp Rogerson powiedział m.in.: „Powinniśmy się cieszyć, że kobiety przyjęły i uznały święcenia prezbiteratu jako dar Boży”. Z kolei prymas całej Anglii, arcybiskup Canterbury George Carey oraz arcybiskup Yorku, drugi pod względem rangi biskup Kościoła anglikańskiego z tytułem „prymasa Anglii”, John Habgood,

we wspólnie wydanym oświadczeniu określili święcenia kapłańskie kobiet jako „kamień milowy” Kościoła Anglii.

47. Co to są „Kościoły wolne”?

Tak zwane „wolne Kościoły” (*free Churches*) powstawały głównie w tych krajach, w których zwyciężyła reformacja i gdzie powstały Kościoły urzędowe (państwowe), popierane i utrzymywane przez władze danego kraju. Z tego też względu od wyznania oficjalnego różniły się one często jedynie stylem organizacji, który jednak posiadał bardzo ważne znaczenie.

Kościoły te, dysydenckie w stosunku do państwowych, były niezależne od władzy krajowej, posiadały charakter niepaństwowy i nazywały się „wolnymi”. Tak było np. w Anglii, Szkocji, Niemczech, Holandii czy Szwecji, gdzie obok Kościoła państwowego szybko pojawił się opozycyjny do niego Kościół „wolny”. W Anglii państwowy Kościół anglikański znalazł rywala w postaci Kościołów przynależnych do tradycji reformacji szwajcarskiej: Kościoła presbiteriańskiego i kongregacjonistycznego. W miarę upływu czasu do wspomnianych Kościołów dołączyli baptyści, kwakrzy, metodyści i inni. Elementem łączącym te nowe Wspólnoty była autonomiczna organizacja, niezwiązana z władzą państwową⁸⁴.

Na płaszczyźnie wiary Kościoły te praktykują z zasady chrzest w wieku dojrzałym, przez całkowite zanurzenie w wodzie. Wyjątkiem są tutaj metodyści, którzy chociaż przez niektórych zaliczani są do wspólnot wolnokościelnych, praktykują chrzest dzieci. Innym elementem łączącym wspólnoty wolnokościelne jest maksymalne uproszczenie obrzędowości i duża rola osób świeckich w życiu społeczności kościelnej.

Wspólnoty te nie przywiązują większej wagi do jasnej prezentacji swojej doktryny, a nawet swojego wyznania wiary. Rezygnują z orzeczeń dogmatycznych, w związku z czym nie posiadają jasno zarysowanej eklezjologii. Pismo święte stanowi jedyną podstawę wiary i życia dla pojedynczego wierzącego, jak również dla całej wspólnoty. W jego interpretacji dopuszcza się dużą dowolność. Normy postępowania stanowi Chrystus. On jest Głową Kościoła. Głoszenie Słowa Bożego i zarząd sakramentami nie jest zastrzeżony tylko dla posiadających urząd. Kościół zatem to jedynie wspólnota, która swoją egzystencję zawdzięcza zjednoczeniu się poszczególnych wiernych i trwa tylko dzięki ich woli.

Niejednoznaczny jest ich stosunek do ekumenizmu.

Grupa wspólnot wolnokościelnych jest bardzo liczna i obecna na całym świecie, niemal we wszystkich krajach chrześcijańskich. Również na terenie naszego kraju można ich spotkać wiele. Oto dla przykładu niektóre z nich:

Polski Kościół Chrześcijan Baptystów
 Kościół Ewangelicko-Methodystyczny
 Kościół Adwentystów Dnia Siódmego
 Chrześcijańska Wspólnota Ewangeliczna
 Chrześcijańska Wspólnota Jezus Panem
 Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa
 Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa
 Ewangeliczny Związek Braterski
 Kościół Boży w Chrystusie
 Kościół Chrystusa dla Wszystkich
 Kościół Chrystusowy
 Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego
 Kościół Zielonoświątkowy
 Kościół Zborów Chrystusowych itd.

48. Jakie są różnice w kalendarzu liturgicznym w różnych Kościołach chrześcijańskich?

W większości Kościołów chrześcijańskich rok liturgiczny, odmienny nieco od roku kalendarzowego, dzieli się na: 1. Okres Adwentu, który trwa 4 niedziele, aż do wigilii Bożego Narodzenia. Pierwszą niedzielą Adwentu zaczyna się rok kościelny (liturgiczny); 2. Okres Bożego Narodzenia, który zaczyna się 24 grudnia od I Nieszporów i trwa do niedzieli po Objawieniu, tj. niedzieli po 6 stycznia włącznie; 3. Okres Wielkiego Postu. Trwa 40 dni, od Środy Popielcowej aż do Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek; 4. Okres Wielkanocy, który trwa przez 50 dni, od Zmartwychwstania Pańskiego do Zesłania Ducha Świętego (Zielone Świąta) i 5. Okres Zwykły, obejmujący 30 lub 34 tygodnie w ciągu cyklu rocznego.

Święta wspólne

W większości Kościołów chrześcijańskich pewną liczbę podobnych świąt obchodzi się w zbliżonej do siebie kolejności, która odpowiada następstwom wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Jego męki, oraz według układu, jaki święta te miały w Kościele starożytnym i średniowiecznym. W wielu przypadkach zdarzają się jednak różnice, jeśli chodzi o termin obchodzenia danego święta, chociaż jego nazwa pozostaje niezmieniona. Oto wykaz najważniejszych świąt w Kościele chrześcijańskim, jakie obchodzone są zarówno przez katolików, protestantów i prawosławnych.

1 stycznia - Nowy Rok

Pamiętka obrzezania i nadania imienia Jezusowi.

6 stycznia - Uroczystość Objawienia Pańskiego - Epifania Upamiętnienie chrztu Chrystusa oraz Jego objawienia się poganom.

Od połowy lutego do kwietnia - czas Męki Pańskiej (zwany również Wielkim Postem)

Datowanie Wielkiego Postu jest zależne od daty Wielkanocy.

Pomiędzy 22 marca a 25 kwietnia - Niedziela Wielkanocna Poprzedza ją Niedziela Palmowa otwierająca Wielki Tydzień. Świętuje się Wielki Czwartek (pamiętka ustanowienia Eucharystii), Wielki Piątek (droga krzyżowa Pana) i Wielką Sobotę.

Dzień następny - Poniedziałek Wielkanocny

40 dni po Wielkanocy - Wniebowstąpienie Pańskie Przypada zawsze we czwartek.

50 dni po Wielkanocy - Zielone Świąta

Wspomnienie zesłania Ducha Świętego i założenia Kościoła w pięćdziesiątym dniu po zmartwychwstaniu.

Dzień następny - Poniedziałek Zielonych Świąt Nie wszędzie jest obchodzony jako święto.

Czwarta niedziela przed 25 grudnia - I Niedziela Adwentu

Rozpoczyna się rok liturgiczny (kościelny) oraz przygotowanie do świąt Bożego Narodzenia, następują kolejne niedziele Adwentu: druga, trzecia i czwarta.

24 grudnia - Wigilia Bożego Narodzenia

25 grudnia - Boże Narodzenie

Pamiętka narodzenia się Jezusa Chrystusa. To święto zostało ustanowione w IV wieku, przypada w czasie zimowego przesilenia dnia z nocą.

26 grudnia - Drugi dzień Bożego Narodzenia

Zostało wprowadzone dla podkreślenia znaczenia świąt Bożego Narodzenia. Jest to równocześnie święto św. Szczepana, pierwszego męczennika. Istniało ono już przed IV wiekiem.

31 grudnia - Pożegnanie Starego Roku (św. Sylwestra)

Stale święta w różnych dniach

Różnice, jakie występują pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi, głównie pomiędzy Kościołem katolickim (protestanckim) a Kościołami prawosławnymi, wynikają z używania odmiennych kalendarzy, gregoriańskiego i juliańskiego. Ten ostatni jest wcześniejszą formą kalendarza gregoriańskiego. Nazwa pochodzi od Grzegorza XIII (1572-1585), który wprowadził go do użycia 15 października 1582 r. Ponieważ Kościoły prawosławne posługują się zasadniczo kalendarzem juliańskim (z wyjątkiem Kościoła konstantynopolańskiego, greckiego, bułgarskiego, fińskiego i częściowo Kościoła polskiego, w których obowiązuje tzw. kalendarz neobizantyjski), wszystkie daty są obecnie przesunięte o 13 dni w stosunku do kalendarza gregoriańskiego.

W polskim Kościele prawosławnym już od lat trzydziestych poprzedniego stulecia istnieje możliwość wyboru kalendarza, według którego obchodzone będą święta. W zależności od lokalnych potrzeb władze diecezji mogą opowiedzieć się za obchodzeniem świąt stałych (czyli świąt, które nie są związane bezpośrednio z Wielkanocą) według „nowego stylu”, tzn. zgodnie z kalendarzem gregoriańskim. Są wśród nich tzw. „wielkie święta stałe”, do których należą: Boże Narodzenie - 25 grudnia; Objawienie Pańskie - 6 stycznia; Ofiarowanie Pańskie - 2 lutego; Zwiastowanie NMP - 25 marca; Przemienienie Pańskie - 6 sierpnia; Zaśnięcie NMP - 15 sierpnia; Narodzenie NMP - 8 września; Podwyższenie Krzyża Świętego - 14 września; Wprowadzenie NMP do świątyni - 21 listopada oraz „święta średnie i małe”. Jeżeli jednak uznają za słuszną, mogą podtrzymać dotychczasową praktykę i obchodzić je według „starego stylu”.

Przyjęcie „nowego stylu” ma miejsce najczęściej w parafiach na terenie miast, gdzie prawosławni stanowią mniejszość (świętowanie tych ważnych świąt według „starego stylu” utrudniałoby wierzącym uczestniczenie w nich). Tam natomiast, gdzie jest duża liczba wiernych, zachowany został „stary styl” dla świąt stałych.

Możliwość wyboru pomiędzy „starym” a „nowym” stylem odnosi się wyłącznie do świąt stałych, nie przenosi się natomiast na pozostałe święta - tzw. święta ruchome, które koncentrują się wokół Wielkanocy⁸⁵.

Świętowanie Wielkanocy

Inna poważna różnica w kalendarzu liturgicznym między Kościołami dotyczy daty obchodzenia Wielkanocy.

Święto Zmartwychwstania Chrystusa, które wywodzi się ze święta *Pesah* (hebr. „przejście”) upamiętniającego wyjście synów Izraela z Egiptu i obchodzonego w dzień pierwszej wiosennej pełni księżyca, wzięwszy zeń nazwę (Pascha) zyskało jednocześnie mowy sens: dla chrześcijan oznacza nadzieję na przejście od śmierci do życia, z ziemi do nieba. Święto to obchodzono już w czasach apostoelskich. W pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa nie było żadnych ustaleń odnośnie czasu świętowania Paschy, istniała więc pewna dowolność. Na Wschodzie, tj. na terenach Azji Mniejszej, świętowano równocześnie z Żydami, a więc 14 dnia miesiąca wiosennego (*nisan*). Zwolennikiem tego zwyczaju był św. Polikarp, biskup Smyrny. W Rzymie oraz w innych Kościołach zachodnich uznano za niewłaściwe świętowanie razem z Żydami i trzymano się zawsze niedzieli następującej po marcowej pełni księżyca i po wiosennym zrównaniu dnia z nocą. Obydwa zwyczaje utrzymały się do roku 325, kiedy to zwołany do Nicei synod wypowiedział się na ten temat, nakazując „świętować Wielkanoc, po Wielkanocy żydowskiej, w pierwszą niedzielę po pełni księżyca, która wypadnie w sam dzień wiosennego zrównania dnia z nocą lub bezpośrednio po nim, ale nie wcześniej niż nastąpi wiosenne zrównanie dnia z nocą”. Czuwać nad tym miał Kościół aleksandryjski, podając co roku aktualną datę wszystkim Kościołom. Zgodnie z postanowieniem soboru za

wielkanocną uznano datę 21 marca. Gdy pełnia księżyca wypadła przed tą datą, wówczas za wielkanocną uznawano pełnię kwietniową po 30 dniach. Natomiast gdy marcowa pełnia wypadła właśnie 21 marca, a była to jednocześnie sobota, wówczas Wielkanoc obchodzona była dnia następnego, czyli w niedzielę 22 marca. Na tym nie kończyły się jednak skomplikowane obliczenia daty świętowania Wielkanocy. Gdy pełnia wypadła 19 marca, nie była już pełnią wielkanocną i obliczenie przenosiło się na następną, czyli na 18 kwietnia. Jeżeli z kolei dzień ten przypadł w niedzielę, wówczas Wielkanoc obchodzona była tydzień później, czyli 25 kwietnia. Była to jednocześnie najpóźniejsza z możliwych dat obchodzenia Wielkanocy. Tak więc rozpiętość między skrajnymi datami wynosiła aż 35 dni⁸⁶. Chociaż postanowienie soborowe było jasne, to jednak obowiązujący kalendarz juliański był nieco wadliwy. Po reformie kalendarza, wiosenne zrównanie dnia z nocą, które miało przypadać na 21 marca, przesunęło się w rzeczywistości na 11 marca. Prawosławie nie przyjęło zreformowanego, gregoriańskiego kalendarza, pozostając wierne Tradycji i kalendarzowi juliańskiemu. Niektóre Kościoły prawosławne posługują się nim do dzisiaj.

49. Jak wygląda kult świętych w Kościołach chrześcijańskich?

Kościół katolicki oraz Kościoły prawosławne odnoszą się z wielkim szacunkiem do osób uznanych za święte, oddając im kult odpowiedni do rangi ich świętości. W historii wspomnianych Kościołów spotykamy więc świętych męczenników, którzy oddali życie za wiarę i miłość do Boga oraz do drugiego człowieka, ponieśli śmierć w obronie czyjejś godności i wolności. W kalendarzu liturgicznym tych Kościołów znajdziemy nazwiska wyznawców, świętych pokutników i zakonników, kapłanów i biskupów, papieży, królów. Są tam również święte wdowy i dziewice, mężczyźni i młodzieńcy, ojcowie i matki rodzin. Słowem, każdy stan reprezentowany jest przez grono świętych. Kościół katolicki i prawosławny wierzy, że ich świętość jest darem od Boga, łaską otrzymaną od Najwyższego, który zechciał uczynić ich na Swój „obraz i podobieństwo”, a oni podjęli z Nim współpracę. Ich świętość nie przysłania więc świętości Boga, która jest świętością-źródłem, ale ją wychwala. Są oni najbardziej doskonałym i czytelnym argumentem za doskonałością i świętością Stwórcy, a zarazem wzorem pełnej realizacji człowieczeństwa, powołanego do zjednoczenia się z Najwyższym.

Inna w tym względzie jest postawa Kościołów protestanckich. Zasada reformacyjna *solus Christus* i *sola fides* nie pozostała bez następstw dla doktryny i praktyki związanej z oddawaniem czci świętym. Najbardziej radykalna w tym względzie była postawa kalwinizmu, który odebrał świętym jakąkolwiek rację bytu. Nieco inna, mniej drastyczna, była w tej kwestii postawa Marcina Lutra (1483-1546). W jego życiu można wyróżnić kilka postaw względem praktyki czczenia świętych. We wczesnym okresie pozytywnie wypowiadał się na temat świętych, natomiast w okresie późniejszym występował już przeciwko ich kultowi. Tak więc w *Artykułach Szmalkaldzkich*, spisanych w 1537 roku, Luter stwierdzał:

Także wzywanie świętych jest częścią nadużyć i błędów antychrysta, jest sprzeczne z pierwszym naczelnym artykułem i podważa poznanie Chrystusa. Nie zostało nakazane i nie opiera się na radzie ani na przykładzie, ani na świadectwie Pisma. Wszystko jest nam lepiej i pewniej podane w Chrystusie, tak iż nie potrzebujemy wzywania świętych, a chociażby nawet była to rzecz cenna, jednak jest to rzeczą bardzo zgubną.

Chociaż aniołowie w niebie, a święci na ziemi, a może także i w niebie, modlą się za nas (jak zresztą i Chrystus czyni), to jednak z tego nie wynika, iż mamy aniołów i świętych wzywać, uwielbiać i czcić jako patronów i orędowników przez posty, dni świąteczne, msze, ofiary, wznoszenie świątyń, ołtarzy, fundowanie nabożeństw i innymi jeszcze sposobami i

przypisywać każdemu z nich pewną dla nas pomoc, jak nauczają i czynią papiści. Jest to bowiem bałwochwalstwo, gdyż taki zaszczyt przypisać należy jedynie Bogu⁸⁷.

Z czasem widzenie w świętych *exemplum*, czyli wzoru do naśladowania, zaczęło zajmować miejsce kultu. Zaznaczone to jest w najważniejszej księdze luteranizmu, jaką jest *Konfesja Augsburska*, w której czytamy:

Kościół nasz uczy o czci świętych, iż świętych można stawiać jako wzór do naśladowania ich wiary i dobrych uczynków, zależnie od powołania; tak cesarz może naśladować przykład Dawida, prowadząc wojnę dla wypędzenia Turków z ojczyzny, jest bowiem takimże królem. Atoli Pismo Święte nie uczy, abyśmy wzywali świętych lub ubiegali się o ich pomoc, jedyne bowiem Chrystusa stawia przed nami jako pośrednika, prześlągnięcia, najwyższego kapłana i orędownika. Jego to należy wzywać, bo przyrzekł, że wysłucha modlitw naszych; taka cześć najbardziej mu się podoba, zwłaszcza gdy się Go wzywa we wszelkiej niedoli. „Jeśli kto zgrzeszył, mamy orędownika u Boga” (1 J 2, 1n)⁸⁸.

Luter i późniejszy luteranizm nie zrezygnował więc z prawdy o istnieniu *communio sanctorum*, społeczności żywych i zmarłych. Zmarłym w opinii świętości nie oddawał jednak liturgicznego kultu, lecz postrzegał ich jako wzór dla własnego życia i wiary⁸⁹.

IV. INSTYTUCJE O CHARAKTERZE EKUMENICZNYM

50. Czy istnieje jakaś instancja jednocząca Kościoły prawosławne, tzn. synchronizująca ich działanie?

Zasadniczo rolę taką pełnią dwie instytucje. W życiu codziennym przysługuje ona patriarche ekumenicznemu, natomiast w sytuacjach nadzwyczajnych - soborowi.

Rola patriarchy Konstantynopola

Każdorazowy Patriarcha Ekumeniczny Konstantynopola, którym obecnie jest abp Bartłomiej I, jest „instancją” jednoczącą wszystkie Kościoły prawosławne na całym świecie. Jest to wynik pewnego procesu, który rozpoczął się w historii.

W przeszłości komunია Kościołów lokalnych ukonkretniła się wokół hierarchii ośrodków porozumienia, których zwierzchnicy otrzymali prawo zwracania się do wspólnot lokalnych, by uniemożliwić im izolowanie się. Bardzo wcześnie Kościoły określonych prowincji zaczęły tworzyć metropolie wokół osoby metropolity. Następnie ukształtowały się większe zgromadzenia autokefaliczne, wspólnoty kulturowe, które w wiekach późniejszych stały się Kościołami narodowymi. Zwierzchnik jednej autokefalii (np. w Polsce), najczęściej zwany „patriarchą” (w Kościele patriarchalnym) lub „metropolitą” (w Kościele autokefalicznym), jest wybierany przez swój własny Kościół, to znaczy przez synod, przy uczestnictwie wszystkich biskupów, a nawet, obecnie już dość rzadko, kleru i ludu. Inni zwierzchnicy, a przede wszystkim pierwszy z nich, muszą go uznać.

Tradycyjnie już pierwszemu biskupowi, patriarche Konstantynopola, przysługuje powszechne zwierzchnictwo. Zwierzchnictwo to nie polega na dominacji, chociaż nie jest jedynie zwierzchnictwem tytularnym. Komunია z pierwszym biskupem i możliwość złożenia do niego apelacji nie stanowi o przynależności do Kościoła powszechnego, lecz ją weryfikuje; pierwszy biskup dysponuje przywilejem inicjatywy i przewodniczenia; jest *primus inter pares*. Nie posiada więc władzy jurysdykcyjnej nad innymi Kościołami prawosławnymi, które cieszą

się prawną niezależnością. Jego władza jest honorowa; wyraża się w reprezentowaniu prawosławia na zewnątrz, ale bez podejmowania jakichkolwiek decyzji, które naruszałby kompetencje i prawo biskupów Kościołów autokefalicznych. Patriarsze nie przysługują zatem prawo zwoływania soboru dla całego prawosławia, muszą się na to zgodzić wszyscy biskupi. Może ich wprowadzić do tego zachęcać i nakłaniać, organizując prace przygotowawcze w tym kierunku, ale decyzja o jego zwołaniu musi zostać podjęta wspólnie, przez wszystkich, czyli synodalnie.

Patriarcha Konstantynopola synchronizuje prace wielu agend Kościoła prawosławnego, występuje z różnego rodzaju inicjatywami, ale ewentualnie ich przyjęcie przez ośrodki prawosławne dokonać się musi przez ogół biskupów odpowiedzialnych za poszczególne Kościoły (patriarchów lub metropolitów).

Sobór powszechny

Gdy chodzi o kwestie prawne i dogmatyczne sobór jest najważniejszą instancją scalającą wszystkie Kościoły prawosławne i wskazującą im drogę na przyszłość, którą - jeżeli pragną pozostać w komunii z innymi Kościołami - zobowiązane są podążać. Od kilkudziesięciu lat trwają w Kościele prawosławnym intensywne przygotowania do zwołania takiego soboru. Duże znaczenie w pracach przygotowawczych miała IV Wszechprawosławna Konferencja, która odbyła się w 1968 r. w Chambesy koło Genewy. Ustalono na niej podstawowe tematy, którymi powinien zająć się sobór i poproszono Kościoły lokalne o opracowanie stosownych opracowań. Tematy podzielono na cztery działy:

1. *Wiara i dogmat* z tematem: „Objawienie Boże i sposoby jego wyrażania”;
2. *Liturgika* (święty kult) z tematem: „Uczestnictwo i aktywność laików w życiu liturgicznym jako wyraz życia Kościoła”;
3. *Administracja i dyscyplina kościelna* z tematami:
 - „Adaptacja przepisów kanonicznych dotyczących postu w kontekście naszej epoki”,
 - „Przeszkody w małżeństwie”,
 - „Problem kalendarza”,
4. *Kwestie teologiczne* z tematem: „«Ekonomia» i «akribia» w Kościele prawosławnym”.

Ponadto powołano Międzyprawosławną Komisję Przygotowawczą składającą się z teologów, która na podstawie przesłanych przez Kościoły lokalne materiałów, wypracuje wspólne ogólnoprawosławne stanowisko odnośnie do zaproponowanych tematów. Ustalono również, że to, co będzie opracowane przez Komisję przygotowawczą, powinno być przyjęte przez Wszechprawosławną Konferencję Przedsoborową, reprezentującą episkopat wszystkich Kościołów lokalnych, która to dopiero będzie miała prawo przysyłać dokumenty do rozpatrzenia na przyszłym Soborze.

Ponadto na tej konferencji powołano do życia Sekretariat ds. przygotowania Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego z siedzibą w Chambesy, na którego czele stanął J.E. Damaskinos Papandreou, ówczesny metropolita Tranoupolis, a obecnie metropolita Szwajcarii.

Pierwsza Wszechprawosławna Konferencja Przedsoborowa odbyła się w Chambesy w listopadzie 1976 r. Obradom przewodniczył przedstawiciel patriarchy ekumenicznego, metropolita Chalcedonu Meliton. W Konferencji wzięli udział przedstawiciele wszystkich lokalnych Kościołów prawosławnych z wyjątkiem Patriarchatu Gruzińskiego. Zajął się ona ponownym ustaleniem tematów, którymi powinien się zająć przyszły Święty Sobór. Ostateczne zaakceptowano 10 tematów:

1. Diaspora prawosławna,
2. Autokefalia i sposób jej proklamowania,
3. Autonomia i sposób jej proklamowania,
4. Dyptychy (porządek wymieniania lokalnych Kościołów podczas liturgii),
5. Kwestia nowego kalendarza,
6. Przeszkody w małżeństwie,
7. Readaptacja przepisów kościelnych w sprawie postu,
8. Relacje Kościołów prawosławnych z pozostałym światem chrześcijańskim,
9. Prawosławie i ruch ekumeniczny,
10. Wkład lokalnych Kościołów prawosławnych w realizację chrześcijańskich ideałów pokoju, wolności, braterstwa i miłości wśród ludzi oraz usuwanie dyskryminacji rasowej.

We wrześniu 1982 r. miała miejsce kolejna, II Wszechprawosławna Konferencja Przygotowawcza, a cztery lata później odbyła się w Chambesy III Wszechprawosławna Konferencja Przesoborowa. Podczas tej Konferencji ponownie rozważono problem readaptacji przepisów kościelnych o poście i tym razem wypracowano wspólny dokument, który został przekazany do rozpatrzenia przez przyszły Sobór. Ponadto rozpatrzono trzy tematy dotyczące: relacji prawosławia ze światem chrześcijańskim, relacji prawosławia do ruchu ekumenicznego oraz udziału prawosławia w realizacji chrześcijańskich ideałów pokoju, wolności, braterstwa i miłości wśród ludzi.

Wraz z zakończeniem prac nad tymi tematami i opracowaniem dokumentów kończących prace przygotowawcze, do rozpatrzenia pozostały jeszcze cztery najtrudniejsze problemy: diaspora, dyptychów oraz sposobu proklamowania autokefalii i autonomii.

Duży postęp w rozwiązaniu tych trudnych problemów poczyniono podczas dwóch kolejnych posiedzeń Międzyprawosławnej Komisji Przygotowawczej w listopadzie 1990 r. i listopadzie 1993 r. Komisje te przygotowały i przyjęły dwa ważne dokumenty, z których pierwszy *Prawosławna diaspora* jest ostateczny i ma zostać przekazany przyszłemu Soborowi do dalszych prac. Drugi dokument *Autokefalia i sposób jej proklamowania* posiada jedną nierozstrzygniętą kwestię: „Kto ma ogłosić autokefalię przez wydanie Tomosu”. Tym niemniej przyjęcie tego dokumentu, nawet z zastrzeżeniem, stwarza nadzieję na pozytywne rozwiązanie tego drażliwego problemu.

Długi okres przygotowawczy świadczy o trudnościach stojących na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru Wschodniego Kościoła Prawosławnego. Patriarcha ekumeniczny, który posiada prymat honorowy, ma prawo do podejmowania inicjatyw, nie może jednak zwołać żadnej konferencji wszechprawosławnej bez zgody wszystkich zwierzchników Kościołów lokalnych. Jeżeli się jeszcze przy tym uwzględni istniejące nieporozumienia i różnice zdań co do autokefalii niektórych Kościołów, różnice w sytuacji politycznej i ekonomicznej, to obraz i stopień tych trudności staje się jeszcze bardziej wyraźny. Jednak, jak wyraził to nieżyjący już metropolita Chalcedonu Meliton, który przewodniczył wszystkim dotychczasowym Wszechprawosławnym Konferencjom Przygotowawczym, „zamyśl Boży urzeczywistnia się często przy zastosowaniu sposobów, dróg i praw, które przewyższają naszą wiedzę, zdolności pojmowania i widzenia. Urzeczywistnia się zgodnie z Bożą metodą antynomii i paradoksu”. Dlatego mimo wszystkich trudności prace na drodze do Soboru trwają i będą kontynuowane. Pomimo długiego okresu przygotowań nadal powszechna jest zgoda na zwołanie Soboru, który będzie miał ogromne znaczenie dla całego prawosławia, a zarazem dla całego chrześcijaństwa.

51. Czy istnieje jakaś instancja jednocząca Kościoły luterańskie?

Kościoły luterzańskie zachowują samodzielność w granicach swojego kraju. Mają one charakter synodalny, a to oznacza, że synod Kościoła dokonuje wyboru biskupa zwierzchnika oraz podejmuje inne decyzje, natury prawnej i administracyjnej, które następnie są przyjmowane przez wszystkich jego wiernych. Nie posiada on więc żadnej kościelnej władzy zewnętrznej. Tym niemniej istnieje instytucja o charakterze ogólnoświatowym, która skupia w sobie prawie wszystkie Kościoły luterzańskie, jest nią Światowa Federacja Luterńska.

Czym jest ta Federacja?

Światowa Federacja Luterńska (ŚFL) powstała w Lund (Szwecja) w 1947 r. Utworzyli ją delegaci 47 Kościołów luterzańskich (ewangelickich wyznania augsburskiego) z sześciu kontynentów. Poprzednikiem organizacji był powołany do życia w Eisenach (Niemcy) w 1923 r. Światowy Konwent Luterński. Konwent zebrał się na dwóch posiedzeniach - w Kopenhadze (1929) i Paryżu (1935)- omawiając sprawy bieżące; w okresie międzywojennym nie przekształcił się jednak w organizację ponadregionalną (praktyczną współpracą objął jedynie Kościoły w Europie i Ameryce Płn.).

Potrzeba utworzenia nowej organizacji zrodziła się po II wojnie światowej, gdy luteranom z terenu zniszczonej Europy przybyli z pomocą współwyznawcy z innych regionów świata, również tych najbardziej potrzebujących. To wówczas pojawiły się pierwsze transporty żywnościowo-odzieżowe, powstał program osiedlania wypędzonych oraz program odbudowy i rozwoju. Poprzez nawiązanie światowej współpracy stało się możliwe ponowne zajęcie się misjonarzami chrześcijańskimi wyznania luterńskiego, rozproszonymi po całym świecie. Wszystkie wspomniane formy współpracy wymagały koordynacji oraz zinstytucjonalizowania.

Światowa Federacja Luterńska stała się widocznym znakiem oraz instrumentem współpracy społeczności luterńskiej na świecie, stanowiącej obecnie trzecią co do wielkości - po rzymskokatolickich i prawosławnych - wspólnotę chrześcijańską. ŚFL koordynuje pomoc międzykościelną, prowadzi dialog ekumeniczny w imieniu swych członków, przyczynia się do pomyślności ich działań oraz rozwoju.

Obecnie Światowa Federacja Luterńska skupia 122 Kościoły z ponad 57,3 mln wiernych, podczas gdy Kościoły luterzańskie poza organizacją zrzeszają tylko 3,6 mln wyznawców. W Europie znajduje się 37,4 mln luteran, których Kościoły są członkami ŚFL; najwięcej w Niemczech. Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce był członkiem-założycielem Federacji.

Naczelną instancją ŚFL jest Zgromadzenie Ogólne, obradujące co siedem lat. Ostatnie odbyło się w Hongkongu w lipcu 1997 r. W Zgromadzeniu biorą udział delegaci wszystkich Kościołów członkowskich. Zgromadzenie wybiera spośród swego grona Komitet Wykonawczy oraz komisje kierujące poszczególnymi departamentami. Prezydentem ŚFL wybrany został bp Christian Krause, a członkiem Komitetu Wykonawczego ze strony Kościoła

Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce jest ks. radca Piotr Gaś.

Biura Federacji znajdują się w Genewie. Jej sekretarzem generalnym jest ks. dr Ishmael Noko, Afrykańczyk urodzony w Zimbabwie.

Kościół katolicki prowadzi dialog z Kościołami luteranskimi, zrzeszonymi w Światowej Federacji Luterńskiej. Spośród swoich członków Federacja wybiera członków Komisji do dialogu z reprezentantami Kościoła rzymskokatolickiego. *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, podpisana 31 października 1999 r., była dziełem członków Komisji ŚFL i Kościoła katolickiego.

Analogiczną organizację posiadają również Kościoły kalwińskie, nosi ona nazwę Światowego Aliansu Reformowanego.

Także Kościoły metodystyczne, baptystyczne, jak również anabaptystyczne posiadają instancje nadrzędne, które łączą wszystkie te Kościoły, niezależnie od miejsca ich

występowania. W przypadku metodystów jest to Światowa Rada Kościołów Metodystycznych, baptysci mają Światowy Związek Baptystyczny, istnieje też Światowa Konferencja Menonitów.

52. Co to jest Światowa Rada Kościołów?

Po zakończeniu działań wojennych w 1946 r. ukształtowała się w Genewie Tymczasowa Rada Ekumeniczna, której sekretarzem został dr Willem A. Visser't Hooft (1900-1985) z Kościoła reformowanego z Holandii. W lutym tego samego roku Rada podjęła decyzję o zwołaniu na 1948 r. I Zgromadzenia Ogólnego do Amsterdamu⁹⁰. Nabożeństwo inauguracyjne Zgromadzenie miało miejsce w niedzielę 22 sierpnia 1948 r. w Amsterdamie. Oficjalne otwarcie obrad Rady nastąpiło dzień później, w poniedziałek 23 sierpnia. Obecnych było 351 delegatów ze 147 Kościołów, przybyłych z 44 państw. Ruch „Życie i Działanie”, który wszystkie swoje zadania przekazał już wcześniej Komitetowi Tymczasowemu, zintegrował się w pełni z nową Radą. Natomiast Komitet Kontynuacji Pracy Ruchu „Wiara i Ustrój” stał się w Radzie komisją o tej samej nazwie, zyskując szeroki zakres autonomii. Z Polski na spotkanie przybyło dwóch delegatów: bp Jan Szeruda (1889-1962), który wszedł w skład 90-osobowego Komitetu Naczelnego Rady i ks. Zygmunt Michelis (1890-1977), obydwoj z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Baza doktrynalna

ŚRK przyjęła w Amsterdamie swoiste *credo*, jako ideową podstawę swojego istnienia i działalności ekumenicznej. Sformułowanie to otrzymało nazwę „bazy doktrynalnej” albo „dogmatycznej”. Pierwsze takie *credo* zostało sformułowane już podczas pierwszego posiedzenia Rady, jakie odbyło się w 1948 r. w Amsterdamie. Stwierdzono wówczas, że fundamentem doktrynalnym ŚRK jest wiara w Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela: „Ekumeniczna Rada Kościołów składa się z Kościołów, które uznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela”. Osoba Jezusa Chrystusa stała się dla Kościołów członkowskich podstawą jedności, dlatego stwierdzano uroczyście, że:

Jedność wyrasta z miłości Bożej w Jezusie Chrystusie, który wiąże ze sobą poszczególne Kościoły, jednoczy je przez to między nimi. Jest najgłębszym życzeniem, by Kościoły ściślej związały się z Chrystusem, a przez to między sobą⁹¹.

Droga do jedności miała więc prowadzić przez powrót do Chrystusa, który wzywa wszystkie Kościoły do nawrócenia i powrotu na drogę Ewangelii. Nie wszystkim jednak wystarczała baza chrystologiczna, jako podstawa doktrynalna Rady. Niezadowoleni z obecnej formuły dogmatycznej podjęli więc prace nad opracowaniem nowej, teologicznie bogatszej bazy doktrynalnej Rady. Przyjęto ją podczas trzeciego Zgromadzenia Ogólnego ŚRK, które odbyło się w New Delhi w 1961 r. Brzmiała ona następująco:

Światowa Rada Kościołów jest społecznością Kościołów, które - zgodnie z Pismem Świętym - wyznają że Pan Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem, i dlatego dążą wspólnie do wypełnienia tego, do czego są powołane, ku chwale Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego⁹².

Definicja z New Delhi znacznie mocniej niż poprzednia akcentowała funkcję Chrystusa; w Amsterdamie bowiem mówiło się, że Kościoły uznają Jezusa Chrystusa za Boga i Zbawiciela, w New Delhi zaś zrezygnowano z czasownika „uznają” na „wyznają”. Wyznawanie wiary w

Jezusa Chrystusa miało również przekładać się na życie praktyczne i prowadzić do „dawania świadectwa” o Nim w życiu codziennym. Ponadto baza doktrynalna z New Delhi podkreślała również trynitarny wymiar wiary chrześcijańskiej, jako wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego i nigdy niesłabnący autorytet Pisma świętego⁹³.

Natura Rady

ŚRK nie posiada władzy nad Kościołami członkowskimi. Nie jest jakimś nowym „superkościółem” obok już istniejących. Nie posiada ona nic, co mogłoby zbliżyć ją do prawdziwego Kościoła, brak jej bowiem własnego, specyficznego wyznania wiary oraz struktur kościelnych, o których mówią autorzy Nowego Testamentu. Rada nie posiada również kościelnych urzędów, takich jak biskup, kapłan czy diakon. Nie tworzy też sakramentalnej wspólnoty, skoncentrowanej na sakramencie Eucharystii. Posiada natomiast wszystkie znaki „bratniej wspólnoty”, dlatego też chętnie tak się określa. Ponieważ nie jest Kościołem Chrystusowym, w rozumieniu przedstawionym w Symbolu wiary, ŚRK nie może działać, wypowiadać się czy ustanawiać żadnych praw w imieniu Kościołów członkowskich. Autorytet Rady bazuje wyłącznie na zaangażowaniu się na rzecz budowania widzialnej jedności wśród chrześcijan. Podejmuje w tym celu różnego typu działania, których zadaniem jest pobudzanie Kościołów członkowskich do stawiania sobie poważnych pytań odnoszących się do własnej wiary i działalności; zachęca je do większej gorliwości i wierności Ewangelii, do wewnętrznej odnowy i powrotu do życia zgodnego z nauką Pisma świętego.

Struktura

Najwyższym organem ŚRK jest Zgromadzenie Ogólne, które zbiera się na ogół co 7 lat w celu wysłuchania sprawozdań z działalności różnych zespołów, komisji i grup roboczych oraz podjęcia decyzji w sprawie dalszej pracy. Zgromadzenie wybiera Komitet Naczelny oraz Prezydium. Komitet Naczelny obraduje co 12-18 miesięcy, a w jego skład wchodzi prezydenci i członkowie, których liczba nie może przekroczyć 150. Jest to najwyższy organ Rady w okresie między Zgromadzeniami Ogólnymi. Dwa razy w roku zbiera się Komitet Wykonawczy, złożony z prezydentów, przewodniczącego oraz 14-16 członków Komitetu Naczelnego. Normalna praca Rady odbywa się w trzech zespołach programowych. W skład pierwszego Zespołu Programowego („Wiara i Świadectwo”) wchodzi: Komisja „Wiara i Ustrój Kościoła”, Komisja do spraw Misji Światowej i Ewangelizacji, Grupa Robocza do spraw Kościoła i Społeczeństwa oraz Grupa Robocza do spraw dialogu z przedstawicielami religii.

Bezpośrednio Sekretarzowi Generalnemu ŚRK podlegają: Wydział Informacji, Wydział Finansów i Usług Centralnych, Biblioteka i Instytut Ekumeniczny w Bossey koło Genewy. Siedziba ŚRK mieści się w Genewie (Szwajcaria).

Od 1948 r. do chwili obecnej funkcję Sekretarza Generalnego pełniły następujące osoby: ks. W.A. Visser't Hooft (1938-1966), ks. Eugene Carson Blake (1966-1972), ks. Philip Potter (1973-1984). W 1984 r. na stanowisko Sekretarza Generalnego został wybrany ks. dr Emilio Castro⁹⁴, który z końcem 1992 r. przeszedł na emeryturę. Na jego następcę Komitet Naczelny wybrał luterańskiego teologa z Niemiec, ks. dra Konrada Raisera (ur. 1938)⁹⁵, który urzędował od 1993 do 2003 r. Aktualny Sekretarz Generalny przez dziesięć lat (1973-1983) był zastępcą Sekretarza Generalnego ŚRK, następnie przez dziesięć lat profesorem teologii systematycznej i ekumenii na Uniwersytecie w Bochum. 1 stycznia 2004 roku urząd przejmuje pastor metodystyczny z Kenii dr Samuel Kobia. Jest on pierwszym Afrykańczykiem na tym urzędzie.

W tym samym czasie odbyło się osiem Zgromadzeń Ogólnych: II Zgromadzenie w Evanston koło Chicago (15-31 sierpnia 1954 r.); III Zgromadzenie w New Delhi (19 listopada - 5 grudnia 1961 r.); IV Zgromadzenie w Uppsali (Szwecja), które obradowało od 4 do 21 lipca 1968 r.; V Zgromadzenie w Nairobi (Kenia) - obradowało od 23 listopada do 10 grudnia 1975 r. - była to pierwsza konferencja ekumeniczna na terenie Afryki; VI Zgromadzenie w Vancouver (Kanada). Odbyło się ono w dniach od 23 lipca do 10 sierpnia 1983 r., i zgromadziło ponad 3 tys. uczestników; 847 było oficjalnymi delegatami Kościołów członkowskich (w owym czasie członkami Rady były już 304 Kościoły z blisko 100 krajów). Obrady VII Zgromadzenia odbywały się w mieście Canberra (Australia), w dniach 7-20 lutego 1991 r. Wśród 4 tys. uczestników Zgromadzenia była liczna, bo licząca 13 osób, grupa Polaków. Status delegata posiadali wówczas: abp Jeremiasz, Anna Daciuk, Wsiewołod Konach i Marian Bendza z Polskiego Kościoła Prawosławnego; bp Jan Szarek i ks. Jerzy Otello z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego; ks. Tadeusz Pikulski z Kościoła Polskokatolickiego. Księdzu bpowi Z. Trandzie, jako prezesowi Krajowej Rady Ekumenicznej, przyznano status delegowanego przedstawiciela. Upoważniało go to do zabierania głosu na plenum i w sekcjach, lecz nie pozwalało głosować nad uchwałami, gdyż prawo to przysługuje wyłącznie oficjalnym delegatom Kościołów. Ks. bp Alfons Nossol był członkiem 23-osobowej delegacji watykańskiej i posiadał status delegowanego obserwatora. Obok nich z Polski przybyli jeszcze: Irena Białkoz (prawosławna), Hanna Tranda (reformowana). Anna Paszkiewicz (prawosławna) należała do 175-osobowego grona stewardów, a K. Karski posiadał status dziennikarza. W skład Komitetu Naczelnego SRK weszło dwóch przedstawicieli z Polski, którymi byli bp Jan Szarek i Wsiewołod Konach. VIII Zgromadzenie odbyło się w Harare (Zimbabwe) w dniach 4-14 grudnia 1998 r. Zebrało się wówczas ponad 4 tys. uczestników, wśród których przeważali mężczyźni (ok. 60%). Kobiet było ok. 30%, natomiast młodzieży ok. 10%.

Kościół katolicki nie jest członkiem Światowej Rady Kościołów⁹⁶, tym niemniej od początku odnosi się pozytywnie do prac podejmowanych przez Radę. Zostało to wyrażone w opublikowanej 20 grudnia 1949 r. instrukcji Świętego Oficjum, zatytułowanej *Ecclesia Catholica* (por. AAS 42/1950). Przywołana watykańska instrukcja podawała ponadto szczegółowe wskazania, w jaki sposób wierni katolicy mają zachowywać się w czasie spotkań, dyskusji i modlitwy z wiernymi innych Kościołów. Ze swej strony instrukcja zachęcała katolików do wspólnego odmawiania z członkami innych Kościołów modlitwy „Ojcze nasz” oraz do podejmowania wysiłków mających na celu przywrócenie pełnej jedności. Tak więc pierwszy raz od 20 lat, czyli od czasu ukazania się encykliki *Mortalium animos* w 1929 r., dokument watykański nie zakazywał, ale zachęcał katolików do współpracy z innymi Kościołami.

Podczas ostatniego VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Harare strona prawosławna zgłosiła szereg poważnych zastrzeżeń i wątpliwości pod adresem prac i nabożeństw animowanych przez Kościoły członkowskie Rady. Zastrzeżenia są na tyle poważne, że strona prawosławna nie wyklucza ewentualności wystąpienia z Rady w przypadku ich nieuwzględnienia. Kolejne, IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK zaplanowane jest na rok 2006 i ma się odbyć w brazylijskim Porto Alegre.

Skład

ŚRK składa się z ponad 342 Kościołów, które obecne są w ponad 120 krajach. Kościół katolicki, który nie jest członkiem ŚRK, współpracuje z nią w wielu kwestiach. Zawsze też przedstawiciele Kościoła katolickiego zapraszani są do udziału w Zgromadzeniach Ogólnych Rady. W 1969 r. siedzibę ŚRK w Genewie odwiedził papież Paweł VI, a w 1984 r. przybył do niej również Jan Paweł II. Przy tej okazji stwierdził wyraźnie, że udział Kościoła katolickiego

w ruchu ekumenicznym jest nieodwołalny, a poszukiwanie jedności jest jednym z jego najpoważniejszych zadań⁹⁷.

Publikacje

Bezpośrednio lub z pomocą innych Kościołów członkowskich ŚRK wydaje następujące pisma: „The Ecumenical Review”, „WCC News”, „Contact”, „Ministerial Formation”, „Ecumenical Courier”, „Overcoming Violence”, „Echoes”, „Edan Newsletter”, „Current Dialogue”, „Mission”. Wszystkie są kwartalnikami publikowanymi w języku angielskim, a niektóre z nich także w języku francuskim, niemieckim czy hiszpańskim.

53. Czym jest Komisja „Wiara i Ustrój”?

Podczas spotkania Konferencji Towarzystw Misyjnych, która odbywała się w Edynburgu w 1910 r., Charles H. Brent (1862-1929), biskup misyjny Protestantckiego Kościoła Episkopalnego w USA pracujący na Filipinach, zaapelował do zebranych, że nie można zajmować się wyłącznie współpracą praktyczną, ale znacznie więcej wysiłku trzeba włożyć w zagadnienia związane z wiarą i ustrojem Kościoła. Uważał on bowiem, że właśnie różnice doktrynalne utrudniały i opóźniały działalność ewangelizacyjną w świecie. Z jego też inicjatywy w 1913 r. odbyła się w Nowym Jorku pierwsza konferencja przygotowawcza, na której naszkicowano cel i charakter przyszłej światowej konferencji. Jej współpracownikami mieli być oficjalni przedstawiciele Kościołów, a nie osoby indywidualne. Warunkiem członkostwa miało być uznanie Jezusa Chrystusa za Pana i Zbawiciela.

Pierwsza wojna światowa zahamowała prace nad utworzeniem takiej komisji, dlatego dopiero w sierpniu 1927 r. w Lozannie (Szwajcaria) zebrała się I Światowa Konferencja do spraw Wiary i Ustroju Kościoła. Około 400 delegatów z 108 Kościołów chrześcijańskich zgromadziło się w katedrze lozańskiej na nabożeństwie, podczas którego kazanie wygłosił bp Ch.H. Brent. W ramach Konferencji poruszono następujące tematy: wezwanie do jedności, Ewangelia posłannictwem Kościoła dla świata, istota Kościoła, wspólne wyznanie wiary Kościoła, sakramenty, jedność chrześcijaństwa i stosunek Kościołów do jedności. Konferencja wybrała także przewodniczącego Komisji „Wiara i Ustrój” (*Faith and Order*), którym został bp Brent, a po jego śmierci w 1929 r. - William Tempie, anglikański arcybiskup Yorku.

Na skutek kryzysu ekonomicznego na początku lat trzydziestych, Komisja nie miała wystarczającej ilości środków finansowych, aby zwołać posiedzenie Kościołów członkowskich, zamknęła także swoje biuro w Genewie. Dopiero w 1934 r. wznowiono posiedzenia Komisji, a na sierpień 1937 r., do Edynburga, wyznaczono II Światową Konferencję do spraw Wiary i Ustroju Kościoła. Uczestniczyło w niej ponad 400 delegatów z 43 krajów, którzy reprezentowali 122 Kościoły chrześcijańskie. Tematami spotkania były: 1. łaska naszego Pana, Jezusa Chrystusa; 2. Kościół Chrystusa a Słowo Boga; 3. Kościół Chrystusa: urząd duchowy a sakramenty; 4. jedność Kościoła w życiu i kulcie.

Konferencja w Edynburgu była ostatnią samodzielną konferencją Komisji „Wiara i Ustrój”. Jej delegaci odnieśli się pozytywnie do tworzącej się Światowej Rady Kościołów, co sprawiło, że w 1938 r. w Utrechcie weszła ona w szersze ramy organizacyjne nowej instytucji ekumenicznej i złączyła się z Komisją „Życie i Działanie”. Zachowała jednak swoją autonomię, którą posiada aż do chwili obecnej wewnątrz ŚRK jako jej departament.

Wewnątrz ŚRK Komisja „Wiara i Ustrój” jest organem ściśle teologicznym. Do jej zadań należy przede wszystkim rozważanie kwestii natury teologicznej i szukanie właściwego ich rozwiązania przy uwzględnieniu teologicznej wrażliwości wszystkich stron dialogu.

Spotkania Komisji odbywają się co 3-4 lata. W całości Komisja liczy 120 członków, którzy

wybierają z siebie mniejsze, 30-osobowe grono, zwane Komisją Permanentną z własnym sekretarzem. Siedziba Komisji znajduje się w Genewie.

W 1968 r. Kościół katolicki stał się oficjalnym członkiem Komisji i posiada w jej składzie 12 członków. W dość długiej już historii moderatorami byli: Yngve Torgny Brilioth (1947-1957), Douglas Horton (1957-1963), Paul Minear (1963-1967), H.H. Harmas (1967-1971), John Meyendorff (1971-1975), Nikos Nis-siotis (1975-1983), John Deschner (1983-1991), Mary Tanner (1991-).

Tematy prac

W okresie swojego istnienia Komisja zajmowała się różnymi zagadnieniami teologicznymi. Należały do nich tak ważne kwestie, jak sprawa chrztu, Eucharystii, urzędu, Kościoła; zagadnienie jedności Kościoła, Pisma świętego i Tradycji; problem, roli i znaczenia symbolu wiary oraz święceń kobiet itd. Wśród tych tematów i opublikowanych tekstów bez wątpienia największym dziełem Komisji jest tzw. *Dokument z Limy*, uchwalony w roku 1982, nazywany również *Wspólnym Oświadczeniem* (*Agreed Statements*), *Dokumentem BEM*. Przedstawia on wspólne poglądy różnych teologów chrześcijańskich, uczestniczących w pracach tej Komisji, na temat chrztu, Eucharystii i posługi duchowej. *Wspólne Oświadczenie* nakreśliło ponadto wyraźne kontury pojmowania Kościoła jako soborowej społeczności, w której ważne są trzy cechy: 1. wspólne rozumienie wiary apostoelskiej; 2. pełne, wzajemne uznanie chrztu, Eucharystii i urzędu kościelnego; 3. zgodność w kwestii znalezienia wspólnych form co do rozstrzygnięć i wiążącego nauczania⁹⁸.

Komisja „Wiara i Ustrój” zajmuje się obecnie kwestią prymatu biskupa Rzymu, która jest niewątpliwie jednym z najważniejszych i najtrudniejszych zagadnień na obecnym etapie dialogu między Kościołami chrześcijańskimi. Tematowi temu poświęcona była na przykład piąta światowa Konferencja Komisji „Wiara i Ustrój”, która odbyła się w 1993 r. w Santiago de Compostela (Hiszpania).

Jak widać, znaczenie i osiągnięcia tejże Komisji są bardzo istotne dla dalszych prac, których celem jest doprowadzenie wszystkich Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich do pełnej widzialnej jedności.

54. Czym jest Komisja „Życie i Działanie”?

Powstanie Komisji „Życie i Działanie” wiąże się z historią Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni między Narodami, który miał działać w oparciu o różne Kościoły chrześcijańskie. Organizacja ta powstała w 1914 r. w Konstancji i stawiała sobie za cel zapobieżenie wybuchowi pierwszej wojny światowej. Nie posiadając mocnej i wyraźnej bazy dogmatycznej, Światowy Związek odwoływał się przede wszystkim do zasad społecznych, podejmując liczne i odważne starania, które zmierzały do rozbrojenia, pokojowej współpracy i zbliżenia między narodami Europy.

W obronie pokoju i lepszej współpracy między narodami Europy bardzo aktywnie występował luterński arcybiskup Uppsali Nathan Söderblom (1866-1931). Wzywał on Kościoły do praktycznej współpracy na rzecz pokoju i do pokojowego rozwiązywania problemów społecznych. Słynny był jego *Apel o Pokój*, opublikowany w 1914 r. Od niego również wyszła inicjatywa powołania do życia Rady Ekumenicznej, która w imieniu chrześcijaństwa wypowiadałaby się na różne aktualne problemy natury religijnej, moralnej, społecznej i która angażowałaby się na rzecz zapewnienia i umocnienia pokoju na świecie. Kiedy jednak Światowy Związek Krzewienia Przyjaźni między Narodami odniósł się negatywnie do wspomnianych wyżej propozycji luterńskiego arcybiskupa, postanowił on zorganizować niezależną organizację, którą nazwał „Życie i Działanie”.

Pierwsza Światowa Konferencja Kościołów, zaangażowanych w Ruchu „Życie i Działanie”, odbyła się w Sztokholmie, w sierpniu 1925 r. Brało w niej udział ponad 600 uczestników z 37 krajów, którym przewodniczył abp Nathan Söderblom. Wychodząc z założenia, że „nauka dzieli, lecz służba łączy”, wyrażanego też na inny sposób: „W sprawach praktycznych musimy współpracować tak, jak gdybyśmy osiągnęli już jedność w sprawach wiary”⁹⁹, organizacja koncentrowała się głównie na sprawach praktycznych, pomijając kwestie natury dogmatycznej.

Prace Konferencji w Sztokholmie przebiegały w pięciu komisjach, które zajmowały się takimi tematami, jak: 1. Kościół a sprawy ekonomiczne i przemysłowe (chrześcijańskie pojęcie własności, funkcja kooperacji w przemyśle, praca dzieci i młodzieży, bezrobocie); 2. Kościół a problemy moralne i społeczne (rodzina, sprawy lokalowe, młodość, seks, czas wolny, chrześcijańskie pojęcie kary, alkoholizm); 3. Kościół a stosunki międzynarodowe (zobowiązania chrześcijańskie do inicjatyw pokojowych, do uczestniczenia w organizacjach międzynarodowych, równość ras, migracja rasowa, małżeństwo a rasa, misje a rasa); 4. Kościół a wychowanie chrześcijańskie; 5. Kościół a metody współpracy i organizacji¹⁰⁰. Konsekwencją tego pierwszego spotkania było powołanie Komitetu Kontynuacji Pracy, który w 1939 r. został przekształcony w Radę Ekumeniczną „Życia i Działania”.

Kiedy w 1931 roku zmarł Nathan Söderblom, jego miejsce zajął George Bell (1883-1958), biskup anglikański Chichesteru. W tym czasie, w wyniku wzrastającego znaczenia ideologii faszystowskiej, wyraźnej zmianie uległa sytuacja Kościoła w Niemczech. Efektem dokonujących się zmian w Kościele niemieckim był również wybór tematu na II Światową Konferencję Kościołów do spraw Życia i Działania, który brzmiał: „Kościół, naród i państwo”. Spotkanie odbyło się w 1937 r. w Oksfordzie, lecz przedstawiciele Kościołów protestanckich nie mogli wziąć udziału w posiedzeniach Konferencji, ponieważ nie otrzymali paszportów od władz nazistowskich. W obradach Konferencji nie uczestniczyli również katolicy delegaci z Niemiec, którzy odmówili udziału w niej.

Zasadniczym tematem obrad Konferencji były kwestie natury eklezjalno-społecznej, tym niemniej wielu z jej uczestników wskazywało na potrzebę pogłębionej refleksji teologicznej. Uważali bowiem, że pominięcie jej uniemożliwi podjęcie bardziej konkretnej działalności i utrudni stworzenie podstaw pod głębszą wspólnotę między Kościołami. Uwaga ta wynikała z obserwacji, poczynionej głównie na terenach misyjnych, gdzie zauważono, że każdy rodzaj pracy misyjnej implikuje zarazem ściśle określoną koncepcję Kościoła.

Te i inne uwagi miały być bodźcem skłaniającym Kościoły do zastanowienia się nad własną specyficzną istotą i otwarciem się na głębszą współpracę z innymi Kościołami, którym również leży na sercu troska o jedność Kościoła Chrystusowego.

W 1938 r. powstający Ruch „Życie i Działanie” wszedł w szersze struktury ekumeniczne, jakie gwarantowała powstająca Światowa Rada Kościołów. Okres drugiej wojny światowej zawiesił działalność zarówno „Życia i Działania”, jak i Światowej Rady Kościołów. Ich odrodzenie nastąpiło dopiero po zaprzestaniu działań wojennych. Wówczas to, w roku 1948 nastąpiło rozwiązanie Ruchu „Życie i Działanie”, który tym samym wszedł w struktury powstającej ŚRK.

55. Co to jest Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan?

Bezpośrednie inspiracje zmierzające do powołania Sekretariatu (w pierwszym okresie istnienia Rada nosiła nazwę „Sekretariatu do spraw Popierania Jedności Chrześcijan”) wywodzą się od dwóch osób, reprezentujących dwie różne tradycje - Wschodnią i Zachodnią. W pierwszym przypadku chodzi o propozycję melchickiego patriarchy antiocheńskiego Maksymosa IV. W czasie swojej pierwszej wizyty w Watykanie, jaką złożył 23 maja 1959 r., przekazał papieżowi Janowi XXIII notę, w której proponował powołanie komisji lub

kongregacji odpowiedzialnej za problemy ekumeniczne na Soborze. Ponadto komisja taka miałaby być odpowiedzialna za nawiązanie dialogu z Kościołem prawosławnym. Kilka miesięcy później podobna propozycja została przedłożona papieżowi przez arcybiskupa Paderborn - Lorenza Jaegera (1892-1975). On również postulował utworzenie w Rzymie kompetentnej komisji do spraw ekumenizmu, będącej w stanie wyjaśniać sporne kwestie ekumeniczne. Jan XXIII uznał wspomniane propozycje za ważne i 5 czerwca 1960 r. na mocy moru proprio *Superno Dei nutu*, wraz z jedenastoma innymi komisjami przygotowawczymi Sobór, powołał również Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Swoją decyzję papież uzasadniał w sposób następujący:

Ustanawiamy odrębną „radę”, czyli „sekretariat” (...), aby dać dobitniejszy wyraz naszej miłości oraz życzliwości wobec tych, którzy noszą zaszczytne miano chrześcijan, lecz są odłączeni od Stolicy Apostolskiej, a także w tym celu, aby mogli oni śledzić przebieg prac Soboru i aby łatwiej mogli odnaleźć drogę wiodącą do tej jedności, o którą tak wytrwale Chrystus błaga Ojca Niebieskiego¹⁰¹.

Pierwszym przewodniczącym Sekretariatu został kard. Augustyn Bea (1881-1968), a jego sekretarzem bp Jan Willebrands. Sekretariat wniósł bardzo wiele do sprawy ekumenizmu zarówno w czasie obrad soborowych, jak również później. Z jego inicjatywy zaproszeni zostali na Sobór kompetentni przedstawiciele innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, którzy uczestniczyli w obradach soborowych w randze obserwatorów. Ponadto Sekretariat, który posiadał kompetencje komisji soborowej, był autorem trzech projektów dotyczących: ekumenizmu (dekret *Unitatis redintegratio*), wolności religijnej (deklaracja *Dignitatis humanae*) oraz relacji Kościoła do religii niechrześcijańskich (deklaracja *Nostra aetate*). Uczestniczył także w pracach nad Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*. Kompetencje Sekretariatu zwiększyły się po 15 stycznia 1963 r., kiedy został on podniesiony do rangi komisji soborowej. Trzy lata później, 3 stycznia 1966 r., Paweł VI włączył go z kolei do struktury Kurii Rzymskiej, w której pozostał również po reformie Kurii, co zostało potwierdzone przez papieża 15 sierpnia 1967 r. Z kolei Jan Paweł II, decyzją z dnia 1 marca 1989 r., podniósł dotychczasowy Sekretariat do rangi Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan (zob. *Pastor bonus*, art. 135-136).

Struktura

Na czele Rady stoi przewodniczący (w randze kardynała), który posiada do pomocy sekretarza (w randze biskupa) oraz dwóch podsekretarzy, obsługujących dwa biura, z których jedno zajmuje się chrześcijaństwem wschodnim, drugie natomiast chrześcijaństwem zachodnim. Rada liczy około 30 członków, składających się z kardynałów (*de iure* należą do nich prefekci Kongregacji dla Kościołów Wschodnich i Ewangelizacji) i biskupów oraz konsultorów. Przewodniczącymi Rady byli dotąd: A. Bea, J. Willebrands, Edward I. Cassidy. 3 marca 2001 r. papież Jan Paweł II przyjął rezygnację kard. Edwarda I. Cassidy'ego, który ukończył 77 lat, ze stanowiska przewodniczącego Papieskiej Rady. Zastąpił go dotychczasowy jej sekretarz kard. Walter Kasper. Sekretarzem Rady został kanadyjski ksiądz Marc Ouellet, prowincjał Zgromadzenia Księży Męki Pańskiej. Środowiska ekumeniczne (m.in. Światowa Rada Kościołów, Światowa Federacja Luterńska i in.) z zadowoleniem przyjęły powołanie kard. Kaspera na przewodniczącego Papieskiej Rady. Konrad Raiser, sekretarz generalny ŚRK, powiedział o nim: „Jego kompetencja oznacza istotne wzbogacenie dla naszej wspólnej pracy. Cieszymy się na jego działalność przywódczą i duchowe impulsy w najbliższych latach”.

Praca

Zakres prac Rady został określony konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae* (1967). Należą do nich: rozwijanie ustalonych w czasie Soboru kontaktów z innymi Kościołami i Wspólnotami; interpretacja i wprowadzanie w życie zasad ekumenizmu; inicjowanie, wspieranie i koordynacja zebrań katolików o charakterze narodowym i międzynarodowym, których celem jest dążenie do jedności chrześcijan; delegowanie katolickich obserwatorów na gromadzenia chrześcijańskie; zapraszanie braci z innych Kościołów na spotkania katolickie; wprowadzanie w życie soborowych dokumentów dotyczących ekumenizmu. Do kompetencji Rady należy także rozwijanie kontaktów religijnych z judaizmem.

W okresie posoborowym Rada zainicjowała dialog teologiczny prawie ze wszystkimi większymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Obecnie troszczy się również o rozwój tych dialogów, wyznaczając nowe tematy refleksji. Z inicjatywy Rady w 1965 r. powstała Wspólna Grupa Robocza między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Radą Kościołów¹⁰². Obydwie te instytucje prowadzą rozmowy na szereg ważnych tematów, a jednym z nich jest na przykład sprawa małżeństw mieszanych. Z kolei od roku 1968 teologowie katoliccy stali się członkami Komisji „Wiara i Ustrój”, która działa przy ŚRK.

Wielkie są też zasługi Rady, gdy chodzi o podtrzymanie i dalszy rozwój ducha ekumenicznego w samym Kościele katolickim oraz wprowadzanie soborowych zasad ekumenicznych w życie diecezji. Konkretnym wkładem w tej materii było opracowanie i wydanie takich dokumentów, jak: *Dyrektorium ekumeniczne*: cz. I (1967) i cz. II (1970); dokument roboczy dotyczący dialogu ekumenicznego (1970); dokument dotyczący współpracy ekumenicznej na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej (1975); instrukcja o dopuszczaniu do komunii świętej w Kościele katolickim chrześcijan innych wyznań (1972); dokument studyjny o wspólnym świadectwie (1981); *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (1993) oraz dokument pt. *Ekumeniczny wymiar formacji osób oddających się posłudze duszpasterskiej* (1998)¹⁰³.

Ważnym wydarzeniem w pracach Rady było również zorganizowanie krajowych Komisji ekumenicznych, które działając w terenie, podtrzymują i rozwijają działalność ekumeniczną. Niezwykłym dniem w historii Rady był niewątpliwie 31 października 1999 r. W tym bowiem dniu przewodniczący Papieskiej

Rady kard. Edward I. Cassidy wraz z przewodniczącym Światowej Federacji Luterńskiej bpem Christianem Krause, podpisał *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Był to pierwszy dokument Komisji mieszanej katolicko-luterńskiej przyjęty oficjalnie przez obydwie Kościoły.

Mimo zmieniających się warunków życia Kościoła i ekumenicznego zaangażowania, Rada pełni nadal bardzo ważne zadanie ożywiania i rozwijania działalności ekumenicznej wewnątrz Kościoła katolickiego, jak również, pośrednio, w życiu innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

56. Czym jest Instytut Ekumeniczny w Bossey?

Instytut Ekumeniczny w Bossey powstał z inicjatywy W.A. Visser't Hoofta i komitetu przygotowawczego ŚRK w roku 1946, jako centrum formacji ekumenicznej, głównie z myślą o osobach świeckich i młodzieży. Położony ok. 20 km od Genewy, organizuje regularne wykłady, seminaria, konferencje czy inne formy spotkań poświęconych formacji i studiom ekumenicznym. Posiada także bardzo dobrą bibliotekę. Utrzymywany jest ze składek Kościołów członkowskich ŚRK oraz Kościoła katolickiego. W 1952 r. Instytut rozpoczął cykl wykładów uznawany przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Genewskiego, który na tej podstawie wydaje uczestnikom dyplom w zakresie specjalizacji ekumenicznej. Wielu byłych

studentów Instytutu zajmuje obecnie odpowiedzialne stanowiska w ramach swoich Kościołów, promując idee ekumeniczne.

Aktualny charakter Instytutu, którego wyrazem jest oparcie się na Biblii i otwarcie na świat - jest dziełem jego kolejnych dyrektorów H. Kraemera, osoby świeckiej, zaangażowanej misyjnie (1946 i 1948-1955) i Suzanne de Dietrich (1946-1955), również osoby świeckiej, biblisty i pedagoga. Kolejny jego dyrektor H.H. Wolf (1955-1966) znacznie poszerzył grono współpracowników. N.A. Nissiotis (1966-1974) wprowadził w mury Instytutu nie tylko tradycję prawosławną, lecz zapoczątkował również szersze badania ekumeniczne o charakterze porównawczym. On także dał początek refleksji na temat wiary i różnych dyscyplin nauki. Teolog afrykański J.S. Mbiti (1974-1978) poszerzył dialog ekumeniczny o udział krajów Afryki i Azji. Karl Hertz (1978-1983) wzmocnił bazę finansową Instytutu, czyniąc go bardziej niezależnym, podczas gdy Adriaan Geense (1983-1988) dostosowała Instytut do dokonujących się zmian ekumenicznych w wymiarze światowym¹⁰⁴. Obecnie dyrektorem jest kapłan prawosławny z Rumunii, dr Ioan Sauca. Instytut wydaje okazynie pismo „Beyond Boundaries”, które jest skierowane do wszystkich „Przyjaciół Bossey”.

57. Co to jest KEK?

W 1959 r. Kościoły prawosławne i Kościoły poreformacyjne utworzyły Konferencję Kościołów Europejskich (*The Conference of European Churches* - CEC, albo *Konferenz Europäischer Kirchen* - KEK), aby za jej pośrednictwem promować wspólne świadectwo i służbę w różnych społeczeństwach Europy. W nawiązaniu do ŚRK Konferencja określa siebie jako „ekumeniczną wspólnotę Kościołów Europy, które wyznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela, według Pisma świętego, podejmując starania wspólnego dawania świadectwa na chwałę Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”.

W skład Konferencji wchodzi 126 samodzielnych Kościołów wywodzących się z tradycji prawosławnej, protestanckiej, anglikańskiej i starokatolickiej. Siedzibą KEK jest Genewa. W 1971 roku została zapoczątkowana współpraca między KEK i Radą Konferencji Episkopatów Europy, która doprowadziła do wielu owocnych spotkań ekumenicznych, ważnych dla współpracy Kościołów chrześcijańskich w Europie. Spotkania odbyte w Chantilly, Riva del Garda, Erfurcie, Santiago de Compostela, Asyżu wniosły wiele dobrego do ekumenicznego klimatu Europy. Pierwsze oficjalne spotkanie ekumeniczne tych dwóch organizmów miało miejsce w 1978 r. Ich zasługą była również organizacja dwóch europejskich Zgromadzeń Ogólnych w Bazylei (1989) pod hasłem: „Pokój ze sprawiedliwością dla całego stworzenia” oraz w Gruzji (1997), gdzie rozważano temat: „Pojednanie - dar Boga i źródło nowego życia”. Wielkiej wagi jest również opracowany przez te dwie organizacje dokument, zatytułowany: *Karta Ekumeniczna*, podpisany 22 kwietnia 2001 r. w Strasburgu.

58. Co to jest CCEE?

Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE)¹⁰⁵ pełni rolę forum zrzeszającego wszystkich przewodniczących poszczególnych Konferencji Episkopatów z Europy. Najważniejszym jej zadaniem jest pogłębianie ducha „kolegialności i wspólnotowości”, czyli stwarzanie płaszczyzny współpracy i wymiany doświadczeń pomiędzy biskupami odpowiedzialnymi za kształtowanie życia kościelnego na obszarze całego kontynentu. Jej działalność sprzyja więc przede wszystkim integracji poszczególnych Kościołów lokalnych oraz poszukiwaniu wspólnej odpowiedzi wobec podstawowych wyzwań, jakie stają przed Kościołem w Europie.

Zgromadzenie plenarne Rady skupia obecnie 34 członków, spośród których 33 biskupów reprezentuje krajowe Konferencje Episkopatów (łącznie z Turcją); krajem, w którym Konferencja Episkopatu nie istnieje jest Luksemburg.

Idea powołania tego rodzaju regionalnych konferencji biskupów narodziła się w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II. Taką formę pracy postulował m.in. soborowy Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, ogłoszony 28 października 1965 r.

Kilkanaście dni później, 18 listopada, obecni na Soborze przedstawiciele 13 episkopatów, głównie z Zachodu, postanowili utworzyć organizację, która w praktyce urzeczywistniałaby ducha soborowej współpracy biskupów różnych krajów. Owocem obrad było powołanie komitetu złożonego z 6 biskupów pod przewodnictwem czterdziestotrzyletniego wówczas francuskiego prałata (obecnie kardynał kurialny), ks. Rogera Etchegaraya. Po serii konsultacji z przewodniczącymi poszczególnych episkopatów i dwóch sympozjach (w latach 1967 i 1969) w Holandii i Szwajcarii, na spotkaniu w Rzymie 20 października 1969 r. postanowiono utworzyć stałe zgromadzenie biskupów naszego kontynentu. Powołano je w dniach 23-25 marca 1971 r., pod nazwą Rada Konferencji Episkopatów Europy (*Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae*, CCEE).

Pierwszym jej przewodniczącym został dotychczasowy szef „komitetu sześciu”, a wówczas już metropolita Marsylii, abp R. Etchegaray. Statut CCEE Stolica Apostolska zatwierdziła 10 stycznia 1977 r. Stwierdzała ona, że Rada ma się przyczyniać przede wszystkim do pogłębienia ducha wspólnotowości i kolegialności oraz współdziałania biskupów europejskich w różnych dziedzinach, a także do wymiany doświadczeń duszpasterskich różnych Kościołów. Rada winna też sprzyjać lepszemu wzajemnemu poznawaniu się poszczególnych biskupów, co z kolei pomaga pogłębiać ducha ich odpowiedzialności za cały Kościół.

Przez wiele lat Rada posiadała głównie charakter „zachodni”, ponieważ biskupi z Europy Wschodniej, ze względu na trudności, jakie czyniła władza komunistyczna, mieli ograniczone możliwości poruszania się po świecie.

Najwyższym forum CCEE jest zbierające się zwykle raz w roku Zgromadzenie Ogólne.

Uczestniczą w nim stali delegaci, wyznaczani przez poszczególne konferencje. Polskę reprezentował przez długi czas abp Jerzy Stroba z Poznania. W 1993 r. ustalono, że poszczególne episkopaty w Radzie reprezentują z urzędu ich przewodniczący; z Polski jest nim więc kard. Józef Glemp. W pracach zgromadzeń Rady uczestniczyć mogą także inni biskupi, w zależności od tematyki i bieżących potrzeb.

Stałą siedzibą Rady jest szwajcarskie miasto Sant Gallen. Przewodniczącym Rady jest bp Amedee Grab, biskup Chur (Szwajcaria), wiceprzewodniczącym kard. Cormac Murphy-O'Connor, arcybiskup Westminster (Anglia) oraz Josip Bozanic, arcybiskup Zagrzebia (Chorwacja).

59. Co to jest Polska Rada Ekumeniczna i kto ją tworzy?

Z materiałów archiwalnych wynika, że już w 1940 r. odbywały się konspiracyjne spotkania ekumeniczne przedstawicieli różnych wyznań w Warszawie. Pod koniec 1942 r.

ukonstytuowała się Tymczasowa Rada Ekumeniczna, która swoje pierwsze publicznie spotkanie odbyła w Warszawie 14 października 1945 r. Rok później przyjęto tymczasowy Statut Rady. Jej pierwszym prezesem został ks. Zygmunt Michelis. Zaczęto również wydawać pismo „Kościół Powszechny”, które stało się organem prasowym Rady. Jednak w związku z trudną sytuacją społeczno-polityczną jaka zaistniała w kraju po zakończeniu wojny, dopiero w drugiej połowie 1957 r. prace Rady zaczęły wyraźnie się ożywiać. Zaczęto wydawać nowy „Biuletyn Prasowy”, nawiązano nowe kontakty z Kościołami za granicą, a także ze Światową

Radą Kościołów w Genewie. W 1958 r. Rada uzyskała status Rady Stowarzyszonej ze Światową Radą Kościołów. Również w tym roku został zatwierdzony statut PRE.

We wstępie do *Statutu PRE* czytamy, że:

PRE jest społecznością Kościołów w niej zrzeszonych, działających na obszarze Państwa Polskiego. PRE pielęgnuje polskie tradycje ekumeniczne, nawiązując do tego nurtu polskiej tradycji, który opowiada się za wolnością, równouprawnieniem i wzajemnym poszanowaniem wyznań, wyrażonym w Ugodzie Sandomierskiej z 1570 r. oraz do spuścizny ideowej Jana Łaskiego, Andrzeja Frycza Modrzewskiego i dążeń zjednoczeniowych chrześcijan późniejszych stuleci. PRE troszczy się o umacnianie atmosfery duchowej sprzyjającej jedności chrześcijan w myśl arcykapłańskiej modlitwy Pana Kościoła „aby wszyscy byli jedno” (J17,21) oraz zgodnie z zasadami światowego ruchu ekumenicznego¹⁰⁶.

W chwili obecnej członkami PRE są następujące Kościoły: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP, Kościół Polskokatolicki w RP, Kościół Starokatolicki Mariawitów w RP, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów. Wymienione powyżej Kościoły są zwyczajnymi członkami PRE, zaś członkami stowarzyszonymi są: Społeczne Towarzystwo Polskich Katolików i Towarzystwo Biblijne w Polsce. Do PRE mogą zostać przyjęte inne jeszcze Kościoły (pod warunkiem, że posiadają osobowość prawną), których nauka jest zgodna z Pismem świętym i które wyznają wiarę w trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz uznają Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka i Zbawiciela (par. 5. Statutu).

Paragraf pierwszy *Statutu PRE* mówi, że:

Celem PRE jest duchowe zbliżenie i pielęgnowanie braterskich stosunków między Kościołami, w szczególności Kościołami zrzeszonymi w PRE. Cel ten i wynikające z niego działania jest realizowany przez:

1. szerzenie tolerancji religijnej i wzajemnego poszanowania wierzących należących do różnych wspólnot kościelnych;
2. pogłębianie świadomości ekumenicznej wśród członków różnych Kościołów;
3. usprawnianie i koordynowanie wspólnych akcji Kościołów w zakresie studiów nad problematyką ekumeniczną i wyznaniową;
4. tworzenie i utrzymywanie instytutów ekumenicznych, zakładów wychowawczych i pomocy społecznej;
5. promowanie działalności wydawniczej, informacyjnej i dokumentacyjnej w dziedzinie ekumenicznej i wyznaniowej;
6. nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów ekumenicznych z Kościołami, narodowymi radami ekumenicznymi, międzynarodowymi i wyznaniowymi organizacjami ekumenicznymi za granicą;
7. pośredniczenie w polubownym rozwiązywaniu ewentualnych nieporozumień i sporów między Kościołami;
8. troskę o prawa człowieka w skali kraju i całego globu;
9. umacnianie pokoju społecznego w kraju i w stosunkach międzynarodowych;
10. inicjowanie i realizowanie programów pomocy humanitarnej;
11. wspieranie ruchów proekologicznych w imię poszanowania Boskiego dzieła stworzenia.

Władzami PRE są: Zgromadzenie Ogólne, Prezydium, Zarząd i Komisja Rewizyjna. Zgromadzenie Ogólne zbiera się co trzy lata. Każdy Kościół członkowski jest reprezentowany przez pięciu delegatów, niezależnie od liczby wyznawców (par. 12, 3). Zgromadzenie

wybiera przewodniczącego obrad, sekretarza i jego zastępcę, Zarząd i Komisję Rewizyjną uchwała regulamin obrad i wyborów, zatwierdza sprawozdanie Zarządu i Komisji Rewizyjnej oraz udziela absolutorium Zarządowi, podejmuje uchwały w sprawie zmiany statutu lub rozwiązania PRE, zatwierdza i przyjmuje członków PRE lub skreśla dotychczasowych. Prezydium PRE stanowią zwierzchnicy Kościołów członkowskich lub ich przedstawiciele oraz członkowie Zarządu, którzy nie są zwierzchnikami Kościołów. W obradach i działalności Prezydium uczestniczy też rektor ChAT z głosem doradczym. Jeżeli uzna to za słuszne, Prezydium może zaprosić na swe obrady przewodniczących oddziałów regionalnych oraz przedstawicieli Komisji, którzy dysponują głosem doradczym. Wspomniane Komisje zajmują się różnorodną problematyką i są powoływane lub odwoływane przez Prezydium PRE w zależności od potrzeb.

Zgromadzenie Ogólne wybiera również Zarząd PRE, który złożony jest z prezesa i dwóch wiceprezesów, wybranych spośród zwierzchników Kościołów członkowskich, oraz sekretarza i skarbnika.

Naczelną zasadą przestrzeganą przez organa PRE jest konsens, czyli jednomyślność wszystkich uczestników posiedzenia. W sprawach, w których nie osiągnięto zgody, decyzje są podejmowane zwykłą większością głosów. PRE wypowiada się w imieniu Kościołów członkowskich tylko za ich zgodą (par. 23).

W okresie od 1946 r., kiedy powstała PRE, jej prezesami byli: ks. Zygmunt Michelis (1945-1961), ks. Jan Niewieczera (1961-1975), ks. Witold Benedyktowicz (1975-1983), ks. bp Janusz Narzyński (1983-1987), ks. superintendent Adam Kuczma (1987-1990), ks. bp Zdzisław Tranda (1990-1993), ks. bp Jan Szarek (1993-2001). Od 2001 prezesem PRE jest ks. abp Jeremiasz (Jan Anchimiuk) - *ad multos annos*.

60. Co to jest Chrześcijańska Akademia Teologiczna?

Jest ona wyższą uczelnią teologiczną powstałą w 1954 r. jako kontynuacja Wydziału Teologii Ewangelickiej i Wydziału Teologii Prawosławnej, które zostały otwarte na Uniwersytecie Warszawskim, pierwszy w 1922 r., drugi natomiast w roku 1925. Po drugiej wojnie światowej Wydział Prawosławny nie został wznowiony na Uniwersytecie, natomiast w 1954 r. Wydział Teologii Ewangelickiej został wyłączony z Uniwersytetu i przemieniony w Chrześcijańską Akademię Teologiczną.

ChAT jest jedno wydziałową uczelnią ekumeniczną podlegającą Ministerstwu Edukacji Narodowej, nadającą tym samym uznawane przez państwo dyplomy i stopnie naukowe. Uczelnia kształci studentów w zakresie nauk teologicznych i pedagogicznych, przygotowując pracowników duchownych i świeckich dla Kościołów chrześcijańskich w Polsce, a także dla administracji państwowej i samorządowej oraz licznych instytucji, w szczególności oświatowych i opiekuńczych. ChAT prowadzi również działalność naukowo-badawczą oraz przygotowuje kandydatów do tego typu pracy. Akademia jest jedyną w Europie uczelnią teologiczną, która skupia studentów z tak wielu różnych Kościołów. Ekumeniczny charakter ChAT decyduje o tym, że uczelnia realizuje swoje zadania w oparciu o zasadę równouprawnienia, poszanowania wartości duchowych wszystkich wyznań, kultur i tradycji oraz w poczuciu odpowiedzialności chrześcijańskiej i obywatelskiej. O przyjęcie mogą się ubiegać wszyscy absolwenci szkół średnich. Mają możliwość wyboru pomiędzy stacjonarną lub zaoczną formą studiów.

Uczelnia posiada trzy sekcje: protestancką i starokatolicką, otwarte w roku 1954, oraz prawosławną, która rozpoczęła swoją działalność w 1957 r. Oferuje następujące możliwości kształcenia: pięcioletnie studia magisterskie na kierunku *teologia* w zakresie teologii ewangelickiej, prawosławnej i starokatolickiej (tryb stacjonarny i zaoczny); trzyletnie studia zawodowe (licencjackie) na kierunku *pedagogika w zakresie pracy socjalnej* (tryb stacjonarny

i zaoczny); trzyletnie studia zawodowe (licencjackie) na kierunku *pedagogika w zakresie pedagogiki szkolnej i korekcyjnej* (studia stacjonarne i zaoczne); dwuletnie uzupełniające studia magisterskie w zakresie *pedagogiki religijnej i etyki* (studia stacjonarne i zaoczne). Ogólna liczba wszystkich studentów w roku akademickim 2001/2002 wynosiła 872 osoby, z czego 430 studentów przypadło na studia dzienne, a 442 na studia zaoczne.

61. Od kiedy istnieje Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan?

Od lat trzydziestych poprzedniego stulecia, w dniach 18-25 stycznia, chrześcijanie różnych wyznań gromadzą się razem na modlitwie, prosząc Boga o widzialną jedność Kościoła Jezusa Chrystusa. Po rozłamach w Kościele, czy to sprzed dziesięciu wieków, czy ostatnich czterech, dopiero w XIX wieku (w 1894 r.) papież Leon XIII wezwał chrześcijan do zorganizowania Oktawy Modłów o Jedność w kontekście świąt Zesłania Ducha Świętego, aby przyspieszyć „dzieło pojednania braci odłączonych”. Czternaście lat później, w 1908 r., dwóch duchownych anglikańskich: ks. Spencer Jones i ks. Paul Wattson, wystąpili z inicjatywą obchodzenia w styczniu „Oktawy Jedności Kościoła”. Tę nowatorską ideę wspierał wówczas także Ruch „Wiara i Ustrój”, który od 1926 r. rozpoczął wydawanie „Materiałów Pomocniczych na Oktawę Modłów o Jedność Chrześcijan”. Kiedy ks. Paul Wattson przeszedł na łono Kościoła katolickiego, szerzył ideę modlitwy o jedność w Kościele katolickim, podczas gdy Spencer zabiegał o to w Kościele anglikańskim, mając szczególnie na względzie zjednoczenie swego Kościoła z Kościołem katolickim.

Kilkanaście lat później inicjatywę tę zdecydowanie poparł w Lyonie katolicki ksiądz Paul Couturier (1881-1953), który od roku 1935 zaczął zapraszać do swojego kościoła chrześcijan różnych wyznań, aby wspólnie modlić się o jedność. Zwyczaj styczniowej modlitwy o jedność chrześcijan rozszerzał się stąd na Francję i na kraje sąsiednie, a następnie także na inne Kościoły: prawosławny, anglikański i wyznania protestanckie. Od 1958 r. Kongregacja do spraw Jedności Chrześcijan (Lyon, Francja) i Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów wspólnie przygotowują materiały na Tydzień Modlitw.

Praktykę Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan bardzo pozytywnie ocenił Sobór Watykański II, który w Dekrecie o ekumenizmie uczył, że modlitwa jest duszą ruchu ekumenicznego. Tekst na rok 1996 przygotowany został we współpracy z Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Młodzieży Męskiej (YMCA) i Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Młodzieży Żeńskiej (YWCA).

W zaraniu Tygodnia Powszechnej Modlitwy prawdopodobnie nikt nie przypuszczał, że oprze się on wydarzeniom II wojny światowej i wynikłym z niej podziałom świata, że przekroczy nacjonalizmy, polityczne i gospodarcze bariery i że będzie mocniejszy od granic stawianych przez różne kultury. Historia pokazuje jednak, że pozornie ulotna i niedoceniana modlitwa może się temu wszystkiemu oprzeć i przynieść widoczne skutki. Chrześcijanie wierzą, że Pan, który odmienił serce Szawła (25 stycznia obchodzone jest święto Nawrócenia Apostoła Pawła) i uczynił go gorliwym Apostołem, zmieniając jego imię, odmieni także ich serca i wprowadzi ich na nowo do swojego jednego Kościoła. To jest zasadniczy cel każdego corocznego Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, określający również jego temat. Tak na przykład tematem Tygodnia w roku 2000 były słowa z Listu do Efezjan: „Niech będzie błogosławiony Bóg, który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem w Chrystusie” (Ef 1, 3). Rok później, na początek nowego tysiąclecia obrano równie znamienne słowa z Ewangelii według Św. Jana: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Tematem Tygodnia w roku 2002 były natomiast słowa z Psalmu 36, 10: „U Ciebie jest źródło życia”. Źródło, które kojarzy się z pragnieniem, przypomina o potrzebie, wręcz konieczności powrotu do początków chrześcijaństwa. Wierzący w Chrystusa - modląc się razem - starają się być posłuszni Słowu Bożemu, a wpatrzeni w oblicze Boże objawione w Jezusie Chrystusie,

odnowieni mocą Ducha Świętego, starają się odkrywać tym samym miłość Boga, który wzywa i zaprasza ich do podejmowania czynów w miłości, aby zaświadczyć wspólnie, że są dziećmi jednego Ojca. Bez światła pochodzącego ze Źródła wszelkiej światłości problemy, jakie napotykają na drodze do jedności, pogrążą ich w ciemności. Jako temat przewodni Tygodnia Modlitw w roku 2003 obrano tekst z 2 Listu do Koryntian (4,7): „Ten skarb przechowujemy w glinianych naczyniach”.

Od 1996 r. tematy corocznych Tygodni Modlitw, czytania biblijne i schemat nabożeństw ustala wspólna grupa powołana przez Światową Radę Kościołów i Papieską Radę do spraw Promocji Jedności Chrześcijań. Także w Polsce, od 1998 roku, ma miejsce wspólna adaptacja ekumenicznego materiału przez Radę Episkopatu do spraw Ekumenizmu Kościoła rzymskokatolickiego oraz Polską Radę Ekumeniczną (PRE). Proponowana liturgia nabożeństw składa się z następujących elementów: rozpoczęcia, wyznania grzechów i proklamacji Bożej łaski, czytania i zwiastowania Słowa Bożego, wyznania wiary, modlitw wstawienniczych, błogosławieństwa i rozesłania wiernych.

62. Wiele słyszałem o tzw. Grupie z Dombes. Czy można dowiedzieć się czegoś więcej na jej temat? Jaki jest jej wkład w ekumenię?

Grupa z Dombes jest jedynym zespołem teologów, który nieprzerwanie spotyka się od 1937 r. Spotkania te odbywały się na długo przed rozpoczęciem oficjalnych dialogów międzykościelnych, kiedy teologów katolickich obowiązywał formalnie zakaz uczestniczenia w rozmowach z teologami innych Kościołów chrześcijańskich, sformułowany wyraźnie w encyklice Piusa XI *Mortalium animos*, wydanej 6 stycznia 1928 r. Od tego zakazu Stolicy Apostolskiej dyspensę uzyskał wielki działacz ekumeniczny ks. Paul Couturier (1881-1953) i odtąd zapraszał teologów z różnych Kościołów do opactwa trapistów w Dombes na dyskusje teologiczne dotyczące tematów wiary. Nigdzie indziej, w żadnym innym kraju, nie znajdziemy podobnego grona teologów którzy z taką cierpliwością dyskutowaliby przez tyle lat. Zmieniała się historia Europy, zarówno kościelna, jak i polityczna padały i powstawały nowe rządy, a idea Grupy z Dombes przetrwała. Już w samym tym fakcie jest coś zaskakująco wielkiego. Trzeba też dodać, że teologiczne opracowania osób tworzących ową Grupę: katolików, luteran, prawosławnych przyjmowane były z wielkim uznaniem. Grupa wypracowała m.in. takie ważne dokumenty, jak *Vers une même foi eucharistique?* (Uzgodnienie pomiędzy katolikami i protestantami, Les Presses de Taizé, 1972), *Pour une réconciliation des ministères* (Ku pojednaniu posługiwań - 1972), *Le ministère épiscopal* (Posługiwanie episkopalne - 1976), *Le Saint-Esprit, l'Eglise et les Sacrements* (Duch Święty, Kościół i sakramenty - 1979), *Le ministère de communion dans l'Eglise universelle* (Posługa jedności w Kościele powszechnym - 1985), *Pour la communion des Eglises* (Ku pojednaniu Kościołów - 1988), apel *Pour la conversion des Eglises* (O nawrócenie Kościołów - 1991) czy *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* (Maryja w Bożym planie i wspólnota świętych - 1999). Jest to pierwszy tekst, jaki grupa teologów z Dombes poświęciła Matce Bożej. Już nie tylko kwestie eklezjologiczne, chrystologiczne, tematy związane z sakramentami czy posługą, ale figura Maryi zajęła uwagę teologów. W ten sposób powstał dokument, który uwzględnia teologiczną wrażliwość każdego z Kościołów reprezentowanych przez swoich teologów w ramach Grupy.

Po zakończeniu prac i publikacji *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, Grupa z Dombes podjęła prace nad trudną kwestią doktrynalnego autorytetu w Kościele, hierarchii prawd i aktualności regulacji wiary (*L'autorité doctrinale dans les Eglises, la hiérarchie des vérités et l'actualité d'une fégluation de la foi*). Nadal jeszcze otwartymi pozostają kwestie etyki społecznej i rodzinnej, problem globalizacji współczesnego świata, dialogu międzyreligijnego i wyjątkowości religii chrześcijańskiej.

Środowisko polskie bardzo słabo zna prace Grupy. Istniejące tłumaczenia dwóch dokumentów *Doktrynalna zgoda o Eucharystii* oraz *Ku pojednaniu w sprawie posługiwań* informują zbyt skąpo o całości badań.

63. Interesuje mnie Wspólnota z Taizé. Czy można prosić o przybliżenie jej historii i działalności na rzecz ekumenizmu?

Wspólnota z Taizé posiada wielkie zasługi w dziedzinie dialogu ekumenicznego. Jej założyciel, brat Roger Schutz, jak również brat Max Thurian, należeli od początku do czołowych przedstawicieli współczesnego ruchu ekumenicznego. Ich wkład w dzieło pojednania między Kościołami i między narodami jest wprost nieoceniony.

Początki

Założyciel Wspólnoty Taizé pytany o to, co zdeterminowało jego wybór, często przywołuje przykład swojej babki. Była wdową. Podczas pierwszej wojny światowej żyła na północy Francji. Jej trzech synowie walczyli na froncie. Ona, pomimo bombardowań, została do końca w swoim domu, by przyjmować uciekinierów: starców, dzieci i kobiety przed rozwiązaniem. Wyjechała dopiero w ostatniej chwili, gdy wszyscy musieli uciekać. Odtąd ożywiało ją pragnienie, by nikogo już nie spotkało to, co ją. „Podzieleni chrześcijanie zabijają się nawzajem w Europie - mówiła- niechby się pojednali, żeby zapobiec nowej wojnie”. Pochodziła ze starego rodu ewangelickiego, ale zaczęła uczęszczać też do Kościoła katolickiego, aby w sobie samej dokonać pojednania. Czyniła to tak, by jej gest nie wyglądał na wyparcie się swoich.

Te dwie postawy babki: podejmowanie ryzyka, by nieść pomoc najbardziej potrzebującym i pojednanie z wiarą katolicką-odciskają ślad na życiu młodego Rogera (ur. 12 maja 1915), W 1940 ma on 25 lat. Nowa wojna światowa rozdziera Europę. Roger od wielu lat nosi się z zamiarem stworzenia wspólnoty monastycznej, w której codziennie można by konkretyzować pojednanie. Opuszcza rodzinny kraj - Szwajcarię - i udaje się do Francji, kraju swej matki, by być tam, gdzie panoszy się wojna. „Im bardziej wierzący chce się oddać absolutowi Boga - pisał później - tym jest ważniejsze, by przeżywał to, trwając pośród ludzkiej nędzy”. Poszukując jakiegoś domu, przybywa do Cluny. W pobliżu, w burgundzkiej wiosce Taizé, znajduje dom wystawiony na sprzedaż. Stara kobieta, którą wtajemnicza w swój zamiar, mówi: „Proszę z nami zostać, jesteśmy tacy samotni”. Jest to dla niego jakby głos Boga mówiącego przez usta tej biednej kobiety. Wcześniej w żadnym innym miejscu nie słyszał takich słów.

Taizé jest położone dwa kilometry od linii demarkacyjnej, która dzieli Francję na dwie części. W nabytym domu Roger ukrywa uchodźców politycznych, głównie Żydów. Przebywa w Taizé od 1940 do 1942 r. Jest sam, modli się trzy razy dziennie w małej kaplicy - tak, jak będzie to czyniła przyszła wspólnota, nad której utworzeniem rozmyśla. 11 i 12 listopada 1942 r. - Francja jest już pod całkowitą okupacją - Gestapo dwukrotnie przeprowadza w jego domu rewizje w poszukiwaniu tych, których ukrywał. Roger pomaga właśnie komuś w przekroczeniu granicy bez ważnych dokumentów i jest w Szwajcarii. Musi tam pozostać do końca 1944 r.

Wspólnota, przypowieść o komunii

W 1944 r. brat Roger powraca do Taizé. Towarzyszą mu pierwsi współbracia. W 1949 r. - jest ich kilku - składają śluby zakonne na całe życie, zobowiązujące do zachowania celibatu,

uznania posługi przeora i życia we wspólnocie dóbr materialnych i duchowych. W 1952 r., przeor Wspólnoty, brat Roger, pisze dla swych braci małą regułę życia, zwaną *Regułą Taize*, która potem zmienia tytuł na: *Źródła Wspólnoty z Taize*, a po zmodyfikowaniu w roku 1990 staje się sercem książki *Miłość ponad wszelką miłość*.

Z wolna, z biegiem lat, Wspólnota się powiększa. Na początku należą do niej bracia pochodzenia ewangelickiego. Potem mogą się też przyłączyć bracia katolicy. Obecnie Wspólnota skupia braci dwudziestu narodowości.

Już przez samo swoje istnienie Wspólnota jest znakiem pojednania między podzielonymi chrześcijanami, pomiędzy rozłączonymi narodami. Wspólnota chciałaby być „przypowieścią o komunii”, miejscem codziennego szukania pojednania.

Pojednanie chrześcijan jest sercem powołania Taize. Nie jest jednak nigdy celem samym w sobie; nade wszystko chodzi o to, by chrześcijanie byli zaczynem pojednania między ludźmi, zaufania między narodami, pokoju na ziemi. Wspólnota nie przyjmuje dla siebie żadnych darów, żadnych prezentów. Bracia rzekają się nawet osobistych spadków. Zarabiają na życie wyłącznie swoją pracą i dzięki niej mogą dzielić się z innymi.

Począwszy od lat pięćdziesiątych niektórzy bracia udają się do tych miejsc na świecie, gdzie ludzie żyją w opuszczeniu, aby tam być świadkami pokoju i żyć u boku tych, którzy cierpią. Małe wspólnoty braci, zwane „fraterniami”, znajdują się obecnie w najuboższych dzielnicach Azji i Afryki, Ameryki Południowej i Północnej. Bracia starają się dzielić warunki życia tych, w otoczeniu których przebywają.

Spotkania w Taize

Od 1957 r. Taize przyjmuje coraz większe rzesze młodych. Przybywają zarówno z Portugalii, jak i ze Szwecji, Szkocji i z Polski, a także z innych kontynentów, i biorą udział w tygodniowych spotkaniach, których istotą jest poszukiwanie źródeł wiary.

Liczba młodych przybywających do Taize z Europy Centralnej i Wschodniej stopniowo się powiększa. Gwałtownie rośnie z chwilą otwarcia granic w roku 1989. Wspólnota z Taize już od początku lat sześćdziesiątych, przez cały czas trwania rozdziału w Europie, utrzymuje kontakty, często w zupełnym ukryciu, z ludźmi młodymi, zwłaszcza w środkowej i wschodniej części Europy.

Twarze ludzi najróżniejszych ras, często spotykane dzisiaj w Taize, wskazują na to, że dokonało się też znaczne otwarcie w kierunku innych kontynentów. W każdym tygodniu spotkania gromadzą młodych z 35-70 różnych narodowości jednocześnie: od Meksyku po Japonię, od Zairu po Indie, od Haiti po Afrykę Południową.

Z różnych krajów przyjeżdżają też do Taize rodziny z dziećmi na tydzień modlitwy i dzielenia się wiarą.

Nie licząc pielgrzymów, którzy codziennie przejeżdżają przez Taize, zatrzymując się na kilka godzin, spotkania międzykontynentalne gromadzą w lecie od 3 do 5 tysięcy młodych ludzi tygodniowo, a wiosną i jesienią od 500 do 1000 osób na tydzień.

Przez lata setki tysięcy młodzieży podjęło rozważanie centralnego tematu spotkań w Taize, jakim jest życie wewnętrzne i solidarność międzyludzka. U źródeł wiary szukają sensu swego życia i nowego zapału. Podczas tygodnia modlitwy i dzielenia się z rówieśnikami różnych narodowości przygotowują się do podejmowania odpowiedzialności tam, gdzie żyją na co dzień.

Trzy razy dziennie w Kościele Pojednania, wybudowanym w 1962 r. i powiększonym obszernymi przybudówkami w latach 1990-1996, odbywa się wspólna modlitwa.

Charakterystyczne „śpiewy z Taize” składają się z prostego zdania, powtarzanego wielokrotnie w różnych językach, wyrażającego jakąś istotną rzeczywistość, która szybko zostaje przyswojona przez umysł i stopniowo przenika całego człowieka. Wiezorami

modlitwa śpiewem trwa w kościele do późna. W tym czasie niektórzy bracia wysłuchują tych, którzy chcą się podzielić jakąś trudnością czy osobistym problemem.

Wieczorna modlitwa w każdą sobotę jest jakby czuwaniem wielkanocnym, świętem światła. A w każdy piątkowy wieczór układana jest na ziemi, pośrodku kościoła, ikona krzyża - każdy może się zbliżyć, położyć czoło na drzewie krzyża, powierzyć Bogu swe własne sprawy i cierpienia innych, towarzysząc w ten sposób Zmartwychwstałemu w agonii za tych, którzy są doświadczani próbami.

Od 1966 r. w sąsiedniej wiosce mają swoją siedzibę Siostry św. Andrzeja - katolicka wspólnota międzynarodowa, założona 750 lat temu. Siostry wypełniają część obowiązków związanych z przyjmowaniem pielgrzymów. Od 1994 r. w podobny sposób pomagają w Taize polskie urszulanki szare.

64. Czy istnieją instytucje wspierające dialog ekumeniczny?

Dyrektorium ekumeniczne z 6 kwietnia 1970 r. podaje, że: „Ekumeniczny dialog i działalność należy posuwać naprzód przez zakładanie ekumenicznych instytutów lub ośrodków w różnych miejscach i krajach”¹⁰⁷. Tekst watykańskiego dokumentu otwierał drogę do tworzenia ośrodków naukowych, zajmujących się przede wszystkim refleksją ekumeniczną, szerzeniem ducha dialogu i naukowym opracowaniem zagadnień ekumenicznych. „Te instytuty, czy jak zwykło się je nazywać «ośrodki» - czytamy w powyższym dokumencie - tworzy się albo jako organy jakiegoś fakultetu, albo przy współdziałaniu między wydziałami i uniwersytetami już istniejącymi. Struktura i cele tych ośrodków mogą być różne. W każdym razie w ich organizowaniu i programowaniu konieczne należy brać pod uwagę cały problem ekumeniczny według wszystkich aspektów” (nr 470).

Ośrodki te mają różny charakter. Jedne z nich są bardziej nastawione na dialog ekumeniczny przez studium źródeł, wymianę naukową i publikację wydawnictw; inne z kolei zakładane są przy fakultetach teologicznych, w których studenci, po osiągnięciu ogólnego wykształcenia teologicznego, oddają się wyłącznie teologii ekumenicznej na specjalnych kursach lub seminariach naukowych. Takie instytuty albo zapewniają ogólne wykształcenie ekumeniczne - w tym wypadku obejmują całą problematykę ekumeniczną - albo umożliwiają specjalizację w określonym przedmiocie (np. teologia Kościołów Wschodnich, protestantów lub anglikanów itp.).

Inne ośrodki obok pracy dydaktycznej zajmują się także gromadzeniem dokumentacji ekumenicznej, przygotowaniem kadry profesorów, którzy gotowi będą wyjaśniać różne trudne i zawiłe problemy doktrynalne i historyczne, powstałe w życiu Kościołów. Ośrodki takie istnieją zarówno w Kościele katolickim, jak również w innych Kościołach. Ze względu na ich dużą liczbę, ograniczę się jedynie do podania tych, które funkcjonują na terenie Kościoła katolickiego.

- *Instytut Ekumeniczny* (IE) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Swoją działalność rozpoczął on w roku akademickim 1983/84. Od 1993 r. Instytut publikuje własny zeszyt, poświęcony tematyce ekumenicznej, w ramach „Roczników Teologicznych” KUL-u. Wszystkie prace Instytutu zostały opublikowane w pozycji: *W służbie jedności chrześcijan. Instytut Ekumeniczny KUL 1983-2001*, (red.) L. Górka, S.J. Koza, Lublin 2002.

- *Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu* (MIED) na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Swoje prace rozpoczął w roku akademickim 1993/94. Jego celem jest animacja intelektualna dialogu z kulturą, judaizmem i z wiernymi należącymi do innych Kościołów czy Wspólnot chrześcijańskich.

- *Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją*. Powstał na Uniwersytecie Opolskim w roku 2000.

Polskie ośrodki studiów ekumenicznych nie należą do najstarszych. Jednym z najbardziej znanych i uznanych w świecie jest niewątpliwie *Ośrodek ekumeniczny* działający przy opactwie benedyktyńskim w Chevetogne oraz omawiany już *Instytut J.A. Moehlera* w Paderborn, założony przez arcybiskupa Lorenza Ja-egeera w 1957 r. Wydaje on kwartalnik „Catholica”. Przygotowuje także materiał informacyjny do redagowanego przy *Katholische Nachrichten Agentur* tygodniowego biuletynu ekumenicznego „Oekumenische Infomation”. Inne instytuty to:

- *Instytut Ekumeniczny* związany z niemieckim opactwem benedyktyńskim w Niederaltaich (Niemcy). Zrodził się na gruncie ruchu „Una Sancta”, a jego powstanie wiąże się z osobą ks. M.J. Metzgera i z promowanym przez niego dialogiem z protestantami. W 1938 r. Metzger założył bractwo „Una Sancta”, które było dobrowolnym stowarzyszeniem pozostawiającym każdemu człowiekowi wolność konfesji przy jednoczesnym zaangażowaniu w dialog na rzecz jedności chrześcijan. Od 1946 r. ośrodek ten wydaje kwartalnik „Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung”.

- *Insitut Supérieur d'Etudes Oecuméniques* założony w roku 1967 w Paryżu przy Instytucie Katolickim. Powstał on na wniosek Komisji do spraw Ekumenizmu Episkopatu Francji w porozumieniu z Kościołami, ewangelickim, prawosławnym i anglikańskim we Francji. Współpracuje on z Instytutem Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu, jak również z wydziałami teologii ewangelickiej w Paryżu, Montpellier i Strasburgu, a także z Centrum Studiów Ekumenicznych w Strasburgu i Instytutem Ekumenicznym w Bossey, który prezentuję w odpowiedzi na Pytanie 56.

- *Istituto di Teologia Ecumenica S. Nicola* założony w 1969 r w Bari (Włochy), jako Sekcja Teologii Ekumeniczno-Patrystycznej i Grecko-Patrystycznej przy Wydziale Teologicznym na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) w Rzymie. Jego celem jest przygotowywanie specjalistów w zakresie ekumenizmu, patrystyki greckiej, teologii wschodniej i bizantynologii. Od 1973 r. wydaje również czasopismo „Nicolaus. Rivista di teologia ecumenicopatristica”.

- *Istituto di Studi Ecumenici „San Bernardino”* powołany do życia w 1975 r. w Wenecji; jest częścią Wydziału Teologicznego Pontificio Ateneo Antonianum w Rzymie. Od 1983 r. Instytut wydaje kwartalnik „Studi Ecumenici”. Także i jego celem jest przygotowywanie chętnych w zakresie ekumenizmu.

W Kościele katolickim istnieją dziesiątki podobnych instytutów. Posiada je każda strefa językowa. Zakładane były w celu promocji dialogu ekumenicznego, opracowywania tematów i dokumentów ekumenicznych, przygotowania osób do prowadzenia dialogu doktrynalnego. Jako centra mobilizacji ekumenicznej, promowania mądrego i otwartego dialogu ekumenicznego, historycznej pamięci tego wszystkiego, co już zostało uzgodnione i co nadal domaga się rozstrzygnięcia, instytuty zachowują nieprzerwanie swą aktualność. Wydaje się nawet, że w miarę upływu czasu zaczynają odgrywać coraz większą rolę, jako ośrodki rodzenia się kultury jedności między Kościołami i miejsca spotkań osób odpowiedzialnych za życie duchowe swoich Kościołów. Przypominają one również ekumeniczną „drogę” Kościoła i służą pomocą tym, którzy chcą głębiej zapoznać się z ruchem ekumenicznym, z doktryną Kościołów uczestniczących w dialogu oraz owocami osiągniętych już porozumień.

V. AKTUALNY STAN DIALOGU

65. Czego dokładnie dotyczą rozmowy między Kościołami?

Rozmowy, jakie prowadzą między sobą Kościoły chrześcijańskie, dotyczą zasadniczo wszystkiego, co związane jest z życiem ich wiernych, z życiem samych Kościołów, jak również z życiem świata, jego problemami, trudnościami czy nadziejami. Mówi się więc o pokoju, o lepszej i głębszej współpracy Kościołów w zwalczaniu biedy, analfabetyzmu, podziałów rasowych i religijnych, o zrywaniu z uprzedzeniami, uwalnianiu się od stereotypów, o godności wszystkich ludzi i ich wspólnym powołaniu do wspólnoty z Bogiem. I chociaż tematy te podejmowane są przez wiele światowych organizacji, stanowią też przedmiot dialogów między-religijnych, tym niemniej Kościoły i Wspólnoty eklesjalne czują się za nie w szczególnie sposób odpowiedzialne.

Oprócz zagadnień społecznych i ogólnoludzkich, Kościoły poruszają kwestie, które były źródłem ich historycznych podziałów i które nadal - chociaż upłynęło już wiele lat, a nawet stuleci - stanowią poważną trudność we wzajemnych relacjach i w budowie jednego widzialnego Kościoła Jezusa Chrystusa. Szczegółowy temat rozmów zmienia się w zależności od podmiotów, które prowadzą ekumeniczny dialog. Tak na przykład w dialogu z Kościołami prawosławnymi, katolicy rozmawiają przede wszystkim na temat pochodzenia Ducha Świętego (*Filioque* czy *per Filium*), prymatu papieża i jego nieomyłności, tajemnicy Kościoła i jego jedności, dogmatów maryjnych czy czyśćca. Ważna jest również kwestia uniatyzmu i prozelityzmu oraz terenów kanonicznych.

Z kolei dialog katolicko-anglikański skupia się na problemie natury Kościoła i jego jedności, na sakramencie kapłaństwa i roli Biskupa Rzymu w przyszłym, zjednoczonym Kościele chrześcijańskim. Podejmuje się również kwestię pozostałych sakramentów, szczególnie Eucharystii. Komisje dialogu mają ponadto za zadanie rozjaśnić historyczne przyczyny rozejścia się obydwu Kościołów, zwracając uwagę na przyczyny pozateologiczne.

W rozmowach z Kościołami tradycji protestanckiej katolicy podejmują natomiast kwestię znaczenia i aktualności Tradycji oraz jej wartości dla życia Kościoła. Innym poważnym tematem rozmów jest sama postać Maryi, dogmatów maryjnych ogłoszonych przez Kościół katolicki, obecności Maryi w kulcie i pobożności katolickiej. Istotna jest także problematyka sakramentu kapłaństwa i Eucharystii, natury urzędu duchownego i prymatu papieża, znaczenia ludzkich uczynków w dochodzeniu do zbawienia oraz kwestia odpustów.

Kościół katolicki prowadzi dialog również z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, które określają się jako Kościoły „wolne”. Tematem tych rozmów jest sakrament chrztu, rola Ducha Świętego, Jego znaczenie dla życia wiary, znaczenie i wartość Tradycji dla życia wiary, charakter Kościoła i sakramentalnego urzędu. Podobne rozmowy toczą się również między innymi Kościołami. Rozmawiają bowiem między sobą protestanci i prawosławni, a także teologowie prawosławni i orientalni. Na przykład w rozmowach z prawosławnymi Kościołami orientalnymi bizantyjscy prawosławni szukają przyczyn historycznych podziałów, jakie dokonały się na Soborze w Efezie (431) czy Chalcedonie (451), poddają ocenie postać arcybiskupa Konstantynopola Nestoriusza, którego naukę o Chrystusie i Maryi odrzucił Sobór Efeski.

66. Jak doszło do powstania „Karty Ekumenicznej”?

W dniach od 19 do 22 kwietnia 2001 r. obradowała w Strasburgu Rada Konferencji Biskupów Europejskich (CCEE), która zrzesza ponad 30 krajowych konferencji biskupów Kościoła katolickiego ze wszystkich krajów Europy. W ostatnim dniu plenarnej sesji - 22 kwietnia - podpisany został dokument nazwany *Kartą Ekumeniczną (Charta Oecumenica)*^m, zawierający podstawowe wytyczne oraz ukazujący główne zadania ekumeniczne, które podjąć powinien Kościół rzymskokatolicki oraz inne Kościoły i Wspólnoty kościelne Europy. Dzień podpisania *Karty* był równocześnie dniem spotkania jubileuszowego, zorganizowanego

wspólnie przez CCEE oraz Konferencję Kościołów Europy (KEK), w skład której wchodzi ponad 120 Kościołów niekatolickich.

Nieprzypadkowo został obrany termin, miejsce obrad i nazwa dokumentu. *Karta Ekumeniczna* została bowiem podpisana w Niedzielę Miłosierdzia Bożego, wcześniej w tradycji Kościoła określanej jako Niedziela Biała. Z kolei Strasburg, miasto we wschodniej Francji, od 1949 roku jest siedzibą Rady Europy, natomiast od roku 1979 siedzibą Parlamentu Europejskiego. Wśród licznych zabytków tego miasta znajduje się katedra Notre Dame (XI-XIII wiek), wpisana na listę Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Przyrodniczego UNESCO, Pałac Rady Europy (1950) oraz pałac Praw Człowieka (1966). W tym mieście swoją siedzibę ma luterński Instytut Badań Ekumenicznych. Wszystko to tworzy ze Strasburga miasto dialogu kultur, narodów (w ciągu wieków miasto było na przemian w posiadaniu Niemców i Francuzów) i Kościołów. Ponadto *Karta Ekumeniczna* w swoim tytule nawiązuje do *Karty Podstawowych Praw*, przyjętej przez Parlament Europejski i podpisanej podczas posiedzenia Rady Europy w Nicei w grudniu 2000 r.

Dokument został podpisany w zabytkowym kościele luterńskim pw. św. Tomasza przez przewodniczącego CCEE, kard. Miloslava Vlka, arcybiskupa Pragi oraz prawosławnego metropolitę Paryża, abpa Jeremiasza, przewodniczącego KEK. Dokument powstał po kilkuletnich konsultacjach, prowadzonych w poszczególnych konferencjach Episkopatu oraz w społecznościach Kościołów członkowskich KEK.

Karta Ekumeniczna, zgodnie z wolą jej sygnatariuszy, stanowi podstawę działań ekumenicznych, podejmowanych przez Kościoły Europy. „Jego sygnatariusze deklarują wolę współpracy na wszystkich płaszczyznach życia Kościołów i rozwijanie ekumenicznego dialogu i współpracy”¹⁰⁹. Dokument jest zachętą skierowaną do przewodniczących konferencji biskupów i do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, a także do kierujących Kościołami zrzeszonymi w KEK i do wyznawców poszczególnych wspólnot, aby podejmować ekumeniczny trud, zmagać się o trwałą, autentyczną jedność.

Układ dokumentu

Karta Ekumeniczna, której podtytuł brzmi: *Wytyczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie*¹¹⁰, składa się ze wstępu i trzech rozdziałów. Rozpoczyna ją uwielbienie trójjedynego Boga słowami: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”, po których następuje tekst wstępu. Jego autorzy piszą:

Przyjęły się już różne formy współpracy ekumenicznej, lecz wierni modlitwie Chrystusa: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17,21), nie możemy zadowolić się obecnym stanem rzeczy. Świadomi naszej winy i gotowi do nawrócenia winniśmy dążyć do przezwyciężenia podziałów, które jeszcze istnieją między nami, ażeby móc razem wiarygodnie głosić orędzie Ewangelii między narodami.

Wysłuchani wspólnie w Słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym i wezwani do wyznawania naszej wspólnej wiary, jak i wspólnego działania zgodnie z wyznawaną prawdą chcemy dać świadectwo miłości i nadziei wszystkim ludzkim istotom (...) W tym duchu przyjmujemy tę Kartę jako wspólne zobowiązanie do dialogu i współpracy. Przedstawia ona podstawowe zadania ekumeniczne i wytycza szereg przewodnich wskazań i obowiązków. Winna ona służyć rozwojowi wszystkich płaszczyzn życia Kościołów, ekumenicznej kultury dialogu i współpracy, tworząc w tym celu wiążące normy. Nie posiada ona jednak charakteru dogmatyczno-nauczycielskiego czy prawnokościelnego. Jej obowiązywalność polega raczej na samozobowiązaniu ze strony europejskich Kościołów i organizacji ekumenicznych. Na podstawie tego tekstu mogą one formułować w swojej sytuacji własne dodatkowe normy i

wspólne perspektywy, biorąc pod uwagę konkretne własne wyzwania i wpływające stąd zobowiązania¹¹¹.

Rozdziały tego dokumentu zatytułowano następująco:

I - Wierzymy w Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół";

II - W drodze do widzialnej jedności Kościołów w Europie;

III - Nasza wspólna odpowiedzialność w Europie. Treść rozdziałów ujęto w 12 punktów, które podaję w kolejności: 1. Wezwani razem do jedności wiary; 2. Głosić razem Ewangelię; 3. Wychodzić naprzeciw innym; 4. Działać razem; 5. Wspólnie się modlić; 6. Kontynuować dialogi; 7. Przyczyniać się do kształtowania Europy; 8. Pojednanie narodów i kultur; 9. Ratowanie stworzenia; 10. Pogłębianie jedności z judaizmem; 11. Uzdrawienie stosunków z islamem; 12. Spotkanie z innymi religiami i światopoglądami.

67. Jaka jest treść „Karty Ekumenicznej”?

Karta jest dokumentem przyczyniającym się do podtrzymania i ożywienia wysiłku Kościołów i różnych wspólnot w budowaniu widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego. Więńczy ona stosunkowo długi, bo trwający od 1989 roku, wewnątrz europejski dialog ekumeniczny, animowany przez dwa bardzo ważne organizmy - KEK i CCEE. To sprawia, że *Karta* jest dokumentem dającym również początek jakościowo nowej drodze, wspartej o nowe, wspólne odtąd inicjatywy i wysiłki. Jej tematyką można ująć w czterech nośnych zagadnieniach: wyznanie, naśladowanie, głoszenie i pełnienie czynów w miłości. Bezpośrednim odniesieniem każdego z nich jest osoba Jezusa Chrystusa w tajemnicy swojego boskiego życia. Zagadnienia te różnią się między sobą obszernością, ale zachowują kolejność, tak ważną dla właściwego budowania widzialnej jedności Kościoła. Najpierw więc autorzy *Karty* wyznają swoją wiarę w Tróję Przenajświętszą, następnie angażują się w naśladowanie Chrystusa, deklarują się głosić Jego zbawcze orędzie Europy i świadczyć o nim swoimi czynami. Przyjrzyjmy się więc bliżej treści każdego z powyższych wyznań.

Wyznanie wiary w Boga

Autorzy *Karty* rozpoczynają od wyznania wiary w trójjedyną Miłość: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ponieważ Bóg jest jeden, powołał do życia również, jeden, święty, katolicki i apostolski" Kościół. Jedność Kościoła, mówi *Karta*, chociaż już dana, jest równocześnie jednością zadaną. Powołaniem i obowiązkiem chrześcijan jest więc dawanie o niej świadectwa swoim życiem. Przyczyniając się do jedności Kościoła, jako świadkowie Chrystusa wierzymy także, że Bóg nadał jej konkretny kształt, który chociaż ciągle jeszcze pozostaje dla nas zakryty, to jednak odsłania się w pewnym stopniu w życiu wiary, nadziei i miłości. Stąd więc podpisujące *Kartę Ekumeniczną* Kościoły przyznają, że „nasze niezbywalne zadanie ekumeniczne polega na uwidacznianiu tej jedności, która jest zawsze darem Bożym”.

„Uwidacznianie” nie jest czymś jednorazowym, ale dokonuje się nieprzerwanie przez życie zgodne z duchem Pisma świętego, głoszenie Chrystusa, Pana i Zbawiciela oraz przez wiarę czynną w miłości (por. Ga 5, 6)¹¹².

Należy pamiętać, że ostateczny kształt jedności Kościoła nie zależy i nigdy nie będzie zależeć od ludzi, również w przyszłości, i to bez względu na to, jak wiele wysiłku włoży się w jego budowanie. Przeciwnie, będzie on zawsze darem Boga, ponieważ jak uczył Apostoł Jakub: „Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępuje z góry, od Ojca światel, u którego nie ma przemiany, ani cienia zmienności” (Jk 1, 17). Widzialna jedność Kościoła Chrystusowego należy właśnie do owych darów, które wierzący w Jezusa otrzymują nie ze

względem na swoje zasługi, ale darmo - od Ojca światłości - z Jego przeobfitej miłości. Zadaniem wierzących w Chrystusa jest natomiast dokładać starań, aby coraz mocniej i wyraźniej *uwidaczniać* ową otrzymaną jedność i sprawiać, by inni widząc ich życie, pełni podziwu mogli powiedzieć: „Oto jak się miłują!” (por. J 11,36).

Naśladowanie Chrystusa

Ekumeniczne przesłanie jest proste i czytelne: chrześcijanie potrzebują jedności, ponieważ taka jest wola ich Pana. Nikt przeto, kto uważa, że szczerze wierzy w Jego zbawcze orędzie, nie może zwolnić się z tego obowiązku, choć podjęcie go wiąże się z trudami. Konieczność zabiegania o jedność wypływa zatem najpierw z woli samego Zbawcy, który modlił się, „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 21). Co więcej - jedność, o którą prosił Chrystus, jest dla nas gwarancją pełni bogactwa Chrystusowego orędzia oraz zabezpieczeniem pokoju. Bardzo ważne są słowa *Karty*:

Jezus Chrystus ukazał nam na Krzyżu swoją miłość i tajemnicę pojednania: naśladowując Go, chcemy uczynić wszystko, co możliwe, by rozwiązać problemy i przezwyciężyć przeszkody, które jeszcze dzielą Kościoły (nr 1).

Słowa te wskazują na Jezusa jako na szczególny model miłości i źródło pojednania. Chrześcijanin wierzy, że jedynie naśladowując Chrystusa, a szczególnie Chrystusa Ukrzyżowanego, jest w stanie zauważyć brak jedności i zaangażować się w proces leczenia tego rozdarcia oraz znajduje potrzebną do tego siłę i mądrość. Jedność widzialna jest więc pochodną jedności niewidzialnej, wewnętrznie przeżywanej na linii Chrystus - osoba wierząca. Kto przeto nie buduje na Jezusie, nie buduje tym samym na jedności; nie tylko, że nie buduje, ale utrudnia proces jednania lub wręcz go rozbija. Kto natomiast wierzy w Chrystusa jako Pana Kościoła, wierzy w jedność i jest głęboko przekonany, że On jej pragnie, błogosławiąc zarazem wysiłkom ludzi, przez które o nią zabiegają. Chrystus oczyszcza je ze wszystkiego, co nieszczerze, słabe albo też nazbyt ludzkie. To istotne przesłanie *Karty*, które mówi, że jedność Kościoła uwidacznia się przez naśladowanie Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego.

Możemy wierzyć, że przywołany tutaj obraz Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego nie jest obrazem przypadkowym. Każdy, kto angażuje się w dialog jedności, wie doskonale, że budowanie jedności jest istotnie drogą przez mękę, pielgrzymowaniem z krzyżem na ramionach. Zdarza się też, że Boża jedność, która jako jedyna posiada gwarancję trwałości, rodzi często konieczność umierania dla siebie, dla własnego „ja”, aby przez to dać życie drugiemu. To, co jest prawdą w życiu osób, daje się przenieść również na życie Kościołów. Każdy z nich, może czasami w nieco inny sposób, wezwany jest do pewnego „zapomnienia” o sobie, puszczenia w niepamięć bolesnych, pełnych cierpienia momentów z własnej historycznej przeszłości, utrudniających szczery i owocny dialog. Każdy z Kościołów chrześcijańskich winien więc zapomnieć o doznanych ranach, a przypominając sobie rany zadane innym jeszcze bardziej otworzyć się na leczące działanie łaski. Tym właśnie jest *naśladowanie* Chrystusa Ukrzyżowanego, o którym piszą autorzy dokumentu, zachęcając do jedności słowami Apostoła Pawła:

Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest ciało i jeden Duch, bo zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna jest wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich (Ef 4,3-6).

Głoszenie orędzia zbawienia

Na uwagę zasługuje również drugi punkt dokumentu: Głosić razem Ewangelię. Oprócz wymownego tytułu istotne są w nim następujące słowa:

Najważniejszym zadaniem Kościołów w Europie jest wspólne głoszenie Ewangelii słowem i czynem dla zbawienia wszystkich ludzkich istot. Wobec braku wspólnych odniesień, wobec oddalenia się od wartości chrześcijańskich, lecz także wobec różnobarwnego poszukiwania sensu chrześcijaństwa i chrześcijanie są szczególnie wezwani do dawania świadectwa swojej wierze (nr 2).

I tak w hierarchii spraw istotnych w budowaniu widzialnej jedności, na miejscu trzecim, po omówieniu wyznania i naśladowania Jezusa Chrystusa, dokument podejmuje temat *głoszenia* Ewangelii. Wykluczając przypadek powiązania głoszenia z naśladowaniem Chrystusa, przyjąć należy, że chociaż budowanie widzialnej jedności między Kościołami jest bardzo ważne, tym niemniej *ustępuje* miejsca głoszeniu prawdy, że Bóg jest Miłością, że jest On drogą, prawdą i życiem (por. J 14,6). Nic nie jest ważniejsze, nic nie może i nie powinno przyćmić, przysłonić czy opóźnić tego zadania. Paschalne przesłanie Chrystusa Zmartwychwstałego jest bowiem nieodwołalne i ważne także dzisiaj: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19-20).

Czym jest owo głoszenie Ewangelii? Dokument wylicza kilka elementów, które składają się na to pojęcie: 1. dawanie świadectwa swojej wierze „poprzez wzmożone zaangażowanie i wymianę doświadczeń w płaszczyźnie katechezy i duszpasterstwa”; 2. „wspólne szerzenie Ewangelii w publicznej przestrzeni społeczeństwa” i 3. „podejmowanie odpowiedzialności w sferze politycznej”.

Najważniejszym z tych elementów jest dawanie świadectwa przez wzajemną miłość. Dlatego też motto punktu omawiającego powyższą tematykę zawiera słowa z Ewangelii według św. Jana: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (13, 25).

Warto zauważyć, że tekst wyraźnie zaznacza, iż chrześcijanie winni *naśladować* Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego, natomiast światu, niejako w swojej postawie *ad extra*, mają *przepowiadać* Chrystusa Zmartwychwstałego, który obiecał, że będzie z nimi aż do skończenia świata (por. Mt 28,20). Pewność wiary w obecność Zbawiciela stanowi dla wierzących niewyczerpane źródło radości, ale też odwagi w dawaniu o Nim świadectwa, jako o Żyjącym i Królującym na zawsze.

Pełnienie czynów w miłości

Jest to czwarta postawa ekumeniczna i w tekście *Karty* została omówiona najszerzej, ponieważ aż w 10 punktach (!).

Dokument rozróżnia podwójny rodzaj działania: działanie wewnętrzne i zewnętrzne. Jedno zmierza do nawrócenia siebie i świadczenia pomocy innym, uzdrawiania relacji pośród chrześcijan, drugie zaś ma na celu leczenie chorych relacji panujących w świecie. Dla jedności widzialnej wśród chrześcijan najważniejsze niewątpliwie jest pierwsze z nich, tzn. działanie, które zaczyna się „od odnowy serc i gotowości do pokuty i nawrócenia” (nr 3). Jego bowiem owocem jest „uznanie darów duchowych różnych tradycji chrześcijańskich, wzajemne poznanie się i wzajemne przyjęcie swoich darów” (tamże).

Wewnętrzne nawrócenie otwiera wierzącym oczy i pozwala im dostrzec obecność oraz nieprzerwane działanie Ducha Świętego „w nas i przez nas” (nr 5). Jest to działanie owocne, dzięki któremu „występują dzisiaj - czytamy w tekście - bardzo liczne wysiłki, modlitwy i nabożeństwa, zmierzające do pogłębienia duchowej jedności między Kościołami i do modlitwy o widzialną jedność Kościoła Chrystusowego” (nr 5). Z punktu widzenia teologii ascetycznej i dogmatycznej to połączenie pokuty i nawrócenia z łaską Ducha Świętego i modlitwą o jedność, jako naturalnymi owocami odnowionego serca, jest głęboko uzasadnione. Oczyszczone z grzechu serce człowieka otwiera się bowiem szeroko na Bożą mądrość i łaskę. Przyjmuje ją i wydaje owoc Jedno stokrotny, drugie sześćdziesięciokrotny, a inne trzydziestokrotny” (Mt 13,8).

Dusza osoby wierzącej, uwolniona z ziemskich przywiązań, która przestała liczyć jedynie na własną mądrość, zapisuje się odtąd do „szkoły Pana”, gdzie uczy się bezinteresownej modlitwy, pełnej miłości do wszystkich braci i siostr. Prosi o potrzebne łaski dla tych, których zna i których nie zna; którzy wierzą w Chrystusa Zbawiciela i którzy nie podzielają jeszcze tej samej wiary; modli się nawet za tych, którzy w ogóle nie wierzą. Stąd kolejno w punkcie 10, 11 i 12 dokument zachęcał będzie chrześcijan do podejmowania odważnych starań, których celem jest pogłębianie jedności z judaizmem, islamem i z innymi religiami a wreszcie z całym stworzeniem.

Jest to bogata i bardzo ważna część tekstu *Karty Ekumenicznej*. Jej autorzy starają się objąć wszystkie niemal wymiary życia człowieka: kościelny i społeczny, gospodarczy i polityczny, religijny i ekologiczny. Pamiętać jednak należy, że *Karta* zbliża się do wszystkich tych wymiarów ludzkiego życia przez wcześniejszą zachętę do odnowy serca i gotowości do pokuty i nawrócenia. Wolny od grzesznego egoizmu człowiek może budować odtąd jedność wokół wspólnych wierze chrześcijańskiej wartości: pokoju i sprawiedliwości, wolności i tolerancji, dzielenia się i solidarności, poszanowania życia oraz wartości małżeństwa i rodziny, troski o ubogich i gotowości do przebaczenia.

Karta Ekumeniczna jest tekstem profetycznym. Wyraża ona bowiem wiarę w to, że widzialna jedność Kościoła, mimo trudności, ludzkiej słabości i grzechu, nadal możliwa jest do osiągnięcia. Ważne jest również i to, że w jej osiągnięcie wierzą przede wszystkim zwierzchnicy podpisujących ją Kościołów. Dlatego właśnie jedność Kościoła staje się rzeczywistością coraz bardziej dostrzegalną, przeżywaną i doświadczaną.

68. Jakie dokumenty Kościoła katolickiego odnoszą się do ekumenizmu?

Jest ich bardzo wiele, dlatego szczegółowe ich wyliczenie byłoby rzeczą trudną. Podam więc najważniejsze z nich:

1. Soborowy Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, ogłoszony 21 listopada 1964 r. przez papieża Pawła VI;
2. *Dyrektorium Ekumeniczne*, opublikowane przez Papieski Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan w dwóch częściach; cz. 1- w roku 1967, cz. 2 - w roku 1970;
3. *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, tzw. *Nowe Dyrektorium*, opublikowane przez Papieską Radę do spraw Jedności Chrześcijan 25 marca 1993 r.;
4. Encyklika Jana Pawła II o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, opublikowana 25 maja 1995 r.;
5. *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, dokument Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan, opublikowany w 1997 r.¹¹³

Oprócz powyższych istnieje także bogata liczba wypowiedzi papieża, Kurii Rzymskiej, Kościołów krajowych i lokalnych. Zostały one zebrane w następujących pozycjach:

1. *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, [wyd.] S.C. Napiórkowski, Lublin 1982;
2. *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, [wyd.] S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000;
3. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, B. I-II, Paderborn 1992;
4. *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico internazionale. Dialoghi internazionali 1931-1984*, (red.) S.J. Voicu, G. Cereti, Bologna 1986;
5. *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987*, (red.) G. Cereti, S.J. Voicu, Bologna 1988;
6. *Enchiridion Oecumenicum 3. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1985-1994*, (red.) Cereti Giovanni, Puglisi James F., Bologna 1996.
7. *Enchiridion Oecumenicum 4. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994*, (red.) Cereti Giovanni, Puglisi James F., Bologna 1999;
8. *Enchiridion Oecumenicum 5. Consiglio Ecumenico delle Chiese. Assemblee generali 1948-1998*, (red.) Rosso Stefano, Turco Emilia, Bologna 2000.

69. Czy dialog ekumeniczny obejmuje np. wspólnoty mariawickie w Polsce?

Taki dialog prowadzony jest w Polsce już od 12 marca 1997 r., kiedy to bp Zygmunt Kamiński skierował do Prezydium Konferencji Episkopatu Polski *Memorandum w kwestii mariawickiej*. Ówczesny biskup płocki zgłaszał w nim m.in. postulat powołania do życia Zespołu, który stanowiłby platformę wspólnych działań ekumenicznych Kościoła rzymskokatolickiego i Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Odpowiadając na tę inicjatywę, 2 kwietnia 1997 r. kard. Józef Glemp, w liście do bpa Alfonsa Nossola, prosił o podjęcie odpowiednich kroków w celu nawiązania dialogu z Kościołem Polskokatolickim i Starokatolickim Kościołem Mariawitów.

Po kilkumiesięcznych zabiegach i konsultacjach bpa A. Nossola, 28 listopada 1997 r. 292 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski powołała do życia Komisję Mieszaną do Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Starokatolickim Kościołem Mariawitów, w następującym składzie: biskup włocławski B. Dembowski - jako przewodniczący, ks. dr hab. I. Mroczkowski, prof. KUL, oraz ks. dr hab. H. Seweryniak, prof. UKSW. Odpowiadając na tę inicjatywę, bp Maria Ludwik Jaworski, Biskup Naczelny Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, ustalił Komisję Mariawicką w składzie: biskup mariawickiej diecezji śląsko-lódzkiej - Maria Ludwik Jabłoński - jako przewodniczący, ks. prof. dr hab. Maria Paweł Konrad Rudnicki i ks. Maria Tadeusz Szymański.

4 marca 1998 r. odbyło się pierwsze zebranie tejże Komisji w siedzibie bpa Bronisława Dembowskiego we Włocławku. Podjęto ustalenia organizacyjne - członkowie Komisji postanowili zbierać się dwa razy do roku, udzielając sobie na zmianę gościny. W sprawie meritum prac obydwie strony zgłosiły postulat rzetelnego wyjaśnienia historycznych, teologicznych i innych możliwych źródeł podziałów. Strona mariawicka uważała, że należy ujawnić w całości treści pism, które w latach 1903-1906 bp Jerzy Szembek, ówczesny ordynariusz płocki oraz inni biskupi polscy przesłali do Rzymu, opiniując ruch mariawicki, wskutek czego w roku 1904, zamiast oczekiwanego ostatecznego zatwierdzenia ustaw Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów i jego Związku Nieustającej Adoracji Ubłagania, nastąpiła decyzja o jego rozwiązaniu, a w 1906 r. *excommunicatio maior*. Wywołała ona cały ciąg wydarzeń, których konsekwencje trwają aż do dnia dzisiejszego.

Czwarte zebranie Komisji, które odbyło się 6 października 1999 r. w Łodzi, zajęło się kwestią objawień prywatnych, do których mariawici zaliczają wizje mistyczne Matki Marii Franciszki Kozłowskiej. W czasie piątego zebrania (4 marca 2000 r.) bp B. Dembowski poinformował zebranych o rezultatach wstępnej kwerendy w Archiwach Watykańskich. Oznajmił, że Archiwum zawiera ogromną liczbę materiałów, częściowo w języku polskim, w większości zaś w językach łacińskim, włoskim i francuskim. Materiały były nieuporządkowane i nie posiadały sygnatur, zawierały jednakże kluczowe dokumenty, akta i pisma mariawitów, Episkopatu Polski, Konsystorza Płockiego oraz Stolicy Apostolskiej. Znalaziono m.in. listy z ostrymi żądaniem sformułowanymi przez księży Kowalskiego i Próchniewskiego do św. Piusa X oraz tzw. *credo mariawickie*, złożone w 1906 r. w Watykanie przez ks. Kowalskiego. W rezultacie strona rzymskokatolicka doszła do wniosku, że w materiałach rzymskich nie ma zasadniczo nic, co pozwoliłoby uznać, iż u podstaw wykluczenia mariawitów z Kościoła katolickiego istniały jakieś inne racje niż dotychczas znane, do których należała głównie kwestia teologicznej treści objawień mistycznych Matki Marii Franciszki Kozłowskiej. Wspomniana Komisja nadal prowadzi swoje prace, których celem jest zbliżenie między obydwoma Kościołami i szukanie dróg prowadzących do ich zjednoczenia.

70. Czy prowadzony jest dialog z Kościołem Polskokatolickim?

Teologiczny dialog pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i Polskokatolickim istnieje już od pięciu lat. Jego rozpoczęcie nastąpiło na prośbę strony polskokatolickiej, która wyznaczyła również trzyosobową grupę teologów. Byli wśród nich: ks. bp Wiktor Wysoczański - zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego-go, ks. Kazimierz Bonczar - sekretarz Rady Synodalnej oraz ks. Henryk Buszka - oficjał Sądu Biskupiego. Również Konferencja Episkopatu Polski wyznaczyła trzyosobowy skład Komisji katolickiej w składzie: ks. bp dr Jacek Jezierski, biskup pomocniczy Archidiecezji Warmińskiej, ks. Edward Warchoł i o. Zdzisław J. Kijas.

Pierwsze oficjalne spotkanie obydwu Komisji nastąpiło 10 lutego 1998 r. w Konstancinie k. Warszawy, w domu konferencyjnym im. bpa Edwarda Herzoga. Od tego czasu Komisja spotyka się regularnie dwa razy w roku. Obok spotkań organizuje ona również sesje naukowe, których tematem są kwestie związane z osobą założyciela - ks. Franciszka Hodura: *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953). Życie - dokonania - znaczenie*; czy z życiem samego Kościoła: *Misja Biskupa Rzymu - dziś i jutro*, 16-17 października 2001 r. - sesja ta odbyła się na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

Podobny dialog pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Polskim Narodowym Kościołem Katolickim podjęto w Stanach

Zjednoczonych. Pierwsza faza rozmów rozciągała się od 23 października 1984 r. do 1-2 czerwca 1989 r., kiedy miała miejsce ostatnia sesja pierwszej części dialogu ekumenicznego. Na zakończenie tej sesji podpisano dokument, w którym stwierdzono duże podobieństwa w teologii obydwu Kościołów.

Druga część dialogu rozpoczęła się w 1990 r. Rozpoczynając swoje prace Komisja do spraw dialogu wyszczególniła najważniejsze przeszkody na drodze do jedności, były to:

1. Kwestia ekskomuniki nałożonej na ks. Franciszka Hodura.
2. Kwestia, czy Kościół rzymskokatolicki traktuje PNKK na równi z Kościołami prawosławnymi i innymi Kościołami wschodnimi. Czy członek PNKK będzie oceniany inaczej niż członek Kościoła prawosławnego lub innego Kościoła wschodniego w kontekście niektórych potrzeb duszpasterskich? (np. chrzest, małżeństwo).
3. W sprawie relacji PNKK do Unii Utrechckiej stwierdzono, że PNKK jest Kościołem autokefalicznym.

4. PNKK zaangażowany jest w sprawę jedności obydwu Kościołów (PNKK i KRzK), co zostało zaznaczone w Rezolucji Biskupów i Kapłanów 4 listopada 1987 r., w Carnegie, w Pensylwanii, gdzie wyrażono silną wolę polepszenia relacji między obydwoma Kościołami, doprowadzając do „interkomunii”.

Tym samym jasno określone zostały cele dialogu. Komisja zajęła się więc kwestią posługi Biskupa Rzymu, którą referował kapłan z Kościoła rzymskokatolickiego, Joseph F. Mytych. Kolejnym tematem była kwestia modeli jedności. W tym czasie przeprowadzono ankietę wśród wiernych Kościoła rzymskokatolickiego na terenie USA, w celu zbadania ich wiedzy na temat toczącego się dialogu oraz jego celów. W okresie późniejszym, 22 kwietnia 1993 r. Komisja wydała w tej kwestii, „wspólne oświadczenie, dotyczące zarówno przeszłości, jak i przyszłości”.

Druga część dialogu zakończyła się uroczystym „Nabożeństwem gojenia ran” w katedrze PNKK w Scranton, 15 lutego 1992 r.

Nabożeństwo to nie zakończyło trwającego od 1983 r. dialogu między obydwoma Kościołami. Dalsze prace Komisji miały odpowiedzieć na pytanie, czy członkowie PNKK są „w tym samym położeniu, co członkowie Kościołów wschodnich”, gdy chodzi o możliwość otrzymywania sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, zgodnie z kan. 844, nr 3. O pozytywnym rozwiązaniu tej kwestii odpowiadam w Pytaniu 23. o możliwości korzystania z sakramentów w Kościele katolickim.

71. Słuchając różnych wypowiedzi ekumenicznych, odnoszę wrażenie, że Kościół rzymskokatolicki stara się ustępować w różnych kwestiach. Dlaczego nie czynią tego inne Kościoły?

Podczas lektury prasy, w trakcie rozmowy w gronie przyjaciół czy współwyznawców rzeczywiście pojawiają się nieraz głosy, że Kościół katolicki idzie na zbyt duże ustępstwa w pewnych kwestiach, zaś inne Kościoły trwają mocno na „swojej” pozycji, nie ustępując ani na krok w tym, co uznają za ważne. Czy rzeczywiście tak jest?

Wydaje się, że sam czasownik „ustępować” nie jest tu do końca właściwy; Kościół katolicki (ani też żaden inny Kościół prowadzący dialog ekumeniczny) nie ustępuje w niczym, co byłoby przeciwne woli Chrystusa, niezgodne z nauką Pisma świętego, czy też oddalało Kościół od właściwie rozumianej świętej Tradycji. Kościół nie służy sobie, ale powołany został do służby Jezusowi Chrystusowi i Jego orędziu zbawienia, dlatego wierzy mocno, że On nim kieruje, prowadzi go po drogach historii, troskliwie się nim opiekuje i przez Ducha Świętego objawia mu coraz pełniej odwieczną i niezmienną prawdę. Jeżeli więc dialog ekumeniczny rozumie się jako dzieło Ducha Świętego, a tak właśnie przyjmuje go Kościół katolicki, wówczas w tym, co Kościół katolicki (lub któryś z innych Kościołów) odkryje w jego trakcie i przejmie, nie ma nic z „ustępowania” komuś czy czemuś. Przeciwnie, jest to raczej wzbogacenie się o nowy wymiar Bożej prawdy, dotychczas jeszcze niepoznany lub rozpoznany w niewielkim stopniu.

Ważną rzeczą jest, aby dialogu ekumenicznego nie prowadzić w atmosferze lęku, w postawie pełnej obaw i uprzedzeń, z nastawieniem, że mnie lub „mojemu” Kościołowi grozi w nim utrata tożsamości. Postawa taka nie służy dialogowi i jest sprzeczna z wolą Kościoła, który widzi dialog jako łaskę, jakiej udziela Kościołowi sam Duch Boży, aby mógł jeszcze pełniej żyć Jego przesłaniem.

Wszakże Pan świata - uczy Sobór - który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skruczę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napelnia ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na

całym świecie, a także pod natchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan (UR, wstęp).

Tym, którym wydaje się, że ich Kościół „ustępuje” w czymś drugiemu Kościołowi, należy odpowiedzieć, że nie ustępuje, ale się wzbogaca, nie cofa się, ale przybliża do Bożej prawdy, stając się przez to jeszcze bardziej chrześcijański, ewangeliczny i miły Bogu. Nierzadko jest bowiem tak, że pewne grupy wiernych, obecne we wszystkich Kościołach chrześcijańskich, bardziej miłują historię swojego Kościoła niż „historię” Bożego działania w świecie i w duszach ludzi, że bardziej kochają własne wyobrażenia o Bogu i życiu wiarą niż te, które pragnie objawić im sam Bóg. Jak wspominałem już wielokrotnie, dialog ekumeniczny rodzi potrzebę ciągłego nawracania się do Boga, co jest równoznaczne z jednoczesnym odwracaniem się od siebie, od własnych wyobrażeń, postaw, poglądów, od własnych zapatrywań na Kościół, jego wiarę, liturgię, modlitwę itd. Prawdziwy Kościół stara się być zawsze „na miarę” Bożego Ducha, który w nim mieszka, nie zaś „na miarę” ludzkiego serca, tak często zaleknionego i pełnego ograniczeń.

Spoglądając na historię ekumenizmu, dostrzegamy, że bardzo wielu chrześcijan, wiele Kościołów i Wspólnot eklesjalnych tak właśnie widzi owoce ekumenicznych dialogów. Są one odbierane jako duchowe (teologiczne, liturgiczne, artystyczne, mistyczne itd.) wzbogacanie swoich Kościołów, nie zaś jako ustępowanie silniejszemu.

72. Co zrobić, jeżeli druga strona, niekatolicka, nie chce przyjąć fundamentalnych prawd Kościoła katolickiego?

Podobne pytanie może także postawić druga strona. Wiemy Kościoła prawosławnego również może zapytać, co ma począć, gdy katolik, protestant czy jeszcze ktoś inny, nie chce przyjąć fundamentalnych prawd jego Kościoła. Co robić? Rozmawiać! Jedynie szczerą rozmową, otwarty dialog są słuszną i właściwą drogą do rozwiązywania tego rodzaju trudności, przełamywania barier, pokonywania uprzedzeń, zarówno między Kościołami, jak również wewnątrz jednego z nich. Należy bowiem zauważyć, że wierni - niezależnie od tego, z jakiego pochodzą Kościoła - sami mają nieraz trudności z przyjęciem podstawowych prawd swej wiary, nie we wszystkim zgadzają się oficjalnym nauczaniem Kościoła, nie zawsze wobec wszystkich prawd zachowują postawę ufnych dzieci, które z pokorą i oddaniem słuchają i przyjmują wolę rodziców. Przeciwnie, często podają w wątpliwość orzeczenia Kościoła albo traktują wybiórczo jego nauczanie, przyjmując tylko te prawdy, które są im bliskie i wygodne. Również wówczas Kościół musi rozmawiać, rozjaśniać, zachęcać swoich wiernych do zrywania z półprawdami i do życia pełną prawdą. O ile dawniej Kościół był w posiadaniu środków, które pozwalały mu „mocniej” zachęcać swoich wyznawców do wierności (np. poprzez różne środki prawne, różne formy nacisku duchowego, środowiskowego itd.), tak w chwili obecnej pozostaje mu, wzorem Jezusa, szczerą prośbą i pobudzanie swoich wiernych do przyjęcia całego nauczania Kościoła. Nie jest to droga łatwa i nigdy taka nie była.

Poruszony w pytaniu problem jest jednak szerszy i dotyczy kwestii prawdy „fundamentalnej”. Nie każda bowiem prawda, którą wyznaje Kościół, jest zarazem jego prawdą fundamentalną, bez której utraciłby swoją tożsamość, przestając być Kościołem katolickim. W kontekście licznych prawd, jakie tworzą życie Kościoła, i z których nie wszystkie posiadają wartość merytoryczną, zwykło mówić się o „hierarchii prawd”. Co ona oznacza? Pojęcie „hierarchii” służy do interpretowania prawd wiary (nie zaś do ich selekcionowania) w relacji do centralnej tajemnicy wiary chrześcijańskiej, jaką jest objawienie Trójcy Przenajświętszej dokonane

przez Jezusa Chrystusa, dzięki któremu zostaliśmy zbawieni w Duchu Świętym. Przypominali o tym Ojcowie soborowi, którzy w Dekrecie o ekumenizmie, mówili:

W dialogu ekumenicznym teologowie katoliccy, którzy razem z braćmi odłączonymi poświęcają się studium nad Bożymi tajemnicami, a trzymają się ściśle nauki Kościoła, powinni kierować się umiłowaniem prawdy oraz odznaczać się nastawieniem pełnym miłości i pokory. Przy zestawianiu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku „hierarchii” prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utoruje się drogę, która dzięki temu bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgłych bogactw Chrystusowych (UR, 11).

Autentyczny dialog ekumeniczny nie prowadzi więc do naruszenia Bożej prawdy, do pogwałcenia czyjejś wolności, czy zmuszania kogoś do „przyjęcia” mojej prawdy i mojego stylu życia, ale przeciwnie - do głębszego odczytania jednej Bożej prawdy, bardziej precyzyjnego jej sformułowania i lepszego przeżywania. To właśnie w trakcie dialogu, który chce być zawsze dialogiem ludzi głęboko wierzących i szczerze zatroskanych o chwałę Pana i Jego prawdę, każdy z Kościołów w nim uczestniczących odkrywa fundamentalną prawdę swojego życia. Poznaje jednocześnie, że Boża prawda nie jest „jego” osobistą własnością, nad którą posiada on władzę absolutną, ale że jest ona własnością Boga, podobnie jak i on sam należy do Niego. Katolik (ale także prawosławny, protestant czy starokatolik), chociaż wie, że we wszystkie prawdy objawione należy wierzyć, tym niemniej zdaje sobie sprawę, że klasyfikacja i interpretacja tych prawd odpowiednio do względnej ich ważności może mu pomóc w wykluczeniu fałszywego ich podkreślania, akcentowania mniej istotnych z przesunięciem w cień naprawdę ważnych. Jednocześnie może mu rozjaśnić i ułatwić drogę prowadzącą do jedności wszystkich w jednym Kościele Jezusa Chrystusa.

73. W jaki sposób prowadzić dialog ekumeniczny z osobą innego wyznania, która jest szczęśliwa we własnym Kościele?

Celem dialogu ekumenicznego nie jest nigdy „odciągnięcie nikogo z Kościoła, w którym się urodził, przyjął chrzest, przystąpił do innych sakramentów i w którym nadal czuje się bardzo dobrze i dlatego nie zamierza go opuszczać. Osobom angażującym się w dialog ekumeniczny obca jest chęć odwodzenia innych od ich dotychczasowego Kościoła. Przeciwnie, robią wszystko, co jest w ich mocy, aby wierzący coraz lepiej czuli się w swoim Kościele, aby coraz mocniej wiązali się z nim i coraz wyraźniej dostrzegali obecnego w nim Jezusa Chrystusa.

Dialog ekumeniczny zmierza do coraz głębszego odkrywania osoby Jezusa i oddawania Mu się z jeszcze większą miłością niż dotychczas. Zaangażowani w ekumenizm przypominają sobie oraz innym, że najpierw należy miłować Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, który za nich umarł i zmartwychwstał, a później dopiero zabiegać o rozwój i pomyślność „swojego” Kościoła. W istocie bowiem tylko Jezus Chrystus posiada „sвій” Kościół, podczas gdy wierzący żyją w nim z Jego łaski.

Wynika z tego inne jeszcze ważne zadanie na polu ekumenizmu. Jest nim *ewangelizowanie* chrześcijan, pomaganie im w procesie dojrzewania do pełni chrześcijańskiej tożsamości. Oznacza to, że katolicy, protestanci, baptyści itd., winni uświadomić sobie, iż wolą Chrystusa jest, aby stawali się najpierw gorliwymi chrześcijanami w Kościele, do którego należą. Takie rozumienie dialogu ekumenicznego sprawia, że nie będzie on postrzegany jako zagrożenie dla życia wiernych któregoś z Kościołów, ale że przyjmowany będzie z otwartym sercem. Stanie się „drogą” do pełni chrześcijaństwa, pozwoli na nowo odkryć młodość wiary, miłość Jezusa,

„lekkość” Jego przykazań, nieobciążonych nadmiernym balastem historii, zwyczajów, obrzędów, gestów itd., które zamiast przybliżać do Chrystusa, mogły od Niego oddalać.

74. Jak dążenie do jedności powinno się wyrażać w duszpasterstwie?

Ekumeniczne dążenie do jedności przede wszystkim winno wyrażać się możliwie czytelnie. Czytelność ta polegać powinna na używaniu pozytywnych słów i gestów, zarówno ze strony katolików mówiących o wiernych z innych Kościołów, jak również innych chrześcijan, wypowiadających się o Kościele katolickim. Ponieważ załamanie się jedności nastąpiło nie tylko przez grzechy przeciwko Bogu, ale także przez grzechy przeciwko miłości bliźniego, dlatego jej przywrócenie musi się dokonać nie tylko poprzez zwrot do Boga, ale i do otaczających nas braci i siostr.

Wiele kryzysów w dialogach ekumenicznych wynika z prostego, lecz jakże częstego faktu, jakim jest brak szacunku względem innych wiernych. Czasem może nieświadomie, bez głębszego zastanowienia się i bez konsultacji z drugą stroną (katolicką, prawosławną czy protestancką) wypowiadamy pewne opinie, podejmujemy jakieś inicjatywy, nawet w dobrej wierze, które jednak zamiast zbliżać, ranią i dzielą.

Dążenia ekumeniczne powinny być realizowane rozważnie i roztropnie. Z dużym taktem i wielkim wyczuciem trzeba proponować nowe formy duszpasterstwa, nowe formy modlitw czy wezwań. We wszelkich działaniach strony dialogu winny zachować dużą kulturę. Zbyteczne jest poszukiwanie wielkich form duszpasterskich dla szerzenia ducha ekumenicznego zbliżenia, gdy najważniejszą i pierwszoplanową sprawą jest troska o kulturę osobistą i szacunek do drugiego człowieka, niezależnie od tego, kim jest i za kogo się uważa. Najpierw więc należy się zatroszczyć o człowieczeństwo, a następnie dopiero angażować się w dialog ekumeniczny i przenosić go na życie duszpasterskie. Tak postępując, nie zmęczymy się ekumenizmem, ponieważ nie będzie on czymś dodanym, ale stanie się naturalnym przedłużeniem naszego sposobu życia, zaś konkretne formy duszpasterskie nie będą praktykowane jedynie „od święta”, z okazji różnych podniosłych ekumenicznych uroczystości, ale pojawiać się będą także w dni powszednie.

75. Jakie powinno być odniesienie duszpasterza katolickiego do wyznawców z innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich?

Niekiedy zapominamy, że wierni z innego Kościoła cieszą się taką samą jak my godnością dzieci Bożych, że oni także powołani zostali do życia z Bożej woli i otrzymali obietnicę szczęścia wiecznego. To wspólne pochodzenie i przeznaczenie wiąże wszystkich ludzi, wszystkich chrześcijan w jedną wielką rodzinę, której Ojcem jest Stwórca. Oto pierwszy i najgłębszy powód szacunku do wszystkich ludzi.

Jest także drugi motyw szacunku do wyznawców z innych Kościołów. Wynika on z przykazania Jezusa Chrystusa, który uczył, że miłość powinna być największym i najważniejszym przykazaniem dla Jego uczniów: „Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będiesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,37-39). Na innym zaś miejscu dodał: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35).

Autentyczny szacunek oznacza troskę o wzajemną zgodę, zapobiegliwość o dobre relacje w sprawach, które dotyczą życia etycznego, gospodarczego, politycznego itp. Wszyscy chrześcijanie, chociaż nieco inaczej, wyznają przecież wiarę w tego samego Boga, odwołują się do tej samej Biblii i oczekują w nadziei przyjscia tego samego królestwa Bożego.

Tymczasem ciągle jeszcze istnieje wiele Kościołów, a świadkowie Chrystusa nadal nie

potrafią wyznawać wspólnie wiary w swojego Pana i Mistrza, Bożego Syna, odnosić się do siebie nawzajem z miłością i życzliwością. Chrześcijanie zapominają niestety, że nawet gdy żyją w rozproszeniu kościelnym, to już są *rodziną*, której Ojcem jest Bóg Jezusa Chrystusa. Zauważmy, że to wzajemna miłość i życzliwość, wierne trwanie w świątyni na modlitwie, pocieszanie i umacnianie słabych, zjednywały pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej nowych członków. Dzieje Apostolskie przekazują, że pierwsi chrześcijanie: „Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich z życzliwością. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2,47). Dobroć i miłość nie są więc nieme, ich głos rozchodzi się wzdłuż i wszerz, docierając do najbardziej nieprzekonanych, wątpiacych, sfrustrowanych życiem i jego problemami. Spotykając chrześcijan życzliwych sobie, chociaż należących do innych Kościołów, ludzie ci zaczynają myśleć inaczej, działać odmiennie, traktować lepiej siebie i drugih. Szacunek do innych jest postawą wyjątkowo ważną w chrześcijańskim przeżywaniu wiary.

Dialog ekumeniczny, jego logika i klimat, obok budowania jedności, chce także uczyć chrześcijan życzliwości i szacunku do siebie. Zanim bowiem zaczną spotykać się ze sobą i rozmawiać jako wierzący, muszą odkryć w sobie wartość i godność człowieczeństwa oraz swe powołanie do wspólnoty z Bogiem - swoim Stwórcą.

76. Jak ekumenizm przejawia się w pobożności ludowej poszczególnych Kościołów?

Brak wypracowanych i przyjętych form pobożności ludowej jest bardzo poważnym problemem w rozwoju ruchu ekumenicznego. Mimo iż podpisano już wiele uzgodnień, przyjęto wiele ważnych dokumentów, zorganizowano znaczną liczbę ekumenicznych konferencji i sympozjów, ciągle za mało ekumenicznych treści przenika do codziennej kultury ludzi wierzących, którzy stanowią najliczniejszą część Kościoła. Niepokój powinien budzić fakt, że pobożność ludowa - katolicka, protestancka czy prawosławna - nadal jeszcze uboga jest w wątki i tematy ekumeniczne, które mogłyby być czerpane z duchowego bogactwa innych chrześcijan. Przyczyn tego stanu jest wiele, lecz jedną z najważniejszych jest niewątpliwie zbyt mała troska o to ze strony osób zaangażowanych w ekumenizm. Wielu katolików, prawosławnych czy protestantów nadal uważa, że dialog ekumeniczny nie jest dla nich, lecz dla ekspertów. Jest to myślenie błędne, które wymaga szybkiej, wręcz natychmiastowej korekty: dialog ekumeniczny i szukanie dróg prowadzących do jedności dotyczy wszystkich wierzących. Każdy, kto przyznaje się do Chrystusa, musi czuć się odpowiedzialny za jego rozwój i za coraz głębsze przeżywanie jedności, jakiej żąda od wierzących Bóg.

Oczywiście, nieprawdą byłoby stwierdzenie, że w pobożności ludowej brak w ogóle jakichkolwiek przejawów ekumenizmu. W ostatnich trzydziestu latach pojawiło się wiele nowych form pobożności ekumenicznej, jak np. pielgrzymki do sanktuariów, modlitwne czuwania (np. w Taize), noworoczne spotkania modlitwne z bratem Rogerem, okazjonalne nabożeństwa ekumeniczne itd. Ciągłe jednak są one niewystarczające oraz zbyt ubogie, a przecież to w nich Kościół odnajduje swoją nową, bogatszą tożsamość, a osiągnięte dotychczas porozumienia teologiczne umacniają się i mogą być przeżywane przez wszystkich. W pobożności ludowej Kościół żyje najpełniej i mimo zmieniających się czasów, przemian kulturowych i religijnych, pozostaje sobą.

Im głębiej owoce dialogu ekumenicznego wejdą w pobożność ludzi wierzących, im szerszy zatoczą krąg, tym będą trwalsze i tym łatwiej zmieniać będą oblicze Kościołów. Troska o to spoczywa nie tylko na duchownych. Także wierni, młodzi i starsi, zdrowi i chorzy, przekonani i poszukujący, słowem wszyscy powinni czuć się wezwani przez Pana do przenoszenia owoców dialogu w sferę pobożności, życia codziennego, w obszar kultury i polityki.

77. W jaki sposób człowiek świecki może pomóc w zjednoczeniu Kościoła?

Przede wszystkim, i jest to rzecz najważniejsza, powinien prosić Ducha Świętego, Sprawcę jedności, o łaskę zjednoczenia. Następnie powinien dokładać starań, aby poznając lepiej innych chrześcijan i ich Kościoły, oczyszczać swoją pamięć ze złych wspomnień, stereotypów, wyzbywać się uprzedzeń i przesądów. Mogą temu służyć zawiązywane przyjaźnie, także z tymi, którzy należą do innych Kościołów.

Troska o szczerą i głęboką jedność zmusza go będzie do podejmowania i wyjaśniania trudnych tematów z przeszłości, które nierzadko przeszkadzają jedności czy opóźniają jej proces. Lepsze poznanie wydarzeń z przeszłości, pełniejsze ich odczytanie w szerszym kontekście i rozważenie wszelkich elementów drugorzędnych może ukazać, jak niewiele było w nich czynników ewangelicznych, i jak liczny procent zajmowały sprawy nazbyt ludzkie, uwarunkowania kulturowe, polityczne czy historyczne, niezdrowe pragnienie pokazania innym, że jest się lepszym, gorliwszym, doskonalszym.

Obiektywne odczytanie przeszłości, wolne od emocji i uprzedzeń, od półprawd i niedomówień, jest niezwykle ważne przy budowaniu trwałych mostów przyjaźni, mocnej współpracy, która będzie mogła przetrwać chwile zwątpienia, niepewności czy kryzysu, jakie przychodzić będą zawsze.

Ważna jest również umiejętność przebaczenia krzywd doznanych od innych chrześcijan oraz zabieganie u nich o wybaczenie wyrządzonego przez nas zła. Często jednak nie wystarczy gest przebaczenia i prośba o nie. Konieczna będzie jakaś forma zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy. Proces pojednania jest rzeczywistością całościową dlatego człowiek musi się zaangażować w niego w sposób pełny.

Przede wszystkim jednak chrześcijanin, niezależnie od Kościoła, do którego należy i miejsca, jakie w nim zajmuje, winien mocno wierzyć, że jedność jest możliwa, gdyż Bóg jest mocniejszy od ludzkiej słabości. Wiara w Boga, który drogi trudne czyni drogami prostymi, jest podstawowym wymogiem prawdziwego dialogu ekumenicznego.

78. Jaka jest dzisiaj siła ekumenizmu?

Ekumenizm nie bazuje na sile ludzi angażujących się w dialog ani też na sile różnych organizacji lub instytucji, które go animują. Największą i najważniejszą siłą ekumenizmu jest sam Duch Święty, któremu Bóg Ojciec powierzył dzieło jedności. I chociaż nadal wielu jeszcze chrześcijan odrzuca dialog ekumeniczny i nie chce widzieć w nim Bożego dzieła, ekumenizm zatacza coraz szersze kręgi, obejmuje coraz większą liczbę wiernych, rozjaśnia i pogłębia coraz więcej Bożych prawd. Przeszłość jest więc siłą ekumenizmu.

Dziwna to jednak przeszłość, ponieważ jest ona w równym stopniu teraźniejszością co przyszłością. Dlaczego? Bo zależy od niezmiennej i wszechmocnej woli Pana, który powoli, aczkolwiek bardzo systematycznie, niekiedy mimo oporów z naszej strony, prowadzi swój Kościół drogami historii do pełnej jedności. Ekumenizm czerpie zatem wszelką siłę z Bożej wierności i łaski. Właśnie dlatego trwa, że oparty jest na skale, którą stanowi sam Chrystus Jezus.

Moc fundamentu, który położył Bóg, nie wyklucza uderzania w niego fali niechęci, krytyki czy grzechu przeciwko jedności. Tym niemniej jest to skała mocna i nie jest jej w stanie skruszyć nawet największa i najmocniejsza fala ludzkiej niechęci. Zdoła się oprzeć różnorodnym trudnościom i niepokojom, płynąc, jak statek, po „wzburzonych wodach historii”. Siłą ekumenizmu są także podpisane już uzgodnienia teologiczne między różnymi Kościołami. Dotyczą one sakramentu chrztu, usprawiedliwienia, ale także wspólnoty ambony i ołtarza, jak to ma miejsce wśród wielu Kościołów protestanckich czy anglikańskich. Przez

wiele stuleci historia dzieliła nas, lecz teraz, po czterdziestu niemal latach usilnych dialogów, zaczyna również nas łączyć - jest wiernym i niemym świadkiem tego, że chrześcijanie mogą się porozumieć, mogą znaleźć wspólne tematy i mogą budować zgodną przyszłość.

79. Czy można już mówić o owocach dialogu ekumenicznego?

Wielu ludzi stawia dziś pytanie o widzialne owoce ekumenizmu. Czynią to tym częściej i w tym ostrzejszym tonie, im trudniej dostrzegają realizowanie się Bożego przykazania miłości. Czy słusznie? Odpowiedź brzmi: i tak, i nie. Mają rację, ponieważ miłość Boża i miłość do Boga stawia przed wierzącymi wymagania, aby ich wiara w Tego, który jest Miłością, była widoczna dla świata. Jednocześnie nie mają racji, ponieważ nie widzą licznych gestów wzajemnej miłości i szacunku, obecnych już w życiu chrześcijan różnych Kościołów. Wielkim osiągnięciem dialogu jest sam fakt wspólnej modlitwy. Po wiekach podziałów, nienawiści i konfliktów chrześcijanie z różnych Kościołów mogą ponownie, jak w pierwszej gminie chrześcijańskiej, spotkać się razem na modlitwie; z odwagą mogą zanosić do Pana nieba i ziemi wspólną modlitwę „Ojczy nasz”. Być może ktoś powie, że to niewiele, ale nie można zapominać, iż przez stulecia nawet ta modlitwa nie była odmawiana wspólnie i z tą samą miłością, co teraz. Chrześcijanie modlą się razem! Wydarzenie ze wszech miar wyjątkowe. Nawiedzają swoje kościoły, spotykają się na tych samych placach zabaw, uczęszczają do tych samych szkół, pracują obok siebie i ze sobą przy realizacji wielu projektów oświatowych, społecznych, charytatywnych, ekologicznych itd. Przez stulecia było to niemożliwe. Jeszcze tak niedawno w niektórych krajach europejskich dzieci rodzin katolickich bawiły się tylko w „katolickiej” piaskownicy, a dzieci protestanckie w „kalwińskiej”. Obecnie wydaje się to śmieszne. Istotnie, wielkie poczyniono już kroki ku jedności.

Lata dialogu, rozmów i trudnych spotkań sprawiły, że chrześcijanie różnych wspólnot zaczynają wybaczać sobie grzechy przeszłości. Nie jest to sprawą łatwą i nie przychodzi bez cierpienia, ale każdy nowy dzień jest inny, lepszy od wczorajszego. W przeszłości niszczone sobie wzajemnie miejsca kultu, atakowano się nawzajem, obrzucano obelgami, dzisiaj - przeciwnie: chrześcijanie organizują wspólną pomoc dla potrzebujących, bezdomnych, słabych. Jakże inna jest więc dzisiejsza sytuacja chrześcijan, w czym niemałe zasługi ma dialog ekumeniczny.

Wspólne spotkania pozwoliły wyjaśnić wiele zawiłych czy źle wyrażanych prawd, które zamiast przybliżać nas do siebie, dzieliły i antagonizowały. W chwili obecnej zatroskani o jedność Kościoła chrześcijanie z rozwagą proponują nowe wizje i w atmosferze dialogu sugerują nowe rozwiązania. Oczywiście, nie jest to jeszcze postawa powszechna, ale z pewnością charakterystyczna dla większości.

Kwestia recepcji owoców dialogów ekumenicznych pozostaje ważnym i zarazem trudnym problemem. Okazuje się bowiem, że bardzo niewiele z długotrwałych prac licznych komisji ekumenicznych znalazło odzwierciedlenie w życiu Kościołów, zostało przyjęte przez wierzących i weszło w praktykę życia codziennego. Trzeba jednakże żyć nadzieją, że dzięki Bożej pomocy ludzkie wysiłki będą przynosić spodziewane owoce.

VI. KWESTIE TEOLOGICZNE W DIALOGU EKUMENICZNYM

80. Słyszałem o dużym znaczeniu dla ekumenizmu soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*. Dlaczego jest on tak ważny i co nowego wniósł w dzieło jednania Kościołów?

Dekret *Unitatis redintegratio*, ogłoszony 21 listopada 1964 r. przez Sobór Watykański II, w miejscu hasła „ekumenizm” używa określenia „ruch ekumeniczny”:

Przez *Ruch ekumeniczny* rozumie się działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan, zależnie od różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili (UR, 4).

Dokument nie ogranicza się do samego opisanie ruchu ekumenicznego, lecz podaje także dwa konkretne sposoby realizacji upragnionej jedności. Pierwszym z nich jest *stworzenie* pozytywnej atmosfery między różnymi wspólnotami chrześcijańskimi:

Usunięcie słów, opinii i czynów, które by w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadały rzeczywistemu stanowi braci odłączonych, a stąd utrudniały wzajemne stosunki z nimi (UR, 4).

Drugim natomiast jest:

Dialog podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach chrześcijan różnych Kościołów czy wspólnot, zorganizowanych w duchu religijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i podaje przejrzyście jej znamienne rysy” (UR, 4).

Przytoczony tekst zwraca uwagę na kilka ważnych dla dialogu ekumenicznego prawd. Przedstawię je w kilku punktach.

Podziały są faktem

Dokument soborowy nie ukrywa istniejącego podziału pomiędzy chrześcijanami. Przyjmując go, przypomina jednocześnie, że tego rodzaju podział jest zdecydowanie negatywny, sprzeczny z wolą Chrystusa. Odpowiedzialność za niego spoczywa na każdym z wierzących, niezależnie do jakiej Wspólnoty należy i jaki posiada w niej zakres odpowiedzialności. Jest tak, ponieważ pragnieniem Chrystusa było, aby wszyscy wierzący w Niego stanowili jedno (por. J 17, 21) i aby ich wzajemna miłość była dla świata obrazem wzajemnej miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym, a zarazem zachętą dla innych ludzi, szczególnie tych, którzy nie należą jeszcze do Chrystusa. Dlatego też istniejący podział pomiędzy świadkami Chrystusa Ojcowie soborowi określili w terminach „zdrady” Chrystusa. Pozwala on bowiem sądzić, Jakoby sam Chrystus był podzielony”:

Ten brak jedności - mówi Sobór - jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (UR, 1).

Podziały, w których chrześcijanie, świadkowie Jezusa Chrystusa trwają na ziemi, są wyrazem ich jawnej *niewierności* na płaszczyźnie wiary. W tym kontekście dekret odwołuje się do tekstu Pierwszego Listu Św. Jana, w którym umiłowany uczeń Jezusa pisze, że Jeślibyśmy powiedzieli, żeśmy nie zgrzeszyli, kłamcą Go czynimy i nie ma w nas słowa Jego” (1 J 1, 10; Por UR, 7).

Zaproszenie do włączenia się w budowanie jedności, skierowane przez Ojców soborowych do innych chrześcijan, nie miało w sobie nic z charakteru nakazu czy pouczenia. W takiej sytuacji mogłoby ono zostać odczytane jako rodzaj wynoszenia się ponad innych, stawiania siebie na pozycji mocniejszego, czyli kogoś, kto rości sobie pretensje do posiadania pełnej

prawdy. Tymczasem według teologów soborowych sprawa jedności wiązała się przede wszystkim z koniecznością *nawrócenia*, tzn. powrotu na drogę wierności Ewangelii i Chrystusowemu przykazaniu o wzajemnej miłości. Pośrednim owocem nawrócenia była większa wiarygodność przepowiadania i pozyskiwanie ciągle nowych świadków dla nauki Jezusa Chrystusa. Z dokumentu wynika więc, że pogłębione życie wiary prowadzi niewątpliwie do odbudowania utraconej jedności czy umocnienia już istniejącej. W taki oto sposób Sobór połączył czystość i gorliwość w wierze z pragnieniem i realizacją widzialnej jedności ze wszystkimi braćmi w Chrystusie (por. UR, 2).

Rzeczywistość podziału

Z tekstu soborowego wynika ponadto, że ruch ekumeniczny posiada naturę doświadczenia. Co to oznacza? Po pierwsze, że zrodził się on z krytycznej świadomości Kościoła o samym sobie, tzn. o swoim oddaleniu się od ducha prawdziwej Ewangelii. Po drugie, że ruch ekumeniczny nie może zadowolić się jedynie intelektualnymi rozważaniami, ale że powinien prowadzić do aktywnego i w miarę konkretnego zaangażowania w budowanie utraconej jedności, tak bardzo chcianej przez Jezusa Chrystusa. Tekst soborowego dokumentu ostrzega więc przed ewentualnym podchodzeniem do problematyki ekumenicznej jedynie od strony zewnętrznej, z pominięciem wewnętrznego rozwoju i pogłębienia osobistej wiary. W ruchu ekumenicznym wierzący w Chrystusa nie może zachowywać się tylko jak obserwator. Autentyczne opowiedzenie się po stronie Chrystusa owocuje zaangażowaną postawą życiową i żywą troską o jedność. Ruch ekumeniczny, jak wynika z tekstów soborowych, nie zrodził się z potrzeb doktrynalnych, u jego początków nie stały ludzkie autorytety ustalające konieczną do przyjęcia doktrynę. Jego źródłem było radykalne przeżycie Chrystusa. Ono właśnie, doświadczanie Jezusa Chrystusa jako żywej postaci wzywającej człowieka do złożenia ofiary z siebie, jest uprzywilejowanym *locus theologicus* ekumenizmu. Dlatego też Sobór unika podania ścisłej, statycznej definicji ekumenizmu. Nad tego rodzaju definicję przedkłada sformułowanie definicji wyłącznie operacyjnej, która posiada naturę bardzo praktyczną. Daje w ten sposób do zrozumienia, że w ekumenizmie chodzi przede wszystkim o pewien życiowy dynamizm, ruch natury duchowej, intelektualno-teologicznej i historyczno-kulturalnej. Jak każdy żywy organizm, ekumeniczna jedność chrześcijan, ciągle się rozwija, przemienia i wewnętrznie udoskonala.

Historia, w ramach której przebiega omawiany ruch, w trakcie którego dokonuje się aktualizacja jedności wśród świadków Chrystusa, odbierana jest jako szczególny czas działania Bożej łaski. Jest to czas, w którym dobry Bóg zaprasza wierzących do otwarcia się na Jego łaskę, przyjęcie jej i życie według niej w swojej codzienności. Wynika stąd, że nasze historyczne „dzisiaj”, tzn. czas, w którym zrodził się ruch ekumeniczny i w którym przebiega jego realizacja, jest szczególnym *darem Pana* dla swojego ludu. Chrystus ponownie przypomina nam, abyśmy byli jedno, jak On i Ojciec, aby świat uwierzył, że On nas posłał i że jesteśmy Jego świadkami. Jest to więc ze wszech miar dar łaskawy, ale jednocześnie także i trudny. Jest nam „dany” z dobroci Bożego serca, ale także „zadany”, którym nie wolno pogardzić czy zlekceważyć go. Nie przyjmując go, odrzucalibyśmy także i Tego, od którego pochodzi. Nikt zatem, kto pragnie być naśladowcą Chrystusa, nie może zlekceważyć swojego powołania do odważnego pójścia drogą ekumenizmu i powolnej, ale systematycznej realizacji upragnionej przez Chrystusa jedności. Ojcowie soborowi odczytali więc ruch ekumeniczny jako szczególny rodzaj wydarzenia w Bożym planie zbawienia, w Bożej mowie do świata. Jest on *znakiem (signum)* obecności Boga w swoim świecie i Jego łaski udzielanej swojemu Kościołowi w obecnym czasie historii. Tym samym ruch ekumeniczny podpada pod kategorię „ewangelizacji” i misyjności Kościoła. W praktyce oznacza to, że odtąd misyjna działalność Kościoła powinna być ukierunkowana przede wszystkim na przywracanie widzialnej jedności

wśród wyznawców Jezusa Chrystusa. W równym stopniu winna dotyczyć samego Kościoła i jego „wnętrza”, co i jego obszaru „zewnątrznego”, czyli pomnażania wspólnoty Chrystusowych świadków o nowych wyznawców.

Tekst soborowy każe przypuszczać, że dotychczas niewierni woli Jezusa Chrystusa chrześcijanie dotknięci zostali „mądrością i cierpliwością” Boga, który wzywa ich do wewnętrznego nawrócenia i życia pełnią Ewangelii. Jest ona bowiem Ewangelią miłości i jedności, której tak bardzo potrzebuje współczesny świat.

Jest tylko jeden Kościół

Chociaż Dekret w numerze 1. zwraca się do wszystkich chrześcijan żyjących współcześnie na ziemi, to jednak mówiąc o Kościele, nie używa on liczby mnogiej, ale pojedynczej.

Oczywiście, dokument watykański nie czyni tego z punktu widzenia pastoralnego czy dyscyplinarnego, tzn. kierując do wiernych zachętę do wzrastania w duchu ekumenicznym i do podejmowania wysiłków, które z pomocą Ducha Świętego będą w stanie przywrócić widzialną jedność w Kościele Chrystusa. Sobór nie ma na względzie jedynie wiernych należących do Kościoła katolickiego z pominięciem wiernych należących do innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, niebędących w jedności z Rzymem. *Unitatis redintegratio* stawia sprawę bardzo jasno, mówiąc, że wezwanie do jedności jest skierowane do wszystkich i jest obowiązkiem *całego* Kościoła Chrystusowego. Nie tylko taka czy inna Wspólnota jest odpowiedzialna za jego wzrost, ale wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa: ruch ekumeniczny jest wezwaniem ponadkonfesyjnym. Liczba pojedyncza, jakiej użyto w tekście, ma więc w zamyśle autorów dokumentu charakter wyrażnie *teologiczny*. Precyzuje ona prawdę ewangeliczną, która mówi, że chociaż chrześcijanie podzieleni są między sobą na poziomie rzeczywistości historycznej (por. UR, 1), to jednak w relacji do Jezusa Chrystusa stanowią nadal integralną jedność, ponieważ to właśnie Boży Syn daje początek każdej autentycznej wspólnotie chrześcijańskiej; On ją rodzi w darze wiary i przejmuje ją sobie na własność.

Teologia soborowego dokumentu odwracała radykalnie socjologiczno-instytucjonalną wizję Kościoła, wypracowaną w wiekach poprzednich. Właściwie, aż do czasów soborowych żywa była eklezjologia, w ramach której wszystkie Wspólnoty chrześcijańskie wyrosłe na gruncie reformacji (Kościół prawosławny był rozpatrywany w sposób oddzielny) uważano za nie Kościoły. Powodem było to, iż Kościoły te nie żyły we wspólnocie Kościoła katolickiego, a przez to samo trwały w oddaleniu od Chrystusa i pozostawały Jemu niewierne. Ten sposób oceny innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oddziaływał negatywnie na konkretny program duszpasterski Kościoła katolickiego, na relację między wiernymi czy kapłanami.

Ponieważ Kościół katolicki uważał się za jedynie prawdziwy Kościół Chrystusowy, pozostałe Kościoły niekatolickie stawały się *przedmiotem* ewangelicznej i misyjnej działalności katolickich duszpasterzy, którzy nawracali i sprowadzali ich z tzw. „błędnej drogi”, wprowadzając jakby „na nowo” na łono Kościoła katolickiego. Członkom pozostałych Kościołów chrześcijańskich (należy jednak zaznaczyć, że Kościół katolicki od samego początku odnosił się z innym nastawieniem do Kościoła prawosławnego) nie przyznawano równoprawnego statusu *podmiotu* dialogu z katolikami. Chociaż oni także wyznawali wiarę w Jezusa Chrystusa, ich przynależność eklezjalna nie była stawiana na równi z katolicką. Zmiana eklezjologii, wypracowanej przez św. Roberta Bellarmina, posiadała również praktyczne konsekwencje. Ponieważ jedność już istniejąca pomiędzy chrześcijanami różnych Kościołów uznana została za trwalszą od dzielących je podziałów, po raz pierwszy w historii dokument podkreślał wyraźnie godność „brata”, w miejsce wcześniejszego „heretyka”, jak określano niekatolika. Pamiętać należy, że nie była to zmiana natury kosmetycznej, ponieważ krył się za nią inny obraz Kościoła, bardziej otwartego na ludzi nienależących bezpośrednio

do jego grona. W tym nowym obrazie eklezjologii „ruch ekumeniczny” widziany był już niejako zagrożenie dla czystości wiary, ale jako dar- obowiązek, który spoczywa na wszystkich wierzących w Chrystusa, a tym samym również na wiernych Kościoła katolickiego.

Od apologetyki do dialogu

Nowe spojrzenie na ruch ekumeniczny, zapoczątkowane na Soborze, podważało stosowaną dotychczas na dużą skalę w teologii katolickiej metodę apologetyczną czy też kontrowersyjną, w relacji do innych Kościołów czy Wspólnot chrześcijańskich. Obydwie metody odnosiły się do niekatolika (określanego również mianem schizmatyka czy innowiercy) jako do podmiotu biernego, niezdolnego czy wręcz wrogo nastawionego do Kościoła katolickiego. Pewne pojedyncze przypadki takich zachowań przyjmowano za stałą postawę wszystkich członków Wspólnot niekatolickich. Tak więc w miejsce braterskiego dialogu z wiernymi innych wyznań chrześcijańskich, prowadzonego w duchu ewangelicznej miłości, wskazywano raczej na konieczność podejmowania intensywnej pracy nad ich nawróceniem i doprowadzeniem do jedności z Kościołem katolickim. Było to widoczne zwłaszcza w przypadku osób, które w okresie wcześniejszym należały do Kościoła rzymskokatolickiego, a które z różnych powodów od niego odeszły. Postawa taka nie stwarzała wystarczająco szerokiej przestrzeni dla niekatolików na wejście w osobisty kontakt, w braterski dialog miłości z katolikami w imię jednej wiary w Chrystusa.

Nowe teologiczne zasady

Pozytywna ocena ruchu ekumenicznego dokonana przez Ojców Soboru Watykańskiego II i opowiedzenie się po stronie jego inicjatorów i zwolenników, stworzyła przed Kościołem katolickim szansę poddania weryfikacji dotychczasowej wizji misyjności. Należało bowiem wypracować jej nowe zasady i wyznaczyć jednocześnie kierunek działania. U podstaw tej nowej metody znalazły się dwie teologiczne zasady:

Zasada pierwsza zakładała, że uprzywilejowanym *miejscem* dialogu chrześcijan jest *Chrystus*, a nie, jak uważano dotychczas, Kościół (katolicki). *Zasada instytucjonalna* ustąpiła więc miejsca zasadzie *charyzmatycznej*. Zgodnie z nią, dialog wewnątrz-chrześcijański aktualizował się już nie wewnątrz jednego z wielu Kościołów chrześcijańskich, ale wewnątrz samego Chrystusa, źródła chrześcijańskiej tożsamości. Żaden z istniejących Kościołów i żadna ze Wspólnot chrześcijańskich nie mogła więc czuć się uprzywilejowana w odniesieniu do Chrystusa, uważać, że zajmuje najlepsze miejsce przy Jego boku i że sama jest jedynym prawdziwym Kościołem na ziemi. Przeciwnie, wszystkie z nich umieszczone zostały w pewnym sensie na jednej płaszczyźnie, w równej relacji do Chrystusa, ponieważ dla każdego z nich Chrystus jest jedyną i wyłączną zasadą eklezjalności i wszystko, co posiadają, zawdzięczają właśnie Jemu.

Przeniesienie płaszczyzny dialogu z jednego Kościoła wyznaniowego na Jezusa Chrystusa, przyjmowanego za źródło życia wszystkich Kościołów, sprawiało, że żaden z nich nie czuł się godnym synem Chrystusa, obdarzonym miłością i Jego duchowym bogactwem. Dekret nauczał, że Kościoły żyjące duchem własnej tradycji, pozostają wierne wspólnemu doświadczeniu historii, wspólnej liturgii oraz języka. Ponieważ miejscem „braterskich rozmów” był Chrystus, każdy z wierzących wezwany został do przysłowiowego „wyjścia” z granic własnej tożsamości eklezjalnej i udania się w pielgrzymkę do Chrystusa, aby odkryć w Nim autentyczność swojej chrześcijańskiej tożsamości.

Zasada druga z kolei wskazywała, że relacja przebiegająca pomiędzy *jednością a prawdą* nie może spoczywać na konsensusie doktrynalnym, który jest niewątpliwie konsensusem abstrak-

cyjnym w odniesieniu do prawdy Objawienia. Wspólna zgoda zwaśnionych dotychczas chrześcijan musi dopełniać się w osobie Jezusa Chrystusa. Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej nie jest przecież systemem abstrakcyjnych pojęć, ale żywą, kochającą Osobą, która z miłości oddała siebie na odkupienie człowieka. Ten rodzaj odniesienia do Chrystusa wprowadzał na pozór trudno zauważalny, ale bardzo ważny zwrot w dotychczasowych odniesieniach między chrześcijanami. Było to przejście z *prawa prawdy*, której pragnieniem jest bycie Jedną jedyną", do *prawa człowieka*, powołanego do życia w prawdzie i pielgrzymowania w Jedności" prawdy, bez względu na to, do jakiego Kościoła należy. To radykalne przejście z porządku metafizycznego do porządku historycznego, a nawet historiozbawczego oznaczało, że wiara wyznawana i przeżywana stawała się odtąd uprzywilejowanym miejscem prowadzenia autentycznego dialogu ekumenicznego. Wszystko to sprawiło, że soborowy dokument stał się wydarzeniem wyjątkowym i mimo upływu lat, nadal zachowuje wielką aktualność.

81. Jaka jest historia powstania soborowego Dekretu o ekumenizmie i jaka jest jego treść?

„Dekret o ekumenizmie - pisał o. Moysa - powstał z trzech dokumentów opracowanych przez komisję przygotowawczą Soboru Watykańskiego II. Pierwszy z nich, schemat o jedności Kościoła: *De unitate Ecclesiae (Ut omnes unum sint)*, dotyczył zasadniczo Kościołów znajdujących się w pełnej łączności ze Stolicą Apostolską, zaś o Wschodnich Kościołach odłączonych mówił tylko w związku z tymi pierwszymi. O dogmatycznej stronie zjednoczenia chrześcijan traktował 11. rozdział ówczesnego schematu o Kościele. Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan przygotował wreszcie schemat o ekumenizmie, posiadający bardziej pastoralny charakter"¹¹⁴. Po wstępnej dyskusji, która miała miejsce w listopadzie 1962 r., Ojcowie soborowi (2068 głosami przeciw 36) zlecieli opracowanie innego, nowego schematu, który uwzględniałby wszystkie trzy dokumenty, a więc obejmował całość zagadnień ekumenicznych. Przygotowaniem nowego schematu zajął się Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan i już w listopadzie 1963 r. wprowadził go na salę obrad.

Trzy pierwsze rozdziały, o tych samych tytułach co w obecnym Dekrecie i stanowiące trzon schematu, zostały przyjęte przez Ojców 21 listopada 1963 r. z małymi tylko poprawkami. Rozdziały czwarty i piąty natomiast, odpowiednio: o wolności religijnej i o stosunku Kościoła katolickiego do narodu żydowskiego, zostały przeniesione do osobnego dokumentu. Nowy schemat, już z naniesionymi na niego poprawkami i uwagami zgłoszonymi podczas dyskusji, powrócił na salę obrad jesienią roku następnego, czyli na sesji trzeciej. Podczas niej został także ostatecznie przegłosowany (2137 głosami przeciw 11) i uroczystie zatwierdzony przez Pawła VI. Było to 21 listopada 1964 r.

Chociaż soborowy dokument posiada wyłącznie formę dekretu, a nie konstytucji, nie pomniejsza to jednak jego teologicznej wartości i wysokiej rangi. Znajdujemy w nim bowiem wiele teologicznych sformułowań na temat jedności czy ruchu ekumenicznego. Stosunkowo szeroko rozbudowana została również eklezjologiczna podstawa ekumenicznych dążeń. Można to zauważyć, porównując Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* z Dekretem. W miejsce mglistego stwierdzenia Konstytucji, że „Jeden Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostolski, trwa [moje podkreślenie - Z.K.] w Kościele katolickim" (nr 8), Dekret stwierdza jasno, że obok tej pełnej wspólnoty życia w Kościele istnieje także wspólnota niepełna, tzn. ograniczona, choć niemniej rzeczywista, która daje prawdziwy udział w Kościele; czytamy w nim: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie {*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego" (nr 3)"⁵. Język dokumentu,

wolny od sformułowań prawnych i scholastycznych, jest językiem biblijnym i otwartym na dialog z braćmi.

Układ dekretu

Składa się on z krótkiego wstępu, który wyjaśnia cel i potrzebę takiego dokumentu oraz z trzech rozdziałów, gdzie omówione zostały: I - Katolickie zasady ekumenizmu; II - Wprowadzanie ekumenizmu w życie i III - Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone od rzymskiej Stolicy Piotrowej. Na ich podstawie omówimy treść dokumentu.

Rozdział I - *Katolickie zasady ekumenizmu*. W projekcie poddanym pod dyskusję nosił on tytuł: „Zasady ekumenizmu katolickiego”, co mogło sugerować, że istnieją różne ekumenizmy, a ekumenizm katolicki jest jednym z nich. Ponadto można też było dopuścić taką interpretację, że Kościół katolicki będzie prowadził samodzielnie dzieło ekumeniczne, w przeciwstawieniu nawet do Światowej Rady Kościołów. Decydując się na przesunięcie przymiotnika „katolicki”, Sobór dawał do zrozumienia, że jego intencją nie jest propagowanie własnego, specyficznego katolickiego modelu ekumenizmu, ale że podpisuje się chętnie pod dziełem rozpoczętym przez inne Kościoły, tzn. że udziela swego poparcia istniejącemu już ruchowi ekumenicznemu, ale w sobie właściwy sposób. Angażując się w chrześcijańskie dążenia do jedności, Sobór nie zrezygnował jednak z nakreślenia właściwego pojęcia jedności Kościoła.

W pierwszych dwóch numerach, tj. 2. i 3. naszkicowana została teologia jedności Kościoła. Dekret uczy, że pochodzi ona z odwiecznego planu Boga, modlił się o nią również Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy (por. J 17,21). W tym celu ustanowił Eucharystię, która „oznacza i sprawia jedność Kościoła” (nr 2). Dał swoim uczniom przykazanie miłości, obiecując im także dar Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela tej jedności. On bowiem „jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak głęboko zespala wszystkich w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła” (nr 2). Widzialnym znakiem tej jedności, chcianym i uczynionym przez Chrystusa, jest Kolegium Dwunastu na czele ze Św. Piotrem. Wzorem takiej jedności jest nie kto inny, jak sama Trójca Przenajświętsza: „Jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (nr 2).

Tak opisana jedność, której źródłem jest sam Chrystus, jest jednością *statyczną*, istnieje od początku i „trwa nieutralnie w Kościele katolickim”, jak czytamy w numerze 4. Taka jedność uzupełniona zostaje inną jednością, o charakterze *dynamicznym*, bowiem Chrystus chciał, aby ta jedność wzrastała i On też „sprawia, że społeczność Jego jednoczy się coraz doskonalej w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym spełnianiu kultu Bożego oraz w braterskiej zgodzie rodziny Bożej” (nr 2).

Zacytowany fragment wskazuje wyraźnie, że dla Ojców soborowych jedność Kościoła jest rzeczywistością otwartą, w której następuje stopniowanie. Stwierdzenie takie posiada dużą wartość teologiczną, sugeruje bowiem wyraźnie, że dotychczasowa łączność Kościoła katolickiego ze Wspólnotami chrześcijańskimi jest niepełna, ale że może wzrastać, aż do jedności chcianej przez Chrystusa.

Upragniona przez Chrystusa jedność napotyka jednak na swojej drodze wiele trudności, związanych z ludzką słabością, z ludzkim grzechem, w wyniku czego, zamiast niej powstają rozłamy. Winę za nie ponoszą zarówno ci, którzy odłączyli się od Kościoła, jak i ci, którzy w Kościele pozostali: „Tych zaś, pisze Sobór, którzy obecnie rodzą się w takich Społecznościach i przepajają się wiarą w Chrystusa, nie można obwiniać o grzech odłączenia” (nr 3). I chociaż między nimi a katolikami istnieje jeszcze wiele różnic, to jednocześnie jest im wspólnych wiele cennych dóbr, jak słowo Boże, życie w łasce, nadzieja i miłość. Jeżeli ponadto wierzą w Chrystusa i otrzymali ważny chrzest, to „pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego (...)

Usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu" (nr 3). Kiedy Dekret mówi

o przynależności do Ciała Chrystusa, nie ulega wątpliwości, że chodzi tutaj o Mistyczne Ciało Chrystusa, a więc o Kościół Chrystusowy. W jego obrębie dokument umieszcza braci odłączonych, nie dodając przy tym żadnego ograniczenia, ale sugerując, że idzie tu o ich rzeczywistą przynależność do Kościoła.

W numerze 4. Dekret podejmuje również próbę określenia i opisu ruchu ekumenicznego. Istotnym przejawem tego ruchu jest, według watykańskiego dokumentu, *dialog teologiczny* między kompetentnymi teologami. Sobór, jak wspominaliśmy już poprzednio, nie próbuje podać ścisłej definicji ekumenizmu, lecz zadowala się określeniem go jako *ruchu*, czyli jako czegoś dynamicznego, będącego ciągle w toku.

Dialog aktualizuje się niejako na dwóch płaszczyznach: praktycznej i teoretycznej, w życiu codziennym pomiędzy wiernymi i w rozmowach teologicznych. Mówiąc o tym, Dekret zachęca katolików do poznawania, a tym samym do ukochania braci odłączonych.

Dekret apeluje do katolików, aby podjęli odważnie wysiłek naprawienia tego, co w Kościele katolickim wymaga naprawienia, co utrudnia im dawanie świadectwa wobec świata i wobec braci odłączonych. Taka postawa, czyli droga wewnętrznej, osobistej poprawy, dążenie „do chrześcijańskiej doskonałości”, jest bowiem najlepszą drogą do jedności (por. nr 4). Mówiąc o jedności, Sobór nie utożsamia jej z jednolitością, która klóciłaby się z powszechnością Kościoła i wynikającą stąd różnorodnością, związaną z wielością kultur, cywilizacji, epok itd. Dopuszczona zostaje więc różnorodność życia duchowego, karności, obrzędów liturgicznych, jak i opracowania samych prawd teologicznych (por. nr 4). Idąc dalej w tym duchu Dekret przyznaje, i jest to fakt o doniosłym znaczeniu, że rozbitcie świata chrześcijańskiego jest także dużym brakiem dla samego Kościoła i utrudnia dawanie przed światem świadectwa swojej powszechności. Należy więc podjąć reformę Kościoła, aby tym samym umożliwić braciom odłączonym odnalezienie w nim tego wszystkiego, co sami uważają za sobie bliskie (sposób życia, język, styl pobożności, formułowanie prawd)¹¹⁶. Oczywiście, nakreślone zadania wymagać będą dużych wysiłków, te jednak w sposób konieczny związane są z odbudową upragnionej jedności.

Rozdział II - *Wprowadzanie ekumenizmu w życie*. W rozdziale tym idzie głównie o praktyczne urzeczywistnianie ekumenizmu w życiu i pracy duszpasterskiej Kościoła.

„O odnowienie jedności - czytamy w Dekrecie - troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni, jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach teologicznych i historycznych" (nr 5).

Zaangażowanie się tylko jednej ze stron nie zawsze może przynieść oczekiwane rezultaty, o czym świadczy chociażby historia; unie, które zostały podpisane między Kościołem prawosławnym i katolickim na Soborze Lyońskim II w 1274 r. czy Florenckim w roku 1439, pozostały wyłącznie na papierze, ponieważ były narzucone przez władze zwierzchnie.

Kościół nie był jeszcze wewnętrznie na nie przygotowany, a podpisujący je kierowali się głównie względami politycznymi. Teraz natomiast, mówi Sobór, trzeba obrać inną metodę pracy: wzajemny dialog na wszystkich szczeblach.

Pierwszym bardzo ważnym, wręcz nieodzownym, elementem w drodze do jedności jest reforma, stała odnowa, czyli nieustanne powracanie do pierwotnej czystości, ciągły wysiłek w dochowywaniu wierności Zbawicielowi i Jego przykazaniom. Mówiąc o tym, Sobór zamiennie używa dwóch określeń „reforma” (*reformatio*) i „odnowa” (*renovatio*), rehabilitując niejako pierwsze z nich, które od czasów reformacji było nieobecne w ortodoksyjnym słownictwie katolickim. Proponowana reforma nie może oczywiście naruszać samego depozytu wiary; depozyt ten, chociaż z natury swojej niezmienny, wyraża się w

różnych formach, ściśle związanych z określonym czasem, a stąd też, wraz ze zmiennością zwyczajów i obyczajów kościelnych, i on również potrzebuje nowej formułacji (por. nr 6). Innym ważnym środkiem, mogącym zapewnić owocność dialogu jest *wewnętrzna przemiana* wiernych: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu, czytamy, bez wewnętrznej przemiany. Bo z nowości ducha przecież, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności” (nr 7). Przemiana, o której mowa to nic innego, jak pokora, łagodność w posłudze, duch braterskiej wspaniałości w stosunku do innych, modlitwa o jedność, która o wiele więcej znaczy, aniżeli myśl czy ludzka praca. Chociaż wezwanie skierowane jest do wszystkich wierzących, to jednak w sposób szczególny postawa ta winna charakteryzować kapłanów. „To nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać - piszą Ojcowie soborowi - za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je zwać *ekumenizmem duchowym* [podkreślenie moje - Z.K.]” (nr 7).

Przygotowaniem, czy pierwszym krokiem w tym kierunku była prośba o wybaczenie: „Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (nr 7). Kościół dawał przez to wyraz swojej pokory i otwartości. Mówiąc o przyszłym zjednoczeniu, Dekret używa obecnie ewangelicznego określenia „pojednanie” (*reconciliatio*). Taki termin nikogo nie rani. Zarzucono także wcześniejsze określenia: „heretycy” i „schizmatycy”, zastępując je przez „bracia odłączeni” (*fratres separati*).

Dekret zachęcał więc swoich wiernych do wytężonej modlitwy „o jedność”, co w Kościele katolickim datuje się już od czasów ks. Paula Couturiera (1881-1953). Otóż w 1932 r. przebywał on przez krótki czas w Amay (Belgia), w opactwie benedyktyńskim. Miejsce i panująca tam atmosfera wywarły na nim duże wrażenie. Kiedy powrócił do swojego miasta, Lyonu, postanowił wprowadzić w nim Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Tydzień ten miał trwać od 18 do 25 stycznia. Podobną inicjatywę już wcześniej podjął Alians Ewangelicki, założony w 1846 r. Ks. Couturier wprowadził jednak pewną nowość: w miejsce modlitwy za innych chrześcijan - o powrót do jedności, modlił się on „razem z nimi”, czyli wspólnie. „Ani modlitwa katolików - pisał - ani modlitwa prawosławnych, anglikanów lub protestantów nie wystarcza. Potrzebna jest wspólna modlitwa wszystkich”¹¹⁷. Sobór sankcjonuje i podkreśla wartość tego typu pracy, modlitwy, „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21).

Modlitwa, chociaż konieczna, nie wyklucza jednak innego typu działań, które mogą wzajemnie przybliżyć do siebie chrześcijan. I tak w numerach 9-11 Dekret porusza sprawę wzajemnego poznania się i dialogu na płaszczyźnie teologicznej. Nie jest to oczywiście praca zarezerwowana wyłącznie dla teologów z dyplomem akademickim, gdyż na każdym z wiernych spoczywa obowiązek poznawania doktryny, ducha, historii, życia duchowego i liturgicznego innych braci chrześcijan. Należy starać się spoglądać na nich niejako od ich strony i ich oczami. Prawda Boża bowiem nie ma w sobie nic ze statyczności, ale podlega ciągłemu wzrastaniu i rozwojowi, stawiając przed nami wyzwanie. Tak np. św. Tomasz określał dogmat, jako „ujęcie prawdy zdążające do niej” (*perceptio veritatis tendens in ipsam*)¹¹⁸.

Odnosnie do nauki katolickiej Dekret kieruje do teologów wezwanie, aby w całości, bez przemilczenia, przedstawiali naukę: „Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens” (nr 11). Wyjaśnianie doktryny musi odbywać się zawsze z wielkim wyczuciem i szacunkiem do braci z innych Kościołów. Będzie ono możliwe, gdy przyszłym duszpasterzom zapewniona zostanie odpowiednia formacja ekumeniczna, nastawienie na pozytywne zgłębianie prawdy objawionej, nie zaś na zwalczanie się. Taka teologia będzie się starała zachować odpowiednią hierarchię prawd

katolickich (por. nr 11). Są bowiem prawdy, które odnoszą się do celu człowieka: tajemnica Trójcy Świętej, Wcielenie Chrystusa, Odkupienie, życie wieczne, oraz inne, będące środkami do celu: liczba sakramentów, struktura hierarchiczna Kościoła, sukcesja apostolska. Bardzo często istniejące między chrześcijanami różnice odnoszą się raczej do tych ostatnich, dlatego właściwe ich wyjaśnienie, a także powiązanie z innymi, centralnymi prawdami, mogłoby lepiej uwydatnić jedność między chrześcijanami.

W ostatnim numerze tego rozdziału, jako środek na drodze do zjednoczenia, Dekret wymienia współpracę chrześcijan w dziedzinie społecznej i gospodarczej. Współpraca ta winna być realizowana szczególnie na terenach misyjnych, w krajach o słabym jeszcze rozwoju gospodarczym (por. nr 12).

Rozdział III - *Kościół i Wspólnoty kościelne odłączone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej*.

Dekret bardzo obiektywnie ocenia Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone od Kościoła katolickiego. Dostrzega ich duchowe i zbawcze wartości, a także podkreśla ich miejsce w tajemnicy zbawienia. Podstawą tego rozdziału był przygotowany schemat *Ut omnes unum sint*, w którym dużo uwagi poświęcono szczególnej roli i miejscu chrześcijan wschodnich w Kościele. Z tego właśnie dokumentu przejęto opis ducha tego Kościoła: historii, tradycji liturgicznych, dyscypliny kościelnej oraz ujęcie teologicznej prawdy.

Soborowy Dekret dzieli Kościoły i Wspólnoty, które nie są zjednoczone z Rzymem, na dwie grupy. Do pierwszej z nich zaliczone zostają Kościoły prawosławne (a), do drugiej natomiast Wspólnoty kościelne zrodzone w XVI w. w wyniku reformacji, w tym także Wspólnota Anglikańska, której Dekret poświęca szczególną wzmiankę (b).

a. Uwagi dotyczące szczególnie Kościołów Wschodnich Ojcowie soborowi odnoszą się do nich z wielkim szacunkiem. Chociaż odłączone są od Stolicy Piotrowej, zostały nazwane Kościołami w pełnym słowa tego znaczeniu, ponieważ początki niektórych z nich sięgają czasów apostoelskich. Wyrosły one z gmin zakładanych przez pierwszych naśladowców Chrystusa (Kościół antiocheński odwołuje się do Apostoła Piotra, aleksandryjski do św. Marka, konstantynopolitański do Św. Andrzeja).

Dekret, zaraz na wstępie, zaznacza, że: „Kościoły Wschodu i Zachodu przez szereg wieków kroczyły swą własną drogą, złączone jednak wspólnotą wiary i życia sakramentalnego” (nr 14). Wspólnota wiary i sakramentów trwała, pomimo wielu innych różnic: mentalności, kultury, liturgii, karność kościelnej, ujmowania prawd wiary oraz innych aspektów życia wiary. Sobór nie ocenia ich negatywnie, ale zaleca ich poznanie, uszanowanie i pokochanie, chociaż, jak przyznaje, w przeszłości nie zawsze tak było (por. nr 16). W perspektywie przyszłej jedności dokument stwierdza, że „Kościoły Wschodu pomne na nieodzowną jedność całego Kościoła mają możliwość kierowania się własnymi normami (*disciplina*), jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz” (nr 16). Tak więc, autonomia Kościołów Wschodu, nie może być kwestią przywileju, jest bowiem prawem posiadanym przez nie od czasów apostoelskich.

b. Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone na Zachodzie Zupełnie inaczej mówi Dekret o Wspólnotach odłączonych na Zachodzie. Z racji dużych rozbieżności między poszczególnymi Kościołami i Wspólnotami wyrosłymi na gruncie reformy, Sobór nie podaje szczegółowego opisu każdego i każdej z nich (por. nr 19). Zadowala się wyłącznie wskazaniem pewnych wartości, które stanowią oparcie i bodziec do dialogu ekumenicznego; są to: wiara w Jezusa Chrystusa „jako Boga i Pana, oraz jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi na chwałę jedynego Boga, Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (nr 20), „rozmiłowanie w Piśmie świętym” (nr 21). Dokument czyni tu wyraźną aluzję do bazy wyznaniowej Ekumenicznej Rady Kościołów.

Przy analizie życia sakramentalnego Dekret poświęca dużo uwagi sakramentowi chrztu: „Chrzest - czytamy - stanowi sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi” (nr 22). Stąd też chrzest stwarza prawdziwe więzy braterskie między chrześcijanami i można by go nazwać „sakramentem ekumenicznym”⁹. Tematem dialogu może stać się ponadto życie w Chrystusie, które u braci odłączonych przejawia się „w osobistej modlitwie, w rozważaniu Pisma świętego, w życiu chrześcijańskiej rodziny, w kulcie sprawowanym przez wspólnotę zbierającą się, aby chwalić Boga” (nr 23). Kult bowiem zawiera wiele pierwiastków „wspólnej starożytnej liturgii”.

W numerze 24. wieńczącym dokument, Ojcowie Soboru spoglądają z ufnością w przyszłość, z ufnością, która swą siłę czerpie z wiary. Zdają sobie sprawę, że „ten święty plan pojednania wszystkich chrześcijan w jedności jednego i jedynego Kościoła Chrystusowego przekracza ludzkie siły i zdolności”, dlatego też Sobór „nadzieję swą pokłada całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół, w miłości Ojca ku nam, w mocy Ducha Świętego”: «A nadzieja nie zawodzi, gdyż miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany» (Rz 5, 5)».

82. Jak przedstawia się nauka o usprawiedliwieniu w Kościele ewangelickim?

Punktem wyjścia reformacji było pytanie Marcina Lutra (1483-1546): „Jak znajdę miłościwego Boga?” Było to dla niego najważniejsze i bodajże najtrudniejsze pytanie, które doprowadzało go wręcz do rozpacz. Chodziło w nim bowiem o zbawienie człowieka. Z jednej strony wyczuwamy w nim nutę pragnienia bycia zbawionym, z drugiej zaś wielkie poczucie własnej grzeszności. Odpowiedzi na tę trudną kwestię Luter nie znalazł jednak w sakramencie pojednania, ale w nowym odczytaniu słów św. Pawła z Listu do Rzymian (1, 17): „W niej [Ewangelii] bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: *a sprawiedliwy z wiary żyć będzie*”. Tak więc M. Luter uwierzył, że Bóg z obfitości swojej łaski obdarza człowieka usprawiedliwieniem ze względu na zasługi Chrystusa.

Takie rozumienie usprawiedliwienia stało się dla Lutra *centralnym* kryterium wiary chrześcijańskiej. Dlatego pisał:

Jedynie ten artykuł wskazuje drogę do nieprzebranego skarbu i do prawdziwego poznania Chrystusa, otwiera drogę do całej Biblii. Bez niego nie można doznać bogatej łaski Chrystusa i nie można znaleźć prawdziwej, pewnej pociechy.

W innym zaś miejscu zaznaczył:

Bez tego artykułu na świecie panowałyby jedynie śmierć i ciemność. Jeśli stoi ten artykuł, stoi i kościół, jeśli natomiast upadnie, runie i kościół. Gdzie ten jeden jedyny artykuł jest w mocy, tam i chrześcijaństwo jest czyste, w przykładowej zgodzie, wolne od jakichkolwiek mącieli. Natomiast, gdzie ono nie jest wolne od błędu, tam nie ma możliwości, by mogło się obronić przed niejedną fałszywą nauką.

Marcin Luter ujął podstawy usprawiedliwienia w lapidarnym zwrocie: *sola fides - sola gratia* (sama wiara i sama łaska lub jedynie /tylko/ wiara i jedynie /tylko/ łaska). Uczył on, po pierwsze, że zbawienie osiągamy tylko poprzez wiarę i łaskę, a nie z racji wykonywanych „uczynków” miłości, pokuty, bojaźni Bożej. Twierdzenie to skomentował następująco:

Jedynie wiara czyni człowieka godnym przyjęcia w skuteczny sposób owej zbawiennej, boskiej wody. Skoro bowiem w Chrzcie wszystko zostaje dane i obiecane w słowach

połączonych z wodą nie może tego inaczej przyjąć, jak tylko przez serdeczną wiarę. Bez wiary nie ma z Chrztu nijakiego pożytku, mimo iż sam w sobie jest on boskim, niezmiennym skarbem. Dlatego to jedno słowo: „Kto uwierzy” może osiągnąć tyle, iż wyłącza i usuwa wszystkie uczynki, jakich możemy dokonać w tym przekonaniu, że przez nie dostąpimy zbawienia i zasłużymy na nie. Jest bowiem rzeczą pewną: Co nie jest wiarą nie ma żadnego znaczenia i nie może nic wziąć (*Duży Katechizm*, cz. IV, *O chrzcie*).

W innym miejscu dodał:

Przed Bogiem bowiem uświęca tylko wiara i ona jedynie Mu służy, natomiast uczynki służą ludziom (*Tamże*, 4 *przykazanie*).

Luterańska *Konfesja Augsburska* formułowała naukę o usprawiedliwieniu w następujący sposób:

Ludzie nie mogą zostać usprawiedliwieni przed Bogiem przez własne siły, zasługi czy dzieła, ale zostają usprawiedliwieni bez ich przyczyny ze względu na Chrystusa przez wiarę (...) (CA, 4).

Ten artykuł wyraźnie wskazywał na Chrystusa jako na jedyne pośrednika zbawienia i dlatego - jak uważali teologowie reformacji - nie można „od niczego odstąpić i w niczym ustąpić, choćby się miały zapasć niebo i ziemia” (*Artykuły Szmalkaldzkie*).

Po drugie, Marcin Luter akcentował dogłębne skażenie natury ludzkiej wskutek grzechu pierworodnego, a istotę tego grzechu widział w pożądliwości. Pojmując w taki sposób owo skażenie, nie dostrzegał, że usprawiedliwienie przez łaskę, jakie grzesznik otrzymuje na chrzcie, oczyszcza i odradza go całkowicie. Twierdził, że Bóg jedynie nie poczytuje mu jego grzechów i uznaje go za świętego mimo jego nędzy (*simul iustus et peccator* - sprawiedliwy i zarazem grzesznik).

Pojmowanie usprawiedliwienia Bożego przez Lutra nie stało w sprzeczności z nauczaniem Kościoła katolickiego. Teologowie katoliccy jednak nie uczynili z niego głównego kryterium wiary. W dekrete o usprawiedliwieniu Sobór Trydencki (1547) rozwinął to kryterium w powiązaniu z całością przekazu wiary i życia Kościoła (por. DS, 1520-1563; BF VII, 58-109). Opierając się na nauce Nowego Testamentu, Sobór nauczał, że usprawiedliwienie oznacza nowe narodziny, nowe stworzenie, odnowę i uświęcenie, przeniesienie ze śmierci do życia (por. 1 J 3,14), z ciemności do światła (por. Kol 1, 13; Ef 5, 8). Dlatego Sobór jednoznacznie orzekł:

Usprawiedliwienie (...) polega na przeniesieniu z tego stanu, w którym człowiek rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i przybrania za synów Bożych za pośrednictwem drugiego Adama - Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela (DS, 1524; BF VII, 62).

Usprawiedliwienie przez Boga dokonuje więc rzeczywistej i istotowej przemiany człowieka. Nie ogłasza go tylko sprawiedliwym, ale sprawia, że *jest* on usprawiedliwiony; przemieniony dogłębnie i odnowiony. Stąd też usprawiedliwienie obejmuje dwa elementy: odpuszczenie grzechów oraz „uświęcenie i odnowienie wewnętrznego człowieka” (por. DS, 1528; BF VII, 65). Zdaniem Soboru „usprawiedliwienie jest więc jednocześnie uświęceniem”, dzięki któremu w Duchu Świętym przez Jezusa Chrystusa trwamy we wspólnocie z Bogiem (por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 233).

Teologia katolicka uczyła, że fundament i początkiem naszego zbawienia jest wiara i na niej wznosi się cały gmach zbawienia: „Wiara jest początkiem naszego zbawienia, fundamen-

tem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia; bez niej niemożliwą jest rzeczą podobać się Bogu (por. Hbr 11, 6)" (DS, 1532; BF VII, 67). Lecz *sama* wiara nie wystarcza, musi ona znaleźć wyraz w nowym życiu. Nowe życie zaś przejawia się w zachowywaniu przykazań i uczynkach miłości.

Błogosławieństwo dialogu

Chociaż stanowisko strony luterńskiej nie odbiegało zbyt daleko od nauczania katolickiego, to jednak na spokojne i rzeczowe rozmowy pomiędzy zwaśnionymi stronami trzeba było długo czekać. Dopiero okres posoborowy (po Soborze Watykańskim II) zapoczątkował pewne istotne zmiany we wspólnym dialogu.

Rozpoczęte w 1967 r. w Zurychu rozmowy luterńsko-katolickie na płaszczyźnie światowej zakończyły się opublikowaniem pięć lat później dokumentu *Ewangelia a Kościół*, zwanego *Raportem z Malty*. Poświęcony był on przede wszystkim pojmowaniu Pisma i Tradycji.

Niemniej jednak, po raz pierwszy zostało wyrażone przekonanie, że w nauce o usprawiedliwieniu obydwie Kościoły dostrzegają możliwość konsensusu. W oparciu o dokumenty dialogów wypracowanych w USA i w Niemczech przedstawiciele obydwu stron przystąpili do opracowania wspólnej deklaracji na temat nauki o usprawiedliwieniu.

W 1995 r. ukazał się jej pierwszy projekt; następna redakcja tego dokumentu, uwzględniająca uwagi obydwu stron, katolickiej i luterńskiej, powstała w czerwcu 1996 r. Również i nad tym tekstem postanowiono jeszcze pracować. Rezultatem był kolejny tekst z lutego 1997 r., który został rozesłany wraz z listem do Kościołów członkowskich Światowej Federacji Luterńskiej. W przypadku pozytywnej odpowiedzi, deklaracja miała zostać podpisana jeszcze w roku 1998. Spośród 122 Kościołów członkowskich i 2 Kościołów stowarzyszonych na list sekretarza generalnego ŚFR z lutego 1997 r. odpowiedziało 89 Kościołów. Spośród nich 81 opowiedziało się za podpisaniem *Wspólnej Deklaracji*, siedem było przeciw. Ze strony katolickiej projekt został zbadany przede wszystkim przez Kongregację Nauki Wiary oraz Papieską Radę do spraw Jedności Chrześcijan, które zgłosiły pewną ilość zastrzeżeń i potrzebę dalszych uściśleń. Dalsze prace nad nimi uniemożliwiły więc podpisanie deklaracji w 1998 r.

Podpisanie Wspólnej Deklaracji

W Święto Reformacji, 31 października 1999 r., przedstawiciele Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterńskiej podpisali w Augsburgu *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Stronę katolicką reprezentował przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan, kard. Edward I. Cassidy, stronę luterńską natomiast przewodniczący Światowej Federacji Luterńskiej, bp Christian Krause.

Tego także dnia podczas modlitwy „Anioł Pański” Jan Paweł II nawiązał do podpisywanej właśnie Deklaracji i nazwał ją „wydarzeniem o niezwykle znaczeniu”:

Jest to kamień milowy - powiedział papież - na niełatwej drodze powtórnego budowania pełnej jedności między chrześcijanami. Jest też rzeczą niezwykle znaczącą, że ma to miejsce właśnie w mieście, gdzie w 1530 roku poprzez ogłoszenie „Confessio Augustana” spisana została rozstrzygająca strona reformy luterńskiej. Taki więc dokument stwarza pewną podstawę dla posuwania się naprzód w badaniach teologicznych, ekumenicznych i w rozwiązywaniu trudności, które jeszcze pozostają z nadzieją że uda się je rozwiązać w przyszłości. Jest to również bezcenny wkład w oczyszczanie pamięci historycznej i tworzenie wspólnego świadectwa.

Choć Deklaracja nie rozwiązuje wszystkich spornych kwestii w nauce o usprawiedliwieniu, to osiągnięty został *konsens* rokujący nowe nadzieje w dialogu ekumenicznym. Czytamy bowiem w końcowym wspólnym oświadczeniu:

Na podstawie osiągniętej zgodności opinii w kwestii Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu Światowa Federacja Luterńska i Kościół katolicki stwierdzają że „z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami a katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwianiu” (p. 40). Na podstawie tego konsensu Światowa Federacja Luterńska i Kościół katolicki oświadczają że „potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterzańskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luterzańskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji” (p.41).

W punkcie 3. wspólnego oświadczenia strony stwierdziły, że:

Obydwaj partnerzy dialogu zobowiązują się kontynuować i pogłębiać studia na temat biblijnych podstaw nauki o usprawiedliwieniu. Ponadto strony w trosce o dalsze wspólne rozumienie nauki o usprawiedliwieniu będą wychodzić poza ramy wytyczone we Wspólnej Deklaracji i Dodatku. Na kanwie osiągniętego konsensu pożądanym jest zwłaszcza dalszy dialog na tematy wyszczególnione w p. 43. Wspólnej Deklaracji, a to w celu osiągnięcia pełnej wspólnoty kościelnej, w której istniejące jeszcze różnice zostaną „pojednane”, aby nie miały dzielącej mocy sprawczej. Luteranie i katolicy będą kontynuować ekumeniczne starania, aby we wspólnym świadectwie tłumaczyć naukę o usprawiedliwieniu w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, uwzględniając indywidualne i społeczne uwarunkowania naszych czasów.

Podpisana *Wspólna Deklaracja* jest pierwszym tego rodzaju dokumentem ekumenicznym przyjętym nie tylko przez Komisje mieszane, ale oficjalnie przez dwa Kościoły. Otwiera ona nowe perspektywy ekumenicznych poszukiwań. Jest zakończeniem pewnego ważnego etapu poszukiwania wspólnych rozwiązań istotnych kwestii teologicznych, ale nie zwieńczeniem całego dialogu ekumenicznego.

Należy mieć nadzieję, że teologowie obu stron dołożą starań, by bardziej szczegółowo przeanalizować i uczynić przystępnymi dla szerszego ogółu zasady i wytyczne osiągniętego konsensu. Wreszcie pozostaje mi - co, jak ufam, czynią także bracia luteranie - wyrazić wielką wdzięczność Chrystusowi, Głowie Kościoła, który doprowadził nas do tak wielkiego wydarzenia i prosić Go, by jak najrychlej ziściła się Jego modlitwa *Ut unum sint*.

83. Czy podpisanie Deklaracji w sprawie „usprawiedliwienia” rozwiązało wszystkie problemy między katolikami i luteranami?

Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, podpisana w 1999 roku, mimo iż wyjaśniła wiele spornych kwestii, nie rozwiązała jednak wszystkich problemów. W pierwszej części mojej odpowiedzi chciałbym zatrzymać się krótko na tezach przyjętych, w drugiej natomiast zwrócić uwagę na tematy, jakie pozostały do wyjaśnienia¹²⁰.

Tezy wspólne

Teza 1: *Dawne wzajemne potępienia straciły swoją aktualność.*

W „Słowie wstępnym” obie strony przypomniały, że na tle nauki o usprawiedliwieniu doszło w XVI wieku do obustronnych potępień. Zauważono jednak, że w najważniejszych księgach symbolicznych luteranizmu, mianowicie w *Confessio Augustana* i *Małym Katechizmie* M. Lutra nie ma potępienia nauki katolickiej (nr 1), a Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański w Niemczech oraz inne Kościoły należące do Ewangelickiego Kościoła Niemiec oficjalnie uznały tezę, że potępienia z XVI wieku nie odnoszą się do dzisiejszych Kościołów, jeśli uznają one naukę o usprawiedliwieniu w formie przyjętej w poczynionych uzgodnieniach (nr 3). *Wspólna Deklaracja* nie zawiera wprowadzie wszystkiego, czego nauczają Kościoły o usprawiedliwieniu, jeśli jednak chodzi o *podstawowe prawdy nauki o usprawiedliwieniu*, to osiągnięto *konsens*, co sprawia, że stare potępienia stają się nieaktualne (nr 5).

Teza 2: *Słowo Boże jest treściowo bogatsze niż nasze konfesyjne nauczanie o usprawiedliwieniu.*

Takiego sformułowania nie znajdziemy wprowadzie we *Wspólnej Deklaracji*, od strony merytorycznej jednak obie strony podpisały takie stanowisko (nr 8-12). Zauważyły bowiem słowne i treściowe bogactwo biblijnego świadectwa w tym zakresie. Stary Testament mówi o ludzkiej grzeszności i nieposłuszeństwie oraz o sprawiedliwości i sądzie Bożym. W Nowym Testamencie odkrywamy ewidentny pluralizm świadectw: Mateusz (5,10; 6,33; 21, 32), Jan (16, 8-11), autor Listu do Hebrajczyków (5, 13; 10, 37n) i Jakub (2,14-26) w różny sposób mówią o usprawiedliwieniu. Również św. Paweł w swoich listach nie opisuje go jednakowo: raz pisze o nim jako o wyzwoleniu do wolności (Ga 1,13; por. Rz 6, 7), raz jako o pojednaniu z Bogiem (2 Kor 5, 18-21; por. Rz 5, 11) i pokoju z Bogiem (Rz 5, 1), innym razem jako o nowym stworzeniu (2 Kor 5, 17) i życiu dla Boga w Chrystusie Jezusie (Rz 6, 11.23), czy poświęceniu w Chrystusie Jezusie (por. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Pośród tych różnych określeń pojawia się również znaczące określenie „*usprawiedliwienia* grzesznika przez Bożą łaskę, które dokonuje się w wierze”.

Teza 3: *Usprawiedliwienie to pochodzi wyłącznie od Boga ze względu na Chrystusa z łaski przez wiarę w Ewangelię o Synu Bożym.*

Teza ta zamyka numer 11. *Wspólnej Deklaracji*, powraca w numerze 15., gdzie zostało powtórzone uzgodnienie pt. „Wszyscy pod jednym Chrystusem” o *Konfesji Augsburskiej*. Znaczący sporów z teologią protestancką wiedzą, że jest to klasyczne sformułowanie zapisane w 4. artykule *Konfesji Augsburskiej*, „najdonioślejsze zdanie teologii reformacyjnej, jej serce”, *punctum stantis et cadentis* Kościoła: *gratis propter Christum per fidem*. Dochodzą tu do głosu wielkie teologiczne zasady reformacji: *solus Deus* - tylko Bóg, *solus Christus* - tylko Chrystus, *sola gratia* - tylko łaską (jesteśmy usprawiedliwieni) i *sola fide* - tylko wiarą (przyjmujemy usprawiedliwienie zaofiarowane nam przez Boga ze względu na Chrystusa). Na tej formule rozłamało się zachodnie chrześcijaństwo w połowie XVI wieku i przy tej formule spotkało się na progu trzeciego tysiąclecia. Nie ma donioślejszego osiągnięcia w dotychczasowych dziejach pielgrzymowania katolików i luteranów (również całego chrześcijaństwa ewangelickiego) ku ekumenicznej wspólnocie. Według *Wspólnej Deklaracji* (dalej: WD) główna teza podziału z artykułu 4. *Konfesji Augsburskiej* połączyła rozdzielonych braci¹²¹.

Strona katolicka przyjęła sformułowania, które kiedyś były postrzegane jako nie do przyjęcia. Okazało się, że mogą być rozumiane zgodnie z katolicką teologią.

Teza 4: *Wiara, która usprawiedliwia, jest wiarą, która działa przez miłość (wiara czynna w miłości) zgodnie z Ga 5, 6.*

„Usprawiedliwieni żyją z wiary (...) jest ona czynna w miłości” (WD, 12); „Człowiek w usprawiedliwiającej wierze pokłada ufność w łaskawą obietnicę Boga, która obejmuje zaufanie i miłość do Niego. Wiara ta jest czynna w miłości” (WD, 25).

Sobór Trydencki, potępiając reformacyjną tezę, że usprawiedliwia sama wiara, powołał się właśnie na Ga 5, 6 („w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego

znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość"), gdzie św. Paweł mówi o konieczności wiary *działającej przez miłość*, co ojcowie trydenccy postrzegali jako ewidentne odrzucenie tezy o usprawiedliwieniu przez *samą tylko wiarę*; według Soboru do usprawiedliwienia nieodzowne są wiara, nadzieja i miłość, a nie tylko wiara¹²². Strona luterkańska podpisała we *Wspólnej Deklaracji* coś, co teologowie protestanccy XVI wieku piętnowali jako katolicką próbę przeciwstawienia się reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu przez samą wiarę.

Teza 5: *Osiągnięto konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu.*

Takie przekonanie obu stron dialogu pojawia się kilkakrotnie: „konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu” (WD, 5), „konsens w podstawowych prawdach dotyczących tej nauki” (WD, 13), „konsens w sprawach podstawowych, z którym dają się pogodzić różnice w szczegółowych wypowiedziach” (WD, 14), „ujednoczenie poglądów na kwestię rozumienia usprawiedliwienia” (WD, 14), „decydujący krok ku przezwyciężeniu rozłamu kościelnego” (WD, 44).

Teza 6: *Usprawiedliwienie nie tylko zewnętrznie ogarnia człowieka (iustificatio forensis), ale dosięga także jego wnętrza.*

Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech (...) oraz obdarza nowym życiem w Chrystusie. Gdy człowiek ma we wierze współudział w Chrystusie, Bóg nie zalicza mu grzechu, a Duch Święty wzbudza w nim czynną miłość (...) człowiek we wierze zostaje zjednoczony z Chrystusem, który w swojej osobie jest naszą sprawiedliwością (1 Kor 1,30): zarówno odpuszczeniem grzechów, jak i uświęcającą obecnością Boga (WD, 22); Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go odnawia (WD, 28).

Według Soboru Trydenckiego usprawiedliwienie „nie jest prostym odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka”¹²³; kiedy otrzymujemy usprawiedliwienie, „odnawiamy się najgłębiej duchowo i nie tylko uchodzimy za sprawiedliwych, ale sprawiedliwymi prawdziwie nazywamy się i jesteśmy”¹²⁴. Zatem teza 6. oznacza zbliżenie czy uzgodnienie w bardzo doniosłym punkcie. Bracia luteranie uczynili godny zauważenia krok w stronę katolickiej (i prawosławnej) antropologii.

Teza 7: *Usprawiedliwiony człowiek, mimo wewnętrznej odnowy, „musi prosić Boga codziennie o przebaczenie (...) jest nieustannie wzywany do nawrócenia i pokuty (...)”*

Chodzi tu o teologiczną koncepcję człowieka, którą bracia ewangelicy syntetycznie i hasłowo ujmują w formule: *iustus si-mul et peccator*, co znaczy, że człowiek jest równocześnie i sprawiedliwy, i grzeszny. Prawdopodobnie dlatego, że jest to formuła klasycznie protestancka, nie weszła do 28. artykułu WD, gdzie obie strony zapisały wspólne stanowisko. Przyjęto język ponad-konfesyjny:

Wyznajemy wspólnie, że Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go odnawia (...) Również usprawiedliwiony, jak o tym świadczy Modlitwa Pańska, musi prosić Boga codziennie o przebaczenie (Mt 6,12; 1 J 1,9), jest nieustannie wzywany do nawrócenia i pokuty, ciągle też otrzymuje gwarancję przebaczenia (WD, 28).

Wspólnie stwierdzono ciągłą i bezwarunkową zależność usprawiedliwionego od usprawiedliwiającej łaski oraz pozostawanie pod naporem egoistycznych pożądań starego człowieka wymierzonych przeciw Bogu (por. WD, 28).

Obie strony dialogu były świadome wyraźnych granic osiągniętych zbliżeń i uzgodnień. Rzetelność i „stanie w prawdzie” wymagały dopowiedzeń o tym, co różni obie strony.

Przyjęto zatem następującą strukturę swojego wykładu: najpierw informować o tym, co uznano za stanowisko wspólne, a zaraz potem o pozostających różnicach, przy czym osobno mówią o swojej odmienności luteranie, osobno katolicy.

Pozostające odmienności

1. W sprawie *cooperatio*, czyli możliwości współpracy człowieka z usprawiedliwiającym Bogiem (z łaską) w obliczu usprawiedliwienia.

Po podaniu sobie rąk przy tezie o absolutnej darmości usprawiedliwienia luteranie i katolicy sformułowali własne odmienne wrażliwości i tradycje.

Katolicy wyraźnie przypomnieli swoją naukę o „*cooperatio* podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia”, co protestanci zwykli postrzegać jako osłabienie, a nawet zaprzeczenie zasad *sola gratia* i *solus Christus* (albo sam Chrystus, albo również my; albo sama łaska, albo łaska i współpraca z nią; jeśli współpracujemy ze zbawiającym Bogiem, to On współpracuje z nami, a więc nie sprawia wszystkiego absolutnie sam - *solus Deus*):

Gdy katolicy mówią, że człowiek «współdziała» podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wypływający z własnych /jego/ sił (WD, 20).

Strona katolicka broni tu charakterystycznego dla siebie słownictwa (*cooperatio* - współpraca, współdziałanie), przy czym, po pierwsze, wyraźnie i formalnie odcina się od interpretacji pelagiańskiej potwierdzając swoje „tak!” dla całkowitej darmości usprawiedliwienia (*sola gratia*), po drugie, swoje stanowisko uzasadnia nie wspaniałością człowieka, ale wspaniałością łaski: jej działanie objawia się jako personalistyczne; zatem - zdaniem strony katolickiej - łaska nie tylko sama, ale nadto personalistyczna.

Strona luteraska odmawia człowiekowi zdolności „współdziałania (*cooperatio*) w ratowaniu samego siebie” i neguje „wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia”. Co natomiast, jej zdaniem, człowiek może czynić? Człowiek jako grzesznik może przeciwstawiać się aktywnie Bogu i jego zbawczemu działaniu, może też odrzucić działanie łaski; strona luteraska nie neguje pełnego osobistego zaangażowania człowieka w wierze, dokonującego się pod wpływem Słowa Bożego (WD, 21).

2. W sprawie zasługi

Strona luteraska nie powiedziała - jak można było tego oczekiwać - że wyklucza możliwość jakichkolwiek zasług człowieka przed Bogiem. Z wielką uwagą trzeba czytać określenie jej stanowiska, zgodnie z którym: 1. Przyjmuje ona wzrastanie w łasce i wierze;

2. Usprawiedliwienie postrzega jako zawsze doskonałe (gdyż jest to sprawiedliwość Chrystusa), ale jego skutki w życiu człowieka mogą wzrastać; 3. „Dobre czyny” człowieka to „owoce” i „znaki” usprawiedliwienia, a nie własne „zasługi”; 4. Życie wieczne rozumie jako niezasłużoną „zapłatę”.

Również u luteran istnieje idea zachowania łaski oraz wzrostu w łasce i wierze. Wprawdzie podkreślają, że sprawiedliwość jako przyjęcie przez Boga i jako udział w sprawiedliwości Chrystusa jest zawsze doskonała, lecz jednocześnie powiadają, że jej skutki mogą mieć w życiu chrześcijańskim tendencję wzrostową. Dobre uczynki chrześcijanina luteranie uważają za „owoce” i „znaki” usprawiedliwienia, nie za własne „zasługi”, natomiast życie wieczne - zgodnie z Nowym Testamentem - rozumieją, jako niezasłużoną „zapłatę” w znaczeniu spełnienia wobec wierzących Bożej obietnicy (WD, 39).

Dobre uczynki, do których człowiek jest zobowiązany, również strona katolicka nazywa owocami usprawiedliwienia; katoliccy teologowie nie odwołują się tutaj do terminu *cooperatio* w sensie współpracy człowieka z łaską; nie mówią też o zasłudze, co trzeba zauważyć, ponieważ chodzi o techniczne terminy naszej teologii. W *Deklaracji* stwierdzono:

Wyznajemy wspólnie, że dobre uczynki - życie chrześcijańskie w wierze, nadziei i miłości - wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami. Gdy usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i działa w ramach otrzymanej łaski, wówczas, mówiąc biblijnie, przynosi dobry owoc. Dla chrześcijanina, o ile walczy przez całe życie z grzechem, ten skutek usprawiedliwienia jest zarazem zobowiązaniem, które ma wypełnić; dlatego Jezus i pisma apostołskie napominają go do spełnienia uczynków miłości (WD, 37).

3. W sprawie natury usprawiedliwienia

Strona luterńska podkreśla, że sprawiedliwość, którą jesteśmy usprawiedliwieni, to „sprawiedliwość Chrystusa, a nie nasza”; mówiąc o dokonującej się odnowie naszego życia zaznacza, że dokonuje się ona tylko w łączności z Chrystusem; pragnie wyrazić, że usprawiedliwienie jako przebacząca łaska (czy miłość lub życzliwość) Boga „zachowuje niezależność od ludzkiego współdziałania i nie jest też zależne od przyczyniającego się do odnowy życia działania łaski w człowieku” (WD, 23). Strona luterńska zdaje się bronić przed zarzutem nieprzyjmowania wewnętrznej odnowy człowieka w usprawiedliwieniu; zapewniają, że takiej odnowy nie negują, chodzi im jedynie o wyraźne zachowanie zasady, że tylko Bóg usprawiedliwia i że On nie uzależnia tego od czegokolwiek z naszej strony. W innym miejscu (WD, 26) luteranie wzmacniają swoje zapewnienie, że nie ograniczają usprawiedliwienia jedynie do *iustificatio mereforensis* -czysto zewnętrznego uznania (poczytania) grzesznika za sprawiedliwego; kiedy jednak mówią o odnowie życia, konsekwentnie powtarzają przekonanie, że jest ona jedynie *znakiem* usprawiedliwienia. Strona katolicka podkreśla w usprawiedliwieniu wewnętrzną odnowę człowieka i dar nowego życia, przejawiający się w czynnej miłości; mówi także o przyjęciu łaski przez człowieka. Strona katolicka zdaje się bronić przed podejrzeniem, że nie przyjmuje całkowitej darmości usprawiedliwienia: zapewnia, iż nie neguje nauki o niezależności usprawiedliwienia od ludzkiego współdziałania (por. WD, 24). Na innym miejscu (por. WD, 27) katolicy jeszcze raz z naciskiem potwierdzają swoje przekonanie o wewnętrznym charakterze usprawiedliwienia („czyni nas dziećmi Bożymi i zostajemy przyjęci do wspólnoty z Nim”, czyli Chrystusem) i ponownie zapewniają, że nie uczą o zasługiwaniu usprawiedliwienia:

Dlatego łaska usprawiedliwienia nie staje się nigdy własnością człowieka, na którą mógłby się powołać przed Bogiem. Gdy według katolickiego rozumienia podkreślona zostaje odnowa życia przez łaskę usprawiedliwiającą, to ta odnowa we wierze, nadziei i miłości jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą; nie wnosi ona wkładu do usprawiedliwienia, którym moglibyśmy się chlubić przed Bogiem (Rz 3,27) (WD, 27).

4. W sprawie *iustus simul et peccator*

Luteranie dość obszernie rozwinęli własną interpretację podstawowej zasady swej antropologii, według której usprawiedliwiony człowiek jest zarazem święty i grzeszny, co znaczy, że również po usprawiedliwieniu pozostaje grzesznikiem. Jest święty (w pełni sprawiedliwy) w takim sensie, że „Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która we wierze staje się jego własnością

i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem (...) jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego, w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech, tak że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią" (WD, 29).

Usprawiedliwiony człowiek pozostaje grzesznikiem w takim sensie, „że grzech jeszcze w nim mieszka (1 J 1, 8; Rz 7, 17-20); [usprawiedliwiony] nieustannie darzy zaufaniem fałszywych Bogów i nie miłuje Boga tą niepodzielną miłością, jakiej domaga się od niego jako jego Stwórcy (Pwt 6,5; Mt 22,36-40). Takie sprzeciwianie się Bogu jest w istocie grzechem". Gdy więc luteranie powiadają, że usprawiedliwiony jest także grzesznikiem i jego sprzeciwianie się Bogu jest prawdziwie grzechem, to nie zaprzeczają, że mimo grzechu jest w Chrystusie złączony z Bogiem, a jego grzech jest grzechem poskromionym". W przekonaniu strony luterkańskiej takie stanowisko jest zgodne ze stanowiskiem rzymskokatolickim.

Katolicy nie podzielili jednak tego stanowiska. Według nich „łaska Jezusa Chrystusa, która jest udzielana w chrzcie, usuwa wszystko, co jest «rzeczywiście» grzechem, co «godne potępie-nia» (Rz 8,1), a konkupiscencja, czyli skłonność do grzechu, nie jest grzechem; grzech - w rozumieniu katolickim - ma miejsce wówczas, gdy człowiek decyduje się na zło (personalizm w rozumieniu człowieka i grzechu); gdzie nie ma ludzkiego „tak” na zło w sensie przeciwstawiania się Bogu, tam nie ma grzechu, który oddziela od Boga; „skłonność do sprzeciwiania się Bogu nie zasługuje na karę wiecznej śmierci (...) Gdy jednak usprawiedliwiony oddziela się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, ale musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absencji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie" (WD, 30).

Zauważmy, że strona katolicka przypomina o sakramentalnym elemencie w procesie usprawiedliwienia (sakrament pokuty), o czym nie wspomina strona luterkańska. *Wspólna Deklaracja* wyjaśniła wiele spornych kwestii, lecz nie wszystkie. Wiele spraw pozostaje jeszcze nierozwiązanych, wyznaczając kierunek dla dalszych prac wspólnej Komisji. W chwili obecnej Komisja Mieszana Katolicko-Luterkańska zajęła się ważną kwestią odpustów.

84. Czym różni się Kościół od Wspólnoty eklezjalnej?

Od strony teologicznej mianem Kościoła zwykło nazywać się taką wspólnotę chrześcijańską, która posiada pewne istotne elementy życia sakramentalnego, jak na przykład chrzest i Eucharystię oraz pewne formy liturgii. Pozostałe wspólnoty chrześcijańskie, które nie posiadają sakramentu Eucharystii, a jedynie udzielają swoim wiernym sakramentu chrztu w wieku dojrzałym, zwykło określać się mianem Wspólnot chrześcijańskich.

Kościółami są więc: Kościoły tradycji katolickiej (jak Kościół rzymskokatolicki, Kościół Polskokatolicki, który należy do Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej), Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Katolicki Mariawitów; Kościoły tradycji prawosławnej (Kościół prawosławny, Wschodni Kościół Staroobrzędowy); niektóre Kościoły tradycji protestanckiej, które zachowały stosunkowo sporo elementów katolickich (np. Kościół luterkański, Kościół reformowany, Kościół anglikański, Kościół metodystyczny). Kościółami, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie zwykło określać się licznej grupy wyznaniowej, jaką stanowią tzw. „Kościół wolne”, powstałe najczęściej wskutek rozłamów w istniejących już wspólnotach protestanckich. Łączy je m.in. chrzest w wieku dojrzałym, przez całkowite zanurzenie w wodzie, maksymalnie uproszczona obrzędowość, duża rola osób świeckich w życiu danej społeczności itp. W tej grupie odrębną kategorię tworzą tzw. ruchy badackie, czyli zajmujące się jedynie studiowaniem Biblii, na ogół z pominięciem spraw obrzędowych i liturgicznych. One również, nawet jeżeli w tytule mają nazwę „Kościół”, nie są nim w sensie teologicznym.

Inaczej wygląda sprawa nazewnictwa w prawie cywilnym. W kręgu wyznań chrześcijańskich przyjęta została nazwa „kościół”, podczas gdy inne społeczności wyznaniowe używają nazwy „związek wyznaniowy”, „związek religijny”, „stowarzyszenie wyznaniowe”. Konsekwencją tego są trudności przy wyborze jednej, wspólnej nazwy dla wszystkich wspólnot religijnych, stąd jej wybór ma zwykle charakter umowny. W konsekwencji używa się wymiennie nazw: „kościół”, „związki wyznaniowe”, „związki religijne”. W nowej polskiej konstytucji przyjęto nazwę: „kościół i inne związki wyznaniowe”, które to nazwy są równoprawne. W ustawodawstwie państwowym „kościół” lub „związek wyznaniowy” jest specyficznym typem zorganizowanej społeczności ludzkiej, posiadającej określony ustrój wewnętrzny, zdolnej do wytworzenia organów władzy spełniających funkcje wewnętrzne i reprezentacyjne oraz określających obowiązki i prawa wyznawców. Podstawowym kryterium wyodrębniającym kościół lub związek wyznaniowy od innych organizacji społecznych jest cel, który polega na zapewnieniu wyznawcom możliwości zaspokajania ich potrzeb religijnych. Kościoły i związki wyznaniowe różnią się między sobą: dogmatami wiary, obrzędami i praktykami religijnymi. Wynika stąd, że nie wszystkie wspólnoty, zarejestrowane w urzędzie państwowym jako „Kościoły”, są nimi z teologicznego punktu widzenia.

85. „Bracia odłączeni” czy „bracia rozłączeni” - które z tych określeń jest właściwe?

Przez długi okres Kościół katolicki, wypowiadając się na temat wiernych z różnych Kościołów i Wspólnot protestanckich, jak również wiernych należących do Kościoła prawosławnego, używał określenia „heretycy” albo „schizmatycy”. Pierwsze z nich odnosiło się zazwyczaj do braci i siostr tradycji protestanckiej, podczas gdy drugiego używano w odniesieniu do wiernych prawosławnych. W okresie późniejszym, już w trakcie Soboru i po nim, te negatywne określenia zastąpiono innym, bardziej pozytywnym terminem, jakim było określenie „bracia odłączeni”. Obejmowano nim wszystkich chrześcijan nienależących do Kościoła katolickiego, których uważano za „odłączonych” od niego.

Wyrażenie „bracia odłączeni”, chociaż zdecydowanie mniej negatywne, oznaczało jednak, że jedność Kościoła Chrystusowego, o którą modlą się wyznawcy Jezusa Chrystusa, nastąpić może wyłącznie przez „powrót” wszystkich do Kościoła katolickiego, ponieważ on, jako jedyny, jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym i stąd też w nim tylko można osiągnąć zbawienie. Przez całe stulecia w tym właśnie duchu formułowane były wypowiedzi papieży i teologów katolickich.

„Bracia rozłączeni” to aktualny zwrot, za pomocą którego katolicy określają chrześcijan z innych Kościołów. Sugeruje on wyrażnie, że wszyscy chrześcijanie, również katolicy, odeszli od pierwotnej gorliwości, dopuszczali się grzechów i ranili nimi mistyczne Ciało Chrystusa, którym jest Kościół. Tym samym termin „bracia rozłączeni” wskazuje, że wszyscy, zarówno katolicy, prawosławni, protestanci, anglikanie, jak i wierni z innych Wspólnot eklesjalnych, jeżeli chcą się nazywać dziećmi Boga, potrzebują koniecznie nawrócenia. Wprawdzie określenie „bracia rozłączeni” nie mówi, jak daleko wierni z poszczególnych Kościołów odeszli od jednego Kościoła Jezusa Chrystusa, zaznacza jednak wyraźnie, że wszyscy razem i każdy z osobna muszą oni rozpocząć proces *metanol*, powrotu do życia według Ewangelii. Zmiana określenia wynikała przede wszystkim ze względów teologicznych i ze zmiany perspektywy przyszłej jedności. Zarówno teologowie katoliccy, jak niekatoliccy uświadomili sobie bowiem, że jedność, która nastąpi, nie będzie powrotem do któregoś z istniejących już Kościołów chrześcijańskich; nie będzie to więc powrót np. protestantów czy prawosławnych do Kościoła katolickiego, ale zgodny powrót wszystkich chrześcijan do wspólnego źródła, czyli do Jezusa Chrystusa.

Zmierzając w tym kierunku, najpierw protestanci, a następnie katolicy i prawosławni odeszli od poszukiwań jedności na poziomie eklezjalnym (w znaczeniu „powrotu” do któregoś z Kościołów historycznych) i zaczęli mówić o jedności na poziomie chrystologicznym. Nie była to tylko zmiana terminologiczna, ale bardzo głęboka zmiana teologiczna; sugerowała ona, że wszyscy wierzący (katolicy, prawosławni, protestanci itd.) muszą podjąć odważny wysiłek powrotu do Chrystusa i uwierzenia Jego przebaczącej miłości.

Zrozumiano też, że model przyszłego zjednoczonego Kościoła nie znajduje się w którymś z istniejących historycznych Kościołów, ale że należy go dopiero wspólnie opracować. Ten nowy model uwzględniający pragnienia możliwie wszystkich stron dialogu, w którym realizować się będzie pełna i widoczna jedność Kościoła, czyli pełna komunია eklezjalna w jednej wierze, z tymi samymi sakramentami i wzajemnie uznanymi urzędami, będzie właściwym modelem przyszłego jednego Kościoła. Ów model jedności eklezjalnej jest przeto „przed nami”, a nie „za nami”, jak dotychczas sądzono. Dlatego też termin „bracia rozłączeni” jest teologicznie lepszy, tzn. prawdziwszy, gdyż odnosi się w równym stopniu do wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, ponieważ wszyscy potrzebują nawrócenia i jedności.

86. Jakich katolickich dogmatów nie uznaje prawosławie i protestantyzm?

Prawosławie nie przyjmuje tych dogmatów, które Kościół katolicki ogłosił po podziale Kościoła na Wschodni i Zachodni, czyli po roku 1054. Chodzi o następujące dogmaty: dogmat o czyśćcu¹²⁵ oraz o prymacie papieża i jego nieomyślności, jakie ogłosił Sobór Watykański I w 1870 r., dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny z 1854 r., jak również prawdę dogmatyczną o Jej cielesnym Wniebowzięciu z 1950 r.

Nie oznacza to, że Kościoły prawosławne nie posiadają nauki na temat bezgrzeszności Maryi czy Jej Zaśnięcia i wejścia do nieba, jednak nie ujmują ich w orzeczenia dogmatyczne. Uważają bowiem, że to, co najważniejsze dla wiary, zostało już zdefiniowane i nie ma potrzeby ogłaszać nowych prawd. Te więc dogmaty poddaje krytyce Kościół prawosławny.

W przypadku Kościołów protestanckich lista takich dogmatów jest znacznie dłuższa, ponieważ Kościoły te nie przyjmują w ogóle żadnych dogmatów, które zostały ogłoszone przez sobory powszechne w Tradycji Kościoła. Wynika to z teologicznego charakteru tych Kościołów: normatywne znaczenie dla wiary i życia Kościoła posiada ich zdaniem tylko i wyłącznie Biblia, która wystarczająco dużo mówi o samoobjawieniu się Boga. Kościoły te nie przyjmują roli Tradycji w tym znaczeniu, w jakim pojmują ją Kościoły katolicki i prawosławny. Tradycja według protestantów nie posiada charakteru normatywnego. Jedyną normą wiary jest Biblia, którą „interpretuje Duch Święty”, a dzieje się to w „Kościele, społeczności ludzi wiary” (por. Marcin Luter, *Mały Katechizm*, III art. wiary).

87. Jak rozumieć „jedność w różnorodności” w odniesieniu do Kościoła?

Jest to jeden z modeli przyszłej jedności Kościoła Jezusa Chrystusa. Mówi się np. o „Kościele Kościołów” lub też o „Wspólnocie Wspólnot”. W dialogu z Kościołami prawosławnymi mówi się o „wspólnocie Kościołów siostrzanych”. Model przyszłej jedności Kościoła musi jednak brać pod uwagę wrażliwość oraz teologiczne i duchowe bogactwo drugiej wspólnoty, co oznacza pewną akceptację jedności i różnorodności zarazem. W takim kontekście rodzi się ważne pytanie: Jak wielka może być owa różnorodność wyznaniowa, aby nie rozbijała jedności? I jak mocna musi być owa jedność, aby mogła przyjąć i objąć sobą różnorodność? „Do jakiego punktu jest dopuszczalna różnorodność w interpretacji, aby nie została praktycznie zburzona prawdziwa wspólnota zgodności?”¹²⁶. Jakie są więc kryteria, w oparciu o które można by ustalić granice dozwolonej różnorodności? Zarzucić trzeba każdą koncepcję jedności, która nie zostawia jakiegś przestrzeni dla różnic między wyznaniem, dla różnych

modeli duchowości. Zabiegający o jedność pamiętają że rozwój chrześcijaństwa, który dokonywał się w obliczu licznych napięć, otwartych i zbrojnych nieraz konfliktów, doprowadził do wytworzenia się różnych zbiorowych tożsamości eklesjalnych, co przełożyło się na inne style wyznaniowe, odmienne formy życia, praktykę ascetyczną, inny sposób wyrażania myśli, angażowania się w życie społeczne, słowem - inną kulturę. Modele te przez długie lata kształtowały i nadal kształtują życie chrześcijańskie, dlatego nie można ich odrzucić. Nawet gdyby się to udało, z pewnościąubożyłoby bardzo życie chrześcijańskie w ogólności. Ważne słowa w tym kontekście sformułowała Grupa z Dombes, mówiąc:

Tożsamość wyznaniowa polega na specyficznym sposobie życia zarówno tożsamością kościelną, jak i tożsamością chrześcijańską: sposobie określonym historycznie, kulturowo i doktrynalnie.

Chodzi o „profil” właściwy ogółowi Kościołów, wspólny sposób, w jaki pojmują one swoją duchową specyfikę. Nawet jeżeli ten profil podlega modyfikacjom w ciągu historii, trwa jednakże pewna stała wartość wyznaniowa, która opiera się różnicom czasu i miejsca. - Taka tożsamość nie jest określona jedynie przez właściwości teologiczne i przez punkty odniesienia struktury kościelnej. Dotyczy ona tak samo życia liturgicznego, wyrazów osobistej pobożności i wypowiedzi w zakresie porządku moralnego. Każda tożsamość wyznaniowa faworyzuje specyficzne aspekty orędzia ewangelicznego i „bycia razem” chrześcijan¹²⁷.

Podziałów, które narastały przez długie okresy, nie da się przezwyciężyć w wyniku jednej rozmowy. Rany, które Kościoły chrześcijańskie zadały sobie nawzajem potrzebują czasu, aby się zabiłnić. Może to nastąpić dzięki aktywnej i zarazem pełnej cierpliwości współpracy wszystkich zainteresowanych jednością.

Kościoły świadome są wymagań, jakie stawia przed nimi proces jednania, podejmowany po tak długim okresie wzajemnego oddalania się od siebie. Ten proces powolnego, aczkolwiek systematycznego dochodzenia do porozumienia, został trafnie ujęty w dokumencie *Jedność przed nami*, wypracowanym przez drugą Komisję Mieszana Katolicko-Luterańską na forum światowym z 1984 r.

Pojednanie nie jest możliwe bez dialogu i stałej komunikacji międzyludzkiej. Jest ono procesem rozróżniania duchów i poszukiwania drogi, która jest znana tylko Bogu.

Pojednanie jest procesem dynamicznym także tam, gdzie istnieje lub została przywrócona jedność kościelna. Proces ten trwać będzie dopóty, dopóki istnieć będzie grzech i konflikt oraz dopóki chrześcijanie i Kościoły żyć będą w zmieniających się epokach i zróżnicowanym świecie¹²⁸.

Historia uczy, że ten model jedności możliwy jest do zrealizowania. St.C. Napiórkowski sądzi, że do tego typu jedności można zaliczyć Ugodę Sandomierską z 1570 r., w której luteranie, kalwini i bracia czescy, tworząc jedną wspólnotę zachowywali jednocześnie pełnię swojej tożsamości. Nawiązała do niej decyzja Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z 1970 r., a kilkadziesiąt lat później również Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w sprawie wspólnoty ambony i ołtarza, przy pełnym zachowaniu własnej autonomii. Także Unia Brzeska była jednością w pojednanej różnorodności¹²⁹. Jan Paweł II, w homilii wygłoszonej 25 maja 1985 r. w czasie publicznego konsystorza, uznał różnorodność i jedność za dwa podstawowe wymiary Kościoła i za jego tajemnicę¹³⁰.

W chwili obecnej, mimo iż Kościoły nie są jeszcze w pełnej komunii, ale angażują się w dialog jedności, powinny zachowywać się „rzeczywiście jak *Kościoły-w-relacji* lub jak

Kościoły-w-dialogu"¹³¹. To z kolei rodzi bardzo pilną potrzebę opracowania eklezjologii ekumenicznej, uwzględniającej tego rodzaju potrzeby.

88. W rozmowach na temat przyszłej jedności Kościoła używa się określenia *koinonia*. Co ono oznacza i czym charakteryzuje się *koinonijna* jedność Kościoła?

Na forum światowym termin *koinonia* pojawił się podczas obrad Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Canberze, w 1991 r. Opisało ono jedność Kościoła, do której powołani są wszyscy wierzący, jako *koinonia*, która jest dana i wyrażana¹³². Do tego pojęcia nawiązali członkowie Komisji „Wiara i Ustrój”, którzy w roku 1993 obradowali w Santiago de Compostela. Wcześniej jednak termin ten pojawił się już w dialogu katolicko-wszechprawosławnym. W dokumencie *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982) za kluczową kategorię teologiczną, która najlepiej przybliży tajemnicę jedności Kościoła, członkowie wspólnej Komisji uznali pojęcie „komunii” (*communio*, z greckim odpowiednikiem - *koinonia*), tłumacząc je jako Jedność, zjednoczenie, wspólnota”, chociaż ten ostatni termin nie odpowiada do końca greckiemu słowu *koinonia*¹³⁴.

Źródłem *koinonii* jest Trójca Przenajświętsza, dlatego też -wzorując się na Niej - Kościół posiada swój początek i cel w komunii (jedności) trynitamej. Ona bowiem jest najbardziej doskonałą i najgłębszą jednością w trzech Osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Z tej też racji *koinonia* Kościoła pochodzi od Boga, jako bezcenny dar Ducha Świętego. On więc - Duch miłości i życia - nie przestaje upodabniać Kościoła do miłości i życia, a zarazem do jedności i bogactwa wewnętrznego, jakim cieszy się sam Bóg.

Autorzy powyższego dokumentu piszą:

Zarówno ciągłość poprzez dzieje, jak i wzajemne uznanie przywoływane są w szczególnie sposób na pamięć w czasie *synaxis* eucharystycznej za pośrednictwem wymieniania świętych w kanonie oraz tych, którzy przewodzą Kościołom - w dyptychach. Zrozumiałe staje się w ten sposób, dlaczego ci ostatni są znakami jedności katolickiej w komunii eucharystycznej; każdy z nich, w swoim zakresie, odpowiedzialny jest za utrzymanie wspólnoty w powszechnej symfonii Kościołów oraz w ich wspólnej wierności wobec tradycji apostoelskiej. - Pomiedzy tymi Kościołami istnieją zatem więzi wspólnoty, które Nowy Testament przedstawiają jako zjednoczenie w wierze, nadziei i miłości, zjednoczenie w sakramentach, zjednoczenie w różnorodności charyzmatów, zjednoczenie w pojednaniu, zjednoczenie w posługiwaniu. Sprawcą tej jedności jest Duch zmartwychwstałego Pana¹³⁵.

Koinonia powraca również w innym dokumencie dialogu katolicko-prawosławnego *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987)¹³⁶. Komunია Kościołów jest w nim rozważana w bezpośrednim powiązaniu z jednością w wierze i życiem sakramentalnym, szczególnie zaś z Eucharystią, którą sprawuje biskup w Kościele lokalnym. Pojęcie *koinonii* pojawia się nie tylko w dialogach ekumenicznych. Używa go również Kościół katolicki, mówiąc o sobie, o komunii w swoim wnętrzu, pomiędzy różnymi stanami, obszarami, prowincjami. Aż 26 razy termin *communio* został użyty w dokumentach ostatniego Soboru. Pojawił się także, tym razem jako termin podstawowy, w obradach Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. Do *koinonii* odwołują się również członkowie Komisji dialogu katolicko-anglikańskiego, którzy widzą w niej „cel i drogę”.

Jej [*koinonii* - podkreślenie moje Z.K.] bogactwo i głębia rozwijają się podczas wędrówki. Wyjaśnienie jednak ukazuje tylko niedoskonały obraz tego, co jedność i różnorodność mogą oznaczać dla zjednoczenia Kościoła. Jest w tym podwójny akcent: pierwszy, to konieczność

jedności katolickiej z ośrodkiem osób i struktur, które przekraczają poziom lokalny, drugi: konieczność właściwej różnorodności lokalnej, która nigdy nie może być stłumiona¹³⁷.

Można się więc zgodzić, że jedność Kościoła, rozumiana na sposób *koinonijny*, jest jednością ciągle się odradzającą i umacniającą zarazem, pozwalającą przeżywać dar jedności, ale jednocześnie ukazującą ciągle nieodkryte jeszcze pokłady bogactwa duchowego i liturgicznego, teologicznego i filozoficznego poszczególnych Kościołów. Jedność Kościoła w *koinonii* oznaczałaby, że żyje on bogactwem Bożego Ducha, działającego w Kościołach wyznaniowych, w których Jego dary i charyzmaty, doświadczenia i mądrość stają się udziałem wszystkich. Czy jest to jednak możliwe? Ponieważ nasze pójście za Chrystusem jest darem łaski, także pielgrzymowanie do tak rozumianej jedności jest darem Bożej łaski. Obok jedności *koinonijnej* lub *komunijnej*, omówionej wyżej, w dialogach ekumenicznych powraca się ponadto do modelu „jedności soborowej”, Jedności organicznej”, Jedności korporacyjnej”, do „konkordii”, czy wreszcie do tych form jedności, jakie przeżywają już Kościoły Indii¹³⁸. Ta wielość modeli jedności ukazuje, jak trudno jest wypracować jeden spójny model zjednoczonego Kościoła, który byłby możliwy do zaakceptowania przez wszystkie Kościoły i Wspólnoty eklesjalne uczestniczące w dialogu. Czas pokazuje jednak, że w miarę jego upływu, proponowane modele jedności stają się coraz bogatsze pod względem teologicznym, coraz głębsze w swoich duchowych powiązaniach i zarazem coraz bardziej ewangeliczne.

VII. OTWARTE KWESTIE EKUMENICZNE

89. Jakie punkty nadal są sporne w dialogu ekumenicznym?

Wiele trudnych dotychczas kwestii udało się już rozwiązać albo przynajmniej lepiej odczytać intencje obydwu stron. Trwający od kilkudziesięciu już lat dialog ekumeniczny z Kościołami protestanckimi, a od 20 lat z Kościołami prawosławnymi, przybliżył te Kościoły do siebie. Tym niemniej nadal jeszcze pozostają kwestie niejasne, wymagające głębszej refleksji teologicznej, bardziej uważnej lektury i wolnej od polemiki refleksji. Problemy teologiczne różniące Kościoły nie dotyczą zasadniczych kwestii wiary wyrażonej w Biblii oraz w nauce pierwszych soborów powszechnych, dlatego mury podziału możliwe są do przezwyciężenia. To, co je jednoczy, jest bowiem znacznie trwalsze i głębsze od tego, co je dzieli. Jednoczy ich przede wszystkim Bóg Jezusa Chrystusa, który jest Ojcem wszystkich chrześcijan i wszystkich ludzi. Wszystkie też Kościoły chrześcijańskie przyjmują zgodnie Pismo święte oraz tradycję teologiczną i duchową Kościoła pierwszych wieków. Przyznają też wiążącą moc prawdom wiary sformułowanym przez pierwsze sobory. Kościoły prawosławne, starokatolickie oraz Kościół katolicki akceptują wypracowane wówczas struktury i formy kierowania Kościołem. Również Kościoły tradycji ewangelickiej podejmują wysiłki zmierzające do reformy Kościoła i przywrócenia mu jego pierwotnej czystości, uwalniając go od ludzkich tradycji, które zaciemniają jasność Bożego przekazu. W tym kontekście K. Rahner mówił, że na płaszczyźnie refleksji teologicznej, jak również w obszarze podstawowych kościelnych wyznań wiary, nie ma właściwie kwestii dzielących Kościoły chrześcijańskie. Trudności pojawiają się natomiast w tematach bardziej szczegółowych. Choć dialog ekumeniczny wyjaśnił bardzo wiele, dodatkowych wyjaśnień i uściśleń wymagają kolejne zagadnienia:

1. *Pismo święte, Tradycja i tradycje*. Podczas gdy wszystkie Kościoły chrześcijańskie odnoszą się z szacunkiem do tekstu Pisma świętego, nie wszystkie równie pozytywnie

odnoszą się do Tradycji i jej wartości w życiu wiary. Nadal brakuje zgodności, co stanowi tradycję pisaną przez duże „T”, a co przez małe „t”. Kwestia Tradycji i jej roli w życiu Kościoła jest tematem szczególnie bliskim prawosławiu i Kościołowi katolickiemu.

2. *Sakramenty*. Stanowią kolejną grupę tematów otwartych w dialogu ekumenicznym. Chodzi np. o podobieństwa i różnice w rozumieniu sakramentu chrztu. Choć wiele zostało już uczynione w tym kierunku i większość Kościołów uznaje za ważny chrzest niemowląt, to jednak nie wszystko wyjaśniono do końca. Tak np. Kościół Chrześcijan Baptystów (a także inne tzw. „wolne” Kościoły) nadal praktykuje wyłącznie chrzest dorosłych. Z kolei prawosławie uważa za nieważny chrzest udzielony przez niewierzącego itd.

Istotnym i nadal otwartym zagadnieniem pozostaje sakrament Eucharystii, w tym nauka o rzeczywistej obecności Chrystusa (*vere et realiter*) pod postaciami chleba i wina. Chodzi zasadniczo o odpowiedź na pytanie, czy po przeistoczeniu Chrystus jest obecny w chlebie i winie rzeczywiście, czy tylko symbolicznie? Czy Msza święta jest rzeczywistym uobecnieniem ofiary krzyżowej Jezusa Chrystusa, czy tylko jej wspomnieniem (*nuda commemoratio*)? Praktyka udzielania komunii świętej pod dwiema postaciami, która w przeszłości była źródłem wielu nieporozumień, po Soborze Watykańskim II przestała stanowić problem ekumeniczny. Otwartą sprawą pozostaje natomiast kwestia „gościnności eucharystycznej”, czyli możliwości pełnego uczestniczenia wiernych jednego Kościoła w Eucharystii sprawowanej przez inny Kościół, celebrowania przez kapłanów jednego Kościoła liturgii eucharystycznej w innym Kościele oraz interkomunii, czyli możliwości przystępowania do komunii świętej w innym Kościele, co stanowi cel dialogu ekumenicznego.

Kościół katolicki i prawosławny ściśle wiążą wspólnotę eucharystyczną ze wspólnotą kościelną i nawet jeżeli Kościół katolicki dopuszcza pewne wyjątki (np. udzielanie komunii świętej wiernym prawosławnym, którzy nie mają możliwości przyjęcia jej we własnym Kościele i proszą o nią kapłana katolickiego oraz w przypadku małżeństw wyznaniowo różnych, kiedy partner niekatolicki, który wyrazi takie pragnie, może przyjąć komunię świętą podczas celebracji sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim), Kościół prawosławny trwa przy swojej praktyce i nie udziela komunii świętej wiernym z innych Kościołów chrześcijańskich.

Kolejnym zagadnieniem jest sama liczba sakramentów. W przeszłości ich liczba sięgała nawet czterdziestu. W chwili obecnej Kościół katolicki i prawosławny mają ich tylko siedem, a Kościoły protestanckie przyjmują jedynie dwa - sakrament chrztu i Wieczerzy¹³⁹. W trakcie rozmów o sakramentach zauważa się, że istotną sprawą jest samo podanie definicji sakramentu, gdyż wiele nieporozumień wynika zasadniczo z różnych określeń tej samej rzeczywistości.

3. *Urząd w Kościele*. Dotyka serca ekumenicznej problematyki, w tej kwestii widać szczególnie wyraźnie istniejące zróżnicowanie między Kościołami. Różnice w rozumieniu urzędu związane są ściśle z przynależnością do określonej wspólnoty kościelnej, czyli odpowiadają tożsamości wyznaniowej, która różnicuje Kościoły między sobą. Pomimo wysiłków, kwestia urzędu pozostaje nadal trudnym do rozwiązania problemem, zwłaszcza pod względem teologicznym, bowiem w praktyce można zauważyć pewne zbliżenia. Jest to szczególnie widoczne wśród Kościołów tradycji protestanckiej, chociaż ciągle pozostaje do wyjaśnienia relacja pomiędzy kapłaństwem służebnym i powszechnym, pomiędzy ordynacją i jej znaczeniem dla życia Kościoła. Ostatni temat jest szczególnie trudny i skomplikowany, ponieważ obejmuje zagadnienie sakramentalności kapłaństwa, której nie przyjmują Kościoły protestanckie.

Z tematem urzędu związana jest ściśle kwestia sukcesji i apostołskości w Kościele, nieprzerwanej ciągłości nauczania współczesnego Kościoła z nauczaniem Kościoła pierwszych wieków, czyli Kościoła apostołskiego, a co za tym idzie - sprawa autentyczności

nauczania danego Kościoła. W odniesieniu do Wspólnot protestanckich Sobór Trydencki mówił o *defectus ordinis*, zaznaczając przez to, że w XVI wieku w Kościołach tych zerwana została sukcesja w urzędzie biskupa, a przez to także kontynuacja z nauczaniem i życiem Kościoła pierwotnego. Sprawia to, że urząd biskupa znalazł się w centrum ekumenicznych dyskusji.

Z pytaniem o urząd biskupa wiąże się także pytanie o prymat papieża, które pojawia się we wszystkich dialogach ekumenicznych prowadzonych przez Kościół katolicki. Problem papieżstwa łączony jest także z zagadnieniem ośrodka władzy w Kościele.

4. *Małżeństwo i małżeństwa międzywyznaniowe*. Dotyczy głównie kwestii małżeństwa jako sakramentu oraz problemu jego nierozzerwalności. Istnieją znaczne różnice pomiędzy tradycją katolicką a protestancką, a jednocześnie wiele podobieństw z tradycją prawosławną. Niemniej jednak również pomiędzy tą ostatnią a katolicką zachodzą pewne rozbieżności; podczas gdy Kościół prawosławny udziela błogosławieństwa (choć nie uroczystego) małżeństwom zawierany po raz drugi, Kościół katolicki odmawia uznania ich za sakramentalne.

5. *Nauka o usprawiedliwieniu i o Kościele*. Temat ten został szczegółowo omówiony w Pytaniu 83. dotyczącym nauki o usprawiedliwieniu.

Powyższa analiza pokazuje, że osiągnięto już znaczne postępy na płaszczyźnie dialogu teologicznego między Kościołami. Nadal jednak problemem otwartym pozostaje sakramentalność Kościoła, kult świętych i ich roli w życiu wiernych, kwestia odpustów, osoby Biskupa Rzymu i zakresu jego władzy w pojeđnanym Kościele.

90. Co jest największym problemem w zjednoczeniu Kościoła?

Największą trudnością w zjednoczeniu Kościoła jest grzech i ludzka słabość, która objawia się na różne sposoby. Wyliczenie tych słabości nie jest sprawą łatwą, ponieważ często ukrywają się pod płaszczykiem niewłaściwie rozumianej cnoty, opacznie pojmowanej wierności tradycji, jednostronnemu przywiązaniu do obyczaju czy zbyt wąsko przeżywanego pobożności. Postawy takie przeszkadzają, a często uniemożliwiają rozpoczęcie i prowadzenie dialogu ekumenicznego, który wymaga od uczestników odwagi i wielkiego zaufania do Boga - jego najważniejszego inicjatora i animatora.

Chodzi tu o odwagę odchodzenia od tego, co przeszkadza w zgodnym przeżywaniu Ewangelii, zrywania z tym, co przeciwne jest woli Bożej lub podważania tego, co uniemożliwia wspólne dawanie świadectwa. Rodzenie się w podziałach, wyrastanie w oddzielnych wspólnotach, dziedziczenie negatywnych postaw i przejmowanie niedobrych przesądów, operowanie stereotypami itd. - wszystko to stanowi największą przeszkodę w zjednoczeniu Kościoła. Bez mocnej wiary i odwagi nie można przystąpić do dialogu i pozostać mu wiernym.

Innym problemem, utrudniającym zjednoczenie, jest brak cierpliwości w kroczeniu drogami jedności. O ile bowiem wejście na drogę ekumenizmu przyszło stosunkowo łatwo, o tyle wytrwanie na niej jest znacznie trudniejsze. Są więc chrześcijanie i Kościoły, które bardzo wcześniej włączyły się w ruch ekumeniczny, a które teraz zaczynają podważać jego metody, cele czy wręcz zasadność. W takiej sytuacji rodzi się pytanie, czy aby właściwie odczytały naturę chrześcijańskiego dialogu jedności, czy rzeczywiście pozwoliły sobą pokierować Bogu? Natura współczesnego życia, które liczy na szybkie i widoczne efekty, na jakieś przełomowe wydarzenia, wymaga od chrześcijan zaangażowanych w dialog innego myślenia. Podziałów, które narastały przez stulecia nie da się rozwiązać jedną rozmową czy jednym spotkaniem. Podobnie bowiem, jak narastała przez wieki kultura podziału, tak samo przez lata musi tworzyć się kultura jedności. Podobnie, jak historia zna głosicieli podziałów, tak również obecne czasy szukać muszą gorliwych głosicieli jedności. Ich brak nie oznacza

jednak, że Bóg przestał działać i że przeciwny jest dialogowi, ale że chrześcijanie, niezależnie od Kościoła, być może za mało gorliwie odczytali słowa Mistrza nawołujące do jedności. Kiedy mówimy o jedności, nie chodzi nam wcale o jedność na miarę naszych wyobrażeń, budowaną w oparciu o nasze ludzkie możliwości. Przeciwnie, chodzi o taką jedność, jakiej pragnie Bóg, który też uzdalnia nas do jej realizowania. Jedności tej nie buduje się poprzez złe kompromisy, które ograniczają wielkość Bożej prawdy i wypaczają Boże przesłanie. Prawdziwa i trwała jedność rodzi się natomiast poprzez pokorne słowa prośby skierowane do Pana: „Panie, co mam czynić?” Jak również: „Mów, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3, 10). Idzie więc o to, abyśmy dokładali starań i z miłością odczytywali Bożą wizję jedności, wcielając ją następnie w nasze codzienne życie. Zawsze tam, gdzie człowiek stawia siebie w miejsce Boga, gdzie własne wyobrażenia o Kościele przedkłada nad Boże wyobrażenia, pojawiają się przeszkody na drodze do jedności. Opóźnia to zjednoczenie Kościoła, w którym Bóg ma być „wszystkim we wszystkich”.

91. Jakich środków (sposobów) należy używać w promowaniu ekumenizmu?

Odpowiedź może być tylko jedna - trzeba stosować wszystkie możliwe środki (sposoby), byle tylko godziwe, aby ożywiać dialog ekumeniczny i budować jedność Kościoła Chrystusowego. Mogą temu służyć takie środki, jak: prasa, radio, telewizja, reklama, różnego rodzaju konferencje czy kongresy, spotkania o charakterze ekumenicznym lub tylko okazjonalnie podejmujące tę tematykę itd. Również poprzez zakładanie różnego rodzaju organizacji i stowarzyszeń ekumenicznych, prowadzenie stron internetowych prezentujących osiągnięte już porozumienia między Kościołami, sugerowanie nowych rozwiązań i nowych kierunków poszukiwań można promować ideę ekumenizmu.

Życie pokazuje więc, że istnieje bogata gama sposobów mówienia o ekumenizmie.

Najważniejszym była, jest i nadal musi pozostać modlitwa. Jedność Kościoła, która kiedyś nastąpi - jak wierzymy - z pewnością nie będzie tylko i wyłącznie dziełem ludzkich starań, ale w pierwszym rzędzie darem od Boga. Daru zaś nie można żądać, ale cierpliwie o niego zabiegać. Usilnie prosić, aby Bóg raczył zesłać jedność na swój Kościół, by stał się on bardziej czytelnym znakiem Jego obecności w świecie i Jego miłości, a także o to, aby Bóg oddalił od nas grzech, który rozbija Jego Kościół, zaciemnia Jego obecność w nim i tępi ostrze jego nauki.

O ile korzystanie z innych środków może być utrudnione, o tyle modlitwa o jedność dostępna jest dla wszystkich. Dlatego kapłani i świeccy nie powinni o niej zapominać, ale praktykować ją przy różnych okazjach. Nie wystarczy włączać się w nią wyłącznie podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Modlitwa Tygodnia jest bardzo ważna, ale niewystarczająca. Tak jak rozłam między Kościołami następował na wielu płaszczyznach, tak też modlitwa o jedność winna dotyczyć różnych aspektów życia i trwać nieprzerwanie przez cały rok.

92. W jakim duchu przebiega współpraca między Kościołami prawosławnymi a Kościołami tradycji protestanckiej w ŚRK? Czy towarzyszą jej jakieś trudności?

Od samego początku powstania Światowej Rady Kościołów, czyli od 1948 r., Kościoły prawosławne są pełnoprawnymi członkami tej ekumenicznej organizacji. I chociaż od początku istniały różnego rodzaju trudności (natury liturgicznej, teologicznej, wartości tradycji, sposobu głosowania itd.), to jednak przez długi okres (a praktycznie aż do roku 1990) Kościoły prawosławne nie zgłaszały żadnych poważniejszych problemów w tym względzie i nie mówiły otwarcie o ewentualności wystąpienia z ŚRK. Dopiero od początku lat 90., czyli od momentu upadku komunizmu, pojawiały się ostre głosy prawosławnej krytyki w stosunku do struktur i metod działania ŚRK. Prawosławni uważali, że nie są odpowiednio

reprezentowani w gremiach organizacji, przez co nie posiadają dostatecznego wpływu na decyzje podejmowane przez ŚRK. Powodem kontrowersji jest też sprzeciw Kościołów prawosławnych wobec ordynacji kobiet oraz dość rozpowszechnione przekonanie, iż tylko Cerkiew prawosławna jest Kościołem we właściwym tego słowa znaczeniu. Dlatego też wiele Kościołów prawosławnych nie uznaje chrztu i urzędu w Kościołach o tradycji protestanckiej. Przyczyną nieporozumień jest także obecność Wspólnot protestanckich, członków ŚRK, na terenie Rosji oraz na obszarach innych prawosławnych Kościołów Europy Wschodniej. Sytuacja zaostrzyła się na krótko przed VIII Zgromadzeniem Ogólnym ŚRK w Harare (Zimbabwe), które odbywało się w dniach 3-14 grudnia 1998 r. Zanosilo się wręcz na to, że strona prawosławna zbojkotuje obrady Zgromadzenia i wystąpi z Rady. Celem uniknięcia takiej ewentualności w Salonikach (Grecja), w dniach od 29 kwietnia do 2 maja 1998 r., z inicjatywy patriarchy Konstantynopola odbyło się spotkanie przedstawicieli Kościołów prawosławnych. W wydanym po spotkaniu komunikacie stwierdzano, że⁴⁰:

1. Odpowiadając na prośbę Kościoła rosyjskiego i serbskiego, my, delegaci wszystkich kanonicznych Kościołów prawosławnych, w mocy Chrystusa zmartwychwstałego, zaproszeni przez Jego Świątobliwość Patriarchę Ekumenicznego Bartłomieja, spotkaliśmy się w dniach od 29 kwietnia do 2 maja 1998 r. w historycznym mieście Salonikach (Grecja). Spotykamy się również z tego powodu, że Kościół gruziński wystąpił ze Światowej Rady Kościołów (ŚRK). Rolę gospodarza pełniła organizacja: „Saloniki - stolica kulturalna Europy '97". Spotkanie odbyło się także dzięki hojnej gościnności Jego Świątobliwości Metropolity Pantelejonaz Salonik (...)
2. Uczestnicy spotkania w Salonikach zdecydowanie wezwali wszystkie Kościoły prawosławne, aby wysłały oficjalnych przedstawicieli na VIII Zgromadzenie Ogólne ŚRK. W kwestiach, które ich dotyczą postąpią w sposób następujący:
 - a) przedstawiciele prawosławni, którzy uczestniczą w obradach w Harare, wspólnie zaprezentują niniejszy komunikat;
 - b) przedstawiciele prawosławni nie będą uczestniczyć w nabożeństwach ekumenicznych, wspólnych modlitwach i innych obrzędach religijnych podczas Zgromadzenia Ogólnego;
 - c) przedstawiciele prawosławni generalnie nie będą brać udziału w głosowaniach z wyjątkiem tych przypadków, które dotyczą ich w sposób szczególny. W obradach plenarnych i grupach dyskusyjnych, o ile będzie zachodziła taka konieczność, zaprezentują oni prawosławne opinie i stanowiska;
 - d) decyzje powyższe będą obowiązywały do czasu, kiedy nastąpią radykalne zmiany w strukturach ŚRK, które pozwolą w sposób należyty uczestniczyć w obradach przedstawicielom Kościołów prawosławnych.

Komunikat spotkania nie oddawał jednak w pełni negatywnych nastrojów wszystkich Kościołów prawosławnych. Delegacje Kościoła rosyjskiego i greckiego zapowiadały bowiem, że nie będą brać udziału w nabożeństwach organizowanych podczas obrad Zgromadzenia i że odmówią udziału w głosowaniach. Z kolei inne Kościoły prawosławne opowiadały się za pełnym uczestnictwem w pracach Rady, czyli zarówno w nabożeństwach, jak również w głosowaniach. Inne jeszcze, jak na przykład Kościoły prawosławne Gruzji i Bułgarii, w ogóle nie zdecydowały się przysłać delegatów do Harare. Pierwszy z nich, Kościół gruziński, zrezygnował z członkostwa w ŚRK już w 1997 r., drugi - Kościół bułgarski - uczynił to na krótko przed Zgromadzeniem. Odpowiedni list Bułgarów nadszedł już w trakcie obrad Zgromadzenia i 12 grudnia poinformowano o tym zebranych. W uzasadnieniu władze Kościoła bułgarskiego stwierdzały, że członkostwo w ŚRK doprowadziło w istocie do zamieszania w parafiach. Dlatego też Święty Synod podjął decyzję o zawieszeniu udziału Kościoła w obradach Rady na spotkaniu 9 kwietnia.

Lider delegacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego dr Hilarión Alfejew ostrzegł natomiast ŚRK, że jeśli nie zdecyduje się na przeprowadzenie radykalnych reform, wówczas większość Kościołów prawosławnych opuści jej szeregi. Do tego czasu Rosyjski Kościół Prawosławny postanowił zawiesić jedynie swoje uczestnictwo w pracach Komitetu Naczelnego ŚRK. Dr Hilarión Alfejew wyjaśnił: „Jeśli będziemy zadowoleni z osiągnięć Komisji, podejmiemy na nowo naszą pracę w Komitecie Naczelnym. Jeśli nie, Kościół nasz wycofa się ze ŚRK”. Do pracy nad złagodzeniem trudnych stosunków z prawosławnymi Kościołami członkowskimi postanowiono powołać Komisję Nadzwyczajną, której zadaniem będzie opracowanie zasad współdziałania prawosławia z ŚRK. Połowę jej członków stanowili prawosławni, drugą zaś reprezentanci innych Kościołów członkowskich ŚRK. Inauguracyjne spotkanie Komisji odbyło się w dniach 6-8 grudnia 1999 r. w Morges (Szwajcaria). Wyznaczono wówczas cztery obszary, które wymagały, jak powszechnie sądzono, opracowań bardziej szczegółowych, uwzględniających wrażliwość drugiej strony. Były to: 1. struktura ŚRK; 2. styl i etos wspólnego życia Kościołów członkowskich w ŚRK; 3. konwergencje i różnice teologiczne między prawosławnymi a innymi tradycjami w ŚRK; 4. istniejące modele i nowe propozycje struktury ŚRK, które umożliwiałyby znaczący udział Kościołów prawosławnych.

Kolejne spotkania Komisji miały za zadanie znalezienie sposobów na rozwiązanie nabrzmiałych problemów. Po spotkaniach w listopadzie 2001 r. na Węgrzech i na wiosnę 2002 r. koło Helsinek, Komisja Nadzwyczajna opracowała wytyczne dla ulepszenia współpracy między ŚRK a Kościołami prawosławnymi. W dniach od 26 sierpnia do 3 września 2002 r. odbyło się w Genewie posiedzenie plenarne Komitetu Naczelnego (KN), który kieruje obradami ŚRK. Zdecydowano wówczas, że od tej chwili aż do 2006 roku, kiedy w Porto Alegre odbędzie się Zgromadzenie Ogólne ŚRK, decyzje w istotnych sprawach mają być podejmowane na zasadzie „konsensusu”, czyli zgody wszystkich członków, a nie jak dotychczas na zasadzie „parlamentarnej większości”. Kościoły prawosławne krytykowały bowiem od dawna ten sposób podejmowania decyzji. Uważały, że nie posiadają one odpowiedniego do liczby swoich członków i historyczności wpływu na prace i decyzje Rady. Przyjęta decyzja oznacza, że Rada odchodzi od zasady równych praw poszczególnych członków na rzecz reprezentacji w ŚRK poszczególnych tradycji. Tak więc odtąd jeden głos ma przysługiwać nie poszczególnym Kościołom narodowym, ale różnym tradycjom: prawosławnej, protestanckiej, anglikańskiej czy starokatolickiej.

Komitet Naczelny odniósł się również przychylnie do prawosławnej krytyki „liturgii ekumenicznej”, jaką sprawuje się w ŚRK. Cerkwie prawosławne dystansują się do niej, gdyż sprawia ona wrażenie, jakoby Kościoły w niej uczestniczące osiągnęły już widzialną jedność. Liturgia bowiem, jak sądzą prawosławni, wyraża wspólnotę wiary, a tej przecież nadal brak. Krytyka Kościołów prawosławnych pod adresem „liturgii ekumenicznej” wynikała również z faktu, że często przewodniczyły jej kobiety, dopuszczane do urzędu przez Kościoły protestanckie. W związku z tym w trakcie takich liturgii używano często języka inkluzywnego, który odnosił do Boga żeńskie metafory i zaimki. Komitet Naczelny zadecydował więc, by dokonać jasnego rozróżnienia w ŚRK na „wspólną modlitwę wyznaniową”, która będzie liturgią sprawowaną przez Kościoły członkowskie i na „wspólną modlitwę międzywyznaniową (międzykonfesyjną)”, która czerpać będzie elementy z różnych tradycji kościelnych.

Zmianie uległy także zasady członkostwa w ŚRK. Wprowadzono dwie kategorie członków: członków „zwyczajnych” i „stowarzyszonych”. Tylko ci pierwsi, czyli „zwyczajni” będą mieć prawo głosu czynnego i biernego oraz udział w procedurze konsensu. Komitet Naczelny podniósł również dolną granicę liczby członków konkretnego Kościoła ubiegającego się o członkostwo w Radzie z 25 tys. do 50 tys. wiernych.

Ponadto Kościół, który pragnie wstąpić do grona członków ŚRK, musi uznać elementy prawdziwego Kościoła w Kościołach członkowskich, nawet jeżeli nie widzi w nich Kościoła w pełnym tego słowa znaczeniu.

Ustalenia Komitetu Naczelnego ŚRK zostały przyjęte „na próbę” do czasu zebrania się Zgromadzenia Ogólnego Rady, które odniesie się ostatecznie do powyższych propozycji, przyjmując je w całości, odrzucając w części lub dokonując pewnych zmian.

Reakcje strony protestanckiej

Do wygórowanych żądań strony prawosławnej negatywnie odniosły się tymczasem niektóre wspólnoty protestanckie. Tak więc podczas listopadowych obrad (2002) Synodu Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) w Timmendorf, 120 uczestników wysłuchało przemówienia bp dr Margot Käßmann z Hannoveru, w którym biskup oceniła stan dialogu ekumenicznego. We wrześniu 2002 r. bp Käßmann wystąpiła ze Światowej Rady Kościołów po dziewiętnastoletniej działalności w tym gremium na znak protestu wobec kontrowersyjnych żądań kościołów prawosławnych. Powodem tej dymisji nagłośnionej przez prasę świecką i kościelną w Niemczech i na świecie, była uchwała centralnej komisji ŚRK podjęta pod naciskiem strony prawosławnej, ażeby w przyszłości zrezygnować ze wspólnych nabożeństw, a ograniczyć się jedynie do modlitw. Zdaniem bp Käßmann decyzja ta uniemożliwia wprowadzenie w życie tzw. liturgii z Limy, która miała być ekumenicznym modelem wspólnych nabożeństw prawosławnych, protestantów, anglikanów i starokatolików. W swoim przemówieniu ona oraz ks. bp Wolfgang Huber, zwierzchnik Ewangelickiego Kościoła Berlina i Brandenburgii, który współpracował z ŚRK, odnieśli się ze sceptycyzmem do perspektyw dialogu ekumenicznego wewnątrz ŚRK. Bp Käßmann powiedziała, że również „protestanci mają teologiczną granicę wytrzymałości. Mamy swoje przekonania, z których nie będziemy rezygnować. Miarka się przebrała”.

W 2006 r. w brazylijskim mieście Porto Alegre odbędzie się kolejne Zgromadzenie Ogólne. Do tego czasu przedstawiciele Kościołów ewangelickich chcą obserwować rozwój wydarzeń i nie wykluczają, że jeśli sytuacja się nie zmieni, to dojdzie do powstania nowej organizacji międzynarodowej, która będzie reprezentować stanowisko Kościołów wywodzących się z reformacji. Na rok 2006 przewidziane jest także spotkanie gremiów kierowniczych Światowej Federacji Luteranckiej i Światowego Aliansu Reformowanego, które mogłyby się zająć powołaniem nowej, bardziej efektywnie działającej organizacji.

93. Jak przebiega obecnie dialog katolicko-prawosławny?

Chociaż Kościoły katolicki i prawosławny są sobie bardzo bliskie, zarówno pod względem historycznym, teologicznym, liturgicznym czy hagiograficznym (mamy bowiem bardzo wielu wspólnych świętych), tym niemniej dialog między nimi jest bardzo trudny.

Początki

Późną jesienią, 30 listopada 1979 r. papież Jan Paweł II oraz patriarcha ekumeniczny Dimitrios I ogłosili rozpoczęcie oficjalnego dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. W czerwcu 1980 r. odbyła się pierwsza sesja plenarna Międzynarodowej Komisji Mieszanej na wyspach greckich Patmos i Rodos. Za nią nastąpiły, w odstępach dwóch lat, kolejne sesje plenarne: w Monachium (1982), w Gonia na Krecie (1984), w Bari (1986 i 1987), w Usi Vaiamo (1988) i we Freising (1990). Po pomyślnym okresie początkowym przyszedł rychło okres kryzysu (sesja na Krecie oraz dwukrotnie w Bari), który z czasem udało się przezwyciężyć. Jednak wraz z przemianami politycznymi w

Europie Środkowo-Wschodniej w 1989 r. pojawiły się nowe trudności i napięcia związane z działalnością odradzającego się Kościoła unickiego, zwłaszcza na zachodniej Ukrainie i w Rumunii. Powodem niepokoju strony prawosławnej była także odbudowa struktur Kościoła rzymskokatolickiego na terenie byłego ZSRR. Zaczęły mnożyć się oskarżenia o prozelityzm i ekspansję. Relacje między Kościołami siostrzanymi weszły w fazę nowych zagrożeń.

Już w czasie sesji na wyspie Rodos (1980) strona prawosławna domagała się usunięcia unitów ze składu delegacji katolickiej. Wówczas jednak powstały spór udało się załagodzić obietnicą rozpatrzenia kwestii unijnej przy omawianiu zagadnień eklezjologicznych. Jednak podczas wszystkich późniejszych sesji sprawa unii powracała nieprzerwanie, a wraz z nią również kwestia prozelityzmu.

Zagadnieniu uniatyzmu poświęcony był oddzielny, roboczy dokument Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej katolicko-prawosławnej, opublikowany po spotkaniu w Ariccia w 1991 r. Stwierdzał on dobitnie, że unie częściowe nie zdołały przywrócić jedności między Kościołem Wschodnim i Kościołem Zachodnim. Co więcej, zaogniły one jeszcze bardziej stan podziału między tymi Kościołami, budząc wciąż nowe napięcia i sprzeczki. Dotyczy to zwłaszcza działalności zmierzającej do nawracania innych chrześcijan, aby sprowadzić ich ponownie do Kościoła. Dokument stwierdzał więc, że „ta forma apostołatu misyjnego, nazwana uniatyzmem, nie może już być przyjęta jako metoda i jako model, ze względu na to, iż katolicy i prawosławni patrzą teraz w nowy sposób na swoje odniesienie do misterium Kościoła” (nr 6).

Trudności te sprawiły, że dokument z Ariccia został uzupełniony przez dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej katolicko-prawosławnej, opublikowany po spotkaniu w Balamand, w czerwcu 1993 r. Dokument ten wziął pod uwagę oświadczenia Komisji, wydane podczas spotkania we Freising (czerwiec 1990 r.), gdzie Komisja stwierdzała, że „odrzuca ją [metodę uniatyzmu - Z.K.] jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest przeciwna wspólnej tradycji naszych Kościołów”.

Dokument z Balamand dzieli się na dwie części. W pierwszej podaje zasady eklezjologiczne, w drugiej natomiast wskazania praktyczne. W numerze ostatnim członkowie Komisji stwierdzają, że „wykluczając na przyszłość wszelki prozelityzm i wszelką wolę ekspansji katolików kosztem Kościoła prawosławnego, Komisja ma nadzieję, że usunęła przeszkodę, która skłoniła niektóre Kościoły autokefaliczne do zawieszenia swego uczestnictwa w dialogu teologicznym i że Kościół prawosławny będzie mógł w pełnym składzie kontynuować teologiczny trud, tak szczęśliwie zapoczątkowany” (nr 35).

Nie spełniły się życzenia Komisji - spotkanie w Balamand było ostatnim spotkaniem Komisji Mieszanej katolicko-prawosławnej. I chociaż strona prawosławna nie zerwała oficjalnie dialogu, zawiesiła uczestnictwo swoich delegatów w pracach Komisji na następne 7 lat. Oskarżenia o prozelityzm i o rozwój Kościoła grecko-katolickiego na terenach, które Kościoły prawosławne uważają za swoje („terytorium kanoniczne”), okazały się na tyle trudnym problemem, że uniemożliwiły dalsze prace Komisji.

Dalsze próby dialogu

Zawieszenie prac Komisji nie przerwało wysiłków, których celem było odbudowanie utraconego zaufania, szukanie dróg pojednania i podjęcie dialogu miłości. Dochodziło w tym czasie do wielu deklaracji, zarówno ze strony papieża, jak również ze strony hierarchów wschodnich, apelujących, każdy na swój sposób, o konieczność podjęcia dialogu.

Mimo napiętej sytuacji Jan Paweł II w swoim przesłaniu do Bartłomieja I na święto św. Andrzeja Apostoła wyraził pragnienie wznowienia prac Międzynarodowej Komisji Mieszanej (MKM) według planu ustalonego w Vaiamo, to znaczy podjęcia tematu synodalności i autorytetu w Kościele¹⁴¹. Krótco potem papież opublikował ponadto trzy dokumenty o treści

ekumenicznej, w których podkreślał ogromne znaczenie dialogu katolicko--prawosławnego. Chodzi mianowicie o dwa listy apostolskie: *Tertio millennio adveniente* z 10 listopada 1994 r. i *Orientale lumen* z 2 maja 1995 r., oraz o encyklikę *Ut unum sint*, wydaną 25 maja 1995 r. Rok 1995 był także świadkiem dwóch ważnych dla dialogu katolicko-prawosławnego wydarzeń. Pierwszym z nich była wizyta ekumenicznego patriarchy Bartłomieja I w Watykanie z okazji uroczystości świętych Piotra i Pawła, drugim natomiast spotkanie międzyprawosławnej Komisji do spraw dialogu katolicko-prawosławnego. Jej celem było ustalenie wspólnego stanowiska prawosławnych Kościołów wobec Kościoła katolickiego przed ponownym rozpoczęciem prac MKM. Komisja ta, której przewodniczył abp Stylianos Harkianakis z Australii, podkreśliła wyjątkowe znaczenie Dokumentu z Balamand, a zarazem konieczność dalszych prac nad problemem uniatyzmu w miejsce tematu ustalonego w Valamo. Różnego rodzaju próby, jakie podejmował papież i inne osoby zatroskane o dobrą współpracę między Kościołem katolickim i prawosławnym, doprowadziły do pewnego przełomu. W dniach 15-20 czerwca 1998 r. w Ariccia odbyła się sesja Komitetu Koordynacyjnego MKM, która oznaczała oficjalne wznowienie dialogu teologicznego między dwoma Kościołami. Komitet ustalił, iż MKM spotka się na kolejnej sesji plenarnej w Baltimore w USA w czerwcu 1999 r., jednak wojna w Kosowie spowodowała przesunięcie sesji na rok 2000. VIII Sesja plenarna Międzynarodowej Komisji Mieszanej dla dialogu katolicko-prawosławnego, pierwsza od spotkania w Balamand w 1993 r., odbyła się w Baltimore 19 czerwca 2000 r. Sesja ta była również okazją uczczenia 2000 lat od narodzenia Zbawiciela i 20 lat od chwili rozpoczęcia prac MKM, co miało miejsce w 1980 r. na Patmos i Rodos.

Po spotkaniu w Baltimore nie opublikowano żadnego dokumentu, co świadczy, że atmosfera spotkania nie była dobra.

W dyskusji strona prawosławna skupiła się ponownie na zagadnieniu prozelityzmu i uniatyzmu.

Inicjatywy Jana Pawła II

Trudności w pracach MKM nie przeszkodziły w zachowaniu ekumenicznego charakteru licznych pielgrzymek, które Jan Paweł II odbywał w tym czasie. Szczególnie ważna i znacząca w tym względzie była jego podróż apostolska do Rumunii, odbyta w dniach 7-9 maja 1999 r. W czasie ceremonii pożegnalnej na lotnisku Ojciec Święty powiedział m.in.:

Wasz kraj ma w swoich korzeniach wpisane szczególne powołanie ekumeniczne, ze względu na położenie geograficzne, jak i swoją długą historię, kulturę i tradycję. Rumunia jest niczym dom, gdzie w naturalnym dialogu spotykają się Wschód i Zachód. Kościół tutaj, w sposób szczególnie oczywisty, oddycha swymi dwoma płucami. W tych dniach mogliśmy tego doświadczyć. Wicher Ducha Świętego powiał z mocą nad tą ziemią i pobudził nas do tego, byśmy byli mocniejsi w jedności i odważniejsi w głoszeniu Ewangelii. Posługiwaliśmy się nowym językiem, który został nam dany, językiem braterskiej komunii i zasmakowaliśmy jego słodkości i piękna, mocy i skuteczności¹⁴².

Jeszcze przed wizytą papieża w Rumunii rozpoczęła prace Komisja do spraw dialogu pomiędzy Rumuńskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem greckokatolickim. To więc, co w innych krajach o większości prawosławnej nadal nie jest możliwe, w Rumunii istnieje już od października 1998 r., kiedy wspomniana Komisja spotkała się po raz pierwszy.

Także inne pielgrzymki Jana Pawła II do krajów Wschodu posiadały charakter wyraźnie ekumeniczny. Zaznaczyło się to np. w jego podróży apostolskiej śladami św. Pawła do Grecji,

Syrii i na Malte, odbytej w dniach 4-9 maja 2001 r., która przyniosła nowe treści ekumeniczne. Podczas tej pielgrzymki - na ateńskim Areopagu, odczytano wspólną *Deklarację* papieża Jana Pawła II i prawosławnego arcybiskupa Aten - Chrystodoulosa. Obok wielu treści - dotyczących współczesnego życia człowieka, zwierzchnicy Kościołów, w punkcie drugim *Deklaracji*, wołali:

Powtarzamy jednym głosem i jednym sercem słowa Apostoła Narodów: „Upominam was, bracia, w imię Pana Naszego Jezusa Chrystusa, by nie było między wami rozłamów: byście byli jednego ducha i jednej myśli” (1 Kor 1,10). Modlimy się, aby cały świat chrześcijański posłuchał tego wezwania, tak żeby nastał pokój dla tych, „którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,2) (nr 2)¹⁴³.

Dalsze trudności

Te liczne gesty zbliżeń pomiędzy Kościołem katolickim a innymi Kościołami prawosławnymi nie mogły zasłonić głównego źródła konfliktu na linii Moskwa - Rzym, tzn. między Kościołem katolickim a największym i najliczniejszym Kościołem prawosławnym na świecie, jakim jest Rosyjski Kościół Prawosławny. Wielokrotnie wyznaczano już datę ewentualnego spotkania patriarchy Aleksego II i Jana Pawła II, lecz jak dotychczas jeszcze do niego nie doszło.

Pomimo zaistniałych trudności jesteśmy wezwani do życia w nadziei, że Boża łaska zdoła pokonać nasze lęki i obawy i że pozwoli chrześcijanom pochylać się nad przeszłością bez lekceważenia przyszłości. Tylko przyszłość możemy kształtować i czynić bardziej ewangeliczną, przeszłość natomiast musimy pozostawić Bożemu miłosierdziu.

94. Jakie są przyczyny aktualnych nieporozumień, konfliktów między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym w Rosji?

Na trudności istniejące we wzajemnych relacjach katolicko--prawosławnych w Rosji składa się wiele przyczyn; źródłem jednych jest strona katolicka, źródłem drugich natomiast prawosławna. Warto, chociaż pobieżnie, zatrzymać się na nich, najpierw na katolickich, a następnie prawosławnych:

1. Nieprzychylna postawa Cerkwi rosyjskiej wobec Kościoła katolickiego kształtowała się w dużej mierze wskutek nawoływań wielu katolików i papieży do nawrócenia Rosji i powrotu „schizmatyków” do jedności ze Stolicą Rzymską. W XVI wieku teolog jezuicki, Antonio Possevino, który starał się nawrócić cara Iwana Groźnego, dowodził, że „spośród wszystkich błędów najistotniejszym i największym jest przekonanie Greków i Rusinów, że mogą osiągnąć zbawienie poza Kościołem rzymskokatolickim”. To dążenie do „nawracania Rosji” wynikało z przekonania, iż jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusa w świecie jest Kościół katolicki i poza nim nie ma zbawienia, dlatego prawosławni, niebędący we wspólnocie Kościoła katolickiego, byłiby go pozbawieni. Myśl ta nie była obca inicjatorom Unii Brzeskiej (1596). Papieżowi Urbanowi VIII (1623-1644) przypisywane są słowa, skierowane do wiernych Kościoła greckokatolickiego: „Przez was, moi Rusini, spodziewam się nawrócenia Wschodu”. Zostały one zapisane w aktach Kongregacji Krzewienia Wiary, gdzie widnieje przypisek, że stały się one wręcz „programem Kościoła” unickiego. Podobnie było w wiekach następnych. Warto o tym pamiętać, kiedy stawia się pytanie o przyczyny aktualnych trudności i nieporozumień między obydwooma Kościołami w Rosji.

2. Na tym tle łatwiej nam zrozumieć trzy ściśle powiązane ze sobą sprawy, jakie w ostatnim czasie znalazły się w centrum sporu między Moskwą a Rzymem. Są nimi: oskarżenie

Kościoła katolickiego o prozelityzm, o ekspansję na „terytoria kanoniczne” Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i popieranie uniatyzmu. Na te trudności nakładają się jeszcze inne, o charakterze politycznym czy narodowym, które jednak pominię.

- Cerkiew rosyjska rości sobie pretensje do własnego *terytorium kanonicznego*. Dla Kościoła katolickiego tego rodzaju roszczenia są niezrozumiałe i wydają się być oderwane od rzeczywistości. Istotnie, Kościół katolicki nie zna pojęcia „terytorium kanoniczne”.

To powoduje zasadniczą różnicę w podejściu do zagadnienia, które wymaga wspólnego rozwiązania w duchu ekumenicznego dialogu¹⁴⁴.

W Kościele katolickim obowiązuje zasada obecna już w Kościele starożytnym, w myśl której władza biskupia nie sięga poza obszar diecezji. Z drugiej strony, zarówno Kościół katolicki, jak również Kościół prawosławny podkreśla uniwersalną naturę Kościoła. Obie strony są też zasadniczo zgodne, że Kościół uniwersalny żyje w świecie podzielony na różne Kościoły partykularne. Dla Kościoła prawosławnego stwierdzenie to ma jednak nieco szerszy sens.

W dokumencie dotyczącym społecznej doktryny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, zatwierdzonym przez Synod Biskupów z 2000 r., pojęcie „Kościół partykularny” dalej jest precyzowane jako *narodowy Kościół autokefaliczny* (n. II. 2). Narodowe Kościoły autokefaliczne mają własne terytoria, pokrywające się z granicami państwa¹⁴⁵.

Kościoły autokefaliczne są silnie ze sobą powiązane przez pokrewieństwo oraz duchową i sakramentalną łączność. Nie są one zatem zmuszone do tworzenia własnych struktur i prowadzenia działalności w obrębie innego Kościoła. Przeciwnie, każdy Kościół autokefaliczny powinien respektować integralność terytorialną innego Kościoła autokefalicznego. Zasada ta dotyczy stosunków Kościoła prawosławnego z Kościołami wschodnimi, pozostającymi w relacjach pełnej jedności. Nie dotyczy zaś Kościoła rzymskokatolickiego i tych Kościołów wschodnich, które nie znajdują się w pełnej jedności. Dlatego w Jerozolimie i Konstantynopolu znajduje się nie tylko patriarchat Greckiego Kościoła Prawosławnego, ale także Patriarchat Armeński i Patriarchat Łaciński z katolickim biskupem. W obrębie patriarchatu Aleksandrii, poza patriarchą Greckiego Kościoła Prawosławnego, jest patriarcha koptyjski i arcybiskup armeński, a także patriarcha koptyjskich katolików. W Antiochii, poza patriarchatem Greckiego Kościoła Prawosławnego jest Patriarchat Syryjski.

W obrębie Kościołów prawosławnych i wschodnich żyjących w diasporze, spotykamy ustawodawstwo (struktury) jednego Kościoła obok ustawodawstwa drugiego, niezależne i bez podporządkowania. Sytuacja ta jest niekiedy powodem wzajemnych napięć. Tym niemniej Kościoły prawosławne do dziś nie zdołały znaleźć rozwiązania tego problemu. Zagadnienie to jest w programie obrad planowanego Soboru Ogólnoprawosławnego.

Co więcej, także Rosyjski Kościół Prawosławny bez wahania powołał na Zachodzie nie tylko administrację kościelną, lecz także diecezje kanoniczne ze wszystkimi tego konsekwencjami, mimo iż ich obszar nie należy do jego terytorium kanonicznego. Mamy więc dla przykładu arcybiskupstwo Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Berlina i całych Niemiec, biskupa Wiednia i Budapesztu, biskupa Brukseli i całej Belgii¹⁴⁶.

- Z zagadnieniem „terytorium kanonicznego” łączy się ściśle problem *prozelityzmu*. Jak wspomniałem, Kościół katolicki istotnie podejmował w przeszłości działalność prozelicką i chociaż obecnie stara się tego nie czynić, jego obecność na terenie Rosji odczytywana jest jako prozelicką. Ponadto katolicy inaczej rozumieją pojęcie „prozelityzmu”. Kościół katolicki pojmuje go jako pozyskiwanie za wszelką cenę wyznawców prawosławia dla katolicyzmu. Inaczej natomiast rozumie termin „prozelityzm” Kościół prawosławny, który nie tylko obywatele rosyjskich, ale także wszystkich tych, którzy weszli w zasięg rosyjskiej kultury, w tym również niewierzących i niepraktykujących, uważa za swoich członków¹⁴⁷. Oskarżenia Kościoła katolickiego o prozelityzm dotyczą zatem nie tylko pozyskiwania „zdeklarowanych zwolenników” prawosławia rosyjskiego metodami niezgodnymi z Ewangelią i prawami

ludzkimi. Patriarchat Moskiewski traktuje tak każdą aktywność ewangelizacyjną, która skierowana jest bezpośrednio lub pośrednio do ludzi niewierzących w dzisiejszej Rosji, a nawet każdą formę obecności duszpasterskiej, która stawia sobie za cel przyciąganie niewierzących, czy też wywołuje taki skutek w sposób niezamierzony.

Ze strony Kościoła katolickiego nie ma chęci powrotu do działań, które wykorzystując słabość dzisiejszego Kościoła prawosławnego, zmierzałyby do „uczynienia z Rosji kraju katolickiego”, jak to miało miejsce dawniej. Niemniej jednak złe wspomnienia z przeszłości są nadal bardzo żywe w rosyjskim prawosławiu i utrudniają współpracę.

- W końcu, dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego swego rodzaju „kamieniem obrazy” jest sprawa *uniatyzmu*. Problem unicki, to nie tylko historia wydarzeń z przełomu lat osiemnastych i dziewiętnastych XX wieku na Ukrainie Zachodniej i sprawa zwrotu świątyń, ale przede wszystkim odmienne spojrzenie na istotę unii i uniatyzmu. Zagadnienie to było przedmiotem refleksji Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw Dialogu Katolicko-Prawosławnego. Wspólne uzgodnienie z Balamand (1993) stwierdza jasno, że „Kościół katolicki i Kościół prawosławny uznają się wzajemnie jako Kościoły siostrzane” (nr 14), a stąd forma „apostolatu misyjnego”, którą nazwano „uniatyzmem (...) nie jest już do przyjęcia” (nr 12). Dokument z Balamand uznaje jednocześnie prawo Katolickich Kościołów Wschodnich do istnienia i opieki nad swoimi wiernymi. W dokumencie znajdujemy także zaproszenie tych Kościołów do udziału we współczesnym dialogu miłości i prawdy z prawosławnymi¹⁴⁸. Wielu sądzi, że te właśnie stwierdzenia leżą u podstaw trudności w recepcji tego dokumentu przez niektóre Kościoły prawosławne, w tym przez Cerkiew rosyjską.

Na drodze do przezwyciężenia obecnego impasu we wzajemnych relacjach katolicko-prawosławnych w Rosji, rzeczą szczególnie ważną wydaje się być odbudowanie klimatu wzajemnego zaufania, nadwreżonego przez historię. Łączy się z tym potrzeba lepszego poznania się przez „Kościół siostrzany”, wolnego od uprzedzeń, przesądów i stereotypów. „Jeśli by nawet nasi biskupi zgodzili się na zjednoczenie naszych Kościołów - mówił prawosławny metropolita Petersburga Nikodem (Rotov) - to 2/3 wiernych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego nie zaakceptuje tego zjednoczenia, bo nie znają Kościoła katolickiego, albo znają go jedynie z sowieckiej propagandy. Dajcie się więc poznać i pozwólcie się kochać”¹⁴⁹.

95. Jak przedstawia się problem abpa Lefèbvre'a i czy są podejmowane próby pojednania?

Inicjatorem ruchu lefebrystów, który odłączył się od Kościoła katolickiego, jest abp Marcel Lefèbvre. Urodził się on 29 listopada 1905 r. w Tourcoing we Francji. Święcenia kapłańskie przyjął w 1929 r. w Lille, a w roku 1932 wyjechał do Gabonu jako misjonarz ze Zgromadzenia Ojców Ducha Świętego. W 1947 r. został mianowany przez papieża Piusa XII wikariuszem apostolskim Dakaru w Senegalu i otrzymał sakrę biskupią. Rok później Pius XII powierzył mu funkcję delegata apostolskiego na całą francuskojęzyczną Afrykę, w skład której wchodziło wówczas 18 państw. Przez 11 lat prowadził tam działalność misyjną i dydaktyczną. Arcybiskup erygował w tym czasie 36 diecezji, otworzył wiele nowych placówek misyjnych. Papież Jan XXIII mianował go asystentem tronu papieskiego i powołał w skład komisji przygotowującej Sobór Watykański II. W 1962 r. Lefebvre został wybrany generałem Zgromadzenia Ojców Ducha Świętego.

Abp Lefebvre odrzucił posoborową liturgię, treść Deklaracji o wolności religijnej, Dekretu o ekumenizmie, jak również Konstytucję duszpasterską o obecności Kościoła w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Bez zgody Stolicy Apostolskiej 1 listopada 1970 r. założył Bractwo św. Piusa X, otworzył również seminarium duchowne w Ecône (Szwajcaria). W 1988 r., wbrew decyzji Stolicy Apostolskiej, wyświęcił czterech nowych biskupów dla Bractwa. Zmarł 25 marca 1991 r. Członkowie Bractwa św. Piusa ostro krytykują zastąpienie łaciny językami ojczystymi, ponieważ uważają, że brak łaciny podczas Mszy świętej niszczy jedność kultu, a zniszczenie jedności kultu prowadzi do zniszczenia jedności wiary. W ten sposób Msza święta ulega zmianom w różnych miejscach i czasie. To z kolei - zdaniem Bractwa - niszczy jedność w Kościele; każdy język ma inną mszę, inny kult i wkrótce będzie miał także inną wiarę. Zdaniem członków Bractwa Msza święta odprawiana w zwykłym języku narodowym także staje się czymś zwykłym, banalnym, trywialnym.

Jan Paweł II podjął troskliwe starania, aby zarówno abp Lefebvre, jak i jego zwolennicy mogli wrócić do wspólnoty Kościoła. Dotychczas uczyniła to część zwolenników arcybiskupa, którym Kościół dał możliwość celebrowania Mszy świętej w języku łacińskim. Wspólnota związana z Rzymem nosi nazwę Bractwa Kapłańskiego św. Piotra. Do rozmów z pozostałymi członkami Bractwa św. Piusa powołana została Papieska Komisja *Ecclesia Dei*, której sekretarzem został bp Camil Perl. Jej troską jest kontynuacja rozmów, z nadzieją, że bolesna rana podziału będzie mogła zostać zagojona w odpowiednio szybkim czasie, nie raniąc całego organizmu Kościoła. Odpowiedzialny za prowadzenie rozmów z ks. bpem Bernardem Falleyem, przełożonym Bractwa, jest hiszpański kardynał ks. Dario Castrillón Hoyos, prefekt watykańskiej Kongregacji do spraw Duchowieństwa. Jest nadzieja, że ten bolesny podział w łonie Kościoła katolickiego, będzie mógł zostać przezwyciężony.

96. Czy ekumenizm ma przyszłość, skoro napotyka na tak wiele trudności?

Obserwacja życia, informacje docierające ze środków przekazu, rozmowy z ludźmi itd., zdają się sugerować, że dialog ekumeniczny przeżywa bardzo trudny okres, że w wielu miejscach i na wielu płaszczyznach pojawiają się mniej lub bardziej poważne problemy, niejasności, nieporozumienia. Ekumenizm nie jest więc sprawą łatwą, a budowanie jedności nie przychodzi bez wysiłku i poświęcenia. Czy wynika stąd, że należy z niego zrezygnować? Bynajmniej! Trudności w dialogu ekumenicznym tym bardziej winny mobilizować wierzących do działania w myśl założenia, że rzeczy łatwe szybko nudzą, a nadmiar słodczy doprowadzić może do mdłości. Życie pozbawione problemów staje się powoli nieciekawe, a bieg bez wysiłku zamienia się w usypiający spacer. Wolny od trudności ekumenizm nie byłby w stanie wyzwalać w wierzących nowych energii, pobudzać do działania ani zachęcać do intensywnej pracy.

Trudności w realizacji dialogu ekumenicznego wynikają również z konieczności ciągłej *metanoi*, nieprzerwanego procesu nawracania się wiernych, rezygnowania z dotychczasowych zachowań i postaw, zrywania ze zwyczajami, które nie wytrzymały próby czasu i okazały się nieprawdziwe, nieewangeliczne, pozbawione szczerzej miłości chrześcijańskiej. Nie zawsze jesteśmy świadomi wyrządzonego zła, stąd też trudno nam je naprawić. Nie oczyszczamy się z grzesznej przeszłości, z uprzedzeń i przesądów, ponieważ ogarnęło nas lenistwo w sprawach wiary. Boimy się naruszyć naszą konstrukcję duchową czy psychiczną, wymazać z pamięci rzeczy nieprawdziwe i usunąć z historii stosunków między chrześcijanami różnych Kościołów białe plamy. Decydując się na to, wystawiamy się na cierpienie. Często też ogarnia nas lęk, że odrzucając złe postawy, pozbawiamy się czegoś cennego. Dlatego ekumenizm wymaga od nas wielkiej odwagi, cierpliwości, poświęcenia i ciągłych wysiłków. Nie zawsze, oczywiście, dialog ekumeniczny jest jednakowo trudny. Wiele zależy od poszczególnych osób oraz od podejmowanych tematów. Te ostatnie są różne: jedne bywają łatwiejsze, więc i rozwiązanie ich przychodzi łatwo, inne natomiast - trudniejsze, dlatego praca nad nimi wymaga czasu, cierpliwości, wiedzy, odwagi i wiary w opiekę Bożą. Wiara

jest niezastąpioną wartością w ekumenizmie. Od niej wszystko bierze początek i do niej prowadzi, dlatego ci, którzy wierzą, nie ułęką się trudności i nie porzucą nadziei na to, że jedność między chrześcijanami jest możliwa. Człowiek wierzący wie, że Bóg, który wszystko może, pragnie jedności swojego Kościoła i wspiera ludzkie wysiłki.

Nie ma więc odwrotu od ekumenizmu. W encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II powiedział, że ekumenizm jest *drogą* Kościoła, co oznacza, że jest on drogą każdego chrześcijanina, niezależnie od czasu i miejsca, kondycji społecznej czy ekonomicznej.

VIII. PRZYSZŁOŚĆ EKUMENIZMU

97. Jakie są perspektywy dialogu ekumenicznego?

Mimo różnych trudności perspektywy dialogu ekumenicznego są dobre. Składa się na to kilka przyczyn:

1. Wierzymy, że Jezus Chrystus nie przestanie zachęcać wierzących do szukania dróg, które prowadzą do jedności. Tak więc niezmienna wola Boga, który pragnie jedności swojego Kościoła jest źródłem mocnej nadziei dla dialogu ekumenicznego. Nadzieja ta nie wyklucza, oczywiście, istnienia grzechu, złej woli i braku miłości oraz działań sprzeciwiających się jedności, wierzący jednak ufają że miłosierny Bóg może obalić ludzki sprzeciw, przemóc słabość i wzmocnić miłość.
2. Wiara w Boga daje pewność, że nigdy nie zabraknie gorącej i ufnej modlitwy, zanoszonej przez wierzących, którzy prosić będą Pana o dar widzialnej i trwałej jedności dla Kościoła. Będzie to modlitwa o moc Ducha Świętego, który jest sprawcą chcenia i działania w sercach wierzących i który jest także największym i najważniejszym Sprawcą jedności.
3. Wiara daje pewność, że nigdy nie zabraknie osób przejętych Bożym przykazaniem jedności. Być może nie będzie ich wiele, lecz oddadzą swoje siły i czas, inteligencję i środki, cierpienie i chorobę, dolegliwości i prześladowanie jako ofiarę na rzecz jedności. Obecność tych ludzi umacnia w przekonaniu, że troska o jedność Kościoła będzie ciągle żywa i pociągać będzie nowych wierzących.
4. Zmiany dokonujące się w świecie, powolne zacieranie się granic, zbliżanie się do siebie ludzi różnych kultur i ras, także na świadkach Chrystusa wymusza potrzebę budowania bardziej widzialnej jedności, wspólnego zabierania głosu w sprawach istotnych dla świata. Chrześcijanie coraz bardziej muszą się stawać jednym sumieniem świata.
5. Duża migracja ludzi, spowodowana względami zawodowymi czy turystycznymi, opuszczanie dotychczasowych miejsc zamieszkania, z którymi związane były bogate formy obrzędowości oddalające często członków różnych Kościołów, sprawiają, że w nowych środowiskach tworzą się nowe zwyczaje, nierzadko bardziej ekumeniczne. Ważną rolę odegrać tu mogą małżeństwa mieszane, których zgodne współzycie i świadectwo wiary może budować zręby harmonijnej współpracy między Kościołami i ich wyznawcami.

98. Czy ruch ekumeniczny posiada jakiś realny wpływ na elity rządzące dzisiejszym światem?

Wszędzie tam, gdzie grupa osób wypowiada się w ważnych sprawach współczesnego życia, czy to ekonomicznego, politycznego, społecznego, czy też duchowego, fakt ten nie pozostaje bez odzewu. Skoro różnego rodzaju doraźne manifestacje, demonstracje i protesty oddziałują na decyzje rządów, to tym bardziej ruch ekumeniczny posiada realny wpływ na rządzących i na podejmowane przez nich tematy, choćby w kampanii wyborczej. I nawet jeśli uczestniczący w ruchu ekumenicznym nie mają bezpośredniego wpływu na władze

państwowe, to już sama ich obecność w społeczeństwie, w którego strukturach zaangażowani są w różnym stopniu, kształtuje je od wewnątrz.

Uważny obserwator życia społecznego i politycznego Europy łatwo zauważy znaczący wpływ, jaki na sprawujących władzę wywierają noworoczne spotkania Wspólnoty Taizé organizowane w różnych miastach Europy; ekumeniczne konferencje zwoływane przez KEK i CCEE, np. w Grazu w roku 1997¹⁵⁰; *Karta Ekumeniczna*, podpisana w Strassburgu w 2001 r. przez Kościoły Europy, a także wiele innych inicjatyw ekumenicznych o zasięgu ogólnoeuropejskim.

W wielu krajach Europy prężnie działają również wspólnoty religijne, które na pierwszym miejscu stawiają jedność wśród chrześcijan i które kształtują opinię publiczną. Do największych należą niewątpliwie następujące: Wspólnota Sant'Egidio, Ruch Focolare, Wspólnota Taizé. Ruchy te wykonują ogromną pracę wychowawczą, formacyjną, organizacyjną i informacyjną. Ich modlitwy i wysiłki bez wątpienia realnie oddziałują na współczesne koła rządzące.

99. Jakie są granice „kompromisu” w dialogu ekumenicznym?

Dla uczestników dialogu ekumenicznego termin „kompromis” jest pojęciem zupełnie obcym. Celem dialogu nie może być spłylenie wiary uczestników dialogu, fałszywe „dopasowanie” się do wymogów partnera, czasem może silniejszego. Najważniejszym pragnieniem i zadaniem chrześcijan winno być gorliwe i cierpliwe rozpoznawanie i pełnienie woli Pana. Temu właśnie ma służyć dialog ekumeniczny, który jest okazją do pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa, wzbogacenia jej o doświadczenia i refleksję teologiczną wiernych z innych Kościołów.

Dialog ekumeniczny nie grozi więc niebezpieczeństwem utraty tożsamości. Ryzyko spłylenia wiary istnieje raczej we wspólnotach, które zamykają się na niego, które nie idą za głosem nawołującego do jedności Chrystusa. Zamknięcie się sobie, kurczowe trzymanie się własnych tylko przekonań i tradycji, jednostronne przestrzeganie obyczajów swojego Kościoła itd. musi prowadzić do zubożenia tożsamości chrześcijańskiej, spłylenia przesłania Pisma świętego.

Autentyczny i mądrze prowadzony dialog ekumeniczny pozwala wierzącym różnych Kościołów odczytać wyraźniej wolę Pana, poznać Jego zamysł i wzbogacić się o nowe dary. To sprawia, że wierzący staje się czytelniejszym świadkiem Jezusa Chrystusa w świecie; świadkiem Jego miłości i dobra, prorokiem dobrej nowiny o zbawieniu.

Prawdziwie chrześcijański dialog powinien rozpoczynać się od pokreślenia tego, co łączy już świadków Chrystusa. Zwraca się przez to uwagę na wspólne duchowe korzenie, które tkwią głęboko w Jezusie Chrystusie - Panu i Zbawicielu wszystkich. Elementy wspólne pozwalają dostrzec także różnice, jakie nadal jeszcze istnieją i czekają na rozwiązanie, lecz ich obecność nie może przysłonić ani podać w wątpliwość owych wspólnych, jednoczących elementów. To bowiem, co łączy chrześcijan, jest gwarancją przetrwania chrześcijańskiego dialogu w chwilach trudnych, których nie brakuje i brakować nie będzie. Właśnie wtedy autentyczni uczestnicy dialogu winni odwoływać się do wspólnego już bogactwa duchowego, kulturowego, liturgicznego, dodatkowo je pogłębiając.

100. „Jedna owczarnia i jeden pasterz” - kto ma być tym pasterzem?

Pytanie jest niewątpliwie trudne, bowiem choć wszyscy chrześcijanie zgadzają się, że ich najważniejszym i duchowym pasterzem jest Jezus Chrystus, to w odniesieniu do widzialnego, ziemskiego pasterza ich zdania wydają się podzielone. Zasadniczo wszyscy są zgodni, że Kościół, jako wspólnota duchowa i widzialna, złożona z konkretnych osób, musi posiadać również strukturę społeczną, która potrzebuje widzialnego przywództwa.

Duża liczba Kościołów uczestniczących w dialogu pozytywnie odnosi się do osoby Biskupa Rzymu, jako ewentualnego pasterza pojednanego Kościoła, brak jednak zgody co do zakresu jego uprawnień. Kościoły prawosławne, które stosują do niego termin *primus inter pares*, chcą wskazać, że papież zajmuje wprawdzie miejsce pierwsze, lecz nie jest to pierwszeństwo o charakterze jurysdykcyjnym, ale honorowym: jest pierwszy pośród równych mu patriarchów. W podobnym duchu wypowiadają się wspólnoty protestanckie. One również dostrzegają w osobie papieża figurę symbolizującą jedność Kościoła, bez władzy decydowania o prawie i zasadach życia poszczególnych Kościołów, które ciszą się szeroką autonomią.

Kwestia jednego widzialnego zwierzchnika Kościoła jest więc nad wyraz trudna. W tym kontekście istnieje jeszcze bardzo dużo do zrobienia. Wiele skomplikowanych i niejasnych spraw nadal czeka na rozwiązanie i wyjaśnienie, co sprawia, że na propozycje, które byłyby możliwe do przyjęcia przez wszystkie Kościoły i Wspólnoty eklesjalne, trzeba będzie jeszcze czekać. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* pisał:

Modłę 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 jednych i drugich posługi miłości (nr 95).

Papież sugeruje jednocześnie kierunek poszukiwania „wspólnego” pasterza dla jednego Kościoła Chrystusowego. Cytując słowa Pana, który chciał, by Jego „zastępca” na ziemi umacniał braci w wierze, papież jest świadomy, że przyszła jedność Kościoła nie dokona się „obok” urzędu Biskupa Rzymu, ale razem z nim, co jest wolą samego Boga. Pozostaje jednak kilka otwartych problemów, od rozwiązania których zależy przyjęcie jednego zwierzchnika Kościoła. Można je ująć w pytaniach: jaka byłaby funkcja takiego zwierzchnika i jaki będzie zakres jego kompetencji oraz forma posługi?

Jeden widzialny pasterz Kościoła, jego kompetencje i prawa muszą znaleźć oparcie w nauce Pisma świętego, jak również w tradycji Kościoła. Tylko w ten sposób może on zostać przyjęty przez wierzących jako ich wspólny pasterz i ziemski zwierzchnik.

101. Czym jest sekta i czy możliwy jest dialog z nią?

Zacznę od podania definicji religii, co pozwoli lepiej uchwycić charakterystyczne cechy sekty.

Słownikowa definicja „religii” określa ją jako zespół wierzeń w siły nadprzyrodzone oraz związane z tymi wierzeniami, obrzędami (praktykami), zasady moralne i formy organizacji społecznej. Istotnymi elementami składowymi religii są zatem kult, doktryna, organizacja, wspólnota wierzących. Do podstawowych aktów religijnych człowieka należy modlitwa i ofiara, które mogą być spełniane także wtedy, gdy brak odniesienia do Boga osobowego, a Jego miejsce zastępuje zwyczajne odniesienie do jakiejś bliżej nieokreślonej rzeczywistości (np. w przypadku kultu ciał niebieskich).

Kiedy więc można mówić o religii, a kiedy nie? Czy wszystkie przejawy duchowego życia człowieka i wiarę w coś lub w kogoś, można uznać za religię? Czy można mówić o religii „bez” Boga? Kiedy mówimy o religii, bierzemy pod uwagę te przejawy życia duchowego człowieka, które za punkt wyjścia biorą Boga i wiarę (niewiarę) w Niego. W oparciu więc o pojmowanie roli Boga w świecie naturalnym, religie tradycyjnie dzieli się na religie:

(a) *teistyczne*, które przyjmują, że Bóg jest stwórcą, rządzi światem i interweniuje w bieg jego zdarzeń; (b) *deistyczne*, gdzie Bóg uznawany jest tylko za przyczynę istnienia świata, czyli że po dokonaniu aktu stworzenia przestał ingerować w jego bieg; (c) *panteistyczne*, według

których Bóg jest wszechobecny w świecie jako jego pierwsza i najważniejsza zasada; (d) *spirytualistyczne*, które uważają, że istnieją formy boskiej obecności w świecie oraz (e) *ateistyczne*. Te ostatnie uznają istnienie Boga lub nawet bóstw, ale odmawiają im jakiegokolwiek wpływu na świat naturalny, w tym na człowieka, który jest jego częścią. W tradycji żydowskiej, jak również w chrześcijaństwie oraz w islamie początkiem religii jest samoobjawienie się Boga: Najwyższy osobiście objawił się człowiekowi i przekazał mu podstawowe prawdy religijne oraz normy postępowania.

Pojęcie sekta (z języka łacińskiego: *secta*, od *sequi* - naśladować, iść za kimś) oznacza pewien kierunek, drogę, postępowanie, sposób życia. W odróżnieniu od religii sekta zasadniczo nie odnosi się ściśle do jakiejś doktryny, ale raczej do pewnego lidera, do pewnej grupy ludzi, która posiada naukę, różną od nauki środowiska religijnego (wyznaniowego), w którym zaistniała. W stosunku do istniejącej wspólnoty religijnej czy Kościoła, z którym owa grupa ludzi zrywa (stąd nazwa „sekta”), opozycja taka manifestuje się przede wszystkim poprzez „swoją” doktrynę, „swoją” moralność, „swoją” obrzęd, „swoją” dyscyplinę, jak też „swoją” strukturę grupy. Sekta odbiega w tym wszystkim od rodzimej i akceptowanej przez większość wspólnoty (od Kościoła), uważając siebie za lepszą, bardziej radykalną i bliższą Boga. Określenie „sekta” używane jest raczej w sensie teologicznym, bowiem w znaczeniu socjologicznym czy w świetle obowiązującego prawodawstwa państwowego, każda wspólnota osób, która charakteryzuje się znikomym nawet odniesieniem do Jakiegoś¹ Boga (lub bogów), może nazwać siebie „Kościołem”. Wymaga tego także prawodawstwo państwowe, które nie zarejestruje żadnej wspólnoty osób, która określałaby siebie nazwą „sekta”.

W odróżnieniu od innych wspólnot religijnych, jak również od Kościoła, sekta jest związkiem powstałym na gruncie wzajemnego i dobrowolnego porozumienia osób, które po pewnych konkretnych doświadczeniach religijnych postanowiły związać się ze sobą w sposób bardziej formalny. Cechami charakterystycznymi takiej grupy są: dobrowolny i wzajemny wybór, separatyzm i ekskluzywizm, identyfikacja z grupą wspierana nadzorem i groźbą wykluczenia, elitaryzm i subiektywne przekonanie, że związek ich został uwierzytelniony przez samego Boga. Prawdziwy „sekciarz” identyfikuje się o wiele silniej ze swoim ruchem, ze swoją grupą, a przez to także ze swoim liderem, niż członek jakiegokolwiek innej grupy społecznej. Rytuały, przysięgi, tajemnice i stopnie wtajemniczenia prowadzą do jeszcze większego „wzajemnego uzależnienia”, przy jednoczesnym zapewnianiu ze strony lidera (guru), że grupa, której przewodzi, nie jest „sekciarska”, ale „dostępna dla wszystkich”, że jest religią prawdziwą uniwersalną i ekumeniczną. Przykładem jest choćby sekta Moona, która paradoksalnie określa siebie jako Kościół *Zjednoczenia* (światowego chrześcijaństwa), gdy tymczasem jest społecznością bardzo selektywną i zamkniętą.

Dialog z sektami, chociaż jest bardzo potrzebny, w praktyce bywa jednak niezwykle trudny. Wynika to głównie z motywów, które doprowadziły do powstania sekt, u podstaw których leżał sprzeciw konkretnych osób (liderów i ich zwolenników) wobec wiary i życia istniejącego w danym Kościele czy wobec jakiejś wspólnoty religijnej. Wydaje się, że pewne formy dialogu z sektami mogą stać się możliwe dopiero w przyszłości: po odejściu (np. śmierci) lidera powstałej wspólnoty lub też po złagodzeniu pierwotnego sprzeciwu „sekt” względem wspólnoty macierzystej. Wówczas prawdopodobnie mogłyby zostać nawiązane jakieś formy współpracy i dialogu, którego celem będzie doprowadzenie do jedności.

PRZYPISY

¹ J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, tł. M. Stebart, Kraków 2001, s. 10.

² V. Green, *Reformacja*, tł. S. Bartosiak, Warszawa 2000, s. 13. Z niej również pochodzą zaczerpnięte tutaj myśli.

- ³ Zob. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 145.
- ⁴ Tamże, s. 161.
- ⁵ St. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 26-32.
- ⁶ Tamże, s. 70-73.
- ⁷ John A. Dick, *The Malines Conversations Revisited* (BETHL 85), UP, Peelers, Leuven 1989.
- ⁸ " Zob. J. Zawadzki, *Kardynał Mercier (1851-1926)*, „Znak” 28 (1951) ^ 158nn; „ *Ut unum sint*”. Rozmowy Mechlińskie, „Znak” 87 (1961) 128nn.
- ⁹ Zob. L. Górka, *Dziedzictwo Ojców: Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995.
- ¹⁰ L. Górka, *Doktryna ekumeniczna Kongresów Welehradzkich (1907-1936). Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej*, [w:] *Studia ekumeniczne*, t. 1, (red.) J. Myśków, Warszawa 1982, s. 36n; Tenże, *Ekumeniczne znaczenie Kongresów Welehradzkich*, [w:] *W Służbie Słowa Bożego*, Płock-Pieniężno 1978, s. 89nn.
- ¹¹ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, wyd. II, Warszawa 1986, s. 100-103.
- ¹² Z. Zieliński, *Papięstwo i papieżę dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 196-276.
- ¹³ Tamże, s. 277-329.
- ¹⁴ Zob. G. Baum, *W stronę jedności*, Kraków 1964, s. 37.
- ¹⁵ *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Seventeenth Meeting of the Central Committee in Rochester (USA)*, Geneva 1963, s. 32nn.
- ¹⁶ St. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 108-109.
- ¹⁷ Tekst przemówienia znajduje się w: „*Życie i Myśl*”, 1-2 (1964), s. 25-38.
- ¹⁸ Tamże, s. 27.
- ¹⁹ Por. *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, 1982-1998, (red.) S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 53-74; oraz K. Karski, *Dążenia ekumeniczne*, Warszawa, s. 227.
- ²⁰ Przekład polski *Ecclesiam suam*, Paris 1967, nr 109.
- ²¹ Cyt. za A. Polkowski (red.), *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, s. 331.
- ²² Cyt. za *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, (red.) S.C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 89.
- ²³ W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „SiDE” 3-4/123-124/2002, s. 14.
- ²⁴ *Deklaracja z Meissen. W kierunku widzialnej jedności*, VI, 17 Ai, [w:] *Enchiridion Oecumenicum IV*, nr 345.
- ²⁵ Por. *Principes pour guider la recherche de l'unité...*, [w:] Pontifical Council Promoting Christian Unity (PCPCU)-Information Service (1991), nr 7, s. 32, par. 1.
- ²⁶ Por. J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie*, s. 18-21.
- ²⁷ *Comunicatio*, SPCU-Information Service (1980), nr 44, s. 102.
- ²⁸ J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie*, s. 73-75.
- ²⁹ ARCIC, *Wnioski końcowe wstęp*, [w:] *Enchiridion Oecumenicum I*, nr 3.
- ³⁰ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 44.
- ³¹ *Raport z Denver (1971)*, [w:] *Enchiridion Oecumenicum I*, nr 1877.
- ³² „Biuletyn Ekumeniczny” 1/121/2002, s. 12-13.
- ³³ Zob. bp K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa, 1991, s. 16nn.
- ³⁴ *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokumenty z Limy 1982. Tekst i komentarze*, (red.) W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989.
- ³⁵ Zob. P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997, s. 194.
- ³⁶ *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, dz. cyt., s. 27-28.
- ³⁷ *Jeden Chrzest*. Podkomisja Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Warszawa 1993, s. 38.
- ³⁸ Tamże, s. 40.
- ³⁹ Tamże, s. 44-45.
- ⁴⁰ Więcej na ten temat powiedziano przy odpowiedzi na Pytanie 20. dotyczące ważności sakramentu chrztu w Kościołach chrześcijańskich.
- ⁴¹ Kard. W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 3-4/123-124/2002, s. 18.
- ⁴² Więcej na temat tej kwestii zob. *Małżeństwa mieszane*, (red.) Z.J. Kijas, Kraków 2000.
- ⁴³ Zob. Abp Sawa Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994, s. 113.
- ⁴⁴ Artystów uważano za ludzi o lekkich obyczajach.
- ⁴⁵ *Urząd duchowy w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluterańskiej (1981)*, „SiDE” 5(1987), 1(171), nr 79.

- ⁴⁶ Por. J.S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich*, „Communio” 4 (76) 1993, s. 3.
- ⁴⁷ Zob. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-V)*, Warszawa 1984.
- ⁴⁸ *Oktoich* to księga liturgiczna obrządku bizantyjskiego zawierająca teksty i porządek służby Bożej jako codziennej oficjalnej modlitwy Kościoła, dla cyklu tygodniowego rozdzielonego w ciągu roku według ośmiu tonów śpiewu liturgicznego.
- ⁴⁹ Księga liturgiczna obrządku bizantyjskiego zawierająca porządek i teksty nabożeństw dla świąt ruchomych cyklu tygodniowego, przypadających w okresie poprzedzającym Wielki Post i w okresie Wielkiego Postu. Okres liturgiczny zawarty w Triodionie Postnym kończy się Wielkim Tygodniem.
- ⁵⁰ Księga liturgiczna zawierająca porządek i teksty nabożeństw dla świąt ruchomych cyklu tygodniowego przypadających w okresie wielkanocnym od niedzieli Zmartwychwstania do niedzieli Wszystkich Świętych (pierwsza niedziela po Zielonych Świątkach).
- ⁵¹ Por. *Prawo Kościołów i Związków Wyznaniowych Nierzymkokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 43; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970 (rys historyczny)*, Kraków 1996.
- ⁵² *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953). Życie - dokonania - znaczenie*. Materiały seminarium naukowego. Olsztyn 1-2 marca 2000 r., (red.) bp J. Jezierski, Olsztyn 2001.
- ⁵³ Por. A. Hałas, B. Wołyński, *Polski Narodowy Kościół Katolicki*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, (red.) W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1997, s. 224.
- ⁵⁴ Por. F. Hodur, *Pisma*, t. 1-2, Warszawa 1967.
- ⁵⁵ Por. E. Warchoń, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922-1952)*, Radom 1995; tenże, *Duchowieństwo Polskokatolickie w okresie II Rzeczypospolitej (wybrane zagadnienia)*, Wrocław 1989.
- ⁵⁶ Na temat teologii starokatolickiej zob. U. Kury, *Kościół Starokatolicki. Historia. Nauka. Dążenia*, tł. W. Wysoczański, Warszawa 1996.
- ⁵⁷ A. Hałas, B. Wołyński, *Polski Narodowy*, s. 229.
- ⁵⁸ Zob. F.M. Fr. Kozłowska, *Objawienia Dzieła Miłosierdzia Bożego 1893-1918*, Kraków 1995.
- ⁵⁹ Zob. E. Warchoń, *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*, Sandomierz 1997.
- ⁶⁰ V. Green, *Reformacja*, tł. S. Bartosiak, Warszawa 2000, s. 43. Z niej również korzystam przy prezentacji korzeni powstania Kościoła anglikańskiego.
- ⁶¹ Por. S. Neill, *Anglicanism*, Penguin, London 1958; K. Karski, *Symbolika*, s. 105-116; *The Essential Guide to the Anglican Communion*, (red.) J. Rosenthal, Harrisburg 1998; P. Jaskóła, *Wspólnota Anglikańska*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 178-188.
- ⁶² *Anglikanizm*, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary protestanckiej*, Kraków 1995, s. 86-95.
- ⁶³ Cyt. za K. Karski, *Symbolika*, s. 108-109.
- ⁶⁴ Por. *Anglikanizm*, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary*, s. 91-92.
- ⁶⁵ Tamże, s. 94.
- ⁶⁶ Por. K. Karski, *Symbolika*, s. 117.
- ⁶⁷ Tamże, s. 119.
- ⁶⁸ *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 162; J.M. Todd, *Marcin Luter*, wyd. 2, Warszawa 1983; O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, wyd. 2, Mainz 1983; R. Friedenthal, *Marcin Luter: Jego życie i czasy*, tł. Cz. Tarnogórski, Warszawa 1992; M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995; H.A. Oberman, *Marcin Luter: Człowiek między Bogiem a diabłem*, tł. E. Adamiak, Gdańsk 1996.
- ⁶⁹ K. Karski, *Symbolika*, s. 123.
- ⁷⁰ Por. *Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, tł. z j. łac. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa 1980. Niniejsza pozycja zawiera polskie tł. następujących ksiąg: *Mały i Duży Katechizm*, *Konfesję Augsburską* i *Apologię Konfesji Augsburskiej*, *Artykuły Szmalkaldzkie* i *Traktat o władzy papieża*.
- ⁷¹ K. Karski, *Symbolika*, s. 126.
- ⁷² Por. Ks. M. Uglorz, *Od świadomości do świadectwa wiary: Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995; B. Giertz, *Wierzyć po ewangelicku*, tł. P. Żwak, Bielsko-Biała 1994; B. Milne, *Poznaj prawdę: Kompendium teologii chrześcijańskiej*, tł. zespół, Katowice 1992.
- ⁷³ Na temat początków protestantyzmu w Polsce, por. A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły: Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648*, tł. E. Sękowska, Warszawa 1994.
- ⁷⁴ Podaję je za: K. Karski, *Symbolika*, s. 147-148. " Por. *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 174-177.
- ⁷⁶ K. Karski, *Symbolika*, s. 161.
- ⁷⁷ Por. Tamże, s. 169-174. Autor podaje równocześnie charakterystykę innych wspólnot typu baptystycznego, jak: Kościół Chrystusowy (uczniowie Chrystusa), Kościół Wolnych Chrześcijan, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan.
- ⁷⁸ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa, 1992, s. 12.
- ⁷⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 138.
- ⁸⁰ *Theology and the Church*, New York, s. 220.

- ⁸¹ W encyklice *Ut unum sint*, z 25 maja 1995 r., poświęconej tematyce ekumenicznej, Jan Paweł II pisał: „Elementy tego Kościoła [Chrystusowego - Z.K.] już nam danego istnieją «łącznie i w całej pełni» w Kościele katolickim oraz «bez takiej pełni» w innych Wspólnotach" (nr 14).
- ⁸² Por. *Kościół. Wyznanie ewangelicko-augsburskie*, [w:] *Porównanie wyznań*, Warszawa 2002, s. 31-34.
- ⁸³ W związku z wprowadzeniem w życie decyzji Synodu Generalnego Kościoła Anglii o dopuszczeniu kobiet do święceń kapłańskich, dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej Joaquin Navarro-Valls 12 marca 1994 r. złożył oświadczenie, w którym powiedział m.in.: „Święcenia kobiet we Wspólnocie Anglikańskiej, nie biorące wystarczająco pod uwagę ekumenicznego i eklezjologicznego wymiaru zagadnienia, rzucają cień na Porozumienie osiągnięte przez Międzynarodową Komisję ds. Dialogu Teologicznego Anglikańsko-Rzymskokatolickiego (ARC1C) w sprawie Eucharystii, posługi kapłańskiej i samej natury tej posługi. Nie chodzi tu wyłącznie o kwestię dyscypliny, bo fakt ten ma przede wszystkim poważne implikacje eklezjologiczne. Nie jest to tylko sprawa równości czy sprawiedliwości, lecz dotyczy samej rzeczywistości Kościoła i sposobu, w jaki pojmuje on sakramenty". Warto tutaj wspomnieć, że Kościół katolicki nie uznaje ważności święceń anglikańskich w ogólności. Oficjalnie wypowiedział się w tym względzie papież Leon XIII w bulli *Apostolicae curae* z 13 września 1896 r. (BF, 554-555).
- ⁸⁴ Zob. K. Karski, *Protestanckie wspólnoty wolnokościelne*, „SiDE" 1 (1995), s. 37-53; T.J. Zieliński, *Jak klasyfikować Kościoły protestanckie. Rozważania na marginesie artykułu profesora Karola Karskiego*, „SiDE" 2 (1996), s. 59-66.
- ⁸⁵ Por. T. Kałużny, *Rok liturgiczny w rycie bizantyjskim*, [w:] *Czas i kalendarz*, (red.) Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 159-186.
- ⁸⁶ Por. J. Jarek, *Wspólna data Wielkanocy - dążenia i trudności*, „Życie i Myśl" 4 (1977), s. 140-146.
- ⁸⁷ *Artykuły szmalkaldzkie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, cz. II, II, 25-26, s. 341-342.
- ⁸⁸ *Wyznanie augsburskie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe*, XXI, s. 149.
- ⁸⁹ Por. K. Karski, *Kościoły protestanckie a kult świętych*, [w:] *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, (red.) Z.J. Kijas, Kraków 1998, s. 91-102.
- ⁹⁰ K. Karski, *Geneza Światowej Rady Kościołów*, „SiDE" 14 (1998), nr 1 (41), s. 9-18.
- ⁹¹ Por. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 82.
- ⁹² *Pierwsza Konstytucja Światowej Rady Kościołów*, nr 1.
- ⁹³ Por. W. A. Visser't Hooft, *Historia i znaczenie „bazy dogmatycznej” Światowej Rady Kościołów*, „SiDE" 4 (1986), nr 1 (13), s. 11-17.
- ⁹⁴ Por. K. Karski, *Emilio Enrique Castro - nowy sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów*, „SiDE" 1 (1985), s. 114-116.
- ⁹⁵ Por. K. Karski, *Konrad Raiser - nowy sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów*, „SiDE" 1 (1993), s. 111-115.
- ⁹⁶ A.J. Skowronek, *Dlaczego Kościół katolicki nadal nie zabiega o członkostwo w Ekumenicznej Radzie Kościołów? Ważna stacja ekumenicznego dialogu u progu roku 2000*, „SiDE" 14 (1998), nr 1 (41), s. 19-27.
- ⁹⁷ Zob. „SiDE" 2 (1984), nr 4 (8), s. 83n.
- ⁹⁸ Zob. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2000, s. 27. Tekst Dokumentu z Limy: *Daptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1982. Polski przekład: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowe. Dokument z Limy - tekst i komentarze*, (red.) W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1979, s. 23-62.
- ⁹⁹ K. Karski, *Ruch „Życie i Działanie”*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 293.
- ¹⁰⁰ Por. S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, s. 68-69.
- ¹⁰¹ Zob. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series 1 (*Antepreparatoria*), vol. 1, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, s. 98 (cyt. za: L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 65).
- ¹⁰² Zob. K. Karski, *Watykan - Genewa. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, Warszawa 1986.
- ¹⁰³ Dokumenty te zawarte są w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, (red.) S.C. Napiórkowski, Lublin 1982; *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, (red.) S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000.
- ¹⁰⁴ Zob. *Christianity and Culture 40 years of the Ecumenical Institute*, [w:] *The Ecumenical Review* 39 (1987) 2.
- ¹⁰⁵ Por. K. Gołębiowski, *Rada Konferencji Episkopatów Europy - zarys dziejów i działalności*, „Biuletyn Ekumeniczny" 2/106/98, s. 79-81.
- ¹⁰⁶ Statut Polskiej Rady Ekumenicznej, Warszawa 1996, wstęp.
- ¹⁰⁷ Nr 469 według numeracji zaproponowanej przez o. St. Napiórkowskiego, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, (red.) S.C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 145.
- ¹⁰⁸ Tekst Karty Ekumenicznej: „Biuletyn Ekumeniczny" 2/118/2001, s. 18-27.
- ¹⁰⁹ Por. *Podpisanie „Charta Oecumenica”*, „Biuletyn Ekumeniczny" 2/118/ 2001, s. 17.

- ¹¹⁰ Zob. omówienie Karty: E. Sakowicz, *Karta Ekumeniczna i jej przesłanie*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 3-4/119-120/2001, s. 49-59; A.A. Napiórkowski, „Karta Ekumeniczna”. *Punkt widzenia przedstawiciela Kościoła katolickiego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1/121/2002, s. 52-64; Przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich w Polsce o *Karcie Ekumenicznej*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 3-4/119-120/2001, s. 28-34; Z.J. Kijas, *Jedność - rzeczywistość czy sen? Refleksje wokół „Karty Ekumenicznej”*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 2/122/2002, s. 22-38.
- ¹¹¹ *Karta Ekumeniczna*, „Biuletyn Ekumeniczny”, 2/118/2001, s. 18-19.
- ¹¹² Por. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997)*, nr 11, [w:] *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterańskim. Dokumenty i opracowania*, [red.] Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 144.
- ¹¹³ Por. „Biuletyn Ekumeniczny” 2/106/98, s. 38-61.
- ¹¹⁴ S. Moysa, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, [w:] *Sobór Watykański II*, wyd. 2., Poznań 1986, s. 195.
- ¹¹⁵ Por. St. Nagy, *Trwale wartości „Dekretu o ekumenizmie” oraz ich wpływ na katolicką postawę ekumeniczną*, [w:] *Święta tajemnica jedności*, s. 25-31.
- ¹¹⁶ Por. S. Moysa, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, [w:] *Sobór*, s. 198.
- ¹¹⁷ Por. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, s. 103-104.
- ¹¹⁸ *Summa Theologica* II-II q.1, a.6.
- ¹¹⁹ Por. S. Moysa, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, [w:] *Sobór*, s. 202.
- ¹²⁰ Por. S.C. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie. Dialog katolicko-luterański na forum światowym*, [w:] *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterańskim. Dokumenty i opracowania*, (red.) Z.J. Kijas, Kraków 2000.
- ¹²¹ WD, 11 i 13. Por. też nr 31: „Wyznajemy wspólnie, że człowiek, który wierzy Ewangelii, zostaje usprawiedliwiony niezależnie od uczynków zakonu” (Rz 3, 28).
- ¹²² *Dekret o usprawiedliwieniu*, kan. 11-14, BF VII, 87-90.
- ¹²³ *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. VII, BF VII, 65.
- ¹²⁴ Tamże.
- ¹²⁵ Por. Z.J. Kijas, *Czyścić - czy jest i dla kogo?* Kraków 1999, wyd. 2., s. 154-180.
- ¹²⁶ J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie*, s. 110.
- ¹²⁷ *Per la conversione delle chiese*, nr 29, cyt. za: J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie*, s. 110-111.
- ¹²⁸ *Jedność przed nami*, „SiDE” 2/1993, s. 45.
- ¹²⁹ S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 491.
- ¹³⁰ „Osservatore Romano”, wyd. polskie 6 (1985), nr 4-5, s. 24-25.
- ¹³¹ J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie*, s. 111.
- ¹³² Por. *Jedność Kościoła jako koinonia: dar i powołanie*, „SiDE” 1 (1993), s. 72-74.
- ¹³³ Opublikowany „Biuletyn Ekumeniczny” 12 (1983), nr 1 (45), s. 28-41 oraz „Znak” 34 (1982), s. 1500-1510.
- ¹³⁴ Por. S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu*, s. 492.
- ¹³⁵ *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, Monachium 1982, III, 3-4.
- ¹³⁶ Polski tekst zob. W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)*, Warszawa 1993, s. 45-55.
- ¹³⁷ *Towards a Church of England Response to BEM... and ARC1C*, London 1985, s. 98 (cyt. za J.E. Vercruysse, *Wprowadzenie*, s. 109).
- ¹³⁸ Bliższe omówienie wskazanych modeli jedności zob. S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu*, s. 479-503.
- ¹³⁹ Należy zaznaczyć, że również i tradycja katolicka zalicza te dwa sakramenty do tzw. sakramentów podstawowych (*sacramenta maiora* albo *principalia*).
- ¹⁴⁰ *Ocena nowych faktów w relacjach pomiędzy prawosławiem i ruchem ekumenicznym*, [w:] „SiDE”, 15 (1999) nr 1(43), s. 123-125.
- ¹⁴¹ Por. J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001.
- ¹⁴² „Biuletyn Ekumeniczny” 2/110/99, s. 11.
- ¹⁴³ Por. „Biuletyn Ekumeniczny” 2/1118/2001, s. 5.
- ¹⁴⁴ Do prawosławnego rozumienia koncepcji „terytorium kanonicznego” odwołuje się m.in. metropolita Kirill, przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego, w „Dodatku” załączonym do listu skierowanego do metropolity Tadeusza Kondrusiewicza (zob. Kirill, *Katolicki prozelityzm, среди православного населения России. Spravka*, Moskwa, 25 czerwca 2002, maszynopis). Stanowisko strony katolickiej w tej kwestii prezentuje w sposób syntetyczny kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań (zob. W. Kasper, *Między Moskwą a Rzymem - teologiczne korzenie problemu*, [w:] „Przegląd Powszechny”, 2002, nr 6, s. 308-311).
- ¹⁴⁵ Por. Jubilejnyj Archierejskij Sobór RPC, *Osnovy socjal'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, Moskwa, 13-16 VIII 2000, [w:] <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd02r.htm>; M. Blaza, *Terytorium kanoniczne. Zagrożenie czy szansa dla jedności?*, „Przegląd Powszechny”, 2000, nr 1, s. 43-58.

¹⁴⁶ Por. abp T. Kondrusiewicz, *Jego Wysokopreosvjascenstvu Mitropolitu Smolenskomu i Kaliningradskomu Kirillu* (List), Moskwa, 10 lipca 2002, (maszynopis), s. 7.

¹⁴⁷ Por. W. Kasper, *Między Moskwą a Rzymem*, s. 311-312; także: T. Kałużny, *Sytuacja międzykościelna w Rosji*, [w:] „*Kościóły Siostrzane*” w dialogu, (red.) Z. Glaeser, Opole 2002, s. 245-272.

¹⁴⁸ Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Pravosławnego, *Unitaryzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*, (Balamand 1993), [w:] „SiDE”, 1994, nr 2, s. 77-82.

¹⁴⁹ T. Kałużny, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, Kraków 1999, s. 149.

¹⁵⁰ Dokumenty spotkania zostały opublikowane w tomie *Reconciliation. Gift of God and source of new life. Documents from the Second European Ecumenical Assembly in Graz*, Graz, Wien, Köln 1998.

WYKAZ SKRÓTÓW

BF - *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, (oprac.) S. Głowa, J. Bieda; Poznań 1989.

CA - *Konfesja Augsburska* (Wyznanie Augsburskie), [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999.

DS - H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1963.

KKK - *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

KPK - *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.

LG - *Lumen gentium*, konstytucja dogmatyczna o Kościele, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

SiDE - *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*.

UR - *Unitatis redintegratio*, dekret o ekumenizmie, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

INDEKS OSOBOWY

Numery odnoszą się do poszczególnych pytań, nie zaś do stron w niniejszej pozycji

Adam Karl 10

Aleksy II, patriarcha 33, 93

Alfejew Hilarion 92

Anastazy, metropolita 33

Andrzej Apostoł Św. 33

Antoni Pustelnik św. 33

Atenagoras I, patriarcha 12, 16

Atiya A.S. 33

Baradei Jakub bp 33

Bartłomiej I, patriarcha 33, 50, 92

Bazyli św. 36

Bea Augustyn kard. 55

Beauduin Lambert 11,19

Bemmoui Ibrahim szejka 12

Bell George bp 54

Benedyktowicz Witold 59

Bendza Marian 52

Białkoż Irena 52

Bierdiajew Mikołaj 10

Blake Eugene C. 52

Bogusz Ryszard bp 42

Boleyn Anna 39

Bonczar Kazimierz 70

Bozanic Josip 58

Brilioth Torgny Y. 53

Bullinger Heinrich 43

Bułgakow Siergiej 45

Bunyan John 44

Buszka Henryk 70

Carey George abp 46

Carey William 44

Carter Jimmy, prezydent USA 44

Cassidy Edward kard. 37, 55

Castro Emilio 41, 52

Chomiakow Aleksy 45

Christodoulos abp Aten 13, 33, 93

Chryzostom, abp 33

Chryzostom Jan św. 36

Clinton Bill, prezydent USA 44

Couturier Paul 19,61,62

Cox Harvey 44

Cranmer Tomasz bp 39, 40

Cromwell Olivier 40

Daciuk Anna 52

Dembowski Bronisław bp 69

Deschner John 53

Dietrich Suzanne de 56

Dimitrios I 13

Dionizy, metropolita 35

Dumont Christoph 10

Edward VI król 40

Eliasz II, metropolita 33

Emerson-Fosdick Harry 44

Erazm z Rotterdamu 4

Etchegaray Roger kard. 58

Evdokimov Paul 45

Falley Bernard bp 95

Fischer John bp 39

Florowski Jerzy 10, 45

Gajek Sergiusz J. 2

Geense Adriaan 56

Gerturda Św. 38

Glemp Józef kard. 69

Gołębiowski Leon M.A. bp 38

Górka Leonard 64

Grab Amedee bp 58

Graham Billy 44

Graham Leonard bp 29

Grivec Frantisek ks. 10

Groźny Iwan car 94

Grzegorz Oświeciciel 33

Halifaks Ch. Lindley 10

Hanc Wojciech 2, 22

Harkianakis Stylianos abp 93

Harmas H.H. 53

Henry Carl 44

Henryk VIII król 39, 40

Hertz Karl 56

Hodur Franciszek bp 37, 70

Horton Douglas 53

Hoyos Dario C. kard. 95

Hryniewicz Wacław 2

Hume Basil kard. 29

Hus Jan 4

Ignacy IV, patriarcha 33

Ireneusz, patriarcha 33 I

Irwin James 44

Jabłoński Ludwik M. 69

Jackson Jassie 44

Jaeger Lorenz abp 55

Jagiello Władysław, król 35

Jagucki Janusz bp 42

Jaworski Ludwik M. bp 69

Jeremiasz II 33

Jeremiasz abp (Jan Anchimiuk) 52, 59

Jeremiasz abp Paryża 66

Jezierski Jacek bp 70

Jones Spencer 19, 61

Kalwin Jan 4, 5, 39, 43

Karekin II katolikos 13

Karol V 39

Karski Karol 52

Kartaszow Antoni 10

Kasper Walter kard. 16, 17, 23, 55

Katarzyna Aragońska 39

Käßmann Margot 92

Kennedy John 12

Kijas Zdzisław J. 70

King Martin Luther 44

Klara św. 38

Klemens Rzymski św. 45

Knox John 43

Kobia Samuel 52

Konach Wsiewołod 52

Koza Stanisław 2, 64

Kozłowska Franciszka Maria 38, 69

Kowalski Jan bp 38, 69

Kraemer Heinrich 56

Krause Christian 55

Kuczma Adam 59

Ledóchowski Michał H., kard. 37

Lefebvre Marcel abp 95

Leoncjusz z Chicago bp 10

Lloyd-George David 44

Luter Marcin 4, 20, 22, 39, 41, 42, 46, 49, 82

Maksym, patriarcha 33

Maksymos IV, patriarcha 55

Maron św. 33

Mbiti J.S. 56

Melanchton Filip 5, 42, 46

Mercier Joseph D. kard. 10, 19

Metzger Max Joseph 10

Meyendorff John 53

Michelis Zygmunt 52, 59

Mikołaj, metropolita 33

Milton John 44

Minear Paul 53

More Tomasz (Morus) 39

Mroczkowski Ignacy 69

Murphy- O'Connor Cormac 58

Mytych Joseph F. 70

Nagy Stanisław ks. 2, 9, 12

Napiórkowski Stanisław C. 87

Narzyński Janusz 59

Nestoriusz 33

Niewieczerzał Jan 59

Nissiotis Nikos A. 45, 53, 56

Nossol Alfons abp 52, 69

Onceken Johann G. 44

Pachomiusz św. 33

Padewski Józef bp 37

Papandreou Damaskinos abp 50

Papież

- Benedykt XV 11

- Jan XXIII 12, 55, 95

- Jan Paweł II (Karol Wojtyła)

13,16,19,55,87,93,95,96, 100

- Klemens VI 37
- Klemens VII 39, 40
- Leon XIII 11,29, 33, 61
- Paweł VI (Montini Giovanni Battista) 12, 16
- Pius VI 37
- Pius IX 11
- Pius X 11,38, 95
- Pius XI 10, 11,62
- Pius XII 95
- Urban VIII 94

Paweł Pustelnik św. 33

Paweł, patriarcha 33

Perl Camil 95

Pikulski Tadeusz 52

Piotr VII, patriarcha 33

Portal Ferdynand ks. 10

Potter Philip 41, 52

Próchniewski Roman M.J. bp 38,69

Raiser Konrad 52, 55

Ramsey Michael, abp Canterbury 16

Rauschenbusch Walter 44

Richard Cliff 44

Roberson R.G. 33

Rockefeller J.D. 44

Rogerson Barry bp 46

Rudnicki Konrad PM. 69

Sartory Thomas 10

Sauca Ioan 56

Sawa, metropolita 33, 35

Schönborn Christoph kard. 23

Schutz Roger 63, 76

Seweryniak Henryk 69

Skowronek Alfons 2

Söderblom Nathan 2, 54

Spurgeon Charles 44

Staniloe Dymitry 45

Stanisław bp św. 37

Stojan Cyryl Antoni abp 10

Strong August 44

Szarek Jan bp 52, 59

Szembek Jerzy bp 69

Szenuda III 33

Szeptycki Andrzej abp 10, 11

Szeruda Jan bp 52

Szkot Jan Duns 4

Szymański Tadeusz M. 69

Tanner Mary 53

Temple William 53

Teodozjusz, metropolita 33

Teofanes, patriarcha 35

Teoktyst, patriarcha 33

Thurian Max 63

Tichon, patriarcha 33

Tomasz Apostoł Św. 33

Tomasz a Kempis 4

Tomasz z Akwinu 4

Tranda Hanna 52

Tranda Zdzisław bp 52, 59

Truman Harry, prezydent USA 44

Tudor Maria 39

Tymoteusz Szretter, abp 35

Vercruysse Jos E. 2

Visser't Hooft Willem A. 52

Warchoł Edward 70

Watson Paul 19, 61

Wesley Jan i Karol 41

Willebrands Jan kard. 55

Williams Roger 44

Wycliffe John 4

Wysoczański

Wiktor bp 37, 70

Zacca I Iwas Mar Ignatius, patriarcha
Antiochii 16

Zwingli Ulrich 5

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O JEZUSA

Autor Michael L. Cook SJ
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WSTĘP

I. ŹRÓDŁA I ICH INTERPRETACJA

1. Jeżeli Ewangelie są interpretacją i same były interpretowane w ciągu wieków, skąd wiemy, że stykamy się z „prawdziwym” Jezusem?
2. Ale dlaczego Bóg nie mógł być tego ułatwić, na przykład dlaczego Biblii nie napisał Jezus, tylko Jego uczniowie?
3. A zatem, czy Jezus powiedział i uczynił to wszystko, co utrzymują autorzy Nowego Testamentu? A jeśli nie, dlaczego wkładaliby słowa w Jego usta lub wymyślali historie o Jego wielkich czynach?
4. Ale dlaczego mam wierzyć, że coś jest prawdą jeśli się to rzeczywiście nie wydarzyło?
5. Jeżeli Ewangelie są przede wszystkim dokumentami wiary, które przekazują prawdy symboliczne, po co nam w ogóle potrzeba historycznego Jezusa? Czy nie możemy po prostu zostać przy Mateuszu, Marku, Łukaszu i Janie?
6. Czy uczeni nie uczynili Jezusa niedostępnym? Jak zwykły człowiek może poznać i zrozumieć te wszystkie najnowsze osiągnięcia krytyki biblijnej?
7. Dlaczego obecnie istnieje tak wiele różnych poglądów na temat Jezusa?
8. Dlaczego Jezus w tak wielu obrazach i posągach jest przedstawiany jako biały mężczyzna z blond włosami i niebieskimi oczami, gdy w rzeczywistości był Żydem?
9. Dlaczego tak długo to trwało, zanim zbadano i doceniono człowieczeństwo Jezusa?
10. Czy wiemy o Jezusie więcej niż On wiedział o sobie samym?

II. ŻYCIE JEZUSA: PYTANIA HISTORYCZNE

A. NARODZENIE, NIEMOWLECTWO, DZIECIŃSTWO I WIEK MŁODZIEŃCZY

11. Czy opowiadania o poczęciu i narodzeniu Jezusa są prawdziwe?
12. A fakt, że Jezus narodził się z dziewicy? Czy to nie jest historyczne?
13. No dobrze, a czy Maryja i Józef wiedzieli, że Jezus jest Synem Bożym, kiedy się urodził?
14. A fakt, że o Jezusie mówi się, że istniał przed czasem? Jak mógł być wieczny, a jednak się narodzić?
15. Zgodnie z twoją zasadą ciągłej interpretacji, to jest w porządku, prawda? Ale ja się zawsze zastanawiałem, co w Credo oznaczają słowa, że Jezus był „zrodzony, a nie stworzony”?
16. Wracając na chwilę do niemowlęctwa i dzieciństwa Jezusa, kto Jezusowi dał imię? Co znaczy „Jezus” i skąd pochodzi imię „Jezus Chrystus”?
17. Czy Jezus miał braci i siostry?
18. Dlaczego Maryja jest tak ważna? Wydaje się czasami, że poświęca się jej więcej uwagi niż Jezusowi
19. Wspomniałeś, że Maryja była wdową. Co się stało z Józefem?
20. Mateusz i Łukasz chyba niewiele mówią nam o dzieciństwie i młodości Jezusa. Czy są jakieś dokładne historyczne relacje o tym okresie w Jego życiu?
21. Kiedy Jezus się dowiedział, że jest Synem Bożym? Jako niemowlę, czy jako dziecko, jako nastolatek, czy później?

22. Czy możemy powiedzieć, że w młodości Jezus był przywódcą, tak jak był nim później jako człowiek dorosły?
23. Czy wiemy cokolwiek o wykształceniu Jezusa? Jaki rodzaj wykształcenia otrzymał? A także, ile znał języków?
24. Czy Jezus naprawdę był cieślą? Czy to by oznaczało, że należał do niższej klasy i był naprawdę biedny?
25. Czy Jezus kiedykolwiek mówił o pożądaniu seksualnym w swoim własnym życiu? Czy był jak każdy nastolatek, który staje wobec tego normalnego popędu?
26. Dlaczego Jezus się nie ożenił? Czy odrzucał tę centralną i ważną część życia ludzkiego?

B. DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA: SŁOWA, CZYNY, LOS

27. Czy sugerujesz, że Jezus porzucił swą rodzinę? Czy nalegał, żeby apostołowie zrobili to samo, gdy później poszli za Nim?
28. Dlaczego celibat jest tak ważny? Czy wymóg Kościoła dotyczący celibatu księży ma swe źródło w Jezusie?
29. Lecz czy sam Jezus nie był kapłanem, lub przynajmniej rabinem? Wydajesz się sugerować, że kapłaństwo powstało dopiero później
30. Dlaczego przywódcy żydowscy zadawali to pytanie, jeśli władza Jezusa pochodziła od Boga?
31. Jeśli Jezus był bezgrzesznym Synem Bożym od chwili poczęcia, dlaczego potrzebował się ochrzcić?
32. Jaka była to misja? Czego oczekiwał Ojciec od Jezusa?
33. Czy możesz nam powiedzieć więcej o tym, co Jezus rozumiał przez „królestwo Boże”? Czy to nie jest przestarzałe pojęcie dla ludzi, którzy żyją w społeczeństwach demokratycznych?
34. Jeśli Jezus wskazuje na Boga jako centrum życia ludzkiego, to czy nie wskazywał po prostu na siebie?
35. Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o przypowieściach? Czy ten sposób nauczania nie służy tylko dezorientowaniu ludzi?
36. Czy Jezus nie mówił o Bogu bardziej bezpośrednio? Co znaczy dla niego Abba?
37. Jeżeli Jezus był naprawdę Bogiem, dlaczego potrzebował się modlić, tak jak to czynił w ogrodzie oliwnym?
38. Jak wygląda sprawa pokus? Czy Jezus doświadczał pokus tak jak my?
39. Czy Jezus nie był królem? Słyszałem jak niektórzy ludzie mówili, że był On rewolucjonistą i że chciał przemocą obalić rządzących. Czy to prawda?
40. A co z szatanem? Czy Jezus nie odniósł zwycięstwa nad mocą diabła?
41. Dlaczego Jezus tolerował całe to złe traktowanie, jakiego doznawał od tylu ludzi w ciągu swego życia? Przecież był Synem Bożym!
42. Na świecie było i jest tyle cierpienia. Czy Jezus miał naprawdę moc uzdrawiania?
43. Jak wielką moc miał Jezus? Czy mógł zrobić wszystko?
44. A co z władzą Jezusa nad przyrodą? Czy naprawdę szedł po wodzie, a raz nakarmił pięć tysięcy ludzi?
45. Co wydarzyło się podczas Ostatniej Wieczerzy? Czy Jezus naprawdę zmienił chleb i wino w swoje ciało i krew? Czy to nie jest cud natury?
46. Ewangelie wydają się przedstawiać Jezusa czasami rozgniewanego i sfrustrowanego. Na przykład, dlaczego obrażał tę cudzoziemkę nazywając ją psem i odmawiając uzdrowienia jej córki, albo dlaczego rzucił kłutwę na drzewo figowe tak, że uschło?
47. Czy Jezus był zawsze przebaczący i kochający, nie stosujący przemocy i pełen spokoju?

48. Czasami Jezus wydaje się zbyt poważny. Czy kiedykolwiek się rozweselał i wykazywał poczucie humoru?
49. Czy mógłbyś powiedzieć coś o przebaczeniu? Dlaczego Jezus powołał „grzeszników”, a nie „sprawiedliwych”?
50. Jeżeli Jezus był tak otwarty i zapraszał do królestwa wszystkich, dlaczego wyłączył kobiety z kapłaństwa?
51. Kiedy powstał Kościół? Myślałem, że Kościół, który mamy dzisiaj założył Jezus
52. Dlaczego Jezus był tak surowy wobec swoich uczniów, każąc im nienawidzić swych rodzin, a nawet nie wracać do domu, by się pożegnać lub pochować zmarłych?
53. Jeżeli Jezus został posłany, by głosić królestwo Boże, a jednak Mu się nie powiodło, czy cały czas wiedział, że będzie musiał za nas umrzeć?
54. Czyż Jezus nie przepowiedział swojej śmierci zanim to nastąpiło?
55. Dlaczego Jezus miał tylu przeciwników? Dlaczego Żydzi chcieli go zabić? I co z tego przyszło by Rzymianom?

III. ŚMIERĆ JEZUSA: PRZEJŚCIE OD HISTORII DO TEOLOGII

56. Było wiele kontrowersji wokół filmu „Ostatnie kuszenie Chrystusa”. Co o tym myślisz? Czy Jezus miał ostatnie kuszenie?
57. A opuszczenie na krzyżu? Czy wtedy Jezus mógł być kuszony przeciwko Bogu?
58. Mógłbyś powiedzieć coś więcej o tym, co rozumiesz przez grzech?
59. Ale dlaczego Bóg chciałby uczynić coś takiego swemu niewinnemu Synowi? Dlaczego Ojciec chciał, żeby Jezus umarł tak młodo i w tak przerażający i poniżający sposób?
60. Czy Pismo święte nie mówi, że Bóg chciał, by Jezus umarł na krzyżu?
61. Czy to nie Bóg nas zbawia? Co ma do tego ludzka wolna wola?
62. Czy to było konieczne, żeby Jezus cierpiał na krzyżu za nasze grzechy? Dlaczego każdy z nas nie mógłby wziąć odpowiedzialności za własne czyny, żeby uzyskać zbawienie? Czy to nie wystarczy, jeśli okażemy skruchę i postępujemy według nauczania Jezusa?
63. Jeżeli zbawienie to nadal przyszłość, dlaczego Jezus powiedział „wykonało się”?
64. Czy śmierć Jezusa naprawdę czegoś dowiodła, lub coś osiągnęła? Patrząc na świat dzisiejszy, nie wydaje się, by działała coś dobrego. Czy cokolwiek się zmieniło?
65. Lecz dlaczego musi być na świecie tyle cierpienia i zła? Czy to wszystko nie jest raczej bez sensu dla ludzi, którzy cierpią z powodu nieszczęść, chorób lub ubóstwa?
66. Jeżeli Jezus jest Bogiem, a cierpiał na krzyżu, czy to oznacza, że Bóg cierpi?

IV. ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA: DECEDUJĄCE WYDARZENIE TEOLOGICZNE

67. Czy Bóg nie pokonał śmierci Jezusa w zmartwychwstaniu? Krzyż jest wydarzeniem przeszłym. Czy nie powinniśmy kłaść większego nacisku na zmartwychwstanie?
68. Czy twierdzisz, że przed zmartwychwstaniem Jezus nie był Bogiem?
69. Czy Jezus ma teraz to samo ciało, które miał przed śmiercią?
70. Słyszałem, że niektórzy ludzie nazywają zmartwychwstałego Jezusa „Chrystusem kosmicznym”. Co to znaczy?
71. Jeżeli Jezus ma teraz taką moc, dlaczego po prostu nie został na ziemi, żeby nadal nam pomagać?
72. A co powiesz o ukazywaniu się Jezusa uczniom? Czy nie jest to dowodem, że Jezus powrócił do życia doczesnego przynajmniej na chwilę?

- 73. Czy Jezus nie jadł i nie pił z uczniami po swoim zmartwychwstaniu?
- 74. Jeśli pusty grób wspomniany jest dopiero w Ewangelii według św. Marka, na ile jest on ważny? Czy dowodzi, że Jezus zmartwychwstał?

V. PRZEPOWIADAJĄCY JAKO PRZEPOWIADANY: ROZWÓJ TRADYCJI W KOŚCIELE

- 75. Na ile to, co wiemy o Jezusie zależy od zmartwychwstania?
- 76. Czy twierdzisz, że Jezus stał się czymś, czym przedtem nie był?
- 77. Chrystologia wydaje się bardzo zawiła. Dlaczego nie możemy po prostu spojrzeć na Jezusa jako na dobrego człowieka, proroka lub świętego, który chciał nakłonić innych do pełniejszej wiary w moc Boga?
- 78. Dlaczego czasem nazywamy Jezusa „Bogiem”, a kiedy indziej nazywamy Go „Synem Bożym”?
- 79. Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o Trójcy Świętej? Jak Bóg może być zarazem jednym i trzema?
- 80. Kiedy Jezus przebywał na ziemi, czy ciągle był częścią Trójcy Świętej, czy dopiero, kiedy zmartwychwstał?
- 81. W swoich wypowiedziach stale odwołujesz się do Biblii. A czy Kościół na soborach nie rozstrzygnął tych wszystkich kwestii?
- 82. Jak Jezus mógł być w 100% człowiekiem i jednocześnie w 100% Bogiem. Czyż to nie daje 200%?
- 83. Powiedziałeś kilka razy, że bóstwo nie konkuruje z człowieczeństwem. Co masz na myśli?
- 84. Wracając do Pisma świętego, jeśli Jezus z Ewangelii św. Marka jest tak różny od Jezusa z Ewangelii św. Jana, jak to pogodzić?

VI. KIM JEST DZISIAJ JEZUS CHRYSTUS?

- 85. Czy Jezus jest nadal obecny w dzisiejszym świecie?
- 86. Czy Duch Jezusa kształtował życie ludzkie zawsze i wszędzie?
- 87. Dlaczego mówi się często, że Jezus lub jego Duch żyje w każdym, gdy na świecie jest tylu bezlitosnych morderców i zbrodniarzy. Czy Jezus jest ich częścią?
- 88. A co z ludźmi innych religii, jak hindusi, buddyści, czy nawet ateści. Czy istnienie Jezusa coś dla nich znaczy?
- 89. Czy oni wszyscy pójdą do nieba, nawet ci, którzy nigdy nie słyszeli o Jezusie? Czyż chrzest nie jest konieczny, jeśli mamy być zbawieni?
- 90. Dlaczego Jezus po prostu nie zniszczył zła na zawsze i nie ustanowił królestwa na ziemi?
- 91. Skąd wiem, czy Jezus mnie słucha? Dlaczego w moim życiu jest tyle bólu, jeśli Jezus tak bardzo mnie kocha?
- 92. Czy w modlitwie musimy zawsze zwracać się do Ojca przez Jezusa, czy też możemy modlić się bezpośrednio do Ojca?
- 93. Skąd wiem, jaka jest wobec mnie wola Boża?
- 94. W jakim stopniu Bóg chce, żebyśmy byli wolnymi? Czy obecnie nie kładzie się zbyt wiele nacisku na robienie tego, co ja chcę?
- 95. Słyszymy dzisiaj wiele o sprawach kobiet. Czy feminizm jest chrześcijański?
- 96. Dlaczego wewnątrz chrześcijaństwa jest tyle podziałów?
- 97. Żyjemy w nowoczesnym, naukowym świecie. Czy Jezus ma coś do powiedzenia naszej naukowej epoce?
- 98. Co niedzielę mówimy: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”. Co to znaczy?
- 99. Jak wygląda sprawa piekła? Czy Jezus nie powiedział, że złoczyńcy będą w ogień wrzuceni, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów?

100. Jakie będzie powtórne przyjście Chrystusa?

101. Jak sądzisz, co by się stało, gdyby Jezus powrócił dzisiaj?

SŁOWNICZEK POJĘĆ

WSTĘP

„Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać" (J 21, 25). Ani też, można by dodać, ksiąg o księgach, które zostały napisane na temat słów i czynów, śmierci i zmartwychwstania, właściwie całej cudownej tajemnicy, którą po prostu określamy mianem „Jezus”. A więc, dlaczego jeszcze jedna książka o Jezusie? Jeżeli chodzi o mnie, odpowiedź jest zarówno osobista jak i zawodowa, chociaż nie rozdzielam i nie potrafię tych dwóch spraw rozdzielić. Wstąpiłem do jezuitów w 1953 r. w niedojrzałym wieku lat siedemnastu, nie bardzo świadom Osoby, z którą miałem się spotkać. Do jezuitów przyciągnęli mnie ci, których poznałem uczęszczając do szkoły Seattle Preparatory, lecz, jak to było u wielu uczniów szkół średnich w tym czasie, Bóg był dla mnie raczej surowym sędzią który nas nagrodzi, jeśli będziemy dobrzy, a ukarze, jeśli będziemy źli. Jezus był naprawdę tylko innym nazwaniem Boga. To wszystko się zmieniło kiedy po raz pierwszy spotkałem Jezusa jako serdecznego, ludzkiego, osobistego przyjaciela podczas odprawiania pełnych, trzydziestodniowych *Ćwiczeń Duchownych* św. Ignacego Loyoli. Spotkałem kogoś, kto mnie kocha, kogoś, kto mnie kocha całkowicie dla mnie samego i kto nie obwarowuje swej miłości warunkami, a jego miłość jest potężnie przeobrażająca i wyzwalająca. Uważam, że nie ma nic bardziej istotnego i ważnego dla zdrowego życia duchowego, niż doświadczenie bycia kochanym dla samego siebie i odpowiednia zdolność do przyzwolenia na to, do zaakceptowania własnej sympatyczności jako dobrowolnego i niezasłużonego daru. Takim był dar Jezusa dla mnie.

Lecz taka miłość wywołuje oddźwięk, który zawiera przyjmowanie odpowiedzialności przez całe swoje życie. Oczywiście ma to miejsce na wielu płaszczyznach. Dla mnie główną i decydującą rolą jest rola zawodowego teologa. Od tego pierwszego, bardzo świeżego i nadal tajemniczego doświadczenia *Ćwiczeń Duchownych* wiedziałem, że chcę poznać Jezusa bliżej, kochać go żarliwiej i wierniej za Nim podążać. Już wtedy wiedziałem, że jedną z dróg do wypełnienia tej modlitwy będzie studiowanie chrystologii, tj. nauki o tym, kim Jezus jest i co o Nim w ciągu wieków powiedzieliśmy. Miałem wielkie szczęście, że mogłem to właśnie robić w ciągu jakichś czterdziestu lat bycia jezuitą.

A więc, pierwsza odpowiedź brzmi, że piszę tę książkę dla siebie w tym sensie, że jest ona wyrazem miłości i wdzięczności wobec tego, który mnie pokochał. Jednakże, jak wiemy, miłość do Chrystusa popycha nas zawsze na zewnątrz, ku miłości do innych ludzi, a zwłaszcza do „dzieci” (Mk 10, 14), wdów, nieznajomych, ubogich i uciśnionych i wszystkich tych, którzy szukają Boga w sprawiedliwości, pokorze i życzliwości (Mi 6, 8). Stąd książka ta została napisana dla wszystkich tych ludzi - studentów, przyjaciół i rodziny, kolegów, przeróżnych słuchaczy -którzy nie tylko mnie słuchali, ale także reagowali w sposób, który wzbogacił i pogłębił tę podróż, której się podjąłem jako towarzysz Jezusa. My wszyscy jesteśmy „compañeros en Christo”, jak to ujmuje św. Ignacy. Większość z tego, co uprzednio napisałem było na bardziej naukowym poziomie, przeznaczonym dla moich akademickich kolegów w zawodzie. Lecz większość z tego, czego doświadczyłem w klasach, salach wykładowych i parafiach była bardziej duszpasterska i osobista. Od dawna jestem przekonany, że teolodzy, by być skuteczni, muszą się angażować w jakiś rodzaj pracy duszpasterskiej tak, aby ich naukowa praca zawodowa odzwierciedlała rzeczywistość świata, w którym żyjemy, zarówno rzeczywistość przeciętnego parafianina, jak i rzeczywistość

uciskanych przez niesprawiedliwość. W ciągu tych lat starałem się w ten sposób angażować i mam nadzieję, że książka ta przekazuje prawdziwe pytania takich ludzi.

Obecny tom jest częścią serii wydawniczej, którą rozpoczęła książka Raymonda E. Browna *Odpowiedzi na 101 pytań o Biblii*. Został napisany w duchu tamtej książki jako „książka dla ludzi, a nie przede wszystkim dla uczonych”. Starałem się tak formułować pytania, jak je pamiętam, gdy były zadawane przez studentów, słuchaczy i przyjaciół. Odpowiedzi mają być „odzewem”, który pochodzi z mego własnego zrozumienia i podejścia. Należy zauważyć dwie rzeczy. Oczywiście naszym pierwszorzędnym źródłem czegokolwiek, co mówimy na temat Jezusa jest Biblia. Stąd książka ta podejmuje wiele pytań na temat Biblii, które Brown już omówił w swój jak zwykle trafny i wspaniały sposób. Ponadto nieuchronnie niektóre pytania będą się pokrywać z pytaniami, które omawia Brown. Starałem się formułować i odpowiadać na nie na swój własny sposób, lecz wiele z tych pytań jest takich samych lub podobnych. Także, chociaż nie lekceważę mojej roli jako teologa, moja orientacja jest silnie biblijna i moje odpowiedzi są tego odbiciem.

Po drugie, trzeba zauważyć, że przystępuję do tego zadania mając pewne naukowe założenia, o których należy wspomnieć na początku. Są dwa obrazy Jezusa, które czasami wydają się być ze sobą w sprzeczności. Jeden jest bardziej tradycyjny, drugi bardziej współczesny. Każdy obraz stara się odpowiedzieć na trzy najważniejsze pytania o Jezusie: kim był, czego nauczał i co miał nadzieję osiągnąć. Obraz tradycyjny, który dominował w świadomości większości chrześcijan, kładzie nacisk na „moment” wcielenia. Jezus jest wiecznym Słowem Bożym, które stało się ciałem, umarło za nasze grzechy i wstąpiło z powrotem do wiecznej chwały z Ojcem. Obraz ten wywodzi się głównie z Ewangelii św. Jana. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). To, co Jezus objawia lub czego naucza, to Jego własna tożsamość w odwiecznej relacji do Ojca, a to, co ma nadzieję osiągnąć, to życie wieczne dla wszystkich, którzy w niego wierzą. Jest „drogą”, która pokazuje nam Ojca i w ten sposób umożliwia nam życie w obrębie tegoż wiecznego związku Ojca i Syna. Późniejsze wyznania wiary i sobory Kościoła, które były pod dużym wpływem Jana, kładły taki nacisk na bóstwo Jezusa, że człowieczeństwo wydawało się być przez nie wchłonięte. Sobory i ojcowie zawsze w zasadzie obstawali przy pełnym człowieczeństwie. Twierdzili, że jeśli Jezus nie przyjąłby naszego pełnego człowieczeństwa, to nie zostalibyśmy zbawieni. Jednak często wykazywali dużo mniejsze zainteresowanie prawdziwymi przeżyciami człowieka Jezusa z Nazaretu. Przez swą troskę o głoszenie i obronę bóstwa Jezusa, stawiali pod poważnym znakiem zapytania to, na ile poważnie traktują konkretne przejawy jego człowieczeństwa.

Z drugiej strony, obraz współczesny jest wynikiem ciągłych postępów w krytyce biblijnej, zwłaszcza w krytyce historycznej, w ciągu mniej więcej ostatnich dwóch stuleci. Jednym z głównych rezultatów było uznanie zupełnie innego charakteru Ewangelii św. Jana w porównaniu do Ewangelii synoptyków, tj. Marka, Mateusza i Łukasza. Na przykład, jeśli pytamy o Jezusa w Jego życiu i działalności historycznej - czego nauczał, co miał nadzieję osiągnąć, co wiedział o swej przyszłości lub co o sobie myślał - to tego Jezusa bardziej nam przybliżą synoptycy niż Ewangelia św. Jana, czy późniejsza tradycja. Koresponduje to z obecnym głębokim zainteresowaniem historycznym człowiekiem z Nazaretu, tym, który był podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu (Hbr 4, 15). Dzisiaj wielu pragnie Jezusa, który szedł z nami drogą, który wie i rozumie, ponieważ wszedł w pełni w głębinę doświadczenia ludzkiego - radości i smutki, nadzieje i lęki, zmagania, próby i pokusy, jak również mężne wysiłki, tryumfy, uniesienie duchowe, które znaczą każdego z nas jako człowieka. To nie podważa, ani nie przeczy obrazowi tradycyjnemu, ale go modyfikuje. Jezus nie jest Bogiem, który tylko wydaje się być człowiekiem. Jest on raczej Bożym sposobem bycia człowiekiem, „ludzką twarzą Boga”, tym, który stał się „posłusznym aż do śmierci - i to

śmierci krzyżowej" (Flp 2, 8). Posłuszeństwo jest sprawą ludzkiej woli, ludzkiego zmagania, by pozostać wiernym w obliczu przytłaczającego cierpienia. Obraz współczesny nie neguje bóstwa Jezusa, ale z najwyższą powagą traktuje drogę, którą musiał przejść, aby wejść do chwały Ojca.

Innym wymiarem podejścia współczesnego, który należy podkreślić, jest to, że pisma Nowego Testamentu w postaci, w jakiej je posiadamy są rezultatem końcowym długiego historycznego procesu interpretacji i rozwoju. Opowiadania o Jezusie były najpierw przekazywane ustnie, potem zapisywane i redagowane w ciągu długiego czasu. Wyznania wiary i sobory są częścią tego samego procesu. Jezus przychodzi dzisiaj do nas przesączony przez różnorodny i złożony proces przekazywania tego, co nazywamy tradycją chrześcijańską. Nie możemy po prostu postawić znaku równości pomiędzy tym, co mówimy o Nim w wierze, a faktem historycznym. Tradycja na Jego temat zawiera wiele historii, ale również stwierdza wiele rzeczy, na przykład bóstwo, które wykraczają poza granice metodyki historycznej, tak jak ta dyscyplina jest obecnie rozumiana. Papieska Komisja Biblijna w 1964 r. i Sobór Watykański II w 1965 r. stwierdziły razem ze współczesnymi biblistami, że w tradycji ewangelicznej o Jezusie można wyróżnić przynajmniej trzy etapy.

Po pierwsze, okres Jezusa Żyda z Galilei, który urodził się ok. 6-4 r. p. n. e. i umarł ok. 30 r. n. e. To, co możemy powiedzieć o Jego ludzkim, historycznym życiu zależy od sprawności naszych metod historycznej rekonstrukcji - od tego zależy również etap następny. Tak więc, *po drugie*, mamy okres ustnego nauczania przez pierwszych chrześcijan od ok. 30 do 70 r. n. e., gdy pierwsi chrześcijanie przenoszą się z rolniczego raczej, wiejskiego życia Jezusa, którego głównym językiem był aramejski, do miejskiego życia Żydów mówiących po grecku, oraz do pogan. Chociaż etap ten charakteryzuje się przede wszystkim przekazem ustnym, około roku 51. Paweł zaczął pisać swe listy, a pewne wcześniejsze, bardziej prymitywne formy zapisów ewangelicznych zaczęły powstawać mniej więcej w tym samym czasie lub wcześniej. Na koniec, *po trzecie*, wyróżnia się etap faktycznego pisania ostatecznej edycji Ewangelii kanonicznych w postaci, w jakiej mamy je dzisiaj. Rozpoczyna go Marek mniej więcej w okresie zburzenia świątyni w 70 r. n. e., a kończy ostateczna wersja Ewangelii św. Jana ok. 90-100 r. n. e. Oczywiście, autorzy Ewangelii włączyli do swych ostatecznych edycji wiele elementów z wcześniejszych etapów tradycji, „wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów; zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie" (Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* 19). „Szczera prawda o Jezusie" zawiera historię, ale jest o wiele bardziej doniosła. Autorzy biblijni byli teologami, którzy interpretowali tradycję o Jezusie w świetle współczesnej im sytuacji tak, aby skuteczniej głosić Jego znaczenie zarówno w swych wspólnotach, jak i w działalności misyjnej. My dzisiaj musimy robić to samo, jeśli Jezus ma być nadal żywy, działający i obecny wśród nas. Przekazujemy bowiem nie martwą literę z przeszłości, ale żywego Ducha.

Chrystologia, która jest moją dziedziną, jest właśnie taką ciągłą próbą pozostania wiernym dawnym tradycjom o Jezusie przez głoszenie Go na nowo w sytuacji współczesnej. Celem jest opowiadanie dalej historii o Jezusie, historii, która nigdy się nie kończy. Musimy ciągle zastanawiać się nad Jego historią i interpretować ją tak, aby nas przemieniała i wyzwalała, by Jego historia stała się naszą historią, gdy jako uczniowie idziemy za Nim. Moje podejście do chrystologii, starając się być wiernym całej tradycji od czasów Jezusa do teraźniejszości, zawiera cztery odrębne, lecz nierozłączne i niezbędne wymiary: Jezusa historycznego, Jego śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie i wcielenie. Są dzisiaj ludzie, którzy odrzucają wcielenie jako nieistotne i niepotrzebne dla wiary chrześcijańskiej. Moim zdaniem, jest ono najbardziej zasadnicze ze wszystkich twierdzeń wiary chrześcijańskiej, ponieważ jest najbardziej radykalne. Wcielenie potwierdza osobiste zaangażowanie się Boga w naszą ludzką historię i

ludzkie doświadczenie. Nic nie dotyka głębiej samego jądra naszego człowieczeństwa. Bóg stał się jednym z nas. Bóg od wewnątrz doświadczył tego, czego my doświadczamy, cierpiał to, co my cierpimy, pozostał wierny tam, gdzie trzeba, byśmy pozostali wierni. Cóż może być od tego bardziej radykalne? Jednakże, w świetle współczesnych stanowisk, twierdzenie o wcieleniu jest możliwe tylko wtedy, gdy obejmuje całość doświadczenia Jezusa: Jego ludzkie, historyczne życie i działalność, główne i decydujące „wydarzenie” Jego śmierci-zmartwychwstanie oraz bieżące życie i posługiwanie Kościoła, poczynając od Piotra, Pawła i Jana aż do Jana Pawła II i dalej. Zgodziłbym się z tymi teologami i biblistami współczesnymi, którzy chcieliby tradycję Janowo-patrystyczno-soborową (obraz tradycyjny) umieścić na nowo w kontekście bardziej historycznego i ewolucyjnego poglądu na Jezusa (obraz współczesny). Twierdzenie, że Jezus jest wcieleniem samego Boga nie jest możliwe bez analizy krytycznej procesu interpretacyjnego, który nas do takiego twierdzenia skłonił. Stwierdzenie Soboru Chalcedońskiego (451 r.), że Jezus jest w pełni człowiekiem i w pełni Bogiem w jedności jednej osoby nie było przypadkowe. Sobory także były wynikiem końcowym długiego procesu interpretacji historycznej. Ta książka spróbuje odpowiedzieć na niektóre z pytań, które powstają z naszej ciągłej potrzeby interpretowania i zrozumienia naszej tradycji.

Na koniec, jeśli chodzi o zadawane pytania, trzeba powiedzieć, że pozornie łatwe i proste pytanie może odnosić się do bardzo złożonych kwestii. Jednym z takich pytań, które się często zadaje jest: Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem? W stosunku do tego, czy jakiegokolwiek innego pytania, ważnym jest, aby pamiętać jakiego rodzaju pytanie jest zadawane. Czy jest to pytanie *historyczne* o to, co Jezus rzeczywiście powiedział i zrobił podczas swego życia na ziemi? Czy jest to pytanie *psychologiczne* o wewnętrzne stany Jego umysłu, tj. o czym myślał, lub co zamierzał zrobić, lub jakie były motywy Jego postępowania? Czy jest to pytanie *teologiczne* o różne sposoby, w jakie w ciągu wieków ludzie rozumieli i interpretowali Jego związek z Bogiem? Takie interpretacje teologiczne można znaleźć w Biblii, lub w wyznaniach wiary i doktrynach Kościoła, lub w dziełach teologów i biblistów

aż do dnia dzisiejszego. Czy jest to pytanie *osobiste* o to, jak to wszystko pasuje do własnego życia duchowego, czy też pytanie *eklezyjalne* o kierunki i praktyki w Kościele, czy też pytanie *społeczne* o problemy, które napotykamy w dzisiejszym świecie? Każde z nich jest dobre i uzasadnione, lecz rodzaj udzielonej odpowiedzi będzie zależał od rodzaju zadanego pytania i środków dostępnych dla udzielenia trafnej odpowiedzi.

Chociaż wszystkie takie pytania będą się przewijały w dalszej części, jednak plan tej książki został zbudowany wokół rozróżnienia pomiędzy pytaniami historycznymi, a teologicznymi. Po paru pytaniach wstępnych na temat źródeł i ich interpretacji, rozważymy pytania, na które odpowiedzi są tylko historyczne (życie i działalność Jezusa). Następnie zadamy pytania, w których przejdziemy od zagadnień historycznych do teologicznych, dotyczących zarówno interpretacji Jezusa przez Kościół pierwotny, opartej na krzyżu i zmartwychwstaniu, jak i ciągłej interpretacji Jezusa przez Kościół późniejszy w formie wyznań wiary i soborów (doktryny). Na koniec rozważymy pytania na temat znaczenia Jezusa dla teraźniejszości. Zadając pytania bezpośrednio Jezusowi lub formułując pytania na Jego temat, powinniśmy mieć zawsze obecne w umysłach i żywe w sercach najbardziej centralne i podstawowe pytanie, to, które Jezus nam stawia jako swym uczniom: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8, 29).

I. ŹRÓDŁA I ICH INTERPRETACJA

1. Jeżeli Ewangelie są interpretacją i same były interpretowane w ciągu wieków, skąd wiemy, że stykamy się z „prawdziwym” Jezusem?

To samo pytanie można by zadać na temat każdej relacji międzyludzkiej. Kiedy spotykamy drugą osobę, natychmiast wkraczamy w proces interpretacji. Na początku szukamy pewnych danych podstawowych, na przykład imię, przeszłość, zainteresowania itp. Ale jednocześnie poddajemy dokładnemu badaniu i ocenie zarówno te dane, jak i osobę, która nam je przekazuje. Bez tego rodzaju procesu nie możemy nawiązać żadnej osobistej relacji. Jednakże, jeżeli chcemy poznać tę „prawdziwą” drugą osobę, nadchodzi w tej relacji taki moment, kiedy musimy wyjść poza taką faktograficzną informację i zawierzyć drugiemu, całkowicie mu siebie powierzając. Można to nazwać aktem wiary w najbardziej podstawowym i fundamentalnym sensie tego słowa, to jest zaufaniem.

To, co jest prawdą w odniesieniu do każdej relacji międzyludzkiej, jest również prawdą w odniesieniu do naszej relacji z Bogiem, z tym zastrzeżeniem, że inicjatywa, która umożliwia takie zaufanie, czy wiarę z naszej strony, pochodzi od Boga (a więc wiarę nazywamy doświadczeniem łaski). Niemniej jednak jest to Boże zaproszenie, które oczekuje naszej ludzkiej odpowiedzi. Gdy odpowiadamy, czy to w relacji do innych osób, czy do Boga, proces interpretacji trwa nadal, gdyż w przeciwnym razie nigdy byśmy tej relacji nie pogłęбили i nie rozwinęli. Jednym słowem, nasza podstawowa relacja do Boga, którego znamy w Jezusie to relacja wiary. To jeden „prawdziwy” Jezus. Jednakże, jak w każdym związku międzyosobowym, takie doświadczenie wiary wywołuje wszelkie możliwe pytania: historyczne, psychologiczne, teologiczne, osobiste, itd. (por. wstęp).

Takie pytania są nie tylko dobre i uzasadnione; są one konieczne, jeśli mamy wzrastać i dojrzewać w naszej wierze.

2. Ale dlaczego Bóg nie mógł być tego ułatwić, na przykład dlaczego Biblii nie napisał Jezus, tylko Jego uczniowie?

Na pytanie to musimy odpowiedzieć na dwóch płaszczyznach, po pierwsze w odniesieniu do charakteru chrześcijaństwa, a po drugie w odniesieniu do charakteru Biblii. Chrześcijaństwo, w odróżnieniu od islamu, nie jest *religią księgi*. Jest religią, która skupia się na relacjach osobowych. Wystarczy przeczytać Ewangelię św. Jana, żeby to zobaczyć. To, co jest ważne w Ewangelii św. Jana, to jej ciągle przywoływanie relacji osobowej Jezusa do Ojca (jak w 1,18 gdzie Jezus jest przedstawiony jako istniejący zawsze w łonie Ojca) i Jego zaproszenia, żebyśmy weszli w taką samą relację poprzez moc Ducha św. (jak w 13, 23, gdzie uczeń, którego Jezus miłował jest przedstawiony jako spoczywający na piersi Jezusa). Czy wszystko w Ewangelii św. Jana jest historycznym faktem, czy nie, na pewno ujmuje ona istotę chrześcijaństwa: poprzez wiarę jesteśmy włączeni w osobową relację z Bogiem w Trójcy Jedynym, która ma konsekwencje wieczne. Ten Bóg jest żywy, działający i obecny w naszych sercach i w samym środku wszystkich naszych związków ludzkich. To jest Bóg, którego wysławiamy w osobie Jezusa.

Pismo święte, jak Ewangelia św. Jana, jest pisemnym świadectwem lub dowodem tej dynamicznej relacji. Całe Pismo daje świadectwo czemuś uprzedniemu i bardziej fundamentalnemu, mianowicie „Bogu żywych” (Mk 12, 27), który ciągle podnosi nas do nowego życia we wspólnotowych doświadczeniach wysławiania i oddawania czci, słuchania i głoszenia, łamania i dzielenia się, karmienia i ubierania. Biblia została napisana na kanwie właśnie takich doświadczeń i staje się w naszym życiu skuteczna, gdy jesteśmy natchnieni, by iść i czynić podobnie. Tak więc Bóg nie mógł być tego ułatwić. Bóg objawiony w Jezusie

proponuje nam zaproszenie do życia, ale my musimy odpowiedzieć w wierze i podjąć odpowiedzialność, przyjmując drogę Jezusa za swoją.

3. A zatem, czy Jezus powiedział i uczynił to wszystko, co utrzymują autorzy Nowego Testamentu? A jeśli nie, dlaczego wkładaliby słowa w Jego usta lub wymyślali historie o Jego wielkich czynach?

Pytanie to przywodzi nas z powrotem do sprawy „prawdziwego” Jezusa. Pomocnym jest rozróżnienie trzech możliwych znaczeń tego określenia. Po pierwsze, jest Jezus, który rzeczywiście powiedział i zrobił określone rzeczy w ściśle określonych okolicznościach. Do tego Jezusa nie mamy właściwie dostępu, ponieważ On sam niczego nie napisał, a Ewangelie nie są biografiami we współczesnym sensie zbierania i przechowywania konkretnych informacji. Po drugie, jest Jezus „historyczny” tj. Jezus, który może być zrekonstruowany przy pomocy metod krytycznych badań historycznych. Nasz dostęp do tego Jezusa jest ograniczony, ale ważny. Poprzez analizę krytyczną możemy poznać pewne charakterystyczne sposoby Jego działania i mówienia, jak głoszenie królestwa Bożego w przypowieściach i ukazywanie obecności królestwa poprzez jedzenie i picie z celnikami i grzesznikami. Taka rekonstrukcja w dużej mierze zależy od wspomnień pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Jak w przypadku jakiegokolwiek wielkiej postaci historycznej, Sokratesa, Lincolna, czy Kennedy'ego, pamięć taka ma podstawy w rzeczywistości historycznej, ale jest wysoce selektywna i zwykle skupia się na „pamiętnych chwilach”, tym sposobem wyłączając, albo jako zapomniane, albo jako na pozór nieważne, określone konkretne szczegóły, takie jak dokładny czas, czy miejsce poszczególnego wydarzenia. Wiele z materiałów ewangelicznych było niewątpliwie zależne od tego rodzaju pamięci wybiórczej. Wspólnota zebrana na modlitwie wspomina pamiętne chwile: wpływ jaki miał Jezus, ciętość Jego słów i przytłaczającą moc Jego czynów; wspomina, ale również ozdabia i rozwija, jak wszyscy dobrzy opowiadacze, by wydobyć głębszą prawdę, która w nim była zawarta.

Na koniec, jest biblijny Chrystus: ten głoszony i interpretowany poprzez cytaty ze Starego Testamentu, poprzez refleksję teologiczną nad Jego znaczeniem i przede wszystkim poprzez ciągle doświadczanie jego obecności w mocy Ducha. To ostatnie jest najważniejsze dla zrozumienia tego, co robili autorzy Nowego Testamentu. Tak jak w Starym Testamencie byli prorocy natchnieni przez Ducha Świętego, którzy mogli powiedzieć: „To mówi Pan...” tak i w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich byli prorocy, którzy powstawali w zgromadzeniu i głosili słowo zmartwychwstałego Jezusa. Z natchnieniem mamy do czynienia przede wszystkim przy wspólnocie zebranej w mocy Ducha Świętego. Tekst pisany zależy od tego fundamentalnego doświadczenia żywego głosu zmartwychwstałego Jezusa i równocześnie je odzwierciedla.

4. Ale dlaczego mam wierzyć, że coś jest prawdą, jeśli się to rzeczywiście nie wydarzyło?

Twoje pytanie porusza sprawę, która dla większości ludzi współczesnych jest największą przeszkodą w rozumieniu Pisma świętego. Większość z nas, dzieci Oświecenia, które zaczęło się w osiemnastym wieku jako ruch mający na celu wyzwolenie rozumu ludzkiego z więzów myślenia dogmatycznego, podpisałoby się pod stwierdzeniem: „Jeśli się to nie wydarzyło, nie jest to prawdą”.

Mentalność empiryczna, żądanie naukowego lub historycznego „dowodu” jako papierka lakmusowego rzeczywistości, jest tak bardzo częścią wyposażenia naszych umysłów, że nie bardzo jesteśmy tego świadomi. Jednakże „najprawdziwsze” rzeczy w życiu, to często rzeczy, które nigdy się nie wydarzyły lub nie podlegają sprawdzeniu empirycznemu. Kiedy czyta się powieść, jest ona prawdziwa mimo, że nic się w tej powieści nigdy nie wydarzyło tak jak

zostało opisane. Jest ona prawdziwa, ponieważ dotyka najgłębszych symbolicznych poziomów ludzkiego doświadczenia; jest prawdziwa, ponieważ oświeca umysł i porusza serce, ponieważ współbrzmi z tym, co w nas najgłębsze i najlepsze, i wywołuje oddźwięk, który jest często zbyt głęboki, by go odpowiednio wyrazić.

Taki jest rodzaj wpływu, jaki miał Jezus na swych współczesnych, a także na późniejsze pokolenia aż do dnia dzisiejszego. Na przykład, tym, co jest prawdziwe w odniesieniu do Jezusa ucinającego burzę (Mk 4, 35-41) i krocącego po wodzie (Mk 6,45-52) nie jest raczej dziwny fakt empiryczny, że Jezus przekracza prawa natury, lecz ważniejszy fakt, że Jezus zarówno wtedy jak i teraz wzywa nas do wiary pośród burz życia i przynosi pokój do naszych serc. To zawsze pozostanie prawdą, czy Jezus kiedykolwiek kroczył po wodzie, czy nie. Kiedy zatem czytamy Pismo Święte musimy się nauczyć myśleć symbolicznie i nie zawsze zajmować umysł wyłącznie faktami. Prawda jest zbyt ważna, by ją sprowadzać do dosłowności.

5. Jeżeli Ewangelie są przede wszystkim dokumentami wiary, które przekazują prawdy symboliczne, po co nam w ogóle potrzeba historycznego Jezusa? Czy nie możemy po prostu zostać przy Mateuszu, Marku, Łukaszu i Janie?

Doprawdy możemy i powinniśmy zostać przy czterech Ewangeliach. Pozostają one naszym pierwszorzędnym źródłem wszystkiego, co mówimy lub myślimy o Jezusie. Można by życie spędzić na badaniu bogactw którejkolwiek z nich. Ale twoje pytanie dotyczy problemu, który wielu dzisiaj gnębi: Czy Jezus historyczny ma związek z wiarą chrześcijańską i czy ma dla niej jakieś znaczenie.

Problem ten jest w gruncie rzeczy dwojaki. Po pierwsze dotyczy on metody. Czy przy ograniczeniach metodologii historycznej, tak jak się ją obecnie rozumie, jest możliwe dowiedzieć się czegokolwiek o historycznym Jezusie? Nie wchodząc tutaj w szczegóły odnośnie metodologicznych debat, po prostu powiem, że mamy tyle samo, jeśli nie więcej, wystarczająco miarodajnych informacji historycznych o Jezusie, ile mamy o jakiegokolwiek postaci historycznej z odległej przeszłości.

Drugi aspekt tego problemu porusza kwestię konieczności. Czy wiedza o historycznym Jezusie jest konieczna do wiary chrześcijańskiej? Odpowiedź może być różna w zależności od tego, czy odnosi się do płaszczyzny naukowej czy popularnej. Na płaszczyźnie popularnej można prowadzić bogate i głęboko duchowe życie chrześcijańskie mając ten rodzaj tradycyjnego obrazu Jezusa w wierze, który został nakreślony we wstępie. Lecz jeśli zaczniesz zadawać tego rodzaju pytania historyczne o źródła i interpretacje, prowadzi to nieuchronnie do zgłębiania poglądów i stanowisk współczesnej nauki.

Moim zdaniem, wiedza o Jezusie historycznym posiada funkcję podrzędną - choć niezbędną - w stosunku do wiedzy o Jezusie, która płynie z wiary. Jest *podrzędna*, ponieważ naszą pierwszorzędną relacją z Jezusem jest relacja wiary. Wiara ta została nam przekazana przez wspólnoty takie, jak te reprezentowane przez Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, jak również przez wspólnoty chrześcijańskie ostatnich dwóch tysiącleci. Jest to wiara osobiście przyjęta przez każdego z nas w kontekście naszych doświadczeń własnych i wspólnotowych. Wiedza o Jezusie historycznym jest *niezbędna* z tej prostej przyczyny, że wiara chrześcijańska zawsze była oparta na historycznej wyjątkowości człowieka imieniem Jezus z Nazaretu. To co o Nim wiemy od strony historycznej pomaga skonkretyzować nasze wyobrażenie o Nim w wierze. Jaki byłby nasz obraz Jezusa, gdybyśmy mieli tylko listy św. Pawła, a nie mieli czterech Ewangelii? Ale, co jest być może ważniejsze, wiedza historyczna działa w sposób negatywny w celu ograniczenia lub kontroli tego, co moglibyśmy o Nim powiedzieć. Niebezpieczeństwem późniejszych interpretacji zawsze było przetwarzanie Jezusa na własne podobieństwo, na przykład jako imperialnego pana, lewicowego rewolucjonisty, liberalnego

wolnomyśliciela, itp. Jediną odpowiedzią na takie wyobrażenia i kontrolą nad nimi jest odwołanie się do tego, co o Nim wiemy z historii.

6. Czy uczeni nie uczynili Jezusa niedostępnym? Jak zwykły człowiek może poznać i zrozumieć te wszystkie najnowsze osiągnięcia krytyki biblijnej?

Nie powinniśmy nigdy zapominać, że nasza wiara jest wiarą wspólnotową. Nie powinno się nigdy uważać, że wiara chrześcijańska dotyczy odosobnionych jednostek, które działają po swojemu. Każdy z nas jest członkiem wierzącej wspólnoty. Każdy z nas był przez tę wspólnotę karmiony, aby wzrastać w wierze i od każdego z nas oczekuje się, byśmy naszą wiarą i talentami przyczyniali się do dalszego wzrostu i rozwoju wspólnoty. Św. Paweł nazywa wspólnotę chrześcijańską ciałem, które ma wiele członków, z których wszystkie są ważne dla dobra całości. „Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was»". (1 Kor 12,21, zobacz cały rozdział 12, jak również Rz 12, 3-8). Samym sednem „chrześcijańskich wspólnot podstawowych” w Ameryce Łacińskiej (a teraz rozsianych po całym świecie) jest umożliwienie wszystkim osobom we wspólnocie odnalezienia własnego głosu, to jest wyrażania swego doświadczenia wiary w konkretnej rzeczywistości i czytania przez nich Pisma świętego w kontekście współczesności. Tragedią byłoby, gdyby ludzie czytanie Pisma pozostawili wyłącznie uczonym. Jednakże uczeni są także członkami wspólnoty i mają wnieść do niej swój wkład. Konflikty powstają tylko wtedy, gdy uczeni stają w opozycji do wspólnoty. Nawet wtedy możemy się dużo nauczyć od głosów krytycznych, zwłaszcza na temat naszej własnej uczciwości w poszukiwaniu prawdy. W każdym razie, nie powinniśmy czekać na najnowsze postępy w badaniach naukowych zanim zajmiemy się świadectwem Kościoła w Piśmie i w nim się zanurzymy. Z drugiej strony, gdy będziemy czytać, nieuchronnie pojawią się pytania. Uczeni mogą nam wielce pomóc w naszym ciągłym trudzie interpretacji i są doprawdy niezbędni dla samorozumienia wspólnoty. Jak eunuch Etiop nie zawsze rozumiemy to, co czytamy i potrzebujemy kogoś, kto by nam wyjaśnił (Dz 8,26-39).

7. Dlaczego obecnie istnieje tak wiele różnych poglądów na temat Jezusa?

Pytanie to dotyka sprawy pluralizmu. Żyjemy w kulturze, która jest głęboko świadoma różnych poglądów i stanowisk, różnic ras, kultur, tradycji, historii, języków, religii, itd. W coraz większym stopniu żyjemy w kulturze, która jest wrażliwie świadoma, że takie różnice są dobre i słuszne. Obraz „tygla” jest zastępowany wielokolorową tęczą. Kwestionuje się dążenie kultury dominującej do jednolitości. Pomiędzy jednością a wielością powinno istnieć zawsze zdrowe napięcie, tak w Kościele, jak i w społeczeństwie. Krańcowość jednolitości prowadzi do totalitaryzmu; krańcowość oddzielności i podziału prowadzi do fanatyzmu. Obydwie mają korzenie w pragnieniu dominacji i w lęku przed prawdą która nas wyzwala (J 8, 32). Chociaż obecnie jesteśmy może bardziej wyraźnie świadomi rzeczywistości i słuszności pluralizmu, powinniśmy również uznać, że prawowity pluralizm zawsze w Kościele istniał. Na przykład, w odróżnieniu od dawnych prób „zharmonizowania” czterech Ewangelii w jedną *Biografię* Jezusa, co w efekcie było wytworzeniem piątej Ewangelii, która nie odpowiadała żadnemu z czterech oryginałów, obecnie bardziej wyraźnie uznajemy, że Ewangelie Marka, Mateusza, Łukasza i Jana łącznie dają nam wyrazisty obraz Jezusa zrodzony z doświadczenia wiary każdej poszczególniej wspólnoty. I doprawdy tak być powinno, gdyż tajemnica, którą jest Jezus, nie może być ograniczona lub zawarta w jakimś jednym doświadczeniu wiary, czy to wspólnotowym, czy indywidualnym. Tajemnica jego osoby zawsze przekroczy nasze próby wyrażenia go w języku ludzkim, nawet próby biblijne i

ujęte w wyznaniach wiary. Tak więc, możemy się spodziewać różnic, ale nie sprzeczności. Cztery Ewangelie dają nam różne obrazy Jezusa, ale nie przeczą sobie nawzajem. Jak diament wystawiony do światła, Jezus odbija i objawia chwałę Boga na wiele różnorodnych sposobów.

8. Dlaczego Jezus w tak wielu obrazach i posągach jest przedstawiany jako biały mężczyzna z blond włosami i niebieskimi oczami, gdy w rzeczywistości był Żydem?

Są dwa wymiary Jezusa, o których nie powinniśmy nigdy zapominać. Po pierwsze, na płaszczyźnie historycznej, był On Żydem palestyńskim z pierwszego wieku. Żydowskie pochodzenie Jezusa jest dla wiary chrześcijańskiej niezwykle ważne. Jezus był człowiekiem swego ludu i swoich czasów. Łączy nas z bogatą i cudowną tradycją, która rozpoczyna się wiarą naszego wspólnego ojca Abrahama. Antyżydowskie uprzedzenia i pogromy, które niestety zbyt często miały miejsce w historii chrześcijaństwa, są anty-Jezusowe. Jeśli wierzymy w Jezusa, przyjmujemy za własne również dziedzictwo bycia Żydem i czcimy to dziedzictwo jako wyraz woli Bożej dla nas.

Jednakże, po drugie, Jezus - człowiek swoich czasów - jest również człowiekiem wszystkich czasów. Na płaszczyźnie teologicznej stał się drugim Adamem (1 Kor 15, 20-22; 45-49; Rz 5, 14nn), nową istotą ludzką, która ucieleśnia i obejmuje całą ludzkość. Oznacza to, że jest nie tylko białym mężczyzną z blond włosami i niebieskimi oczami (jak jest często przedstawiany w sztuce zachodnioeuropejskiej), ale również, jako zmartwychwstały, jest zarówno Grekiem, jak i Żydem, niewolnikiem, jak i człowiekiem wolnym, mężczyzną, jak i kobietą (Ga 3, 28). Jest zarówno Afrykańczykiem, Azjatą, Latynosem, jak i Europejczykiem i Amerykaninem. Jest zarówno „Chrystusem Apaczów”, jak i „Chrystusem kosmicznym”. Tak jak to ujął poeta Gerard Manley Hopkins:

...Chrystusem - bo w tysiącach miejsc Chrystus się jarzy
Blaskiem, co ciała cudze prześwietla i oczy,
By Pan mógł dostrzec światłość w rysach ludzkich twarzy¹.

¹ Gerard Manley Hopkins „I wąż wartkie wrzenia” (As Kingfishers Catch Fire) w tłum. St. Barańczaka w: Gerard Manley Hopkins, 33 wiersze, Kraków, 1992.

9. Dlaczego tak długo to trwało, zanim zbadano i doceniono "człowieczeństwo Jezusa?"

To prawda, że w tradycyjnym obrazie Jezusa zwykle większy nacisk kładziono na Jego bóstwo. Ponieważ wierzymy, że jest On Bogiem, Jego człowieczeństwo zawsze stanowiło pewien problem. Już we wspólnocie, która dała nam Ewangelię św. Jana, podkreślającą odwieczną relację Jezusa do Ojca, widzimy, jak pojawia się ten problem. Autor pierwszego listu św. Jana musi podkreślać, że Jezus Chrystus przyszedł w cieło (1 J 4, 2). List potępia tych, którzy nie uznają człowieczeństwa Jezusa z krwi i kości. Pierwsi Ojcowie Kościoła i sobory, pod wpływem Ewangelii św. Jana, bardzo borykali się z tą samą kwestią. Podkreślali, że Jezus był w pełni człowiekiem, ponieważ nie mógłby nas zbawić, jeśli by nie przyjął w pełni naszej ludzkiej natury, to jest ludzkiej duszy i ciała. Jedynym kłopotem z takim stwierdzeniem było to, że człowieczeństwo Jezusa zbyt często wyglądało tylko na abstrakcyjną „zasadę bym”, która musiała być podkreślana ze względu na nasze zbawienie. Tętniąca życiem istota ludzka z krwi i kości, podobna nam we wszystkim (Hbr 4, 15) nie była przedmiotem ich teologicznego zainteresowania.

To, co nam dało tak zwane „poszukiwanie historycznego Jezusa” (które zaczęło się około 1778 r. i trwa do dzisiaj), to Jezus z bardziej ludzką twarzą. Wraz z rozwojem naszej współczesnej świadomości historycznej staliśmy się bardziej wrażliwi na zasadniczą wagę

czynnika ludzkiego i historycznego zarówno w życiu Jezusa, jak i naszym własnym. Bardziej nas pociąga ktoś, kto musiał, tak jak my, zmagać się z problemami, wzrastać i uczyć się; ktoś, kto czuł, co my czujemy, cierpiał tak, jak my cierpimy; ktoś, kto zna od wewnątrz radości i nadzieje, smutki i niepokoje naszej wspólnej ludzkiej gromady, zwłaszcza ubogich i w jakikolwiek sposób cierpiących (zobacz początek Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym Soboru Watykańskiego II). W przeciwieństwie do czasów wcześniejszych, obecnie większy nacisk kładziemy na człowieczeństwo Jezusa niż na Jego bóstwo. Wyważona ocena zawsze potwierdzi za Soborem Chalcedońskim pełnię zarówno człowieczeństwa, jak i bóstwa.

10. Czy wiemy o Jezusie więcej niż on wiedział o sobie samym?

W pewnym sensie, odpowiedź na to pytanie brzmi: i tak, i nie. Jest wiele rzeczy, których o Jezusie nie wiemy. Nie wiemy, jak wyglądał, jakie były Jego osobiste upodobania i uprzedzenia, jak rozwijało się Jego życie w kategoriach chronologicznej kolejności wydarzeń, czy psychologicznego wzrostu. Jest wiele takich szczegółów historycznych, które bardzo chcielibyśmy poznać, ale przepadły one w mrokach czasu. Jednakże, z drugiej strony, wiemy o Nim więcej, niż On mógł być wiedzieć przy ograniczeniach swego ludzkiego, historycznego życia. Widzimy Go bowiem w objawiającym świetle zmartwychwstania i interpretacji rozwiniętych przez wspólnoty wiary pod kierownictwem Ducha Świętego, zarówno w Piśmie świętym, jak i w wyznaniu wiary. Nicejskie wyznanie wiary, które co niedzielę odmawiamy w kościele, jest wyrazem dojrzałej wiary, która korzystała z tego, co bym nazwał „całościowym” doświadczeniem Jezusa, to jest Jego ludzkiego i historycznego życia, jego śmierci na krzyżu, Jego zmartwychwstania oraz refleksji i coraz głębszego przyjmowania przez Kościół tajemnicy, którą jest Jezus.

Jednakże Nicejskie wyznanie wiary, tak jak Pismo święte, jest ograniczonym wyrażeniem w ludzkim języku tajemnicy, która przekracza nasze możliwości. Tak więc, chociaż możemy powiedzieć, że tak, wiemy więcej o Jezusie, niż On wiedział o sobie samym, to możemy odwrócić pytanie i powiedzieć, że Jezus, jako Pan zmartwychwstały w odwiecznych objęciach Ojca, wie o sobie, a także o nas, o wiele więcej niż moglibyśmy sobie kiedykolwiek wyobrazić.

II. ŻYCIE JEZUSA: PYTANIA HISTORYCZNE

A. NARODZENIE, NIEMOWLĘCTWO, DZIECIŃSTWO I WIEK MŁODZIEŃCZY

11. Czy opowiadania o poczęciu i narodzeniu Jezusa są prawdziwe?

Odpowiedź musi brzmieć jednoznacznie „tak”. Są one prawdziwe o tyle, że są niezbitym wyrazem wiary wspólnot ukazanych przez dwa pierwsze rozdziały Ewangelii, odpowiednio według św. Łukasza i św. Mateusza. Są prawdziwe jako dwa niezależne, a nawet całkiem różne ujęcia prawdy religijnej o Jezusie; że jest On: (1) Synem Bożym poczętym przez moc Ducha Świętego w łonie dziewicy Maryi i (2) Synem Dawida przez swego ojca Józefa, który pochodził z domu i rodu Dawida. Głównym przesłaniem opowiadań o dzieciństwie Jezusa jest przekazanie tej samej prawdy religijnej, jak ta wyrażona wcześniej przez Pawła, który z kolei cytował jedno z najwcześniejszych chrześcijańskich wyznań wiary: „Jest to Ewangelia o Jego (Bożym) Synu - pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym - o Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 1, 3-4). Opowiadania o poczęciu i narodzeniu Jezusa, które -

nawiasem mówiąc - znajdują się w całym Nowym Testamencie tylko u Mateusza i Łukasza, mają przede wszystkim na celu przekazanie podstawowych przekonań wiary pierwszych wspólnot chrześcijańskich w świetle zmartwychwstania. Dlatego, razem z całym Pismem świętym muszą być rozumiane jako dzieła przede wszystkim o charakterze religijnym. Jednakże twoje pytanie prawdopodobnie bardziej dotyczy prawdy historycznej lub faktów. Uważne przeczytanie obydwu relacji zarówno samych w sobie, jak i jednej w stosunku do drugiej, pokazuje, że nie mogą być całkowicie historyczne, i że głównie dotyczą prawdy religijnej. Jednakże, możemy powiedzieć, że co najmniej następujące fakty są historyczne: Jezus urodził się w Betlejem Judzkim (ale możliwe też, że w Nazarecie), w czasie końcowych lat panowania króla Heroda Wielkiego (a więc gdzieś około 6-4 r. p. n. e.). Jego ojciec miał na imię Józef, a matka Maryja. Zwano go Jezus i zawsze wiadano, że jest z Nazaretu w Galilei.

Te elementy są potwierdzone przez inne teksty spoza opowiadań o dzieciństwie i są ogólnie uznawane jako historycznie prawdopodobne.

12. A fakt, że Jezus narodził się z dziewicy? Czy to nie jest historyczne?

Zarówno Mateusz (1,18-25), jak i Łukasz (1,26-38) potwierdzają jednoznacznie, choć Łukasz mniej wyraźnie niż Mateusz, że Jezus został poczęty przez dziewicę o imieniu Maryja. Relacja Łukasza niekoniecznie wyklucza udział ojca ludzkiego; po prostu go pomija. Sednem sprawy jest to, że poprzez moc Ducha Bożego „Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Z drugiej strony, Mateusz wyraźnie wyklucza ojca ludzkiego. Maryja jest przedstawiona jako niezamężna matka, którą Józef planuje oddalić z powodu jej ciąży. Tylko objawienie od Boga, że: „z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1, 20), przed tym go powstrzymuje. Nie jest wykluczone, że relacja Łukasza ma swój odpowiednik w relacjach o innych postaciach Starego Testamentu, których poczęcie uważano za cudowne, na przykład Samuela (*Magnificat* Maryji jest w dużej mierze oparty na modlitwie Anny w 1 Sm 2, 1-10). Zatem dlaczego Mateusz pragnie tak mocno postawić kropkę nad „i”? Jednym z możliwych wyjaśnień jest to, że Mateusz podejmuje polemikę z żydowskimi przeciwnikami chrześcijaństwa.

Pod koniec Ewangelii św. Mateusza znajduje się wyraźna polemika z tymi, którzy twierdzili, że uczniowie wykradli ciało Jezusa z grobu (Mt 27, 62-66; 28, 11-15). Podobna polemika z tymi, którzy kwestionowali pochodzenie Jezusa, może być również obecna na początku Ewangelii. Czy wyraźny zarzut nieprawego pochodzenia istniał tak wcześnie wśród żydowskich przeciwników, nie wynika jasno z Nowego Testamentu; pojawia się on wyraźnie około 150 roku po Chrystusie. W każdym razie troska Mateusza w rozdziale 1 .jest dwojaka: potwierdzenie, że Jezus jest Synem Dawida poprzez Józefa, przez prześledzenie jego genealogii od Abrahama poprzez Dawida do Józefa (ww. 1-17), i że jest on Mesjaszem, Zbawicielem, Emmanuelem (w tym miejscu nie używa określenia Syn Boży) poprzez działanie stwórcze Ducha Świętego (ww. 18-25). Taka jest teologiczna lub religijna prawda obydwu relacji.

Jeżeli chodzi o historię, napotykamy tutaj granice metod historycznych. Historia nie może ani potwierdzić, ani zaprzeczyć faktu dziewiczego poczęcia Jezusa. Prawda o tym pochodzi z innego wymiaru, mianowicie z objawienia. Proszę jednak zauważyć, że w samych opowiadaniach możliwość takiej wiedzy zależy od objawienia. W relacji Mateusza, Anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie, w relacji Łukasza, anioł Gabriel ukazuje się Maryi. To jeszcze raz wskazuje, że zainteresowania obydwu autorów są religijne i teologiczne, nie historyczne.

13. No dobrze, a czy Maryja i Józef wiedzieli, że Jezus jest Synem Bożym, kiedy się urodził?

Prawdopodobnie nie, ale my wiemy. Rozumiem przez to, raz jeszcze, że opowiadania o dzieciństwie Jezusa według Mateusza i Łukasza nie są- ściśle mówiąc - relacjami historycznymi, chociaż mogą zawierać pewne wspomnienia historyczne, jak już wcześniej mówiliśmy. Wbrew wielu teoriom i hipotezom, które w ciągu wieków wysunięto, faktem jest, że po prostu nie wiemy jakie źródła Mateusz i Łukasz mieli do dyspozycji. Wiemy natomiast, że te dwa opowiadania o dzieciństwie są relacjami uderzająco różnymi i że są mocno obciążone zainteresowaniami religijnymi i teologicznymi. Wiemy również, że zgadzają się oni w najbardziej istotnym punkcie wiary chrześcijańskiej, w tym mianowicie, że Jezus jako Syn Boży został poczęty przez Ducha Świętego i zrodzony z Dziewicy Maryi. To pozostaje wiecznie prawdą, jakiegokolwiek było faktycznie osobiste doświadczenie Maryi i Józefa. Powiedzieć, że Maryja i Józef prawdopodobnie nie wiedzieli, w czasie Jego narodzenia, że był On Synem Bożym, ale że my wiemy, znaczy tyle, co powiedzieć, że my patrzymy na życie Jezusa z uprzywilejowanej perspektywy naszej wiary w zmartwychwstanie. Znamy, jak gdyby, całą historię.

Czy to oznacza, że powinniśmy odrzucić opowiadania jako „tylko bajki”? W żadnym razie. Taka reakcja zdradza takie nastawienie umysłu, które stawia znak równości pomiędzy faktem historycznym, a prawdą. Przez wieki ludzie przeżywali, tak jak i my przeżywamy w każde Boże Narodzenie, cudowną prawdę opowiadań o dzieciństwie Jezusa według Mateusza i Łukasza. Są one prawdziwe, ponieważ dotyczą tego, co w naszych sercach najgłębsze i dają nam nowe życie i nadzieję. Są tym bardziej prawdziwe, że w konkretnych i wzruszających obrazach głoszą kim naprawdę był i jest w samym środku swej istoty Jezus z Nazaretu.

14. A fakt, że o Jezusie mówi się, że istniał przed czasem? Jak mógł być wieczny, a jednak się narodzić?

Twoje pytanie kieruje nas do pochodzenia Jezusa przedstawionego w Ewangelii św. Jana. Warto jeszcze raz zauważyć, że oprócz Mateusza i Łukasza, reszta Nowego Testamentu (łącznie z Pawłem i jego dojrzałą chrystologią) nie wykazuje znajomości, lub przynajmniej zainteresowania, opowiadaniem o poczęciu i narodzeniu Jezusa. Jest to szczególnie uderzające u Jana, który tak mocno stwierdza boskie pochodzenie Jezusa. Jedyna bezpośrednia wzmianka o narodzinach Jezusa występuje u niego podczas procesu przed Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). Mogą być one sugerowane w innym fragmencie o dość gwałtownym sporze, kiedy przeciwnicy Jezusa mówią: „Myśmy się nie narodzili z nieładu” (8,41), ale Jan stara się wyjść poza takie zaabsorbowanie ziemskim pochodzeniem Jezusa, gdyż w rzeczywistości pochodzi On od Boga. Dlatego też, w tym samym fragmencie, mówi On o sobie: „Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (8,58). Ewangelia według św. Jana zajmuje się odwieczną relacją Jezusa do Ojca, a nie Jego pochodzeniem ziemskim zarówno przy narodzinach, jak i przy chrzcie. Interesujące jest, że Jan nie ma również opowiadania o chrzcie, ale ma dwa razy powtórzone wyznanie Jana Chrzciciela: „Ten był, o którym powiedziałem: Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” (1,15.30). Jezus istnieje przed Janem Chrzcicielem, przed Abrahamem, nawet przed stworzeniem świata, jako Słowo, które było Bogiem (1,1 -5). Chociaż Jan potwierdza również, że „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (1,14), nie czyni żadnej próby powiązania tego z jakimkolwiek opowiadaniem o Jego poczęciu i narodzeniu.

Tak więc, jeśli chodzi o świadectwo Pisma świętego, są przynajmniej cztery różne tradycje na temat pochodzenia Jezusa jako Syna Bożego: (1) został ustanowiony lub takowym ogłoszony przy zmartwychwstaniu (Rz 1,4); (2) przy chrzcie (Mk 1, 10-11); (3) przy poczęciu i narodzeniu (Mt 1,20; Łk 1, 35); (4) przed stworzeniem świata (J 1,1-5; 17,5). Z naturalną prostotą pozostawiono te tradycje obok siebie nie podejmując żadnej próby rozwiązania, czy zharmonizowania napięć pomiędzy nimi. Pozostawiono to późniejszym pokoleniom. To my staramy się pogodzić prolog św. Jana z opowiadaniem o dzieciństwie Jezusa u Mateusza i Łukasza.

15. Zgodnie z twoją zasadą ciągłej interpretacji, to jest w porządku, prawda? Ale ja się zawsze zastanawiałem, co w Credo oznaczają słowa, że Jezus był „zrodzony, a nie stworzony”?

Twoje spostrzeżenie trafia w samo sedno. Chciałem wyjaśnić, co Pismo święte mówi w odpowiedzi na poprzednie pytanie, ale z pewnością jest prawdą, że Kościół kontynuował interpretowanie tej tajemnicy od razu po okresie biblijnym. Zaiste, wszystkie siedem pierwszych soborów powszechnych (od 325 do 787 r.), było zwołane przede wszystkim w celu rozwiązania kwestii, które obracały się dookoła znaczenia Jezusa.

Pierwszy sobór powszechny w Nicei w 325 r. zajmował się nauczaniem popularnego i znanego kapłana z Aleksandrii o imieniu Ariusz. Jego wpływ był bardzo silny i do pewnego stopnia trwa do dnia dzisiejszego. Ariusz, idąc za normalnym w tym czasie rozumieniem filozofii greckiej, utrzymywał, że jeśli ktoś się narodzi lub stanie się ciałem, to osoba ta jest stworzeniem. Powiedzieć, że „Słowo stało się ciałem” to powiedzieć, że Syn Boży jest stworzeniem, chociażby pierwszym i pierwszorzędnym stworzeniem w Bożym planie. Sobór wziął starożytne chrześcijańskie wyznanie wiary w Ojca-Syna-Ducha Świętego i włączył cztery stwierdzenia o Synu, wymierzone wyraźnie w Ariusza. Sobór potwierdził, że jeden Pan, Jezus Chrystus, Syn Boży, jest: (1) z Ojca „zrodzony...” to znaczy z istoty Ojca: przeciwko jakiegokolwiek myśli, że był zrodzony z Ojca jako stworzenie w czasie; (2) „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”: przeciwko jakiegokolwiek myśli, że był mniejszym lub pośledniejszym bogiem, to jest boskim, ale nie prawdziwie i w pełni Bogiem; (3) „zrodzony, a nie stworzony”: przeciwko powszechnemu rozumieniu, że te pojęcia znaczą to samo, tak że być zrodzonym, to być stworzonym; (4) „współistotny [*homoousios*] Ojcu”: przyjęto słynne słowo *homo-ousios*, tak jak poprzednie rozróżnienie pomiędzy „zrodzony” i „stworzony”, wbrew zwykłemu rozumieniu tego słowa. Uznano za zasadne podtrzymanie pełnego bóstwa Jezusa. Wszystkimi czterema stwierdzeniami przeciwko Ariuszowi sobór potwierdza, że Jezus jest prawdziwie zrodzony przez Ojca, ale wewnątrz odwiecznej dynamiki samej istoty Boga.

Trzeba zauważyć, że Ojcowie nie próbowali w samym wyznaniu wiary wyjaśnić, jak Jezus mógł być zrodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami, a jednak narodzić się w czasie. *Credo* po prostu przechodzi do podania biblijnych stwierdzeń, że stał się człowiekiem, cierpiał, zmartwychwstał i wstąpił do nieba „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. Pytanie „jak”, nie przestawało nurtować umysłów teologów od tamtego dnia do dzisiaj. Jednym z problemów stworzonych przez to wyznanie wiary jest widoczne, choć być może nie zamierzone, rozdzielanie odwiecznej relacji Jezusa do Ojca i Jego pojawienia się w czasie.

Na koniec trzeba wspomnieć, że *Credo*, które odmawiamy w każdą niedzielę, chociaż często nazywane Nicejskim wyznaniem wiary, jest innym i dłuższym wyznaniem wiary i zostało sformułowane na drugim soborze powszechnym w Konstantynopolu w 381 r. Powtarza ono te same podstawowe stwierdzenia przeciwko Ariuszowi co Sobór Nicejski, ale jego główną troską było potwierdzenie pełnego bóstwa Ducha Świętego przeciwko tym, którzy je negowali. W ten sposób, od Soboru Konstantynopolitańskiego I mamy oficjalną definicję jedynej natury

Boga w Trójcy, definicję wywodzącą się z nadal trwającej praktyki chrzczenia w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt28, 19).

16. Wracając na chwilę do niemowlęstwa i dzieciństwa Jezusa, kto Jezusowi dał imię? Co znaczy „Jezus” i skąd pochodzi imię „Jezus Chrystus”?

Według Mateusza (1, 25), Jezusowi nadał imię Józef idąc za poleceniem anioła (1,21). Według Łukasza (1,31), anioł Gabriel powiedział do Maryi: „Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus”. Później, przy obrzezaniu, Łukasz mówi po prostu: „nadano Mu imię Jezus, którym Je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie matki” (2, 21). Tak więc, zarówno według Mateusza jak i Łukasza, Jezusowi dał imię Bóg poprzez objawienie anielskie. W każdym razie, imię Jezus było stosunkowo powszechne w tym czasie. Pochodzi od hebrajskiego Jozue (*Yehośhua*, później skrócone do *Yeśhua* i *Yeśhu*). Być może początkowo znaczyło „Jahwe pomaga”, ale później w popularnym użyciu interpretowano je jako „Jahwe zbawia”. Tak więc anioł mówi do Józefa: „[Porodzi Syna], któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21).

Historycznie, Jezus byłby znany jako *Yeśhu bar Yosef*= Jezus syn Józefa. Teologicznie stał się znany jako „Chrystus”, z greckiego *ho christos* co znaczy „namaszczone” i tłumaczy hebrajskie *ha maśiaħ* lub Mesjasz. Pierwotnie „Chrystus” był jednym z wielu tytułów stosowanych w odniesieniu do Jezusa przez Kościół pierwotny w świetle zmartwychwstania. Stopniowo, gdy inne tytuły stały się dominujące i gdy Kościół przeniósł się z Palestyny, gdzie tytuł ten był w swym hebrajskim środowisku łatwiej rozumiany, do większego grecko-rzymskiego środowiska kulturowego i językowego, „Chrystus” w coraz większym stopniu był używany jako część imienia własnego Jezusa. Lecz powinniśmy zawsze pamiętać, że w ciągu życia jego imieniem własnym było *Yeśhu bar Yosef*.

17. Czy Jezus miał braci i siostry?

Św. Marek (6, 3; por. Mt 13, 55-56) mówi: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także jego siostry?” Wspomina się, że Jego matka, bracia i siostry przyszli do Niego (Mk 3,31-35 i miejsca paralelne). Św. Jan przedstawia Jego Matkę i braci jak towarzyszą Mu czasami w jego działalności (J 2,12; 7,3. 5). Wydaje się, że bracia mieli w Kościele pierwotnym pewne znaczenie (Dz 1, 14; 1 Kor 9, 5), zwłaszcza Jakub, który był przywódcą wczesnochrześcijańskiej wspólnoty w Jerozolimie (Ga 1, 19; Dz 15, 13-21). Jest szczególnie znaczące, że Paweł określa Jakuba jako brata Pana. Jest to ktoś, kogo znał osobiście. Czy byłby go wyróżniał tym określeniem, gdyby miał jakikolwiek powód, żeby myśleć inaczej? Tak więc jednym z możliwych znaczeń tekstów biblijnych jest to, że Jezus w istocie miał braci i siostry. Sam Jezus jest określany jako „pierworodne dziecko płci męskiej” (Łk 2, 23), ale też niekoniecznie sugeruje to braci i siostry.

Późniejsze pobiblijne interpretacje, zwłaszcza w IV wieku, szukały innych wyjaśnień. Jedna utrzymywała, że bracia Jezusa byli jego braćmi przyrodnymi (możliwe znaczenie greckiego słowa *adelphos*: zob. Mk 6, 17) z racji wcześniejszego małżeństwa Józefa. Jedyny z tym problem polega na tym, że nie ma dowodów na takie uprzednie małżeństwo. Bardziej wiarygodna interpretacja jest taka, że bracia i siostry Jezusa byli w rzeczywistości kuzynami. Św. Hieronim popierał tę interpretację opartą na hebrajskim słowie „brat” (*‘ah*), które może również oznaczać kuzyna lub jakiegokolwiek bliskiego krewnego (np. Rdz 14,16; 29, 15; Kpł 10, 14). Słowa te zostały przetłumaczone w greckiej wersji Starego Testamentu (znanej jako *Septuaginta*) jako *adelphos* (=brat), chociaż język grecki ma odrębne słowo na oznaczenie kuzyna (*anepsios* jak w Kol 4, 10). Jest całkiem możliwe, że Paweł, pochodząc ze

środowiska semickiego, samorzutnie użył *adelphos* w odniesieniu do Jakuba w sensie kuzyna lub bliskiego krewnego.

Na gruncie czysto biblijnym, argumenty odwołujące się do samego języka, dopuściłyby każdą z powyższych interpretacji. Ewangelie miały na uwadze podkreślenie dziewiczego poczęcia Jezusa (zob. pytanie 12). Po czasach biblijnych, a zwłaszcza w IV wieku, ze względu na monastyczną idealizację stanu dziewictwa, Maryja, która zawsze była czczona w pobożności zarówno ludowej, jak i oficjalnej, stała się z racji swego wiecznego dziewictwa głównym i najwyższym symbolem, lub wzorem tego stanu życia. Nie ma nic w Piśmie świętym, co by negowało możliwość jej wiecznego dziewictwa, a trudno sobie wyobrazić, jak takie nabożeństwo mogłoby powstać, gdyby powszechnie myślano, że Jezus miał braci i siostry w normalnym rozumieniu tych określeń.

18. Dlaczego Maryja jest tak ważna? Wydaje się czasami, że poświęca się jej więcej uwagi niż Jezusowi.

Maryja jest wielkim symbolem tego, co w wierze chrześcijańskiej najgłębsze i najlepsze. Ludzie czasami mówią: „To tylko symbol, a zatem nie rzeczywistość”. Symbole są rzeczywiste, najbardziej rzeczywiste z ludzkich doświadczeń, gdyż bez symboli nie byłibyśmy wcale ludźmi. Porozumiewamy się w sposób symboliczny. Nasz język jest symboliczny. Prawdziwe symbole mają moc, ponieważ poruszają najgłębsze pokłady ludzkiego doświadczenia i świadomości, nie tylko indywidualnie, ale zbiorowo, nie tylko teraz, ale przez całą historię ludzkości. Powiedzieć, że Jezus i Maryja są symbolami to potwierdzić ich główne i decydujące znaczenie dla całej ludzkości.

C. G. Jung, wielki psycholog nieświadomości zbiorowej, uważał, że doktryna o niepokalanym poczęciu (zdefiniowana w 1854 r.) miała decydujące znaczenie, ponieważ na płaszczyźnie psychologicznej, umieszczała kobiecość w boskości. Oczywiście w przeszłości protestanci często oskarżali katolików, że z Maryi robią boginię i czasami w wyobraźni ludowej się to zdarzało. Jednak w Nowym Testamencie w tej kwestii panuje zgodność. Tam znaczenie Maryi jest zawsze ujmowane w stosunku do Jezusa i - oczywiście - jest oparte przede wszystkim na fakcie, że jest ona Jego matką. Ostatnio było wiele prób odkrycia na nowo „historycznej” Maryi z Nazaretu i wyłoniło się kilka sugestywnych obrazów, które w przeciwnym razie mogłyby zostać przeoczone: niezamężna matka (Mt 1, 18-19) uciekinierka z dzieckiem (Mt 2, 13-15); wdowa; matka niewinnego człowieka prześladowanego i zabitego przez imperialne władze, itd. Podobnie jak Jezus, takie obrazy znajdują oddźwięk w doświadczeniu ubogich i prześladowanych. Przede wszystkim jest ona postrzegana jako kobieta wiary chcąca iść za swym Synem nawet pod krzyż.

Dla Łukasza i Jana - dwóch autorów, którzy wykazują największe zainteresowanie Maryją-jej znaczenie symboliczne ukazane jest przede wszystkim jako ucieleśnienie ludu Izraela.

W Łukaszowej ewangelii dzieciństwa, paralelne zwiastowania o Janie Chrzcicielu i Jezusie kończą się podróżą Maryi do Elżbiety: *Magnificat* jest pieśnią wyzwolenia dla Bożego „Sługi Izraela”. Paralelne narodziny, Jana i Jezusa, podobnie kończą się inną podróżą, tym razem do świątyni, gdy Jezus miał lat dwanaście. Obraz Maryi zachowującej wszystkie te słowa i rozważającej je w swoim sercu, kiedy odwiedzają ich pasterze (2,19) jest powtórzony na końcu sceny w świątyni (2,51). Dla Łukasza, Boże wypełnienie obietnic danych Izraelowi, co jest głównym tematem opowiadania o dzieciństwie, zostało zrealizowane w Maryi. Jest ona tą, która wyrażnie ucieleśnia nadzieje i marzenia swego ludu. Jest ona nie tylko matką Jezusa; poprzez Niego jest matką swego ludu Izraela. Wydaje mi się, że podobny obraz jest obecny w Ewangelii św. Jana. Podczas uczty weselnej w Kanie (2,1-11), w początkowej części Ewangelii, Maryja antycypuje nadzieje całego Izraela, że „godzina” Jezusa nadejdzie (wino jest symbolem oczekiwanych błogosławieństw zbawienia). Kiedy w końcu nadeszła godzina,

przy końcu Ewangelii, Jezus na krzyżu (19,25— 27) powierza swoją matkę (Izrael) „uczniowi, którego miłował” (symbol Kościoła jako nowego Izraela). Izrael odnalazł już swój prawdziwy dom.

Tak jak Maryja jest symbolem Izraela, tak dla nas stała się ona symbolem Kościoła. W niej widzimy spełnione nasze najgłębsze nadzieje i marzenia, od jej niepokalanego poczęcia, aż po wniebowzięcie. Powinniśmy mieć do niej głębokie nabożeństwo, ale tak jak ona sama by sobie tego życzyła, po to, by pełniej wysławiać główne i decydujące znaczenie jej Syna.

19. Wspomniałeś, że Maryja była wdową. Co się stało z Józefem?

W opowiadaniu o dzieciństwie według Mateusza, Józef jest postacią centralną, której przekazywane są objawienia, ale u Łukasza postacią centralną jest Maryja, a Józef raczej stoi na uboczu. Różnice te odzwierciedlają zainteresowania teologiczne: genealogia Jezusa ze strony Józefa u Mateusza, Maryja jako ucieleśnienie Izraela u Łukasza. U Mateusza po raz ostatni słyszymy o Józefie, że „przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł” (2,23); według tej Ewangelii było to widocznie po raz pierwszy, kiedy Jezus był jeszcze młody. U Łukasza, on i Maryja szukają Jezusa w świątyni w Jerozolimie, kiedy Jezus miał dwanaście lat. Jezus powrócił z rodzicami do Nazaretu i „był im poddany” (2, 51). Skoro wspomina się matkę, braci i siostry Jezusa w trakcie jego działalności publicznej, ale Józefa nie, możemy się tylko domyślać, że Józef zmarł gdzieś między dwunastym a trzydziestym rokiem życia Jezusa. A zatem Maryja owdowiała. Pobożność ludowa miała zawsze wielkie nabożeństwo do św. Józefa i tak być powinno. Lecz nie wiemy o nim nic więcej ponad to, co podaje nam Pismo święte.

20. Mateusz i Łukasz chyba niewiele mówią nam o dzieciństwie i młodości Jezusa. Czy są jakieś dokładne historyczne relacje o tym okresie w jego życiu?

Nie. Jedynie godne zaufania relacje to te zawarte w Ewangeliach kanonicznych napisanych gdzieś między 70. a 100. rokiem naszej ery. W czasach pobiblijnych pojawiło się szereg pism chrześcijańskich, niektóre zwane *ewangeliami*, które nie zostały przyjęte do Nowego Testamentu. Katolicy nazywają je apokryfami, a protestanci pseudoepigrafami. Są one uważane za „pisma fałszywe” w tym sensie, że nie są przyjęte jako poprawne lub dokładne wyrażenia wiary chrześcijańskiej. Z drugiej strony, zawierają wiele materiału, który miał duży wpływ na chrześcijańską pobożność. Na przykład, *Protoewangelia* Jakuba² napisana w II wieku, była jednym z najbardziej wpływowych tekstów, ponieważ zawiera dość fantastyczne opowieści o Joachimie i Annie, rodzicach Maryi, a także opowiadania o narodzinach Maryi, jej zaręczynach z Józefem, itd. Chociaż interesujące, tego typu pisarstwo wykazuje również niebezpieczeństwo popuszczania wodzy wybujałej wyobraźni, gdy brak jest źródeł, a także niebezpieczeństwo pomieszania w umyśle przeciętnego człowieka, całkiem różnych relacji w stosunku do Mateusza i Łukasza.

Innym bardzo wpływowym dziełem z II wieku jest *Ewangelia Dzieciństwa Tomasza*³, która również stara się wypełnić luki w dzieciństwie Jezusa do lat dwunastu. Jej popularność może się nam wydawać zaskakująca, ponieważ Jezus jest przedstawiony jako nieznosny, o złym usposobieniu brzdąc, który dla kaprysu decyduje czy zabić, czy uzdrowić. Ma ona jednak tę wartość, że mówi nam jak *nie* powinniśmy wyobrażać sobie dzieciństwa Jezusa. Wczesne lata Jezusa pozostają ukryte w milczeniu wtopienia się w swój lud kogoś, kto chodził jego drogami jakieś trzydzieści lat, zanim kiedykolwiek przemówił publicznie. Prawidłowe pytania historyczne na temat tych lat mogą się odwoływać tylko do Jego słów i czynów publicznych i nawiązywać do naszej ogólnej wiedzy o czasach i kulturze, w których żył.

² Wydanie polskie: M. Starowieyski, Apokryfy Nowego Testamentu 1/1, TN KUL Lublin 1980, s. 175-207.

³ Wydanie polskie: M. Starowieyski, Apokryfy Nowego Testamentu 1/1, TN KUL Lublin 1980, s. 254-276.

21. Kiedy Jezus się dowiedział, że jest Synem Bożym? Jako niemowlę, czy jako dziecko, jako nastolatek, czy później?

Pytanie to jest podobne do pytania o wiedzę o Nim Maryi i Józefa, ale oczywiście bardziej zasadnicze dla naszej wiary, ponieważ dotyka naszego spojrzenia na Jego życie ludzkie.

Raymond E. Brown dobrze ujmuje sprawę: „Ewangelie zostały napisane, by nam powiedzieć, co *my* powinniśmy wiedzieć o Jezusie, a nie co On wiedział o sobie”. Wiemy w świetle wiary w zmartwychwstanie, że był On Synem Bożym nie tylko w chwili poczęcia, ale od wieków w łonie Ojca (J 1,18). Jednakże, jeśli już stawiamy takie pytania o własną wiedzę Jezusa, powinniśmy mieć jasność, że pytamy o Jego wiedzę ludzką nie Jego wiedzę boską. Tajemnicą jest - oczywiście - w jaki sposób Jezus może być w pełni człowiekiem i nie być „owładnięty” przez swoje bóstwo.

Jeżeli zadajemy pytanie historyczne o własny rozwój psychologiczny Jezusa, nie mamy dostępu do tego, co się działo w Jego umyśle. Cokolwiek to było, nie wydaje się, żeby to przekazywał w trakcie lat spędzonych w Nazarecie. Według Marka, Jego własna rodzina próbowała Go powstrzymać, gdyż myśleli, że odszedł od zmysłów (Mk 3, 21). Jego przyjaciele i sąsiedzi w Nazarecie odrzucali Go na tej podstawie, że znali Go zbyt dobrze: „Skąd On to ma?... Czy nie jest to cieśla, syn Maryi..?” (6, 2-3). Jeśli twierdzimy za Listem do Hebrajczyków, że Jezus był do nas we wszystkim podobny, tak jak i my doświadczany lub kuszony, to powinniśmy powiedzieć, że rósł jak normalne dziecko, nabierając mocy i czyniąc postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi (Łk 2, 40. 52).

Z drugiej strony pytanie to jest zwykle zadawane w kategoriach teologicznych. Jeśli był On Bogiem, to w swej wiedzy ludzkiej musiał być mieć zarówno wizję uszczęśliwiającą i własnę wiedzę boską jak i normalną empiryczną wiedzę ludzką. Taki jest pogląd Tomasza z Akwinu i taki był dominujący pogląd, aż do niedawna. W moim własnym przekonaniu, takie podejście jest niepotrzebne, a nawet szkodliwe, gdyż skutecznie ograbia Jezusa z Jego pełnego człowieczeństwa, jako tego, który szedł ze swym ludem, doświadczał tego, czego oni doświadczali, cierpiał tak, jak oni cierpieli, znał jak gdyby od wewnątrz możliwości, ale i ograniczenia w byciu człowiekiem. Cokolwiek mówimy o boskości Jezusa, powinno to potwierdzać, a nie negować pełny zakres Jego ludzkiego doświadczenia jako naszego współtowarzysza, który tak jak i my musiał stanąć twarzą w twarz z rzeczywistością śmierci.

22. Czy możemy powiedzieć, że w młodości Jezus był przywódcą, tak jak był nim później jako człowiek dorosły?

Możemy sobie z pewnością wyobrazić, że te cechy, które Jezus wykazywał w czasie działalności publicznej, były obecne i rozwijały się już podczas lat w Nazarecie. O ile wiemy, lata te były spokojne i jednostajne, jednakże, mimo późniejszego odrzucenia Go przez ludzi z Nazaretu, wydaje się, że niektórzy z Jego rodziny i przyjaciele jednak za Nim poszli, na przykład jego „brat”

Jakub. Niektórzy z tych, którzy poszli za Nim z innych wsi, mogli byli znać Go wcześniej. Na pewno moc, którą posiadał, pochodziła przede wszystkim z namaszczenia Go Duchem podczas chrztu. Jednakże moc ta wyrażała się poprzez Jego ludzką osobowość, którą na podstawie relacji ewangelicznych moglibyśmy scharakteryzować w następujący sposób. Był on wierzącym Żydem, jednakże wystarczająco wolnym, by wiedzieć, że prawo miało służyć rozkwitowi człowieka. Był uważnym obserwatorem szczegółów i ze współczującym zrozumieniem zauważał słabości i ironie ludzkiego życia. Był pełen współczucia i wyciągał ręce, by objąć wyłączonego ze społeczności: chorych i opętanych, pogardzanych i

wyrzuconych poza nawias, ubogich i pozbawionych majątku, kobiety, dzieci, cudzoziemców. Kochał przyrodę i Boga, który stworzył lilie polne i ptaki powietrzne. Był zdecydowany i nie wahał się nazywać rzeczy po imieniu, zwłaszcza, gdy chodziło o obłudę. Umiał świętować i cenił sobie dobry posiłek w gronie przyjaciół. Wiedział również, co to znaczy się umartwiać i przygotowywać na przyszłe próby. Umiał się modlić i - jak jest powiedziane - spędzał całe noce sam na sam z Bogiem. Na pewno w tym wszystkim umiał się uśmiechać. Czy jest to przywództwo? Doprawdy tak, jeśli przywódcą jest ktoś, kto daje innym natchnienie, dosłownie daje im swego ducha, tak aby byli zdolni iść i żyć przez tegoż ducha umocnieni.

23. Czy wiemy cokolwiek o wykształceniu Jezusa? Jaki rodzaj wykształcenia otrzymał? A także, ile znał języków?

Na poziomie języka mówionego, Jezus mógł znać aramejski, hebrajski, łacinę i grekę, gdyż wszystkie one były używane w Palestynie I wieku. Bez wchodzenia w szczegółowe debaty, wydaje się prawdopodobne, że jego normalnym, codziennym językiem był aramejski, który jest podobny do hebrajskiego i który go zastąpił jako powszedni język ludu żydowskiego żyjącego w Palestynie. Prawdopodobnie znał trochę hebrajski poprzez uczestnictwo w nabożeństwach w synagodze i słuchanie świętych pism. Greka była powszechnym językiem rzemiosła i handlu, więc możliwe, że znał ją wystarczająco dla potrzeb zawodowych. Znajomość łaciny jest mało prawdopodobna w kręgach, w których się obracał. Odnośnie wykształcenia, często zadaje się pytanie: czy umiał czytać i pisać? Ponieważ był nauczycielem przemawiającym, teksty Nowego Testamentu nie wykazują wielkiego tym zainteresowania i tak naprawdę nie dają żadnych niezbitych dowodów na to, że umiał. Na pozór najbardziej oczywisty tekst to Łk 4, 16-21, kiedy Jezus przybywa do Nazaretu i czyta fragment Izajasza, lecz tekst ten jest tak zorientowany na teologiczne zainteresowania Łukasza, że trudno poznać, czy - jako taki - jest on historyczny. Jednakże, z tego co wiemy o późniejszej działalności Jezusa, zwłaszcza o Jego umiejętności podejmowania dyskusji na temat Prawa z uczonymi w Piśmie, jest jasne, że dobrze znał Pismo święte. Przekonywającą wskazówką jest pytanie, które zadają Jego przeciwnicy: „W jaki sposób zna On Pisma, skoro się nie uczył?” (J 7, 15). Dwie rzeczy wydają się jasne: Jezus nie miał formalnego wykształcenia jako uczonego w Piśmie, a znał Pismo dobrze. Gdzie się tego nauczył? Prawdopodobnie chodził do synagogi na nauczanie podstawowe do lat dwunastu i mógł być otrzymać bardziej formalne nauczanie od rodziców i krewnych. Jednakże Jego główną nauką było raczej uczenie się zawodu swojego ojca Józefa, to jest pracy cieśli.

24. Czy Jezus naprawdę był cieślą? Czy to by oznaczało, że należał do niższej klasy i był naprawdę biedny?

U Marka o Jezusie mówi się wprost jako o „cieśli”, chociaż w analogicznych ustępach u Mateusza czytamy o „synu cieśli” (13, 55), a u Łukasza po prostu o „synu Józefa” (4, 22). Marek (6,3) jest jedynym w całym Nowym Testamencie, który nazywa Go cieślą. Słowo to w grece (*tekton*) odnosi się ogólnie do kogoś, kto pracuje w drewnie lub innych twardych materiałach, a zatem sugerowałoby zakres szerszy niż słowo „cieśla”. Chociaż jest uderzające, że Jezus nigdy w swym nauczaniu publicznym nie używa obrazów ze swego zawodu, nie ma chyba dostatecznych powodów, by negować, że relacja Marka jest wspomnieniem historycznym. Jeśli Józef był cieślą to Jezus po prostu poszedłby w ślady swego ojca, co w tej kulturze było zdarzeniem normalnym i prawdopodobnym. Jako cieśla, nie byłby biedny jak ktoś bez środków do życia, tak jak wyrobnicy. Nie byłby też bogaty. Byłby ciężko pracującym członkiem wielkiej kultury chłopskiej. Kultura ta składała się głównie z rolników z wiosek, którzy żyli - czy to przymuszeni, czy to z konieczności - w

swego rodzaju zależności od centrów miejskich rządzonych przez arystokratyczną elitę (arystokracja świątynna i rzymskie władze cesarskie). Względne bogactwo czy ubóstwo wsi zależało od rozmaitych czynników, które ludzie ze wsi dobrze znają: od pogody, cen, podatków, polityki, itd. Powodzenie czy niepowodzenie Jezusa z Jego wyspecjalizowanym i po trosze technicznym fachem zależało od losów całej wsi.

Ponadto Ewangelie przedstawiają Jezusa podróżującego po miastach i wsiach Galilei i Judei. Za wyjątkiem Jerozolimy, większe miejskie i kosmopolityczne centra z ich wpływami grecko-rzymskimi nie są wymieniane, na przykład zhellenizowane miasta w Galilei jak Tyberiada i Seforis (to drugie miasto przebudowane przez Heroda Antypasa, tylko o godzinę drogi z Nazaretu). A zatem, możemy wyobrazić sobie Jezusa we wczesnych latach życia dorosłego jako wiejskiego chłopca, ciężko pracującego i biorąc pod uwagę charakter Jego pracy, dosyć muskularnego młodzieńca, który musiał w pocie czoła zarabiać na codzienny chleb, i który dobrze znał małe sukcesy i czasami katastrofalne niepowodzenia, które naznaczają wiejskie życie.

25. Czy Jezus kiedykolwiek mówił o pożądaniu seksualnym w swoim własnym życiu? Czy był jak każdy nastolatek, który staje wobec tego normalnego popędu?

Przy często nerwowym, a na pewno wszechobecnym zaabsorbowaniu seksem w naszym społeczeństwie, uderza fakt, że Jezus rzadko mówił na ten temat w zapisach, które mamy. Bardziej się zajmował jakością relacji międzyludzkich, niż aktem płciowym jako takim. Najbardziej bezpośredni tekst pojawia się w Jego komentarzu do szóstego przykazania, tak jak podaje nam go Mateusz w kazaniu na górze: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27-28). Ta wypowiedź, oraz zakaz rozwodu, który po niej następuje (ww. 31-32), bardziej odnosi się do postaw mężczyzn wobec kobiet, niż poszczególnych aktów płciowych. Wypowiedź o rozwodzie odnosi się do społecznej praktyki, która była krzywdząca dla kobiet. Wypowiedź o cudzołóstwie dotyczy sposobu, w jaki mężczyźni są kształtowani przez społeczeństwo, by widzieć kobiety wyłącznie jako przedmiot swych dążeń do przyjemności. Jezus miał dla kobiet szacunek głęboki i pełen wrażliwości. W miejscach publicznych nie ignorował ich, jak to wtedy było w zwyczaju; raczej z nimi mówił i wciągał je do rozmowy. Widział w nich wyobrażenie samej obecności i działalności Boga. Powoływał je, by szły za Nim jako uczniowie. Dotykał ich i uzdrowiał, i bronił je przed męskimi uprzedzeniami dominującego społeczeństwa patriarchalnego. Jednym słowem, miał bardzo zdrową postawę wobec kobiet i relacje z nimi.

Odnosnie drugiej części pytania: czy się uśmiechał, śmiał, marzył, pragnął? Oczywiście! Jako nastolatek i młodzieniec, Jezus był normalnym człowiekiem, który musiał nauczyć się, jak zintegrować popędy i pragnienia seksualne w dojrzałą i zrównoważoną osobowość. Powiedzieć coś innego, to sugerować, że seks jest nieprzyzwoity lub w jakiś sposób grzeszny. Zaś w dobrym stworzeniu Boga, zróżnicowanie na mężczyznę i kobietę i ich połączenie w jedno ciało jest kulminacyjnym wyrazem Bożego stworzenia (zob. Rdz 2,18-24; 1,26-31; połączone przez Jezusa w Mk 10, 6-8 - Mt 19, 4-6).

26. Dlaczego Jezus się nie ożenił? Czy odrzucał tę centralną i ważną część życia ludzkiego?

Są tacy, którzy utrzymują że Jezus w rzeczywistości się ożenił. Jednakże, skoro nie ma absolutnie żadnych dowodów na korzyść takiego twierdzenia, argument musi pochodzić „z milczenia”, to jest przy braku dowodów przeciw, automatycznie się przyjmuje, że chłopiec żydowski zanim osiągnął wiek osiemnastu lat byłby się zaręczył i ożenił. Jeżeli Jezus pod

każdym innym względem otrzymał normalne wychowanie żydowskie, dlaczegoż by i nie pod tym? Z pewnością jakikolwiek argument przeciwko temu, że miał żonę i dzieci nie powinien być oparty na myśli, że małżeństwo jest w jakiś sposób niższym lub gorszym stanem życia, lub że seks jest w jakiś sposób grzeszny. Skoro Jezus mieszkał w Nazarecie do około trzydziestego roku życia, można by z powodzeniem przypuszczać, że był żonaty. Jednakże, gdyby tak było w istocie, można by się spodziewać jakiejsz wzmianki o Jego żonie i dzieciach wraz ze wzmiankami o Jego matce, braciach i siostrach, jak również o wielu innych kobietach w czasie działalności publicznej. Nie ma żadnej. W dodatku, chociaż jest to nietypowe, nie jest niespotykane, żeby mężczyzna w tym czasie żył samotnie w celibacie. Wystarczy pomyśleć o wyodrębnionym ruchu znanym jako „esseńczycy”, o proroku Jeremiaszu (Jr 16, 1-4), o Janie Chrzcicielu i o apostołe Pawle (1 Kor 7, 1-7; 9,5). Biorąc to pod uwagę, wydaje się wielce prawdopodobne, że Jezus z takich, czy innych powodów wybrał dobrowolny celibat. Na pewno nie odrzucał, czy nie obniżał wartości małżeństwa. Jego motywów możemy się tylko domyślać z tego, co wiemy o Jego działalności publicznej. Dwie sceny rzucają się w oczy: że rzucał wyzwanie dominującej strukturze patriarchalnej swego społeczeństwa (a więc może zdecydował, że nie będzie uczestniczył w przywilejach i władzy „rządów ojca” nad swą rodziną), oraz że proponował nową rodzinę tych, którzy pełnią wolę Bożą (Mk 3, 31-35). Tak więc wydaje się, że pozostał beżennym dla królestwa niebieskiego (Mt 19, 12).

B. DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA: SŁOWA, CZYNY, LOS

27. Czy sugerujesz, że Jezus porzucił swą rodzinę? Czy nalegał, żeby apostołowie zrobili to samo, gdy później poszli za Nim?

Jeżeli Jezus mieszkał w Nazarecie przez trzydzieści lat, nie bardzo można powiedzieć, by kogoś porzucił, a już na pewno nie swą matkę, braci i siostry. Ani też apostołowie i Jego bracia po Jego śmierci nie uważali, że w jakiś sposób muszą żyć samotnie w odłączeniu od swych żon i rodzin. Paweł wspomina o tym mimochodem: „Czyż nie wolno nam brać z sobą niewiasty - siostry, podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas?” (1 Kor 9, 5).

W Ewangeliach Jezus jest przedstawiony jako człowiek wypełniający pewną misję, tak że wszystkie Jego nadzwyczajne zdolności są skupione na tej jednej koniecznej rzeczy: nadejściu królestwa Bożego. Wydaje się, że Jezus miał strategię dwukierunkową. Niektórych (w tym Dwunastu jako symbol odnowionego Izraela) powoływał, by szli za Nim porzucając wszystko, by chodzili po miastach i wsiach głosząc królestwo Boże i uzdrawiając chorych i opętanych. Lecz nie wszyscy zostali powołani na uczniów w tym sensie. Większość z tych, którzy Go słyszeli lub zostali uzdrowieni nie poszło za Nim, jak niewidomy Bartymeusz (Mk 10, 52). Jednemu, który chciał tak uczynić powiedział nawet: „Wracaj do domu, do swoich i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił...” (Mk 5,19). Bez względu na to, na ile historyczne mogą być poszczególne relacje, wydaje się jasne, że Jezus miał uczniów, którzy szli za Nim i innych, którzy pozostawali w domu i przyjmowali Go, gdy tamtędy przechodził, jak Marta i Maria (Łk 10, 38-42). Być może jest to odzwierciedlone w poleceniu misyjnym: „Gdy do jakiego domu wejdziecie, zostańcie tam, aż stamtąd wyjdziecie” (Mk 6, 10). W każdym razie, czy w drodze, czy w domu, tylko jedna rzecz jest dla ludzkiego życia absolutnie konieczna: „Starajcie się naprzód o Królestwo [Boga] i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 33).

28. Dlaczego celibat jest tak ważny? Czy wymóg Kościoła dotyczący celibatu księży ma swe źródło w Jezusie?

Jedyny tekst na temat celibatu przypisywany bezpośrednio Jezusowi, to fragment o tych, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni, znajdujący się tylko u Mateusza (19,12). Jeśli rzeczywiście pochodzi on od historycznego Jezusa, może stanowić pewną obronę Jego własnego stylu życia. Poza tym, ani On, ani Jego przeciwnicy nie przejawiają żadnego zainteresowania tą sprawą. Istotną tezę w tym tekście jest to, że celibat jest dobrowolnie dany i dobrowolnie przyjęty: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane” (w. 11). By podkreślić tę tezę, jest to powiedziane przed stwierdzeniem o bezzennych, a potem powtórzone na końcu: „Kto może pojąć, niech pojmuje!” (w. 12d). Podobnie Paweł mówi do Koryntian w swych pouczeniach na temat słuszności i potrzeby małżeństwa: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja [tzn. w celibacie], lecz każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7, 7). Paweł woli, żeby wszyscy pozostali takimi, jakimi są „przemija bowiem postać tego świata” (7, 31b), tj. ostateczne nadejście końca jest bliskie.

Tak więc zarówno dla Jezusa, jak i Pawła kwestia celibatu łączy się z nadejściem Królestwa Bożego w specyficznym kontekście ich działalności. Żaden z nich nie ma na myśli rozwoju kapłaństwa, jakie znamy obecnie. Na ten rozwój wielki wpływ miał fakt, że koniec nie nadszedł, a Kościół stanął wobec potrzeby rozwijania i udoskonalania swych struktur wewnętrznych. Kiedy Kościół przetrwał ostre prześladowania II i III wieku i stał się około 381 roku religią panującą cesarstwa, monastycyzm z właściwą mu idealizacją dziewictwa, zastąpił męczeństwo jako uprzywilejowaną formę świadectwa, czyli bycia oddanym chrześcijaninem. W pierwszym tysiącleciu byli zarówno bezzenni (zazwyczaj mnisi i zakonnicy), jak i żonaci kapłani i biskupi. Kościoły prawosławne nadal kontynuują tę tradycję. Obowiązkowy celibat dla wszystkich kapłanów w zachodnim Kościele rzymskim został na trwałe ustanowiony w XII wieku⁴. Jednakże, chociaż celibat jest powiązany z kapłaństwem, Kościół zawsze nalegał, że musi on być dobrowolnie dany i dobrowolnie przyjęty. Dla obecnych kapłanów, inspiracja i motywacja musi być taka sama jak Jezusa i Pawła: oddanie powołaniu, które Pan dał każdemu z nich.

⁴ Pierwsze akty prawne na ten temat pochodzą już z IV wieku.

29. Lecz czy sam Jezus nie był kapłanem lub przynajmniej rabinem? Wydajesz się sugerować, że kapłaństwo powstało dopiero później.

Faktycznie, zarówno kapłaństwo, jakie znają rzymscy katolicy, jak i zorganizowany rabinat, jaki znają ortodoksyjni Żydzi, rozwinęły się po czasach Jezusa, z powodu zmienionych potrzeb i okoliczności historycznych. Dla obydwu, momentem krytycznym było zburzenie świątyni w Jerozolimie w 70. roku po Chrystusie. Dla Żydów nośnikiem ich tradycji stali się rabini (spadkobiercy uczonych w Piśmie i faryzejskich interpretatorów Prawa za czasów Jezusa). Dla chrześcijan nośnikami tradycji stali się biskupi jako spadkobiercy apostołów i proroczych interpretatorów Ewangelii po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Jeżeli chodzi o Jezusa, w całym Nowym Testamencie jest tylko jeden tekst, który rozwija myśl o Jego kapłaństwie, mianowicie List do Hebrajczyków. Jezus jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka (to jest nieznanego i tajemniczego pochodzenia, lecz wiecznego: Hbr 7,1-3), który poprzez swą śmierć i wywyższenie na prawicę Boga raz na zawsze przeszedł przez świątynię i tak położył kres kapłaństwu lewickiemu Starego Testamentu (4, 14-7,28). W istocie Jezus złożył raz na zawsze ofiarę, która położyła kres potrzebie dalszych ofiar i - skutkiem tego - potrzebie nieustającego kapłaństwa (8, 1-10, 39). „Ani nie

przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie" (9, 12; zob. 9, 25-26; 10, 11-14). Tak więc Chrystus jest zarówno kapłanem jak i ofiarą, która położyła kres potrzebie jakiegokolwiek innej. Kapłaństwo chrześcijańskie musi zawsze siebie pojmować jako sakramentalne ucieleśnienie kapłaństwa samego Chrystusa, a nie jako kapłaństwo nowe lub inne, lub nawet nieustające. Chrystus jest jedynym i wyjątkowym arcykapłanem za sprawą swej śmierci i zmartwychwstania.

Jezus podczas swej działalności historycznej w żadnym sensie nie może być określany jako kapłan, to znaczy nie należał On do kapłaństwa lewickiego tego okresu. Nie może być też nazywany rabinem w późniejszym technicznym znaczeniu uczonego w Prawie. Jednakże, nazywano Go „nauczycielem” (*rabbi*) w ogólnym znaczeniu kogoś, kto głosi słowa mądrości. Był po prostu świeckim Żydem, i to jeszcze z nieznanego i zacofanego wioski zwanej Nazaret. Lecz, jako taki, stanowił ogromne zagrożenie dla stróżów sakralnej władzy i autorytetu, zwłaszcza kapłanów i arystokracji świątynnej. I rzeczywiście, arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi pytają Go: „Jakim prawem to czynisz?” (Mk 11, 28).

30. Dlaczego przywódcy żydowscy zadawali to pytanie, jeśli władza Jezusa pochodziła od Boga?

Powtórzmy raz jeszcze: w świetle zmartwychwstania wiemy, że Jezus otrzymał „wszelką władzę w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18), lecz nie było to tak oczywiste w czasie Jego działalności publicznej. W istocie zasadniczą kwestią sporną pomiędzy Jezusem, a Jego przeciwnikami było to, czy ma On rację na temat Boga, tego kochającego, otwartego na wszystkich, przebaczącego Boga, którego głosił. Oskarżyli Go o bluźnierstwo (Mk 2, 6-7) i wyrzucanie złych duchów przez moc złego ducha (Mk 3, 22). Kiedy w końcu pytają Go o jego władzę, On odpowiada pytaniem o chrzest Janowy, czy pochodził z nieba, czy też od ludzi (Mk 11, 27-33). Zasadniczą sprawą jest to, że kwestia władzy Jezusa jest powiązana z chrztem Jana. To tutaj Marek rozpoczyna swą opowieść o Jezusie.

Marek, w sposób analogiczny do opowiadań o dzieciństwie Jezusa według Mateusza i Łukasza, zamierza przekazać religijne i teologiczne przekonanie wiary chrześcijańskiej, że pochodzenie Jezusa jest od Ducha Świętego. Scena chrztu zawiera przekaz o objawieniu z nieba, że jest On umiłowanym Synem Bożym. Stąd na samym początku mamy żywy obraz wiary chrześcijańskiej, który ukazuje Ojca, Syna i Ducha. Podłożem tego jest z pewnością fakt historyczny, że Jezus działał napełniony Duchem, poczynając od chrztu Jana. Jego moc uzdrawiania i autorytet nauczycielski są przypisane obecności i namaszczeniu przez Ducha Świętego. Na przykład, gdy kwestionują pochodzenie Jego mocy uzdrawiania, odpowiada: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was Królestwo Boże” (Mt 12, 28; Łk 11, 20 ma „palec” zamiast „Ducha”, ale przekazuje tę samą myśl o Bożej mocy i władzy). Jako że Jego przeciwnicy nie dostrzegają obecności i mocy Ducha w Jego działalności na ziemi, lecz raczej mówią przeciwko Duchowi Świętemu, winni są grzechu, który nie będzie odpuszczony, gdyż nie dostrzegli decydującego momentu nadejścia królestwa Bożego (Mk 3, 28-30; por. Mt 12, 32; Łk 12, 10). U Łukasza Jezus rozpoczyna swą działalność w Nazarecie czytając urywek z księgi Izajasza 61, 1-2: „Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę...” (Łk 4, 18; por. Mt 11, 2-6 i paralelelne). Nawet jeśli prawdopodobnie tekst ten sam w sobie nie jest historyczny, to jednak ujmuje historyczne wspomnienie działalności Jezusa przemawiającego, nauczającego i uzdrawiającego, jako dzieło kogoś namaszczonego mocą Ducha Świętego, Ducha, którego otrzymał poprzez chrzest Janowy.

31. Jeśli Jezus był bezgrzesznym Synem Bożym od chwili poczęcia, dlaczego potrzebował się ochrzcić?

Pytanie, które zadajesz, stanowiło już problem w czasach, gdy zostały napisane Ewangelie Mateusza, Łukasza i Jana, a prawdopodobnie nawet wcześniej. Niewątpliwie proste i bezpośrednie przedstawienie przez Marka chrztu Jezusa jest rzeczywistością historyczną: „W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie” (Mk 1, 9). Marek, jak już zauważono w poprzednim pytaniu, interpretuje ten prosty fakt jako moment boskiego objawienia, które zawiera zstąpienie Ducha Świętego i głos z nieba (Ojca), który potwierdza, że Jezus to „Syn umiłowany”. Pierwszym chrześcijanom przypominało to ich własny chrzest „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), a więc ich całkowite utożsamienie się z Jezusem.

Pouczające jest porównanie opisów chrztu Jezusa u Mateusza, Łukasza i Jana. Takie porównanie jeszcze raz ilustruje, że wydarzenia historyczne, jak chrzest Jezusa, podejmowano i interpretowano zgodnie z rozwijającymi się teologicznymi i religijnymi zainteresowaniami pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Streśćmy po krotce: dla Mateusza (3, 13-17) chrzest dochodzi do skutku dopiero, gdy Jezus przełamuje obiekcje Jana mówiąc, że „tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe”. Współgra to z jednym z głównych tematów Mateusza: z tym, że Jezus nie tylko głosi, ale również w całym swym życiu ucieleśnia wolę Bożą. Tak więc odpowiedzią Mateusza na twoje pytanie jest, że Jezus, który jest niewątpliwie bezgrzesznym Synem Bożym od chwili poczęcia, dobrowolnie przyjmuje chrzest, tak jak przyjmuje swą śmierć na krzyżu (por. 26, 42). Dla Łukasza sprawa jest bardziej skomplikowana, ponieważ Jan Chrzciciel należy do epoki Izraela, jak to przedstawiono w opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa. Tak więc, zanim opowie o chrzcie Jezusa (3, 21-22), zauważa, że Herod zamknął Jana w więzieniu (3, 19-20). Łukasz nie podaje wytłumaczenia samego chrztu. Wspomina go tylko pośrednio, aby skupić się na scenie objawienia. Jednakże jego potraktowanie sprawy odzwierciedla dwa z jego głównych zainteresowań teologicznych: (1) Jezus jako jedyny Bóg namaszczone Duchem Świętym i mocą (Dz 10, 38; Łk 4, 16-21); (2) historia zbawienia wyraźnie podzielona na trzy epoki: czas Izraela (Łk 1, 5 - 3, 20), Jezusa (Łk 3, 21 - 24, 53) i Kościoła (Dzieje Apostolskie). Dla Jana, jak już wspomniano wcześniej (zob. pytanie 14), zarówno poczęcie jak i chrzest zostały zastąpione ukazaniem Jezusa jako Słowa w odwiecznej relacji z Ojcem. Jan Chrzciciel może być tylko świadkiem transcendencji Jezusa. Tak więc Jan Ewangelista nie ma opowiadania o chrzcie Jezusa. Powyższa analiza nadaje historycznej wiarygodności prostemu faktowi, że Jezus został ochrzczony na początku swej działalności publicznej. Jako taki nie potrzebuje dalszego wyjaśniania. Jezus prawdopodobnie przez jakiś czas przebywał z Janem, zanim sam rozpoczął działalność. Być może nawet sam udzielał chrztu (J 3, 22; por. 4, 1-2). W każdym razie, własny chrzest Jezusa był niewątpliwie momentem otrzymania misji od Ojca mocą Ducha Świętego (zob. pytanie 30).

32. Jaka była to misja? Czego oczekiwał Ojciec od Jezusa?

To jest dobre pytanie i niełatwo na nie odpowiedzieć. Gdybyśmy mieli tylko Ewangelię św. Jana, myślelibyśmy, że przyszedł głosić siebie i swą relację do Ojca i Ducha. W tym sensie, Ewangelia św. Jana reprezentuje wysoce teologiczne spojrzenie wczesnego Kościoła. Synoptycy proponują inne spojrzenie: Jezus przyszedł nie po to, by głosić siebie, ale wypełnienie się „czasu” i bliskość królestwa Bożego (Mk 1, 15; Mt 4, 17; Łk 4, 21). Przyszedł na sposób proroka, który oznajmia ludowi „dobrą nowinę”, wzywając do stawienia czoła obecnemu uciskowi i upokorzeniu. Lud to robił wspominając i odzyskując to, co w jego przeszłości najgłębsze i najlepsze. Jezus został posłany do swego ludu Izraela, by

zapropionować prawdziwą wolność synów i córek Bożych, by wezwać go do prawdziwego powołania jako światła dla pogan. Pamiętając prawdziwy zamiar Boga „od początku”, lud ma odpowiedzieć radykalną zmianą serca i umysłu (skrucha), która pozwoli Bożej prawdzie mieszkać w nim tu i teraz (wiera) i tak otworzyć możliwość prawdziwej przyszłości.

Przyszłość ta będzie tworzona przez Bożą inicjatywę połączoną z reakcją ludu.

Jezus zapowiadał nadchodzącą bliskość królestwa Bożego zarówno w słowie, jak i w czynie, lecz Jego faktyczne przyjście zależało od odpowiedzi ludu. Odpowiedź ta nie powinna być rozumiana zgodnie z naszym zachodnim sposobem myślenia, który jest wysoce indywidualistyczny. To było wezwanie społeczne, a zatem wymagało transformacji struktur społecznych. Na przykład, gdy Jezus powiedział: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże” (Łk 6, 20; por. Mt 5, 3), nie mówił, że dobrze jest być ubogim. Nie mówił też, że ubodzy są jakoś bardziej cnotliwi niż bogaci. Dobrze wiedział, że dobrzy i źli ludzie są tak samo wśród bogatych, jak i ubogich. Mówił natomiast, że Bóg chce zmienić sytuację ubogich, tych, którzy żyją w nędzy i nie mają podstawowych, materialnych środków, by móc żyć godnie, po ludzku. Zmiana ta nie będzie mogła mieć miejsca, dopóki nie zostaną zmienione struktury, które ich uciskają i więżą. Można będzie powiedzieć, że nadeszło królestwo Boże, gdy więźniowie zostaną uwolnieni, niewidomi przejrzą, a uciśnieni odejdą wolni (Łk 4, 18).

33. Czy możesz nam powiedzieć więcej o tym, co Jezus rozumiał przez „królestwo Boże”? Czy to nie jest przestarzałe pojęcie dla ludzi, którzy żyją w społeczeństwach demokratycznych?

Za czasów Jezusa, w jarzmie ucisku, powszechne nadzieje i aspiracje ludzi były co najmniej następujące: (1) tylko Bóg jest królem nad Izraelem, a nie cesarz; (2) Bóg pragnie wyzwolić lud z ucisku (jak to świętowano każdej Paschy wspominając wyjście z Egiptu); (3) Bóg to sprawi poprzez jakieś przyszłe wydarzenie w historii. Znajdowało to wyraz w takich obrazach jak „Dzień Pana” i „Bóg jest Królem”. Jezus wybrał mniej rozpowszechniony, ale też poruszający obraz „królestwa Bożego”. Był to symbol, który wywoływał olbrzymie oczekiwania.

Jednakże Jezus nadał mu swe własne znaczenie. Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, odpowiedział: „Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: «Oto tu jest» albo: «Tam». Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 20-21).

Wydaje się tutaj odrzucać dwie powszechne formy oczekiwania. Jedna, pochodząca od bardziej wykształconej klasy uczonych w Piśmie, wyglądała swego rodzaju boskiej interwencji, która zburzy obecny zły świat i stworzy całkowicie nowy. Jest to krańcowa forma apokaliptyki, być może bardziej powszechnej obecnie niż za czasów Jezusa, która szuka „znaków” na niebie lub w świętych pismach, aby przepowiedzieć dokładnie kiedy, gdzie i jak będzie miał miejsce ten koniec. Pomimo wielu obecnie sekt apokaliptycznych, które starają się właśnie to uczynić, Jezus nigdy nie próbował przepowiadać w ten sposób przyszłości.

„Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13,32). Druga forma oczekiwania pochodziła z warstwy bardziej ludowej i wyczekiwała bohaterskiego wojownika z domu Dawida, który obali wrogów Izraela i ustanowi Izrael jako królestwo Boga na ziemi. W swej krańcowej postaci, ta nacjonalistyczna nadzieja, poprzez nienawiść wroga, zachęcała do rebelii, do obalenia go przemocą i zniszczenia. Jezus wyraźnie odrzucał takie środki przemocy mające zaprowadzić królestwo Boże, gdy mówił na przykład: „Nie stawiajcie oporu złemu” (Mt 5, 39) i „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44). W tych dwóch popularnych formach oczekiwania spodziewano się jakiejś boskiej interwencji z zewnątrz, by rozwiązać obecny kryzys. Jezus, z

drugiej strony, kieruje uwagę wewnątrz tego świata, na rzeczywistość tu i teraz, która tworzy życie ludzkie. Mówi bowiem:

Nie odwracajcie się od swego ludzkiego życia, ale patrzcie w nie głębiej we wszystkich społecznych, kulturowych, politycznych, ekonomicznych i religijnych relacjach, jakie obejmuje. Tam odkryjecie Boga Izraela żywego, czynnego, obecnego. Symbol królestwa Bożego nie odnosi się do innego czasu, miejsca lub osób niż my sami. Odnosi się raczej do Boga, którego szukamy pośród ludzkiego życia. To wydaje mi się bardzo „demokratyczne”, skupione na ludziach.

34. Jeśli Jezus wskazuje na Boga jako centrum życia ludzkiego, to czy nie wskazywał po prostu na siebie?

Ostatecznie - tak, pośrednio - nie. Rozumiem przez to, że Bóg objawiony w Jezusie ostatecznie zawiera samego Jezusa. Pełna wiara w Tróję Świętą jest możliwa jedynie w świetle ostatecznego i rozstrzygającego objawienia danego w zmartwychwstaniu, ale to objawienie zostało przekazane nam za pośrednictwem życia ludzkiego, życia Jezusa z Nazaretu. Ludzkie życie Jezusa można scharakteryzować jako umocnione przez Ducha Świętego i silnie skupione na Ojcu, którego nazywał *Abba*. Tak więc ostateczne objawienie Ojca, Syna i Ducha jest zakorzenione i oparte o ludzkie życie i doświadczenie Jezusa. To jest ten głębszy wymiar wszystkiego, co mówił i czynił.

Jednakże, Jezus nie przyszedł, by po prostu przekazać informacje, czy to o doktrynie, czy o moralności. Nie mówił nam, w co wierzyć lub co robić, to znaczy nie dał nam zestawu doktryn do wierzenia lub zasad moralnych do przestrzegania. Jak wszyscy wielcy geniusze religijni, dał nam raczej sposób życia, który może być zrozumiany tylko przez uczestnictwo, to jest osobiste doświadczenie pójścia Jego drogą. Dlatego tak ważne było Jego nauczanie w przypowieściach. Przekazywał, co rozumie przez królestwo Boże, na różne sposoby, poprzez przysłowia i powiedzenia mądrościowe, poprzez uzdrowienia i wspólne posiłki, ale - być może - Jego ulubionym sposobem było opowiadanie historii, które nie pozwalały ludziom nie zająć stanowiska - jak dzieciom na rynku, które nie chcą w pełni uczestniczyć w zabawie, a później narzekają, kiedy sprawy się nie układają po ich myśli (Mt 11, 16-17).

35. Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o przypowieściach? Czy ten sposób nauczania nie służy tylko dezorientowaniu ludzi?

Przypowieści nie mają na celu dezorientowania, ale mają na celu wprowadzanie w zakłopotanie, to znaczy skłonienie nas do myślenia i zastanawiania nad wygodnym i uporządkowanym światem, o którym myśleliśmy, że go znamy. Normalną reakcją na przypowieść byłoby: Chyba wiem, co przez to rozumiesz, ale wiem, że mi się to nie podoba. Przypowieści to historie, które wymagają uczestnictwa. Nie informują nas tylko o aspektach królestwa Bożego i nie obrażają idei, które już mamy o Bogu lub moralności ludzkiej. Przypowieści są rzeczywistością królestwa Bożego. Jezus mówi o zwykłym, codziennym doświadczeniu życiowym swoich współczesnych: o kobiecie zacinającej chleb, o siewcy siejącym ziarno, o podróżnym napadniętym przez zbójców, o młodszym synu odjeżdżającym w obce strony, o robotnikach potrzebujących pracy, itd. Jednakże opowiadania te są przesadzone; znajome staje się nieznanym, zwyczajne nadzwyczajnym. To jest rzeczywistość królestwa dla tych, którzy mają oczy do patrzenia i uszy do słuchania (Mk 4, 9. 23). Królestwo Boże jest dokładnie tam, pośród życia ludzkiego (Łk 17, 21), nie w jakimś innym świecie, który by nas wyobcował z naszego konkretnie przeżywanego doświadczenia tu i teraz.

Zilustrujmy to: przypowieść, którą nazywamy „o synu marnotrawnym” (Łk 15, 11-32) może być pełnoprawnie użyta jako alegoria, do której klucz leży poza przypowieścią. I tak

poprawna interpretacja tej przypowieści wynika z tego, że już wiemy, iż ojcem jest Bóg, młodszym synem jest Izrael skruszony, a starszym synem Izrael zatwardziały. Taki jest zamiar Łukasza, o czym świadczy motyw radości w niebie z jednego grzesznika, który się nawraca (Łk 15, 1-2. 7. 10. 17-19. 32). Łukasz nastawił nas, byśmy odczytywali przypowieść w ten sposób i słusznie, gdyż jego perspektywa jest perspektywą chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstałego Pana. Rzecz w tym, że jest to prawidłowe odczytanie w zmienionych okolicznościach historycznych Kościoła pierwotnego, ale możemy mimo to pytać, co mogła ona oznaczać dla Jezusa w jego sytuacji historycznej.

Wydaje mi się, że jeśli weźmiemy tę opowieść samą w sobie jako opowiadanie o ograniczeniach i możliwościach ludzkiego zachowania, to jest to po prostu opowieść o tym, jak ojcowie traktują synów, a synowie ojców, jak również opowieść o tym, jak bracia traktują się nawzajem. Tak więc, jest to opowieść o prawdziwych ludziach z ich prawdziwymi problemami. Myślę, że Jezus mówi, iż jeśli chcielibyśmy wejść do królestwa Bożego, to musimy coraz głębiej wchodzić w tę najbardziej podstawową z relacji ludzkiej, relację rodzic - dziecko. Musimy uzdrowić to, co potrzebuje uzdrowienia i okazywać taką bezwarunkową i przemieniającą miłość, jaką ten ojciec miał dla swych dwóch synów. Jeśli zobaczymy i usłyszymy tę nową dla nas możliwość, to wtedy odkryjemy Boga Jezusa, żywego, czynnego i obecnego w samym środku takich relacji. Jezus w swym nauczaniu w przypowieściach dąży do przemienienia relacji międzyludzkich we wszystkich warstwach społeczeństwa.

36. Czy Jezus nie mówił o Bogu bardziej bezpośrednio? Co znaczy dla niego Abba?

Jezus wzywał ludzi, by odkrywali Boga Izraela żywego, czynnego i obecnego pośród ludzkiego życia. Ale z pewnością Ten, który ma być odkryty w najgłębszym środku naszego życia jest Bogiem, którego nazywał *Abba*. *Abba* jest hebrajskim lub aramejskim słowem użytym jako takie tylko raz w Ewangeliach, kiedy Jezus modlił się w ogrodzie Getsemani: „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode mnie! Lecz nie to co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]!” (Mk 14, 36). Tylko Marek podaje faktycznie użyte słowo i podaje także poprawne tłumaczenie: Ojcze! (*ho pater*). Jest to forma wołacza użyta w sposób emfaticzny, a zatem odpowiedni dla modlitwy. W pozostałych przypadkach, gdzie rzeczywiście występuje oryginalne słowo, Paweł dwa razy wspomina jego znaczenie jako modlitwy (prawdopodobnie mając na myśli tradycję Getsemani). W istocie mówi, że jeśli chcesz znaku, że jesteś naprawdę dzieckiem Bożym w Synu (a zatem współdziedzicem z Chrystusem), to jest nim zdolność dana ci przez Ducha modlenia się „Abba! Ojcze!” (Ga 4, 6; Rz 8, 15-16). W takiej modlitwie odnajdujemy empiryczną podstawę naszej wiary w Tróję Świętą.

O ile wiemy, nikt przed Jezusem nie modlił się do Boga słowem *Abba*. Jest to słowo potoczne i poufale, słowo, którego mogłoby użyć dziecko, ale nie jest to słowo dziecinne. Przywołuje głębię poufałości i zażyłości, które zostaną z dzieckiem przez całe jego dorosłe życie. Tak więc nie jest to słowo tylko dla dzieci, ale dla każdego, kto doświadcza takiej relacji zaufania, bliskości i szacunku dla ojca lub dla poważanego nauczyciela. Jezus używa go w krytycznym momencie wielkiej męki i trwogi, by mówić z Tym, który był centrum Jego całego życia, z Bogiem, którego znał jako łaskawego i kochającego Ojca, Tego, który karmi ptaki powietrzne i ubiera lilie polne, który liczy nawet włosy na naszych głowach i wie, jak dawać nam dobre rzeczy.

Chciałbym dodać, że rzeczą ważną w tym wizerunku nie jest jego rodzaj męski.

Rzeczywiście, w odróżnieniu od panowania ojca patriarchalnego, jest to *Abba*, który nas karmi i ubiera, który dba o nas i żywi, który nas obejmuje tym rodzajem całkowitej i bezwarunkowej miłości, jaki miał ojciec dla swych dwóch synów w przypowieści. Jest to Bóg współczującego zrozumienia i przebaczenia, Bóg, który wyciąga ręce, by objąć ubogich,

pogardzanych, wyrzuconych na margines lub poza nawias społeczeństwa. Jest to Bóg Jezusa, głoszony przez Niego słowem i czynem, Bóg, do którego można by mówić zarówno „Matko!”, jak i „Ojcze!”.

37. Jeżeli Jezus był naprawdę Bogiem, dlaczego potrzebował się modlić, tak jak to czynił w ogrodzie oliwnym?

Twoje pytanie podkreśla powracający motyw. Często myślimy, że bóstwo Jezusa jest tak przytłaczające, czy kontrolujące, że Jego człowieczeństwo staje się bardzo drugorzędne i nieważne. Jest to wpływ późniejszej tradycji, która podkreślała bóstwo. Rozpoczyna się ona Ewangelią św. Jana: modlitwę Jezusa w rozdziale 17. wymawia ktoś, kto wie wszystko i teraz wraca do wiecznej chwały, którą miał u Ojca pierwej zanim świat powstał (J 17, 5).

Wcześniejsze modlitwy u Jana są takie same. Jezus dziękuje Ojcu, że Go wysłuchał, ale potem robi zastrzeżenie: „Ja wiedziałem, że Mnie zawsze wysłuchujesz. Ale ze względu na otaczający mnie lud to powiedziałem, aby uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał” (J 11,42; por. 12,27-28, Janową wersję trwogi konania w Ogrójcu). Takie jest prawdopodobnie nasze normalne wyobrażenie Jezusa na modlitwie. Jan z pewnością ujmuje to, co jest najważniejsze i decydujące w historycznym życiu Jezusa: jego osobową relację do Ojca.

Jednakże synoptycy prezentują perspektywę inną niż Janowa, perspektywę, która podkreśla ludzkie zmagania i pokusy Jezusa. Tutaj modlitwa, nie tylko jako wieczna rozmowa z Ojcem, ale jako wyraz radości i niepokojów rodzaju ludzkiego, wydaje się normalna i potrzebna. O Jezusie mówi się, że spędzał godziny, a nawet całe noce na samotnej modlitwie (Mk 1, 35; 6,46 i paralele; Łk 5,16; 6, 12; 9, 18. 28; 11, 1; 22, 41-46 - najwyraźniej Łukasz kładzie nacisk na obraz Jezusa na modlitwie). Zanotowano bardzo niewiele modlitw Jezusa, ale te, które mamy, mimo wpływów religijnych i teologicznych potrzeb Kościoła pierwotnego, są z pewnością historyczne w jednym: w tym, że wyrażają absolutne zaufanie Jezusa do miłości i wierności jego *Abba*, zwłaszcza w obliczu tego, co wydawałoby się temu zaufaniu przeczyć. Dziękuje Ojcu za mądrość w obliczu konfliktów i niepowodzeń, których doświadczał w swej działalności (Mt 11, 25; Łk 10, 21 umieszcza tę samą modlitwę w kontekście radości z sukcesu siedemdziesięciu dwóch uczniów). Potwierdza wolę Ojca pośród męki i trwogi (Mk 14,36 paralele). Na krzyżu, przywołuje Psalm 22, psalm zaufania w obliczu pozornego opuszczenia przez Boga (Mk 15, 34 = Mt 27,46; Łk 23, 34. 46 zamiast tej modlitwy umieszcza dwie modlitwy o przebaczenie i o całkowite zaufanie do Ojca). Bez względu na to, na ile każda z tych modlitw może być sama w sobie historyczna, wszystkie (łącznie z Janowymi) są historyczne w jednym: wyrażają intensywność i natężenie relacji Jezusa do Ojca i Jego całkowite i bezgraniczne zaufanie do woli Ojca. My wszyscy potrzebujemy takiej modlitwy, gdy stajemy w obliczu zmagania, dwuznaczności i niepewności ludzkiego życia.

38. Jak wygląda sprawa pokus? Czy Jezus doświadczał pokus tak jak my?

Kwestia pokusy i grzechu jest, jak mi się zdaje, sprawdzianem tego, na ile poważnie bierzemy człowieczeństwo Jezusa. Czy naprawdę doświadczył wszystkiego, czego my doświadczamy? List do Hebrajczyków tak uważa. Chociaż zawiera on wyraźną doktrynę bóstwa Jezusa ukazanego jako Mądrość Boża wyniesiona na prawicę Majestatu na wysokościach (1, 1-4) i w ten sposób wyższa od proroków, od aniołów, od Mojżesza, od kapłanów i ofiar świątynnych, może również powiedzieć: „Nie takie” -go bowiem mamy arcykapłana, któryby nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (4, 15). Słowo tłumaczone jako „doświadczony” znaczy również „kuszony”. I znowu: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (5, 8), zdanie powiedziane w odniesieniu do Jego modlitwy w Ogrójcu.

Cokolwiek byśmy powiedzieli o bóstwie Jezusa, musimy pozwolić, żeby Jego człowieczeństwo w pełni działało. Wiemy, że nie zgrzeszył, nie dlatego, że możemy zanalizować wewnętrzne stany Jego umysłu, ale dlatego, że Bóg wskrzesił Go z martwych. Jednakże fakt, że musiał „nauczyć się posłuszeństwa” sugeruje ludzkie zmagania z siłami zła. Posłuszeństwo jest sprawą woli ludzkiej, a nie boskiej. Paweł przedstawia ludzkie życie Jezusa jako odwrócenie nieposłuszeństwa Adama przez Jego własne posłuszeństwo (Rz 5,12-21). Oznacza to, że Jezus w pełni zmagał się ze słabościami życia ludzkiego zdominowanego przez moce grzechu, Prawo i śmierć, i jakby od wewnątrz przekształcił ludzkie nieposłuszeństwo. Paweł mówi o Bogu, który zesłał swego własnego Syna „w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8, 3), co oznacza, tak jak w Liście do Hebrajczyków, że był podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu (por. Flp 2, 6-8). Jego potrzeba nauczania się posłuszeństwa, Jego zmaganie się, by pozostać wiernym woli Ojca aż do śmierci, było dla tych autorów rzeczywiste.

Opowiadania synoptyczne o kuszeniach, zwłaszcza przedstawione u Mateusza i Łukasza, są skondensowanymi relacjami teologicznymi o tym, co prawdopodobnie miało miejsce podczas całej działalności Jezusa. Dotykają one głównej troski Jego misji, którą było odnowienie Izraela poprzez przywołanie pokus samego Izraela: Przedkładanie cudownych darów Boga (manna) nad Bożą wolę, wystawianie Boga na próbę, by dowieść Bożej troski i łaskawości, i na koniec zastąpienie czci Boga bałwochwalstwem. Jezus, jak Izrael, musiał pozostać wierny Bożej woli i ufać Bożej trosce i łaskawości, a nie żądać na nie dowodu. Musiał wypracować prawdziwe znaczenie misji danej Mu przez Ojca, zwłaszcza wtedy, gdy otaczający Go ludzie mieli inne pomysły: „Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę” (J 6, 15).

39. Czy Jezus nie był królem? Słyszałem jak niektórzy ludzie mówili, że był On rewolucjonistą i że chciał przemocą obalić rządzących. Czy to prawda?

Kiedy Piłat pyta Jezusa: „Czy ty jesteś królem żydowskim?” (Mk 15, 2 i paralele), wszystkie cztery Ewangelie zauważają że odpowiedź Jezusa jest wymijająca. To Piłat używa tych słów. Od strony historycznej sugeruje to dwie rzeczy. Po pierwsze: Rzymianie ukrzyżowali Jezusa z powodów, które potrafili zrozumieć, a mianowicie, że był buntownikiem, który podburzał lud i podważał władzę cesarza nazywając siebie królem (Łk 23,1-5). Nie było to czymś niezwykłym, ponieważ byli inni buntowniczy królowie, którzy próbowali robić to samo podczas rzymskiej okupacji Palestyny. Napis na krzyżu: „Król żydowski” (Mk 15,26) powinien być zatem postrzegany jako drwina z żydowskich aspiracji. Właściwym tytułem byłby „Król Izraela” i wielką ironią u Marka jest to, że kiedy arcykapłani i uczeni w Piśmie drwią z Jezusa, używają poprawnych tytułów: „Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdziesz z krzyża, żebyśmy widzieli i uwierzyli” (Mk 15, 32).

Drugą sugestią historyczną jest to, że sam Jezus odrzucał obydwa tytuły, to jest Mesjasza i króla, właśnie z powodu skojarzeń nacjonalistycznych. Jezus był faktycznie rewolucyjny w sensie wzywania do radykalnego przekształcenia społeczeństwa, ale nie był rewolucjonistą w sensie propagatora obalenia przemocą wrogów Izraela. Wybrał inną drogę, drogę współczującej miłości i przebaczenia rozciągającą się nawet na nieprzyjaciół. Odrzucał zasadę odwetu, „oko za oko i ząb za ząb”, nawet jeśli ta zasada miała za zadanie ograniczenie i kontrolę wielkości i rodzaju zemsty, jakiej można było dokonać. Zamiast tego mówi: „Nie stawiajcie oporu złemu” (Mt 5,39). Nie mówi: Nie stawiajcie oporu złu. Jezus najwyraźniej w swym życiu stawiał opór złu. Lecz mówi: Nie odpierajcie zła złem, ale dobrem. Nadstawianie drugiego policzka, dawanie swego odzienia temu, kto go żąda, pójście dodatkowe tysiąc kroków, nie znaczą, że zniewagi, rozbój i przymusowa praca są dobre. Znaczy to, że jedynym sposobem na pokonanie zła jest raczej przeobrażenie tego zła poprzez to, co dobre i

kochające, a nie jego powiększanie. Paweł mówi to samów Liście do Rzymian 12,14-21, gdzie konkluduje: „Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę”, to znaczy poruszysz jego sumienie i być może doprowadzisz do prawdziwego nawrócenia serca i umysłu.

Kiedy obchodzimy święto Chrystusa Króla, powinniśmy pamiętać, że został on ukrzyżowany przez władze imperium zgodnie z ich rozumieniem znaczenia tych tytułów. Jego zwycięstwo w zmartwychwstaniu jest tryumfem właśnie nad takimi władzami, z ich miażdżącą przemocą. Na krzyżu Jezus przeobraził znaczenie zarówno bycia Chrystusem, jak i Królem.

40. A co z szatanem? Czy Jezus nie odniósł zwycięstwa nad mocą diabła?

Rzeczywiście, tak. Marek 1, 12-13 przedstawia kuszenie Jezusa w taki właśnie sposób. Konflikt rozgrywa się pomiędzy Duchem, który dosłownie „wyprowadza Go na pustynię” i szatanem, który kusi Go przez czterdzieści dni. Zwycięstwo mesjańskie jest sygnalizowane przez dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, „żył tam wśród zwierząt”, czyli przywracał harmonię pomiędzy ludźmi i przyrodą, tak jak mały chłopiec u Izajasza 11, 6-9, który prowadzi zwierzęta i bawi się z nimi. Po drugie, „aniołowie zaś usługiwali Mu”, czyli świętował ucztę mesjańską która jednoczy niebo i ziemię. Podobna triada występuje u Łukasza 10,18-20, kiedy uczniowie wracają, by mu powiedzieć, że nawet złe duchy im się poddają: (1) szatan spadający jak błyskawica; (2) władza stąpania po węzach i skorpionach; (3) imiona zapisane w niebie. Nie ma wątpliwości, że Ewangelie przedstawiają Jezusa jako ostatecznie zwalczającego potęgę szatana. Kościół pierwotny dostrzegał, że „nie toczymy walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12; por. Rz 8, 38; 1 Kor 15, 24-26).

Łukasz widzi wpływ szatana przede wszystkim w czasie kuszenia, a następnie przy krzyżu, kiedy „szatan wszedł w Judasza” (22, 3 antycypowany w 4,13). Jednakże nie ma chyba wątpliwości, że sam Jezus widział wiele przejawów zła uszykowanego przeciw Niemu, zwłaszcza niezliczone mnóstwo opętań przez złe duchy i wrogość przywódców żydowskich, jako symbolicznie jedną siłę zła, którą nazywał „szatanem”. Gdy oskarżono Go o wyrzucanie złych duchów przez władcę złych duchów, pyta: Jak może szatan wyrzucać szatana?” (Mk 3, 23). Żeby Jezusowi się powiodło, musi wpierw związać mocarza (3, 27). Ci, którzy oskarżają Go, że ma ducha nieczystego, bluźnią przeciw Duchowi Świętemu i nigdy nie otrzymają odpuszczenia (3, 28-30).

Jakkolwiek by wyobrażać sobie diabła, jako osobowy byt anielski, czy nie, walka toczy się przeciwko władzy zła, która jest rzeczywista i o wiele bardziej szerząca się i systemowa niż władza jakiegokolwiek pojedynczego człowieka. Jednakże to nie zwalnia nikogo od osobistej odpowiedzialności. U Marka Jezus jest przedstawiony jako ktoś potężny w słowie i czynach. Ma zniewalającą moc nad złymi duchami, nad chorobami, nad przyrodą ale nie nad sercem ludzkim. Jedyną wielką przeszkodą w Jego misji była „zatwardziałość serca” ze strony przywódców ludu (3, 5-6), swoich rodaków w Nazarecie (6, 1-6), a nawet, jak w Ewangelii Św. Marka, ze strony swych uczniów (6, 52; 8, 14-21). Ani Jezus, ani szatan nie może zmusić istot ludzkich do odpowiedzi, jeśli nie zechcą.

41. Dlaczego Jezus tolerował całe to złe traktowanie, jakiego doznawał od tylu ludzi w ciągu swego życia? Przecież był Synem Bożym!

Setnik, u stóp krzyża, widząc jak Jezus umarł, wykrzykuje: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym!” (Mk 15,39). Dla Marka, nazwanie Jezusa „Chrystusem”, lub „Synem Bożym”, lub „Synem Człowieczym” może mieć sens tylko wtedy, kiedy stoimy u stóp krzyża

i sami doświadczamy Jego śmierci. Odpowiedzią na pytanie Jezusa „A wy za kogo Mnie uważacie?” (8, 29) nie jest Piotrowe wyznanie wiary, ale jego akceptacja krzyża jako czegoś doświadczonego osobiście. Jezus przyszedł jako „ten człowiek”, Syn Człowieczy, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (10,45), sługa, który „trzciny zgniecionej nie złamie, ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd przeprowadzi”, (Mt 12, 20, cytując pieśń sługi z Izajasza 42, 1-4).

Samo życie i śmierć Jezusa jest objawieniem Boga, takiego Boga, który nie wkracza, by zmusić ludzi do czynienia woli boskiej, ale raczej zaprasza ich do bycia wolnymi dziećmi Boga, wolnymi tak, jak Jezus był wolny. Jezus był wolny, by stawiać czoła mocy zła i hipokryzji, które Go otaczały. Był wolny, by wzywać innych, aby szli za Nim drogą i dzielili Jego bezdomność i niepewność. Był wolny, by ufać bezgranicznie i całkowicie w dobroć swego Ojca nawet wtedy, gdy wszystko zdawało się przeczyć takiemu zaufaniu. Był wolny, by kochać i przygarniać odrzuconych i pogardzanych, łącznie z kobietami i dziećmi, i nazywać to Bożą wolą, Bożą sprawiedliwością. Był wolny, by tolerować całe to złe traktowanie, jakiego doznawał właśnie dlatego, że był Synem Bożym i Jego drogą - podobnie jak i Ojca - była droga współczucia, przebaczenia i otwartej miłości. Jakakolwiek inna droga złamałaby trzcinę i zgasiłaby knot. Nie przyniosłaby wolności, ku której wyswobodził nas Chrystus (Ga 5, 1).

42. Na świecie było i jest tyle cierpienia. Czy Jezus miał naprawdę moc uzdrawiania?

Nie ma dla mnie wątpliwości, że Jezus leczył ludzi opętanych przez złe duchy lub cierpiących na różne choroby. Trzeba zauważyć, że Jego działalność uzdrowicielska miała na celu odnowę ludzi nie tylko fizyczną, ale również moralną i duchową, to znaczy uzdrowienie całej osoby i ponowne włączenie jej do społeczeństwa. Cuda Jezusa miały również na celu zwiastowanie nadejścia królestwa Bożego: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12, 28 i paralele).

Ewangelie, zwłaszcza św. Marka, opisują jak bardzo Jezus jest zaangażowany w cierpienie chorych i jak proces uzdrawiania osobiście Go dotyka. Jezus nie tylko wyciąga ręce, by dać moc chorym przez swój uzdrawiający dotyk, ale sam otrzymuje moc uzdrawiania przez ich wiarę. Mateusz mówi wyraźnie o powiązaniu pomiędzy mocą wiary i mocą uzdrawiania w działalności Jezusa (Mt 13, 58; por. Mk 6, 5-6). Dla mnie, jednym z najbardziej wzruszających opowiadań jest historia kobiety, która od dwunastu lat cierpiała na krwotok (Mk 5, 25-34). W takim stanie nie powinna się była nawet pokazywać publicznie, a tym bardziej podejść w tłumie do mężczyzny i dotknąć go! Można sobie tylko wyobrazić odwagę, jakiej jej było potrzeba, by pokonać strach i przełamać tabu. Jednakże Jezus draży istotę sprawy. Wie, że moc wyszła od Niego i pyta: „Kto się dotknął mojego płaszcza?” Kiedy kobieta zalekniona i drżąca przychodzi i wyznaje Mu całą prawdę, mówi do niej: „Córko, twoja wiara cię ocaliła...”. Przypisuje uzdrowienie nie Bogu, ani sobie, ale mocy jej wiary, jej zdolności pokonania strachu przed strukturami ucisku i zwrócenia się w swej potrzebie do drugiego, ufając, że jej pomoże. Jej uzdrowienie przywróciło ją również do wspólnoty jako córkę Abrahama (por. Łk 13, 16).

Na to samo jest położony nacisk w opowiadaniu o córce Jaira, która się z tym poprzednim przeplata (Mk 5, 21-24. 35^43). Zarówno jej wiek (dwanaście lat), jak i śmierć czyniła ją nieczystą. Jednakże Jezus każe Jairowi nie bać się, tylko wierzyć. Kiedy ujmuje ją za rękę i podnosi, każe, aby dano jej jeść - dziwny szczegół, gdyby nie fakt, że ona też zostaje teraz przywrócona do wspólnoty symbolizowanej przez współuczestnictwo w posiłkach. Dwie kobiety uważane za nieczyste, doświadczające wzajemnego umocnienia wiarą, dotykająca lub dotykana przez Jezusa w chwili symbolicznego wypełnienia (liczba dwanaście), przywrócone

do pełnego udziału we wspólnocie: taki jest rodzaj pełni zdrowia, którą działalność uzdrowicielska Jezusa miała stworzyć.

43. Jak wielką moc miał Jezus? Czy mógł zrobić wszystko?

Jezus z pewnością był egzorzystą który wyrzucał złe duchy z opętanych i był uzdrowicielem, który dążył do pełnego uzdrowienia ludzi na płaszczyźnie fizycznej, moralnej i duchowej. Jak już sugerowaliśmy, dana Mu była moc uzdrawiania poprzez wiarę tych, których to dotyczyło, czy to osoby, która była chora, czy przyjaciela, czy krewnego, który wstawiał się za chorym. Lecz dana Mu była również moc przez Ducha, który namaścił Go przy chrzcie tak, że „...niewidomi wzrok odzyskują chromi chodzą trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą umarli zmartwychwstają ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11, 5 i paralele, w nawiązaniu do Iz 29, 18-19; 35, 5-6; 61, 1; por. Łk 4, 18-19). Jest to powiedziane w odpowiedzi na pytanie Jana Chrzciciela: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” (Mt 11, 3 i paralele).

Działalność uzdrowicielska Jezusa ma przede wszystkim być pełnym mocy symbolem nadejścia królestwa Bożego (Mt 12,28 i paralele) i powinna być rozumiana w tym kontekście. Tak więc, Jego moc pochodzi od Tego, który go namaścił (Duch) i od Tego, który posłał Go z misją (Ojciec). Nie jest to moc czynienia absolutnie wszystkiego. Jest to moc dana do odbudowy i odnowy Izraela. Działalność uzdrowicielska Jezusa uderzająco ucieleśnia i przywołuje wspomnienie *przeszłości* Izraela: biednego i uciśnionego pod jarzmem Egiptu, ślepego i głuche, chorego, a nawet umarłego. Jego działalność uzdrowicielska odnosi się do *teraźniejszości* Izraela, którego Bogiem jest Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, tj. Bóg nie „umarłych, lecz żywych” (Mk 12, 27 i paralele). Jego działalność uzdrowicielska przywołuje nadzieję na przyszłość Izraela, którego pamięć tworzy w wyobraźni świat, w którym nie ma już biednych, pogardzanych i zepchniętych na margines. Jego moc ma umacniać innych, żeby oni również mogli wychodzić, jak Dwunastu, którzy symbolizują odnowiony Izrael, „na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3,14c-l 5; por. Mk 6,7-13 i paralele). Tak więc, Jego moc nie jest wyłącznie Jego, ale jest dla wszystkich, którym jest dana.

Z tej perspektywy powinniśmy zaniechać raz na zawsze jakiegokolwiek pojmowania Jezusa jako swego rodzaju super herosa, który mógł zrobić wszystko, co zapragnął i był najbardziej przystojnym, inteligentnym, atletycznym itd. ze wszystkich żyjących. On był człowiekiem takim jak my. Jego życie było zwyczajne i pozornie jednostajne, aż do czasu, gdy miał lat około trzydzieści, kiedy to została Mu przez Ducha Bożego dana moc dla potrzeb Jego misji. Powtórzmy raz jeszcze: cokolwiek byśmy powiedzieli na temat Jego bóstwa, nie powinno to negować lub ignorować pełnej rzeczywistości Jego człowieczeństwa. Łukasz podaje wymowne streszczenie działalności Jezusa: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego, że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 38).

44. A co z władzą Jezusa nad przyrodą? Czy naprawdę szedł po wodzie, a raz nakarmił pięć tysięcy ludzi?

Tak zwane „cuda natury” stanowią inny rodzaj trudności. O ile można zrozumieć możliwość uzdrawiania różnego rodzaju chorób, nawet opętania przez złego ducha, w ramach normalnych procesów ludzkiej choroby i zdrowia, to o wiele trudniej jest zrozumieć interwencje, które zdają się odwracać normalne procesy natury. Można by zapytać: Jaki miałby być cel takich interwencji? Niebezpieczeństwo przy cudach natury polega na tym, że

przemawiają one do naszego pragnienia rzeczy niezwykłych, cudownych dla nich samych. Takie historie mogą sprawiać wrażenie czegoś na kształt cyrku.

W Ewangeliach mamy trzy wskrzeszenia umarłych (dziewczynka w Mk 5,35-43 i paralele; syn wdowy w Łk 7,11-17; i Łazarz w J 11,1-44) i siedem cudów natury (uciszenie burzy w Mk 4, 35-41 i paralele; chodzenie po wodzie w Mk 6,45-52 i paralele; rozmnożenie chleba w Mk 6, 34-44 i paralele oraz Mk 8, 1-9 i paralele; przekłęcie drzewa figowego w Mk 11,12-14. 20 i paralele; moneta w pyszczku ryby w Mt 17, 24-27; obfity połów Piotra w Łk 5, 1-11; por J 21, 3-13; i przemienienie wody w wino w J 2, 1-11). Chociaż każdy cud musi być analizowany oddzielnie, można ogólnie powiedzieć, że wszystkie z tych opowiadań zajmują się bardziej wiarą chrześcijańską w zmartwychwstałego Pana niż jakimikolwiek rzeczywistymi wydarzeniami historycznymi, które mogły się wydarzyć lub nie. Jak wspominaliśmy wcześniej (pytanie 4), ten dość dziwny fakt empiryczny, że Jezus przekracza prawa natury uciszając burzę lub chodząc po wodzie nie jest najważniejszym sednem sprawy. Jest nim raczej to, czy doświadczamy Go dzisiaj jako zmartwychwstałego Pana pomagającego nam stawiać czoła i pokonać lęki i niepokoje w naszych własnych sercach. By wziąć jako przykład rozmnożenie chleba, mamy oczywisty symbolizm w nakarmieniu pięciu, a potem czterech tysięcy, jako przedstawienie wyjścia Jezusa odpowiednio do świata żydowskiego i pogańskiego. Wszystkie Ewangelie (łącznie z J 6, 1-14) odnotowują nakarmienie pięciu tysięcy, ale tylko Marek i Mateusz powtarzają historię czterech tysięcy. Najwyraźniej historia ta ma wielkie znaczenie teologiczne. Kluczem do zrozumienia tej historii jest szczegół często pomijany (i brakujący w relacji św. Jana). Pierwsza odpowiedź Jezusa skierowana do uczniów brzmi: „Wy dajcie im jeść!” A kiedy, idąc za ich zastrzeżeniami, rzeczywiście rozmnaża pięć bochenków i dwie ryby, najpierw daje je uczniom, żeby oni rozdzielili jedzenie pomiędzy ludzi. Bez względu na to, czy Jezus kiedykolwiek rzeczywiście dokonał takiego nadzwyczajnego wyczynu, czy nie, czyż ten cud nie zdarza się za każdym razem, gdy dzielimy się naszym jedzeniem z głodnymi? Czy nie dokonuje się ten cud za każdym razem, gdy bierzemy chleb i rybę, lub to, co mamy, błogosławimy, łamiemy i rozdzielamy pomiędzy wszystkich obecnych? Czy to nie jest najbardziej fundamentalne znaczenie komunii?

45. Co wydarzyło się podczas Ostatniej Wieczerzy? Czy Jezus naprawdę zmienił chleb i wino w swoje ciało i krew? Czy to nie jest cud natury?

Jest to jeden z przypadków, gdzie ważnym jest rozróżnienie pomiędzy treścią historyczną a teologiczną. Wydaje się bardzo prawdopodobne od strony historycznej, że Jezus faktycznie uczestniczył z uczniami w ostatnim posiłku, skoro stał wobec bardzo realnego prawdopodobieństwa, że zginie śmiercią tragiczną. Jednak z punktu widzenia metodyki historycznej nie jest możliwe stwierdzenie, co się faktycznie wydarzyło, ponieważ wszystkie relacje, jakie mamy (1 Kor 11, 23-26; Mk 14, 22-25 i paralele; J 13, Inn; 6, 35-50 i 51-58), zajmują się przede wszystkim przekazaniem *znaczenia* Jego śmierci na krzyżu. Paweł widzi spożywanie chleba i picie wina jako głoszenie śmierci Pana, dopóki nie przyjdzie. Tak jak synoptycy, wyraźnie przypomina praktykę eucharystyczną wspólnot chrześcijańskich. Paweł i synoptycy, każdy w trochę różny sposób, postrzegają ciało i krew Chrystusa jako reprezentujące dar ofiary Jezusa na krzyżu za innych, to jest za nasze zbawienie. Z drugiej strony, Jan nie ma słów ustanowienia odpowiadających słowom pozostałych czterech autorów. Jednakże naleganie Jezusa, który chce umyć nogi Piotrowi, ma na celu wydobyć znaczenia i konieczności krzyża, jeśli Piotr ma mieć z Nim udział w przyszłości. Wszystkie następne mowy u Jana (rozdziały 13-17) skupiają się na pójściu Jezusa do Ojca, czyli na konieczności Jego śmierci. Wcześniejsza mowa o chlebie życia (6,35-50) kończy się wezwaniem (ww. 51-58), by jeść Jego ciało i pić Jego krew, aby mieć życie wieczne.

Najwyraźniej wszystkie te relacje odzwierciedlają wiarę Kościoła pierwotnego w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, doświadczaną teraz w praktyce eucharystycznej. Kiedy wypowiadamy te same słowa ustanowienia podczas mszy Św., w sposób sakramentalny celebруемy moc i obecność zmartwychwstałego Pana. Czy chleb i wino się zmieniają? Kościół zawsze utrzymywał, że na płaszczyźnie tego, co normalnie uważamy za chleb i wino, pozostają one takie same; to znaczy ich wygląd fizyczny, kolor, kształt, smak, itd. Tajemnica polega na tym, że nie jest to już tylko chleb i wino, ponieważ zostały przekształcone w rzeczywistą obecność zmartwychwstałego Pana. Jakkolwiek chciałoby się to wyjaśnić na płaszczyźnie filozoficznej, chleb i wino ucieleśniają teraz sakramentalnie rzeczywistość obecności Jezusa w sposób, który jest niepowtarzalny i który nie pozwala nam uważać tego chleba i wina po prostu za chleb i wino. Jest to cud, ale nie przekracza on praw natury. Eucharystia raczej celebрует i ucieleśnia w głębszy sposób obecność zmartwychwstałego Pana, który ze względu na wiarę i chrzest jest już obecny w celebrującej wspólnocie.

46. Ewangelie wydają się przedstawiać Jezusa czasami rozgniewanego i sfrustrowanego. Na przykład, dlaczego obrażał tę cudzoziemkę nazywając ją psem i odmawiając uzdrowienia jej córki, albo dlaczego rzucił klątwę na drzewo figowe tak, że uschło?

Jeżeli Jezus był w pełni człowiekiem, to oczywiście doświadczał pełnego zakresu ludzkich uczuć, nie tylko gniewu i frustracji, ale i lęku, niepokoju, nadziei, miłości, wierności. Gniew, tak jak poczucie winy, jest uczuciem dobrym i zdrowym, jeśli jest ku temu uzasadniony powód. Marek przedstawia rzeczywistość i głębię uczuć Jezusa bardziej bez ogródek niż inne Ewangelie i w ten sposób daje nam bardziej ludzki Jego obraz. Dobrym przykładem gniewu jest reakcja Jezusa na milczącą hipokryzję i zatwardziałość serca Jego oskarżycieli: „Wtedy spojrzawszy wkoło po wszystkich z gniewem...” (Mk 3,5; Mateusz i Łukasz w paralelnych miejscach pomijają jakąkolwiek wzmiankę o jego gniewie i smutku). Jego frustracja wydaje się jasna, kiedy pyta swych tępych uczniów: „Czemu rozprawiacie o tym, że nie macie chleba? Jeszcze nie pojmujecie i nie rozumiecie, tak otępiały macie umysł?” (Mk 8, 17; i tekst paralelny u Mateusza, ale nie u Łukasza).

Dwa przykłady, do których nawiązuje pytanie, znowu ilustrują różnicę pomiędzy cudem uzdrowienia, a cudem natury. Opowiadanie o Syrofenicjance (Mk 7,24-30), która u Mateusza (15,21-28) jest kobietą kananejską, w obu przypadkach cudzoziemką spoza Izraela, jest wyjątkowe ze względu na upór tej kobiety, która nie chce przyjąć odmowy, nawet od Jezusa! Całe jej jestestwo jest skoncentrowane na jedynej rzeczy, która ją zajmuje, na zdrowiu córki, i zniesie każdą zniewagę i poniżenie, byle swą córkę odzyskać. Jezus rzeczywiście ją znieważa: „Pozwól wpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom”. Lecz ona ma gotową odpowiedź: „Tak, Panie, lecz i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci”. Jest to wyjątkowa historia wiary, jak zauważa Mateusz: „O niewiasto, wielka jest twoja wiara!” Jezus nie tylko otrzymuje moc uzdrowienia poprzez jej wiarę, ale również uczy się od niej, że moc taka jest przeznaczona również dla zaginionych owiec spoza domu Izraela (Mt 15, 24).

Rzucenie klątwy na drzewo figowe (Mk 11,12-14.20; Mt 21, 18-19; por. Łk 13, 6-9) jest okazją do wezwania, by mieć wiarę w Boga, prawdopodobnie w przeciwieństwie do Izraela (symbolizowanego przez drzewo figowe), który nie znał czasu swego nawiedzenia, a zatem nie rodzi owocu. Innymi słowy, jest to jeszcze jedno opowiadanie napisane z perspektywy wiary w zmartwychwstanie wczesnochrześcijańskiej wspólnoty, używające natury, by zilustrować kontrast pomiędzy odrzuceniem Jezusa podczas Jego działalności historycznej, a przyjęciem Go po śmierci przez tych, którzy w Niego wierzą. Wiara ta daje chrześcijanom

moc przenoszenia gór. Nic nie będzie niemożliwe dla chrześcijanina, który ma wiarę i modli się (Mk 11,21-24 i paralele).

47. Czy Jezus był zawsze przebaczący i kochający, nie stosujący przemocy i pełen spokoju?

Jak już sugerowaliśmy, Jezus był człowiekiem silnych uczuć. W odniesieniu do tego pytania, sugerowałbym trzy cnoty (nie wykluczając innych), które mają mocne zabarwienie emocjonalne. Był on człowiekiem zdecydowanym, współczującym i wiernym. Mateusz (23, 23), w ustępie charakterystycznym dla jego teologii, mówi o tym, „co ważniejsze jest w Prawie”: o sprawiedliwości (*krisis*), miłosierdziu (*eleos*) i wierze (*pistis*). Ja tłumaczę je jako zdecydowanie, współczucie i wierność.

Po pierwsze, Jezus był człowiekiem zdecydowanym. Miał do spełnienia misję, która na wzór misji proroków miała również za zadanie stawianie czoła niesprawiedliwości i hipokryzji Jego czasów. Nie bał się nazywać rzeczy po imieniu i potępiać przebiegłości i usprawiedliwiania się „sprawiedliwych”. Przyszedł powołać „grzeszników” (Mk 2,17 i paralele), tych, którzy potrafili rozpoznać i zaakceptować swą potrzebę łaskawej miłości i przebaczenia Boga. Co więcej, nie bał się wejść do świątyni i oczyścić ją z kupujących i sprzedających tak, aby była prawdziwie „domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Mk 11, 17).

Jednym słowem, jego odrzucenie przemocy i spokój mogły mieć sens jedynie wtedy, jeśli był zdecydowanym propagatorem sprawiedliwości, a nie apatycznym i potulnym gapiem.

Po drugie, był człowiekiem współczującym. Jest to słowo często używane w odniesieniu do Jezusa w Jego działalności uzdrowicielskiej, a przez Jezusa zostało użyte w dwóch najlepszych przypowieściach: o Samarytaninie (Łk 10, 33) i o ojcu, który widzi powracającego młodszego syna (Łk 15,20). Nie oznacza ono zwykłego uczucia litości (jak się go często tłumaczy), lecz raczej taką identyfikację z cierpieniem drugiego, że cierpienie staje się własnym i prowokuje do uczynienia, co tylko możliwe, by temu cierpieniu ulżyć.

Współczucie prowokuje do czynu. Jezus dążył do głębokiego przekształcenia swego społeczeństwa, które by położyło kres niedoli ubogich, chorych, opętanych i odrzuconych. Na koniec, był człowiekiem wiernym. Niestety, greckie słowo użyte tylko u Mateusza (*praiis*) zwykle było tłumaczone jako „cichy” i dało nam obraz Jezusa łagodnego i biernego w obliczu konfliktu. Nic nie mogłoby być dalsze od prawdy! Dla Mateusza, Jezus nie tylko naucza Bożego słowa, czy woli; On je ucieleśnia w wiernym posłuszeństwie. Żyje wolą swego Ojca aż do śmierci. Tak więc, błogosławieństwo to powinno być przetłumaczone: „Błogosławieni ci, którzy wiernie czynią wolę Bożą” (Mt 5, 6), gdyż to samo słowo (*praus*) zostało użyte w odniesieniu do Jezusa jako Mądrości Bożej, od którego powinniśmy się uczyć (11, 29: „...bo jestem cichy i pokorny sercem”) i jako Króla łagodnego⁵, który wjeżdża do Jerozolimy, by stanąć w obliczu śmierci (21, 5). W tej, jak i w pozostałych cnotach, Jezus powinien być postrzegany jako człowiek stały w swych przekonaniach i silny w miłości.

⁵ W oryginale angielskim zostało użyte to samo słowo „obedient” (posłuszny), zatracone w tłumaczeniu ze względu na cytaty z Pisma św. (Przyp. tłum.)

48. Czasami Jezus wydaje się zbyt poważny. Czy kiedykolwiek się rozweselał i wykazywał poczucie humoru?

Nasze źródła są tak mocno skupione na krzyżu, że czasami może się wydawać, że życie Jezusa było całkiem nieszcześliwe. Radość przychodzi dopiero po zmartwychwstaniu. To, oczywiście, jest postrzeganie fałszywe. Jezus był człowiekiem radosnym, który dogłębnie rozumiał słabości życia i łaskawość kochającego Boga.

Jego powiedzenia i przypowieści wykazują twórczą wyobraźnię poetycką. Miał dar czynienia niezwykłymi pozornie mało znaczące szczegóły zwyczajnego życia. Miał kochające i współczujące zrozumienie ludzkiego losu. Lubił ironię i zagadki, na przykład: „Pierwsi będą ostatnimi, a ostatni pierwszymi”. Jego przypowieści miały na celu, często w sposób humorystyczny, wywrócenie wygodnego i uporządkowanego świata kierujących „poprawną” interpretacją Prawa. Co to znaczy powiedzieć, że królestwo Boże jest kobietą która wzięła zaczyn i włożyła w trzy miary maki, aż się wszystko zakwaśiło (Mt 13,33 i paralele)? Co ma kobieta, która nie jest postacią publiczną i nie powinna mieć nic wspólnego z poważną sprawą królestwa, lub zaczyn, który jest symbolem zepsucia, lub jego włożenie, do czynienia z królestwem Bożym? Lub nawet olbrzymia ilość chleba, która jest tego rezultatem? Jezus nie tylko głosił królestwo w swym nauczaniu; On je świętował z wesołą i najwyraźniej czasami ochrypłą kompanią tak, że został oskarżony o to, że jest „żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników” (Mt 11, 19 i paralele). Zarzuca Mu się, że nie pości, a On może tylko odpowiedzieć: Czy goście weselni mogą pościć dopóki trwa wesele? (Mk 2, 18-22 i paralele). Lubił ucztę weselną oraz duże przyjęcia i postrzegał je jako obrazy królestwa Bożego. Szczególnie obraźliwe dla Jego przeciwników było to, że uczestniczył w takich ucztach z „celnikami i grzesznikami” (Mk 2, 15-17 i paralele; Łk 15, 1-2), z tymi, których uważano za znajdujących się poza Prawem, a zatem zatwardziały grzeszników. Jezus takim nie tylko mówił, że oni też należą do królestwa; łamiąc chleb i pijąc z nimi wino, faktycznie włączał ich w błogosławieństwo królestwa doświadczanego tutaj i teraz. Wszyscy zostali zaproszeni. Ci, którzy nie chcieli przyjść z powodów czystości i świętości sami się wykluczyli. Poczucie humoru Jezusa nigdzie nie jest bardziej wzruszająco widoczne niż w historii o Zacheuszu, tym bogatym, lecz pogardzanym celniku, który był zbyt niski, by zobaczyć Jezusa w tłumie, a więc pobiegł naprzód i wspinał się na sykomorę. „Zacheuszu, zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”. A wszyscy szemrali, ponieważ poszedł w gościnę do domu grzesznika (Łk 19, 1-10).

49. Czy mógłbyś powiedzieć coś o przebaczeniu? Dlaczego Jezus powołał „grzeszników”, a nie „sprawiedliwych”?

Przebaczenie wymaga uznania, że się przebaczenia potrzebuje i - by przebaczenie miało miejsce - chętniej akceptacji swej zależności od drugiego. Trudno nam zarówno przebaczać, jak i przyjmować przebaczenie, ponieważ sam ten czyn załamuje nasz obraz siebie samych jako niezależnych i zawdzięczających wszystko sobie. Kiedy Jezus mówi, że przyszedł powołać nie sprawiedliwych, ale grzeszników, moim zdaniem określenie „sprawiedliwi” oznacza świętoszkowatych, takich, którzy uważają się za usprawiedliwionych przez swe własne czyny. W przypowieści o faryzeuszu i celniku modlących się w świątyni (Łk 18, 10-13), Łukasz rozumie to w ten właśnie sposób (ww. 9. 14). Jednakże nie jest to tylko kwestia tego, kto jest usprawiedliwiony. W pewnym sensie, obydwaj zostali usprawiedliwieni: faryzeusz przez zachowanie Prawa, celnik przez pokorną prośbę o miłosierdzie. Co nie zostało usprawiedliwione, to postawa faryzeusza w stosunku do celnika. Faryzeusz traktuje jego i innych grzeszników z pogardą i uważa ich za już wyłączonych z Bożego miłosierdzia. To zatwardziałość serca, która wyklucza innych z Bożego miłosierdzia i przebaczenia, rzucił Jezus wyzwanie wychodząc do „celników i grzeszników” i włączając ich do królestwa Bożego. Postawa celnika w przypowieści reprezentuje uznanie swojej potrzeby i akceptację swej zależności za konieczne, by wejść do królestwa Bożego. W przeciwieństwie do faryzeusza, celnik nie czyni ubliżających porównań. Jezus rzuca bezkompromisowe wyzwanie, gdy mówi: „Zaprawdę, powiadam wam: Celnicy i nierządnicy wchodzi przed wami do królestwa niebieskiego” (Mt 21,31).

Boże przebaczenie może mieć miejsce, to znaczy być skuteczne, o ile i w takim stopniu, w jakim my faktycznie przebaczymy sobie nawzajem (Mt 6, 14-15). Rozumiem, że prośba o przebaczenie w Modlitwie Pańskiej, tak jak jest sformułowana u Mateusza (Mt 6,12), znaczy, że Boże przebaczenie zawsze działa. Bóg, który jest miłością, zawsze proponuje swoje przebaczenie. Lecz Boże przebaczenie nie może być naprawdę skuteczne w życiu ludzkim, jeśli ludzie zatwardzają serca wobec drugich i nie chcą im przebaczyć. Boże przebaczenie, tak jak Boża miłość, daje nam moc przebaczenia i kochania się nawzajem, ale tylko w faktycznym momencie przebaczenia i kochania innych doświadczamy Bożego przebaczenia i miłości pośród naszego życia. Za prośbą o chleb, która stanowi paralelę dla prośby o przebaczenie w Modlitwie Pańskiej, na pewno stoi Jezusowa praktyka siadania do stołu z celnikami i grzesznikami. Łamanie chleba i wspólne picie wina z Jezusem przy stole było doświadczeniem przebaczenia i boskiego błogosławieństwa, prawdziwie wyzwającym doświadczeniem królestwa Bożego, które jest „pośród was” (Łk 17,21).

50. Jeżeli Jezus był tak otwarty i zapraszał do królestwa wszystkich, dlaczego wyłączył kobiety z kapłaństwa?

Mówiliśmy już (pytanie 29), że kapłaństwo jakie znamy rozwinęło się po śmierci Jezusa. Stąd bezowocne jest przypisywanie Mu postaw lub intencji odnośnie konkretnej kwestii kapłaństwa kobiet, która obecnie zajmuje nasze umysły. Ale warto coś powiedzieć na temat Jego postawy i traktowania kobiet podczas Jego działalności historycznej, gdyż wiedza taka może posłużyć do zakwestionowania i skorygowania postaw, które są pełne uprzedzeń wobec kobiet lub są dla nich poniżające.

W czasach Jezusa kobiety, razem z dziećmi, niewolnikami i zwierzętami, były poddane patriarchalnej władzy męskiej głowy rodziny. Nie miały żadnych praw niezależnie od swych mężów. Nie mogły się rozwodzić. Ich miejsce było w domu, a jeśli były w miejscu publicznym, miały nie odzywać się, zwłaszcza do nieznajomych, i zajmować się swymi sprawami niezauważone. Nie były kształcone w Prawie i na pewno nie wolno im było włączać się do czysto męskich dyskusji nauczyciela i jego uczniów.

Jezus wykazał nadzwyczajną wolność w przełamywaniu wszystkich tych tabu. Nawiązywał z kobietami rozmowę w miejscach publicznych (np. J 4, 5-42; zauważ, że reakcją uczniów było zdziwienie, że rozmawia z kobietą). Uzdrawiał je, dotykając je lub będąc przez nie dotykany w miejscach publicznych (zob. pytanie 42). Szczególnie godna uwagi jest historia kobiety, która była grzesznicą (Łk 7, 36-50). Ośłupienie faryzeusza Szymona na obecność i czyny kobiety wyrażała odczucia wielu: „... co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka...” Dla Jezusa była to chwila uzdrowienia umożliwiona przez wiarę kobiety. Chwalił kobiety za ich wiarę (Mk 12,41-44 i paralele; Mt 15,28) i widział je jako obrazy królestwa Bożego (Łk 15, 8-10; Mt 13, 33 i paralele; 23,37 i paralele). Co najważniejsze, wzywał je, by były z Nim w drodze (Łk 8, 1-3) i bronił ich prawa do bycia uczniami i zasiadania pomiędzy uczniami mężczyznami, by słuchać Jego nauczania. Historia Marty i Marii (Łk 10, 38-42) opowiada o dwóch kobietach, jednej, która wybiera zajmowanie się swymi zajęciami w domu i drugiej, która wybiera siedzenie u stóp Jezusa jako uczeń. Jezus broni Marii, która „obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona”. I nie była, gdyż wszystkie Ewangelie odnotowują że objawienie, iż Jezus z Nazaretu powstał z martwych, było najpierw dane Jego uczniom - kobietom, które potem oznajmiły to Jego uczniom - mężczyznom. Jeśli, zgodnie z Pawłem, apostołem jest ten, który widział zmartwychwstałego Pana, a więc jest samym fundamentem Kościoła (1 Kor 9, 1-2), wydaje się, że kobiety tak jak i mężczyźni mogły być nazwane apostołami w czasach początków Kościoła.

51. Kiedy powstał Kościół? Myślałem, że Kościół, który mamy dzisiaj założył Jezus.

Kościół, który mamy dzisiaj, jest wytworem dwóch tysięcy lat historii. Ma ciągłość z tradycjami przeszłości, ale jako żywe ucieleśnienie tych tradycji poprzez wieki, dostosowywał się i przekształcał pod kierownictwem Ducha Świętego. Jednakże Jego założycielska misja dana mu od czasów apostołskich była zawsze taka sama: głoszenie dobrej nowiny, że Bóg wskrzesił Jezusa z martwych, ucieleśnianie tej dobrej nowiny w swych wewnętrznych relacjach wspólnoty i sakramentu oraz służenie światu, w którym żyje, poprzez przekształcenie relacji osobowych i struktur społecznych przy pomocy wartości ewangelicznych rozeznawanych w Duchu. Tak więc, Kościół jaki znamy, narodził się w doświadczeniu zmartwychwstania. Żyje w obecności zmartwychwstałego Pana, który jest z Nim zawsze, aż do skończenia świata (Mt 28, 20).

Jednakże Kościół ten jest nazywany „wspólnotą uczniów”. Nie byłby Kościołem Jezusa Chrystusa, jeśli by nie tkwił korzeniami i nie był oparty na Jezusie z Nazaretu. Tak więc, chociaż Jezus podczas swej działalności historycznej formalnie nie założył Kościoła jaki znamy, a tym bardziej nie opracował swego rodzaju projektu przyszłego kształtu zarządzania lub życia sakramentalnego, Jego głoszenie królestwa, sposób życia, troska o przemianę osobową i społeczną są integralne dla chrześcijańskiego samorozumienia. Misja Jezusa była skierowana „do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24). Powołał Dwunastu jako symbol odnowionego Izraela. Wędrował pośród wsi i miast swego ludu, starając się wnieść do serc tę głęboką przemianę, która odnowiłaby i ożywiła Izrael i w ten sposób zrealizowała jego prawdziwe powołanie jako światło dla pogan.

Sądzę, że musimy uznać, iż Mu się nie powiodło, że Jego misja od Ojca zakończyła się odrzuceniem, klęską i śmiercią. Zmartwychwstanie sygnalizuje nowe narodzenie, nowy początek, rzeczywiście nowe stworzenie (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15), zarówno dla Niego, jak i dla tych, którzy do Niego należą w wierze w zmartwychwstanie. Kościół po zmartwychwstaniu stopniowo zrozumiał siebie nie tylko jako prawdziwe wypełnienie obietnic danych Izraelowi, które to obietnice pozostają aktualne, według Pawła w Liście do Rzymian (rozdziały 9-11), ale jako nowy Izrael, który zastąpił stary, według Ewangelii św. Jana i Listu do Hebrajczyków, gdzie jest to wiodącym i głównym tematem. Mimo to, Kościół nadal wie, że Mesjasz został posłany do swego ludu Izraela. Jezus wierzył w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Jego naśladowcy są dziećmi tego samego Boga. Dla Żydów, chrześcijan i muzułmanów Abraham jest naszym wspólnym ojcem w wierze. Negowanie żydowskich korzeni Kościoła byłoby negowaniem samego Jezusa.

52. Dlaczego Jezus był tak surowy wobec swoich uczniów, każąc im nienawidzić swych rodzin, a nawet nie wracać do domu, by się pożegnać lub pochować zmarłych?

Stwierdzenia Jezusa na temat bycia uczniem były zapewne szokujące, nawet dla Jego współczesnych: nie mieć miejsca, gdzie by głowę móc oprzeć, to jest domu; nie spełniać najświętszego z obowiązków, nie pogrzebać ojca; nawet nie pójść do domu pożegnać się z rodziną (Łk 9,57-62 i paralele)! Jeszcze gorsze jest stwierdzenie trochę dalej u Łukasza: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26 i paralele).

Święty Ignacy, w *Ćwiczeniach duchownych*, mówi o „obojętności”. Nie ma na myśli tego, co to słowo często oznacza, czyli postawy bez troski lub biernego zgadzania się na to, co stanie się jemu samemu lub jego rodzinie. Ignacy był człowiekiem żarliwym tak jak Jezus. Mówi on o głębokim i radykalnym zaangażowaniu się w Bożą miłość, tak intensywnym, tak osobistym, tak głębokim, że wszystko inne na obliczu ziemi nabiera znaczenia i wagi tylko w świetle tej relacji. Skąd, „obojętność” mogłaby być lepiej przetłumaczona jako „radykalna jednorowowość myśli”, tak jak pies czeka, żeby okrusz spadł ze stołu każdym włókmem swego

jestestwa napiętych uwagą i oczekiwaniem (Mk 7, 28 i paralele). Ta koncentracja całego jestestwa jest rozpoznana jako wiara (Mt 15,28). Jezus nie neguje piękna, dobra i zalet rodziny, domu i czci dla ojca i matki. Miłość Boża nie neguje, ani nie niszczy dobra życia ludzkiego. To raczej Boża miłość w naszych sercach uzdalnia nas i daje nam moc kochania innych w sposób, który jest prawdziwie wypełniający.

Dla Jezusa i jego uczniów ta „radykalna jednotorowość myśli” przybiera konkretny kształt głoszenia i pracy dla królestwa Bożego. Inne troski, nawet samo życie, będą widziane w swym właściwym wymiarze i doprowadzone do prawdziwego spełnienia, jeśli uczniowie będą starali się naprzód o królestwo Boże i o jego sprawiedliwość (Mt 6, 25-33 i paralele). Trzeba na koniec zauważyć, że ta radykalna jednotorowość myśli jest wskazaniem dla wszystkich, którzy utrzymują, że idą za Chrystusem, czy to wędrują z Nim drogą czy zostają w domach (zob. pytanie 27). Nie jest tylko dla kapłanów i zakonników, jak myślały czasem późniejsze pokolenia. Tak zwane „rady ewangeliczne” ubóstwa, czystości i posłuszeństwa są dla wszystkich chrześcijan, chociaż styl życia, który nadaje im kształt będzie zależeć od poszczególnego powołania każdej osoby.

53. Jeżeli Jezus został posłany, by głosić królestwo Boże, a jednak Mu się nie powiodło, czy cały czas wiedział, że będzie musiał za nas umrzeć?

Cały czas utrzymywaliśmy, że Jezus w swym historycznym i ludzkim życiu był człowiekiem jak my, we wszystkim, tak jak my kuszony i wystawiany na próbę. Oznaczało by to, że doświadczał wątpliwości i niepewności, że musiał zgłębić najlepszy sposób przekazania posłania otrzymanego od Ojca, że musiał zaufać woli Ojca, kiedy sprawy nie toczyły się tak, jak miał nadzieję, że musiał stanąć wobec bardziej realnej możliwości niepowodzenia i śmierci. Można sobie łatwo wyobrazić, że rosnący sprzeciw i wrogość, których doświadczał, prowadziły Go do rozważania nie tylko możliwości, ale i prawdopodobieństwa tragicznej śmierci. Zgodnie z prorockimi wzorcami, kryzys odrzucenia przez ludzi budził nadzieję na obronę przez Boga, to jest bez względu na to, co się wydarzyło Bóg odda sprawiedliwość Jego misji i doprowadzi królestwo do spełnienia. Takie mogło być dla Jezusa znaczenie obrazu dnia Syna Człowieczego (Łk 17, 24). W księdze Daniela „Jakby Syn Człowieczy” (7,14), postać ludzka w odróżnieniu od czterech bestii przedstawiających władze imperialne, które prześladowały lud Boży, przychodzi przed tron Boga i otrzymuje Bożą sprawiedliwość. Tak właśnie Jezus musiał zaufać, że Ojciec odda Mu sprawiedliwość.

Jezus był człowiekiem wiary, który uważał, że „wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy” (Mk 9, 23), dla Boga (Mk 10, 27), dla Jego *Abba* (Mk 14, 36). Dla kogoś, kto ma wiarę jak ziarno gorczycy, nie ma nic niemożliwego. Ktoś taki może poruszać górę ludzkiej zatwardziałości serca (Mt 17,20) i wyrwać z korzeniami szczególnie głęboko zakorzenione drzewo ludzkiego nieprzejednania (Łk 17, 6). Wiara ma nieprawdopodobną moc, jak ziarno gorczycy, które jest najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi, a jednak wydaje największy z wszystkich krzewów (Mk 4, 31-32 i paralele). Jezus nie wiedział dokładnie kiedy, gdzie i jak umrze, ale wiedział, że moc Boża (Mk 12, 24) i moc wiary (Mk 5, 36) pokonają strach i śmierć, i wydadzą nowe życie. Dojmującą mocą modlitwy Jezusa w Ogrójcu była odczuwana przez Niego potrzeba znalezienia siły, by pozostać wiernym temu Bogu miłości i życia w obliczu strachu i śmierci. Końcowa prośba w Modlitwie Pańskiej (jak u Łk 11, 4 i paralele) może równie dobrze oznaczać: Daj nam siłę nie zawieść w czasie próby! Zarówno Jezus, jak i Jego uczniowie potrzebowali takiej siły.

54. Czyż Jezus nie przepowiedział swojej śmierci zanim to nastąpiło?

W Ewangelii według Św. Marka, po Piotrowym wyznaniu wiary (8,27-30), Jezus mówi uczniom trzykrotnie, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, będzie odrzucony i zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie (Mk 8, 31 i paralele; 9,31 i paralele; 10,33-34 i paralele). Mateusz i Łukasz są w tym z Markiem zgodni. Nawet św. Jan ma taką trzykrotną zapowiedź (J 3, 14-15; 8, 28; 12,32), ale we własnym obrazie wywyższenia Syna Człowieczego, to znaczy wywyższenia na krzyżu. Dla Marka, tak jak dla Jana, krzyż jest momentem lub „godziną”, w której prawdziwa tożsamość Jezusa jest w pełni i ostatecznie objawiona. Zapowiedzi są antycypacją tej godziny i pozostają niejasne i zagadkowe aż do chwili, gdy wydarzenia te rzeczywiście mają miejsce. U Marka, na przykład, po tym, jak Piotr mówi: „Ty jesteś Mesjasz”, Jezus natychmiast przykazuje im, żeby nikomu o Nim nie mówili, to jest o Jego prawdziwej tożsamości, gdyż nawet uczniowie nie mogą jeszcze zrozumieć, że „Mesjasz” znaczy dla Niego Mesjasz ukrzyżowany. Jezus musi najpierw ich pouczyć o konieczności krzyża, czemu Piotr natychmiast zaprzecza, a co wtedy staje się okazją do nauki o wzięciu krzyża i naśladowaniu Go. To właśnie oznacza bycie prawdziwym uczniem. Ten wzór zapowiedzi, zaprzeczenia i nauki o byciu uczniem jest powtórzony, z odmianami, trzy razy. Najwyraźniej jest to główna część nauczycielska całej Ewangelii św. Marka. Religijna i teologiczna teza, jaką chce postawić jest jasna: my chrześcijanie nigdy nie zrozumiemy kim jest Jezus i - nieodłącznie - kim my jesteśmy jako uczniowie, o ile nie jesteśmy chętni, by wziąć krzyż i sami doświadczyć, jak Jezus umarł (Mk 15, 39). Tylko wtedy możemy naprawdę powiedzieć, że jest on „Chrystusem” i „Synem Bożym”. Tytuły te nabierają swego prawdziwego znaczenia tylko w świetle krzyża. Tak więc, to nie tytuły interpretują znaczenie Jezusa dla nas. To raczej krzyż nadaje znaczenie tytułom. Ewangelia według św. Marka, tak jak przypowieści Jezusa, nie daje nam informacji, ale wzywa nas do udziału w drodze Jezusa do krzyża.

Czy zapowiedzi te w jakiejś formie mają źródło w samym Jezusie? Świadczenie wszystkich czterech Ewangelii jest silnym wskaźnikiem, że tak. Uważam za przekonujący pogląd Joachima Jeremiasa, że u podstaw drugiej zapowiedzi u Marka (9,31 a) leży oryginalne zagadkowe powiedzenie w języku aramejskim: „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce synów człowieczych”. Jest to gra słów używająca określenia „Syn Człowieczy” nie jako formalnego tytułu chrystologicznego, ale jako odniesienia rodzajowego, coś jak „człowiek taki jak ja sam”, to jest ktoś mający tę szczególną misję i doświadczenie, co ja. W tym sensie, odnosi się nie tylko do Jezusa, ale do wszystkich tych, którzy biorą udział w Jego misji jako uczniowie. W ustach Jezusa stwierdzenie to byłoby proroczym kalamburem mającym na celu przekazanie obecnego doświadczenia kryzysu i konfliktu, które zawierałoby bardzo rzeczywiste prawdopodobieństwo tragicznej śmierci. W każdym razie, nie były to raczej wyraźne zapowiedzi, jak te pisane po fakcie, które mamy teraz w Ewangeliach. Jezus mimo to musiał mieć wiarę, że Bóg zapewni rozwiązanie kryzysu. Jego wyobrażeniem tego rozwiązania jest „Dzień Syna Człowieczego” (Łk 17, 24).

55. Dlaczego Jezus miał tylu przeciwników? Dlaczego Żydzi chcieli go zabić? I co z tego przyszło by Rzymianom?

Przed wszystkim musimy być ostrożni, jeśli chodzi o kategorie, jakich używamy. W Ewangeliach synoptycznych określenie „Żydzi” jest używane zasadniczo w odniesieniu do napisu na krzyżu: „Król żydowski”. Główni przeciwnicy Jezusa to przywódcy ludu: arcykapłani, uczeni w Piśmie i faryzeusze, herodianie (choć ostatecznie uczniowie również Go opuszczają a tłumy obracają się przeciwko Niemu podżegane przez przywódców). W Ewangelii według św. Jana określenie „Żydzi” jest często używane jako wygodne streszczenie dla wszystkich przeciwników Jezusa. Niestety, w późniejszej historii chrześcijaństwa określenie to zostało podchwyczone i używane jako usprawiedliwienie dla

strasznej i tragicznej historii antysemityzmu. Trzeba zauważyć, że u Jana Jezus jest nazywany „Żydem” (4, 9), „zbawienie bierze początek od Żydów” (4,22) i są Żydzi, którzy w Niego uwierzyli (8,31; 11,45; 12,11). Oczywiście, nie tylko Jezus, ale wszyscy Jego pierwsi uczniowie, np. Piotr i Dwunastu, byli Żydami.

Tak więc, Jezus był Żydem wydanym na śmierć przez pewnych innych Żydów, którzy widzieli w nim zagrożenie dla swej władzy i przywilejów. Od strony historycznej wydaje się, że Jezus miał stosunkowo sympatyczne stosunki z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami, z którymi mógł nawiązywać poważne rozmowy na temat Prawa. Przedstawienie w Ewangeliach uczonych w Piśmie i faryzeuszów jako głównych przeciwników Chrystusa mogło wynikać z faktu, że po zburzeniu świątyni w 70 roku religia Izraela przetrwała w formie judaizmu rabinistycznego, gdzie rabini byli spadkobiercami uczonych w Piśmie i faryzeuszy zachowując i interpretując Prawo (zob. pytanie 29). Ewangelie zostały napisane w czasie ostatniego trzydziestolecia I wieku i często odzwierciedlają kontrowersje, wobec których stawali wtedy ich autorzy i ich wspólnoty.

Najprawdopodobniej Jezus napotykał największy sprzeciw ze strony arystokracji świątynnej (arcykapłani i saduceusze) i marionetkowych królów (herodianie), ponieważ oni byli w zmoście z rzymskimi władzami okupacyjnymi i byli zależni od Rzymian w tym, co dotyczyło ich pozycji władzy i bogactwa. Jezus rzucił wyzwanie strukturom władzy swych czasów, nawołując do odnowionego i ożywionego Izraela, który obali hegemonię możnych i stworzy nowy rodzaj wspólnoty, zwiastując w ten sposób nadejście królestwa Bożego, w przeciwieństwie do królestwa cezara lub jego popleczników. Nie trudno zrozumieć, że Rzymianie postrzegali zagrożenie kapłanów i herodian jako zagrożenie swego własnego systemu, a więc uważali Jezusa za buntownika (zob. pytanie 39).

III. ŚMIERĆ JEZUSA: PRZEJŚCIE OD HISTORII DO TEOLOGII

56. Było wiele kontrowersji wokół filmu „Ostatnie kuszenie Chrystusa”. Co o tym myślisz? Czy Jezus miał ostatnie kuszenie?

Martin Scorsese zrobił ten film, ponieważ był głęboko pod wrażeniem powieści pod tym samym tytułem greckiego autora, Nikosa Kazantzakisa, w 1955 r. Scorsese pozostaje bardzo wierny książce, która, jak wszystkie pisma Kazantzakisa, obraca się wokół bardzo greckiego zaabsorbowania zmaganiem pomiędzy ciałem a duchem. W tym przypadku głównym tematem jest kuszenie człowieczeństwa Jezusa przeciwko jego bóstwu. Jezus na krzyżu jest kuszony, by porzucić swój mesjanizm, zejść z krzyża i żyć normalnym życiem jako żonaty mężczyzna mający dzieci. Pokusa ta jest przedstawiona w formie przywidzenia rozgrywającego się w umyśle Jezusa, kiedy znosi męki na krzyżu. W końcu pokonuje pokusę i triumfuje jako Mesjasz.

Można poczynić kilka obserwacji. Po pierwsze, wielu ludzi uważało ten film za bluźnierczy, ponieważ brali go za próbę przedstawienia Jezusa, którego znamy z Ewangelii. Nie wydaje się aby taki był zamiar książki, jak i filmu. Niektórzy mogą być urażeni, że użyto postaci Jezusa, ale rzeczywiście przedstawiono uniwersalne doświadczenie ludzkie, jako realną możliwość w życiu Jezusa. Powiedzieliśmy już, że kuszenia były dla Niego doświadczeniami rzeczywistymi (zob. pytanie 38). Film taki jak ten pozwala nam poszerzyć nasze wyobrażenia, zobaczyć Jezusa w bardziej ludzkiej perspektywie. Chociaż film nie jest dosłownym przedstawieniem nawet jednej Ewangelii, proponuje pełne wyobraźni i wzruszające przedstawienie rodzajów zmagania, którym Jezus również musiał stawić czoła. Po drugie, jest wiele filmów o Jezusie, które są o wiele gorsze, ponieważ przedstawiają Go jako jasnowłosego, niebieskookiego, cukierkowatego wymoczkę! Dla porównania bardzo

polecałbym film Piera Paolo Pasoliniego „Ewangelia według św. Mateusza”. Jest to piękny przykład wyobraźni artystycznej ukierunkowanej i kontrolowanej przez główne źródło. Na koniec trzeba powiedzieć, że przedstawienie Jego pokus jako zmagania Jego człowieczeństwa z Jego bóstwem sprawia, że Jezus wydaje się trochę schizofreniczny. Film Scorsese'a ma tendencję do pokazywania wygrywania człowieczeństwa przeciwko bóstwu na zasadzie rywalizacji. Chociaż nie popierałbym żadnego podejścia, które sprawia, że bóstwo i człowieczeństwo wydają się ze sobą rywalizować, to jednak tradycja biblijna zdaje się mówić o czymś odwrotnym, o kuszeniu bóstwa przeciwko ludzkości, na przykład w historii Noego. Bóg żałuje, że stworzył istoty ludzkie z powodu ich niegodziwości i postanawia zgładzić je z powierzchni ziemi (Rdz 6,5-8; por. 6,11-13.17; 7,23). Ale wierna miłość Boga w końcu zwycięża (Rdz 9, 8-17; por. Ps 79, 5zPs 86, 15; 103,8; 145, 8).

57. A opuszczenie na krzyżu? Czy wtedy Jezus mógł być kuszony przeciwko Bogu?

Jedyne słowa Jezusa na krzyżu u Marka i Mateusza to: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34; Mt 27,46). Jezus cytuje początkowy werset Psalmu 22, modlitwy o wybawienie kogoś, kto staje w obliczu śmiertelnej choroby. Trudno jest stwierdzić, czy Jezus faktycznie powiedział te słowa, chociaż wielu zastanawiało się, po co Marek by je wymyślił. Z pewnością tendencja tradycji do używania innych stwierdzeń na krzyżu jest widoczna u Łukasza i Jana, którzy to wyrażenie opuszczają. Bez względu na to, na ile historyczny może być ten krzyk opuszczenia, możemy z pewnością zastanowić się nad jego znaczeniem teologicznym dla Marka i dla nas.

Według Marka, Jezus umarł odrzucony i opuszczony nie tylko przez przywódców ludu, przez rodzinę i przyjaciół w Nazarecie, przez uczniów i tłumy, które ochoczo za Nim chodziły -tak, że musiał stanąć wobec śmierci całkowicie i zupełnie sam - ale nawet przez tego Boga, któremu ufał i którego królestwo przyszedł głosić. Marek, zaciągając zasłonę nad ludzkim życiem Jezusa, skupia się bez reszty na opuszczeniu. W tym miejscu, chociaż nie musimy spekulować na temat faktycznego stanu umysłu Jezusa w chwili śmierci, możemy zapytać: Jakiego teologicznego sensu możemy się dopatrzeć w jego opuszczeniu i czy ma ono coś wspólnego z „ostatnim kuszeniem”?

Paweł, zastanawiając się nad znaczeniem całego życia Jezusa, a niekoniecznie nad jakimś poszczególnym momentem, mówi, że Bóg zesłał Syna swego „w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu...” (Rz 8, 3; por. Flp 2, 6-8) i, jeszcze mocniej: „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu...” (2 Kor 5,21). Uważam, że oznacza to, iż całe życie Jezusa, a zwłaszcza moment Jego śmierci, było stale rosnącym i pogłębiającym się utożsamieniem z nami w naszym grzesznym ludzkim stanie, „abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Jezus doświadczył pełni działania grzechu ludzkiego. „Pan zwał na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53, 6). Zstąpił w głębię ludzkiej grzeszności, gdzie nawet Ojciec, którego zaangażowanie w stworzenie jest z gruntu i absolutnie dobre, podążyć nie mógł. W tym sensie, można by powiedzieć, że Ojciec, nie z jakiegoś arbitralnego wyboru, ale z konieczności stworzonej przez ludzki grzech, musiał Go opuścić, musiał pozwolić Mu stać się grzechem w imię ludzkiej wolności i ludzkiej przemiany (co jest „sprawiedliwością Bożą”, o której mówi Paweł w 2 Kor 5, 21).

To odnośnie tego doświadczenia można by z sensem mówić o „ostatnim kuszeniu”, lub, może lepiej, o kuszeniu, które biegło przez całe życie, ale swe ogniskowe napięcie otrzymało w Jego śmierci. Nie była to pokusa przeciwko Bogu, który Go posłał, Bogu, którego znał jako kochającego i troskliwego *Abba*.

Wołanie na krzyżu pozostaje wołaniem zaufania. Uważam, że raczej było to kuszenie przeciwko tym, do których został posłany. Jezus w istocie musiał pozostać wiernym *nam*. Przytłoczony naszą skłonnością do zła, zdruzgotany intensywnością naszej wobec Niego

wrogości, dobrowolnie, mimo naszej grzeszności, wybrał, że będzie nas kochał i pozostanie nam wierny. Wiemy to nie dlatego, że możemy wejść w stan Jego umysłu w jakimś szczególnym momencie, ale dlatego, że Bóg wskrzesił Go z martwych. Tutaj, w odniesieniu do dobrowolnej i wiernej miłości Jezusa do nas, gdy byliśmy Jego wrogami, ma sens nazywanie Go naszym Zbawicielem (por. Rz 5, 6-11). Na krzyżu widzimy wypełnione Jego własne przykazanie: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół!”.

58. Mógłbyś powiedzieć coś więcej o tym, co rozumiesz przez grzech?

Bożym zamiarem w stworzeniu jest dobro stworzenia jako całości. Cudowny zwrot św. Ireneusza „Chwałą Boga jest w pełni żyjący człowiek” (parafrazując go trochę) dobrze ujmuje Boży zamiar. Bóg z nami nie rywalizuje, ale zawsze stara się doprowadzić nas do pełni tego, kim jesteśmy jako istoty ludzkie. Grzeszymy, gdy w ten czy inny sposób staramy się zniszczyć lub obalić ten stwórczy zamiar Boga. Nie tyle bezpośrednio obrażamy Boga, co niszczymy dobre Boże stworzenie. Symbol drzewa poznania dobra i zła, jak wyjawia opowieść Księgi Rodzaju 2-3, odnosi się do naszych relacji jako ludzi do Boga, do natury i do siebie nawzajem. Pragnienie bycia jak Bóg jest pragnieniem zastąpienia Boga samym sobą, aby bez Boga móc określać dobro i zło. Chcemy uczynić z siebie coś, czym nigdy nie będziemy mogli być.

Grzech nie jest tylko kwestią mojej osobistej relacji z Bogiem. Grzech jest częścią składową stanu ludzkiego, w jakim przychodzimy na świat, w którym nasza tożsamość jako osób kształtuje się w nieustannym zmaganiu pomiędzy siłami zła (grzech), a mocą dobra (łaska). Cała historia Izraela odzwierciedla to zmaganie. Dla chrześcijan historia ta osiąga szczyt w decydującym momencie krzyża. Nie tyle nieposłuszeństwo Adama i Ewy, co odrzucenie i zabicie umiłowanego Syna Boga (Mk 12,1-8) jest pełnym, symbolicznym przywołaniem ludzkiego grzechu, strasliwej otchłani naszej ludzkiej zdolności do zła. Pełne znaczenie i wpływ „grzechu pierwotnego” jest objawione w krzyżu Jezusa. To tutaj opuszczenie przez Boga może mieć sens. Nie znaczy to, że Bóg ma stanowczą wolę porzucenia nas. To raczej my przez grzech porzucamy Boga, a Bóg, który nas stworzył do wolności, szanuje godność i niepodzielność naszej ludzkiej wolności nawet wtedy, gdy może ona stworzyć ogromną przepaść pomiędzy Bogiem, a grzesznikiem (Łk 16,26). Doprawdy, jeśli żydowskie i chrześcijańskie Pismo święte coś nam mówi, to to, że Bóg nie narzuca boskiej woli krnąbrnym stworzeniom, ale stale zaprasza do wolnej i kochającej odpowiedzi. W ten sposób dramat zbawienia, lub prawdziwego wyzwolenia ludzkiego, jest odgrywany do końca w ludzkiej wolności - zarówno ludzkiej wolności Jezusa, jak i naszej własnej.

59. Ale dlaczego Bóg chciałby uczynić coś takiego swemu niewinnemu Synowi? Dlaczego Ojciec chciał, żeby Jezus umarł tak młodo i w tak przerażający i poniżający sposób?

Kwestia Bożej opatrności staje się paląca, kiedy patrzymy na krzyż Jezusa. Przekonałem się, że przydatny może być obraz zapożyczony od mego byłego nauczyciela, jezuity Johna H. Wrighta, mianowicie obraz „Boga, który prowadzi dialog”. Obejmuje on trzy etapy. Pierwszym jest Boża inicjatywa. Bóg jest alfą i omegą. Wszystko pochodzi od Boga i do Boga powraca. To właśnie mamy na myśli, gdy nazywamy Boga Stwórcą. Drugi etap to ludzka odpowiedź na Bożą inicjatywę, która może być albo pozytywna (odpowiedź łaski), albo negatywna (odpowiedź grzechu). Na trzecim miejscu jest Boża odpowiedź na odpowiedź ludzką. Oznacza to, że Bóg stworzył świat, w którym dobrowolnie wybrał szanowanie godności i niepodzielności naszej ludzkiej wolności, nawet jeśli prowadzi to do działań destrukcyjnych. Jednym słowem, Bóg stworzył świat, w którym Bóg jako Stwórca naprawdę

zależy od naszej dobrowolnej ludzkiej odpowiedzi na Bożą inicjatywę, aby nadać kształt światu, w którym żyjemy. To co robimy nie jest Bogu obojętne! Możemy albo budować ziemię i tak zrealizować Boży zamiar poprzez stopniowe przekształcanie, albo zniszczyć ziemię i tak zrealizować Boży zamiar poprzez kataklizmową zagładę. Chodzi o to, że opcje te są realne, ale w obu przypadkach ostatecznie zostanie zrealizowany Boży zamiar. Jednakże Boży zamiar jest realizowany tu i teraz za naszym pośrednictwem. Przyszły kształt Bożego królestwa zależy od tego, czy zechcemy być z Bogiem współtwórcami tej przyszłości, czy nie.

W krzyżu widzimy ten opatrnościowy wzór najpełniej zrealizowany. Moim zdaniem, Ojciec nie zesłał swego Syna na świat po to, by umarł na krzyżu. Tylko potworny Bóg zrobiłby coś takiego. Ojciec posłał Syna, by głosił głębię miłości Ojca i urzeczywistnienie tej miłości w królestwie przemieniającej łaski. Ludzka odpowiedź na tę Bożą inicjatywę była dwojaka. Ze strony Jezusa było to pozostanie wiernym (posłusznym) powierzonej Mu misji nawet aż do śmierci. Ze strony jego nieprzyjaciół było to odrzucenie Bożej inicjatywy i ukrzyżowanie ukochanego Syna Boga. Tak więc, to nie Bóg stworzył krzyż, ale ludzie. Tym sposobem krzyż jest najpierw symbolem ludzkiej grzeszności i tylko jako taki może być widziany jako ciągła propozycja Bożej miłości. Bożą odpowiedzią na wierność Jezusa i tragedię ludzkiego odrzucenia było wskrzeszenie Jezusa z martwych. Objęcie ukochanego Syna przez Ojca w mocy Ducha w chwili Jego odrzucenia i opuszczenia oznacza, że Bóg pozostaje wierny w miłości pomimo naszej ludzkiej grzeszności. Ale oznacza to również, że od tego dnia do teraz żyjemy w cieniu znaku krzyża - znaku tragedii ludzkiej.

60. Czy Pismo święte nie mówi, że Bóg chciał, by Jezus umarł na krzyżu?

W Piśmie świętym jest wiele ustępów, które zdają się na to wskazywać: stwierdzenia, że Bóg „posłał”, lub „daje” swego jedynego Syna; podkreślanie Bożej konieczności, to jest że Syn Człowieczy musi cierpieć i umrzeć, w zapowiedziach męki (zob. pytanie 54); modlitwa Jezusa w Ogrójcu, żeby stała się wola Ojca. Z pewnością myśl, że Bóg posłał Jezusa, aby umarł na krzyżu i tak zbawił nas od grzechów, była powszechnie przyjmowana. Jednakże w ramach ciągłej interpretacji można powiedzieć dwie rzeczy.

Po pierwsze, autorzy Nowego Testamentu piszą z perspektywy czasu. Oni już wiedzą, że Jezus umarł na krzyżu i starają się zinterpretować ten fakt jako wypełnienie Pism Starego Testamentu, a zatem jako część całościowego planu Bożego. „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 26-27; por. ww. 44-49). Łukasz nigdy dokładnie nie wskazuje, o których Pismach jest mowa w tym rozdziale, ale sednem sprawy jest to, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa wypełnia znaczenie Pism jako całości. Kościół pierwotny rzeczywiście używał określonych tekstów Starego Testamentu do obrony twierdzenia, że Jezus był nie tylko Mesjaszem, ale był nim właśnie jako ukrzyżowany. Była to w rzeczywistości najostrzejsza kwestia apologetyczna. Jak ktoś, kto, będąc powieszony na drzewie, był przeklęty przez Boga, mógł być teraz błogosławieństwem Bożym (Ga 3,13-14)? Dwa wcześniej używane teksty to Psalm 118,22 o ludzkim odrzuceniu i Bożej obronie, oraz Izajasz 53, pieśń cierpiącego sługi. Pojęcie Bożego planu zostało ostatecznie wypracowane w rozległych i kosmicznych kategoriach. Bóg „nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,9-10).

Druga sprawa jest wynikiem pierwszej. Autorzy biblijni zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu nie czynią wyraźnego rozróżnienia pomiędzy tym, co jest wolą Boga, a tym, co Bóg dopuszcza. Wszystko jest ostatecznie przypisywane Bogu jako jedynej przyczynie,

Stwórcy wszystkiego, co jest. Obraz „Boga, który prowadzi dialog” jest interpretacją dużo późniejszą, która uznaje, że przyczynowość Boża jest pośredniczona przez przyczynowość ludzką to znaczy że Bóg dokonuje woli Bożej poprzez nas. Pociąga to za sobą ryzyko nawet dla Boga, ponieważ kładzie wielki nacisk na ludzką wolę jako warunkującą powodzenie lub porażkę Bożego zamiaru. Stąd, jak już wcześniej wspominaliśmy, Jezus w swej misji historycznej doznał porażki, a ta porażka została odwrócona przez Bożą odpowiedź zmartwychwstania.

61. Czy to nie Bóg nas zbawia? Co ma do tego ludzka wolna wola?

Zbawienie jest z pewnością głównym zagadnieniem w naszym rozumieniu Jezusa. Ojcowie Kościoła twierdzili, argumentując za bóstwem Jezusa, że tylko Bóg może nas zbawić, a mówiąc o Jego pełnym człowieczeństwie, głosili że tylko to, co jest zjednoczone z bóstwem może być zbawione. Argumentacja ta sama przez się jest dobra, ale zakłada, że zbawienie ma miejsce w „chwili” wcielenia, wtedy, kiedy bóstwo i człowieczeństwo zostały zjednoczone w Jezusie, kiedy „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Ale nawet Jan uznaje, że Prolog nie wystarczy; musi on opowiedzieć pełną historię Jezusa, a zwłaszcza Jego drogę do krzyża. Obraz „Boga, który prowadzi dialog” uznaje, że zbawienie pochodzi od Boga. Wszystko zaczyna się od Bożej inicjatywy i kończy się Bożą odpowiedzią. Tylko Bóg może nas zbawić. Pytanie brzmi raczej: Jak Bóg nas zbawia? Idąc za wskazówką z Jezusowego głoszenia królestwa w przypowieściach, wydaje się, że Bóg działa - żywy, czynny, obecny - pośród ludzkiego życia, a zwłaszcza w ludzkim życiu Jezusa. Bóg, nasz Zbawiciel, mówi Pierwszy List do Tymoteusza 2, 4-6, „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich”. Uważam, że oznacza to, iż Jezus pośredniczy między Bogiem a nami właśnie w swym *człowieczeństwie*. Bóg spełnia Boży zamiar powszechnego zbawienia w obrębie i poprzez ludzką wolność Jezusa. Nie jest to kwestia wygrywania bóstwa przeciwko człowieczeństwu na zasadzie rywalizacji, ale zobaczenia, że Bóg zaakceptował i uznał za własne i Boże, to ludzkie życie w całej jego konkretności i specyficzności, ze wszystkimi cierpieniami i pokusami oraz zmaganiem, by pozostać wiernym danej misji, które widzimy odzwierciedlone w Ewangeliach. Jezus został powołany przez Boga, którego przedstawiał jako kochającego i troskliwego *Abba*, by pozostał nam wierny (jako, że Bóg jest zawsze wierną miłością) pośród i pomimo spustoszenia ludzkiego grzechu. Powiedzieć, że Jezus jest naszym Zbawicielem, to powiedzieć, że przekształcił od wewnątrz nasz ludzki stan, nieposłuszeństwo Adama w posłuszeństwo jedynego Syna Boga. Boże przymierze ze stworzeniem jest ustanowione raz na zawsze w tej szczególnej wolności Jezusa, jedynego wiernego. To w ramach i poprzez swą własną wolność i dla wolności naszej „wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1).

62. Czy to było konieczne, żeby Jezus cierpiał na krzyżu za nasze grzechy? Dlaczego każdy z nas nie mógłby wziąć odpowiedzialności za własne czyny, żeby uzyskać zbawienie? Czy to nie wystarczy, jeśli okażemy skruchę i postępujemy według nauczania Jezusa?

Jeśli my, ludzie, jesteśmy naprawdę wolni w dokonywaniu wyboru, to reakcja w stosunku do Jezusa mogła być inna. Nie było absolutnej konieczności, boskiej czy ludzkiej, żeby Jezus umarł na krzyżu. Jedyna konieczność krzyża wywodzi się z faktycznej, szczególnej sytuacji, w której znalazł się Jezus. I chociaż jest to hipotetyczne, gdy krzyż jest faktem, możemy sobie wyobrazić jaki mógłby być dziś świat, gdyby reakcja w stosunku do Jezusa była inna niż odrzucenie i ukrzyżowanie.

Pytanie, jednakże, sugeruje coś innego, coś, co wywodzi się z naszej indywidualistycznej kultury, a mianowicie to, że możemy się zbawić naszym własnym wysiłkiem. To prawda, że każdy z nas musi okazać skruchę i postępować nie tylko według nauki Jezusa, ale, co ważniejsze, według Jego całego sposobu życia. Zbawienie nie jest automatyczne. Wymaga naszego osobistego udziału w procesie przemiany, ale jako odpowiedź na Bożą inicjatywę. Wiara była zawsze rozumiana jako dobrowolny dar Boga (łaska), który uzdalnia nas do odpowiedzi, nawet gdy jest ona rozumiana jako nasza odpowiedź. Co więcej, musimy pamiętać, że nasza walka o wyzwolenie jest czymś więcej niż tylko walką jednostkową; toczy się przeciwko szerzącej się i systemowej potędze zła wyobrażalnego jako „szatan” (zob. pytanie 40). W naszej kulturze zachodniej zwykle myślimy o sobie najpierw jako o jednostkach, a potem w relacji do różnych grup, jak rodzina, Kościół, stowarzyszenia, itd. Jednakże dla Jezusa i kultury semickiej, z której pochodził, pierwszorzędne poczucie tożsamości osobistej łączy się ze wspólnotą, a dopiero później rozważa się tożsamość jednostkową. Jest to ważne dla naszego rozumienia zbawienia. W bardzo realnym sensie dotyczy to nas wszystkich razem tak, że nikt z nas nie zostanie zbawiony, dopóki wszyscy nie będą zbawieni. Zbawienie, do którego dąży Bóg w Jezusie, to przemiana społeczeństwa, a nawet całego stworzenia (Rz 8, 18-25), to „nowe stworzenie” katalizowane przez doświadczenie miłości i pojednania we wspólnocie chrześcijańskiej (2 Kor 5, 14-20; Ga 6, 14-15).

Jezus bierze udział w Bożym planie zbawienia z dwóch powodów. Po pierwsze, Jego dobrowolne posłuszeństwo aż do śmierci, przyjęte w przemieniającej mocy zmartwychwstania, oznacza, że w Nim został urzeczywistniony Boży zamiar zbawienia ludzi od początku stworzenia. On jest „Synem Człowieczym”, nową istotą ludzką. Po drugie, Jezus sam przez się jest „pierwszym” ze wszystkich, którzy w Nim będą ożywieni (1 Kor 15,20-28), to znaczy przekazuje nam moc łaski swego Ducha, który nas umacnia i uzdalnia do życia tak, jak On żył, do uczestniczenia w Jego drodze, i w ten sposób do urzeczywistnienia pełnej przemiany i wyzwolenia zamierzonych przez Boga od początku stworzenia. Powtórzmy raz jeszcze, Bóg działa od wewnątrz stworzenia, by zrealizować Bożą wolę, a nie narzuca tej woli z zewnątrz. To, co robimy nie jest obojętne dla zbawienia świata!

63. Jeżeli zbawienie to nadal przyszłość, dlaczego Jezus powiedział „wykonało się”?

Pozwólcie mi najpierw zauważyć, że w Ewangeliach mamy trzy całkiem różne relacje o słowach Jezusa na krzyżu. Marek i Mateusz mają tylko jedno stwierdzenie o opuszczeniu (zob. pytanie 57). Chwila śmierci Jezusa jest chwilą ciemności i tragedii. Łukasz, z drugiej strony, kontynuuje obraz Jezusa modlącego się, proszącego o przebaczenie dla tych, którzy Go zabijają (23, 34), ofiarującego zbawienie łotrowi, który się za Nim ujął (23, 43), a na koniec powierzającego się całkowicie w ręce Ojca (23, 46). Chwila śmierci Jezusa jest chwilą przebaczenia i pojednania. Dla Jana Jezus nie przestaje być Panem swego przeznaczenia. Wywyższony i osadzony na krzyżu jak na tronie (18,33-37; 19, 11. 19-22), pociąga wszystkich do siebie (12, 32). Jezus wypełnia nadzieje Izraela powierzając go, w osobie swej matki, Kościołowi, w osobie ukochanego ucznia (19,26-27; zob. pytanie 18). Wiedząc, że wszystko zostało już wypełnione, zapewnia wypełnienie Pisma mówiąc: „Pragnę” (19, 28). Na koniec, oświadcza, że tak się stało, mówiąc: „Wykonało się!” (19, 30). U Jana słowa na krzyżu trzeba czytać w świetle pożegnalnych mów i modlitwy Jezusa (rozdziały 13-17). W modlitwie tej Jezus mówi, że wypełnił dzieło, które Ojciec dał mu do wykonania (17,4). Teraz idzie się uświęcić, aby i Jego naśladowcy mogli być uświęceni w prawdzie (17, 19). Chwila Jego śmierci jest chwilą kiedy wypełnia wszystko, co przyszedł wykonać i oddaje Ducha (19, 30), aby Jego uczniowie mogli żyć w prawdzie (14, 15-17. 26; 15,26; 16, 13-15).

Z perspektywy, którą sugeruję, Jezus jest rzeczywiście tym, w którym został zrealizowany Boży stwórczy zamiar powszechnego zbawienia. Jest On jedynym Zbawicielem. Tylko żyjąc w Duchu, którego „zesłał” (Dz 2, 33) możemy mieć nadzieję na pełne zrealizowanie przemiany i wyzwolenia - dokonanej w pełni już w Nim, ale jeszcze nie w pełni w nas - tak, żeby przy końcu tego procesu mógł poddać królestwo Ojcu i „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). W ten sposób dopełniamy „braki udręk Chrystusa” (Kol 1, 24).

64. Czy śmierć Jezusa naprawdę czegoś dowiodła lub coś osiągnęła? Patrząc na świat dzisiejszy, nie wydaje się, by zdziałała coś dobrego. Czy cokolwiek się zmieniło?

Cokolwiek byśmy o tym nie powiedzieli, historia pociąga za sobą rzeczywiste zmiany. Jednakże przebiega ona zygzakami, ma regresy, stracone pomysły, błędy, zwroty, ponowne odkrycia, nowe odejścia. W jakimś określonym momencie nie da się powiedzieć, czy sprawy się polepszają czy pogarszają. Filozofowie rozwinęli na temat historii wielkie teorie. Optymiści przekonują nas, że zawsze idziemy naprzód, pomimo chwilowych niepowodzeń i niedogodności, ku coraz to nowej utopii. Pesymiści, z drugiej strony, uważają, że świat zmierza nieuchronnie ku zatraceniu. Jesteśmy ściśnięci, uwięzieni i zamknięci - i cały czas stan ten się pogarsza. Poglądy te mają tyle samo do czynienia z genami i naturalnymi skłonnościami autorów, ile z możliwą racją którejś z tych teorii.

Dla chrześcijana pytanie to przywodzi nas znowu do sposobu pojmowania Bożej opatrności. Jak już sugerowaliśmy (zob. pytanie 59), Bóg nie określa z góry w jakiś stały sposób kształtu rzeczy przyszłych, lecz raczej zaprasza nas do tworzenia z Nim lepszej przyszłości dla wszystkich. Bóg działa w obrębie możliwości naszej ludzkiej wolnej woli i akceptuje jej ograniczenia (łącznie z ludzką wolą Jezusa). Ważną sprawą jest to, że wybór pomiędzy budowaniem, a zniszczeniem ziemi jest rzeczywisty. Oznacza to, że w odróżnieniu czy to od przekonania optymistycznego, czy pesymistycznego, powinniśmy przyjąć *realistyczny* punkt widzenia. Jeżeli wybór jest rzeczywisty, to nasze działanie nie jest obojętne dla kształtu rzeczy przyszłych. Nie jesteśmy bezradnymi widzami.

Z drugiej strony, chrześcijanie opierają swą nadzieję na lepszą przyszłość na Duchu zmartwychwstałego Jezusa. Jego Duch uzdalnia i umacnia nas, ale my musimy odpowiedzieć i wziąć odpowiedzialność za powierzone nam życie. To wiara upewnia nas o tym, na co mamy nadzieję i przekonuje nas o tym, czego jeszcze nie widzieliśmy (Hbr 11,1), ale taka wiara i nadzieja, jeśli ma być prawdziwa, a nie tylko pobożnym życzeniem, musi być oparta na rzeczywistym doświadczeniu. Jeśli mamy nadzieję, że Duch Jezusa zatryumfuje, to dlatego, że doświadczamy przemieniającej mocy tego Ducha w naszym własnym życiu i miłości.

65. Lecz dlaczego musi być na świecie tyle cierpienia i zła? Czy to wszystko nie jest raczej bez sensu dla ludzi, którzy cierpią z powodu nieszczęść, chorób lub ubóstwa?

Paweł mówi: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15, 19). Niestety, często było to interpretowane jako wzywanie do biernego przyzwolenia na zło, czekanie na nagrodę po śmierci w niebie. Paweł, podobnie jak Jezus przed nim, wiedział, że musimy stawić czoło temu złu, które leży w naszych ludzkich możliwościach, zarówno w nas samych, jak i w innych. Mamy nadzieję na ostateczne przekształcenie wszystkiego w Chrystusie (Flp 3,10.21), ale wiemy, że takie przekształcenie zaczęło się na naszym chrzcie, który uzdalnia nas, byśmy „wkroczyli w nowe życie” (Rz 6,4).

Taka nadzieja nie likwiduje tajemnicy zła; raczej ją podkreśla. Zło nie jest problemem, który ma racjonalne rozwiązanie, ponieważ zło jest z natury irracjonalne. Wszystkie próby

zracjonalizowania zła i umieszczenia go w jakimś wyższym systemie myślowym nie powiodły się. Nie można zracjonalizować czegoś irracjonalnego. Często zadawane pytanie: „Dlaczego Bóg pozwolił, by to mi się przydarzyło?” nie dopuszcza żadnej odpowiedzi. Jakkolwiek jest to trudne, jedyne pytania, które można zadać pośród tragicznego wydarzenia to: Co mogę lub powinienem zrobić teraz, kiedy się to wydarzyło? Jak może to współdziałać we wszystkim dla dobra (Rz 8, 28)?

W Piśmie, na pytanie o zło, Bóg daje nam dwie odpowiedzi, choć być może żadna z nich nie jest taka, jak byśmy chcieli. W Księdze Hioba jedyną odpowiedzią, jaka się ostatecznie pojawia, jest to, że zło samo jest osłonięte tajemnicą tego samego Boga, który odpowiada z wichru (Hi 38, Inn; 40,6nn). Są pewne zła, np. katastrofy naturalne, które są po prostu poza naszą kontrolą i poza naszym zrozumieniem. Ale co z tym złem, które pochodzi z ludzkiego serca i może być zmienione? Drugą odpowiedzią Bożą jest posłanie swego ukochanego Syna, który kroczy solidarnie z najbardziej nieszczęsnymi i uciskanymi, i który cierpi to, co oni cierpią aż do śmierci wyrzutka i złoczyńcy na krzyżu. Nie ma teoretycznej odpowiedzi na pytanie o cierpienie. Jedyną odpowiedzią Boga jest kroczenie z nami drogą nową drogą prawdy i życia, która stara się pokonać moc grzechu i śmierci od wewnątrz ludzkiego serca.

66. Jeżeli Jezus jest Bogiem, a cierpiał na krzyżu, czy to oznacza, że Bóg cierpi?

Jest to, oczywiście, klasyczny problem, przed którym stali Ojcowie Kościoła. Jeżeli głosimy pełnię człowieczeństwa i pełnię bóstwa w jedność jednej osoby, to musimy powiedzieć, że Syn Boży cierpiał i umarł na krzyżu (jak i mówimy w *Credo*). Powszechnie przyjmowane podejście, na przykład przez św. Atanazego, wielkiego obrońcę ortodoksji nicejskiej, to twierdzenie, że Jezus cierpiał w swym człowieczeństwie (lub „ciele”), ale nie w swym bóstwie. Jest to oparte na greckim pojęciu doskonałości. Jakkolwiek rodzaj zmiany lub stawania się, a zwłaszcza cierpienie, sugeruje niedoskonałość. To był problem Ariusza: (zob. pytanie 15): Jak możemy powiedzieć „Słowo stało się ciałem” i nadal twierdzić, że Słowo jest w pełni boskie? Z drugiej strony, Pismo święte nie zajmuje się abstrakcyjnym ideałem doskonałości, ale Bogiem żywym, który „znał” w sposób osobowy i bliski (Wj 2,23-25) cierpienia ludu i który starał się uwolnić go z ucisku. Jest to współczujący Bóg miłości, który kroczy z ludem, zawiera z nim przymierze, znosi jego odrzucenie i przyprowadza go do ziemi obiecanej. Bóg Izraela nie jest odległy i apatyczny, który nie dba i którego nie obchodzą losy ukochanej społeczności. Ten Bóg jest głęboko zaangażowany i głęboko Go dotyka historia Izraela, a właściwie historia wszystkich ludów.

Dla chrześcijan zaangażowanie się Boga w stworzenie i przymierze osiąga szczyt w ziemskim życiu Jezusa, jedyne i umiłowanego Syna Bożego, danego nam z głębi Bożej miłości (J 3, 16; Rz 8, 31-39). Obecnie wielu teologów, powracając do bardziej na Biblii opartego rozumienia, stwierdza, że rzeczywiście Bóg cierpi w Jezusie. Ale Bóg cierpi jak Bóg, a nie jak stworzenia. Nie ma tu próby, co było obawą grecką sprowadzenia Boga do poziomu stworzeń. Z drugiej strony, Bóg był na tyle „niemądry”, że stworzył świat, w którym Boże Ja jest głęboko i osobiście zaangażowane. Dla Boga nie jest obojętne co czynimy i co cierpimy. Jak artysta, który jest nierozdzielnie utożsamiany i spleciony ze swą artystyczną kreacją Bóg jako Stwórca ukształtował świat, który jest Jego własnym, Bożym „mieszkanem”, samym ciałem Boga, to jest samowrażeniem Bożej twórczości. Jeżeli Syn cierpi śmierć z powodu posłusznej miłości, to, jakkolwiek trudne może to być do zrozumienia, Ojciec cierpi tę samą śmierć z powodu pełni Bożej miłości.

IV. ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA: DECEDUJĄCE WYDARZENIE TEOLOGICZNE

67. Czy Bóg nie pokonał śmierci Jezusa w zmartwychwstaniu? Krzyż jest wydarzeniem przeszłym. Czy nie powinniśmy kłaść większego nacisku na zmartwychwstanie?

Jeżeli Jezus tylko by umarł na krzyżu, pogardzany jako nieudacznik i ukrzyżowany jako złoceńca, wątpię, czy mówilibyśmy inaczej o Nim dzisiaj. Zmartwychwstanie nadaje znaczenie krzyżowi jako objawieniu dobrowolnej akceptacji przez Boga tego ludzkiego życia i śmierci jako swych własnych. Jednak, z drugiej strony, krzyż nadaje znaczenie zmartwychwstaniu. Nie mówimy o ogólnym oczekiwaniu zmartwychwstania przy końcu czasów, który nadchodził zdaniem niektórych współczesnych Jezusowi, ale o zmartwychwstaniu tego właśnie człowieka, Jezusa z Nazaretu, potępionego przez wielu ze swego ludu jako bluźnierca, ukrzyżowanego przez rzymskie władze okupacyjne jako buntownik, umarłego, przeklętego i opuszczonego przez Boga (Ga 3, 13; Mk 15, 34 i paralele). Krzyż i zmartwychwstanie, chociaż są to momenty dające się odróżnić, tworzą jedno nierozłączne wydarzenie. Obraz ojca wybiegającego na drogę, rzucającego się na szyję syna i całującego go w przypowieści o człowieku, który miał dwóch synów (Łk 15, 11-32) jest dla mnie potężnym i wzruszającym obrazem zmartwychwstania. W przypadku Jezusa, Syn, chociaż niewinny, „stał się grzechem”, cierpiąc pełne skutki naszej ludzkiej zdolności do zła. Ojciec w chwili śmierci Syna obejmuje Go stwórczą, przemieniającą mocą Ducha. Bóg pozostaje wierny w miłości, nawet w obliczu ludzkiej wrogości i odrzucenia. Bożą odpowiedzią na ludzką zatwardziałość serca jest bycie nadal tym, czym Bóg jest z natury: „wierną miłością” (Ps 89,1-2; motyw powszechny w całym Piśmie żydowskim). Te dwa wymiary wierności ludzkiej i wierności Bożej muszą pozostać nierozłączne w wydarzeniu krzyża-zmartwychwstaniu. Ludzkie życie Jezusa, od chwili poczęcia do chwili śmierci, ze wszystkimi zmaganiem i pokusami, radościami i zwycięstwami, jest własnym życiem ludzkim Boga. Nie znaczy to, że ludzkie życie Jezusa pokazuje nam jedną z możliwych dróg do osiągnięcia prawdziwego ludzkiego wyzwolenia; zostaje teraz ogłoszone jako jedyna droga. Jednakże życie to ma swój początek w wiernej miłości Boga: poczęte w mocy Ducha, przez Ducha namaszczone, jest „ustanowionym według Ducha świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1, 4). Wiemy, że Jezus pozostał nam wierny, posłuszny danej Mu Bożej misji, ponieważ Bóg wskrzesił Go z martwych. To całe Jego życie, ale zwłaszcza Jego wierność na krzyżu, przemieniło stan ludzki i umożliwiło nam stanie się w Nim dziećmi Bożymi (Rz 8,12-17). Jednakże Jego ludzka wierność ma swój początek i koniec w wierności Bożej. Przyjęcie ludzkiego życia i śmierci przez Boga, pokonuje moc śmierci i daje nowe życie.

68. Czy twierdzisz, że przed zmartwychwstaniem Jezus nie był Bogiem?

Nie, ale twierdzę, że cokolwiek mamy na myśli nazywając Jezusa Bogiem, musi to w pełni obejmować Jego życie ludzkie. Jezus, ze względu na swą jedność z bóstwem, nie jest w żaden sposób mniej człowiekiem niż my. Wprost przeciwnie, to właśnie Jego zjednoczenie z bóstwem czyni go najpełniej człowiekiem, „Istotą ludzką” lub „Synem Człowieczym”, który w pełni, ale w sposób dla siebie wyjątkowy, urzeczywistnia stwórczy zamiar Boga dla całej ludzkości. To, czym On jest z natury, my posiadamy przez adopcję (lub udział) w Nim (Rz 8,15). Zmartwychwstanie objawia przede wszystkim pełnię tego, co znaczy być człowiekiem. Jezus nie jest mniej człowiekiem, ponieważ jest Bogiem; raczej to my jesteśmy mniej ludźmi, ponieważ jesteśmy wyobcowani i odłączeni od bóstwa. Grzech nie czyni nas ludźmi; on nas odczłowiecza, ponieważ odcina nas od jedyne go źródła prawdziwego człowieczeństwa, od

Boga Jezusa, żywego, działającego, obecnego w naszych sercach i we wszystkich naszych wzajemnych powiązaniach.

Zatem zmartwychwstanie doprowadza do zakończenia lub wypełnienia stwórczy zamiar Boga dla rodzaju ludzkiego. Paweł, używając kontrastującej obrazowości apokaliptycznej (różnica pomiędzy tym światem, a światem przyszłym), mówi, że zasiewa się „ciało zmysłowe”. Nawiązuje do Księgi Rodzaju (2, 7), gdzie pierwsza istota ludzka (Adam) została stworzona z prochu ziemi i tchnienia Bożego (Ducha) tak, że to, co zostało ukształtowane stało się „istotą żywą”. Jest to normalne, ludzkie, „Adamowe” istnienie, które jest udziałem każdego z nas, a zwłaszcza Jezusa. Jednak, jak uczy Paweł w Liście do Rzymian, rozdziały 5-7, to ludzkie życie podlega mocy grzechu (rozdział 5), śmierci (rozdział 6) i Prawa (rozdział 7). W przeciwieństwie do tego życia, to, co powstaje, mówi Paweł, to „ciało duchowe” (jak jest to często tłumaczone w 1 Kor 15,44). Uważam, że znaczy to, że to, co powstaje jest w cielesnej ciągłości (*soma* = ciało, użyte w obu zwrotach) z tym, co się zasiało, ale teraz ta sama „ucieleśniona osoba” zostaje przemieniona przez stwórczą moc Ducha Bożego. Jest to nowe stworzenie, nowa istota ludzka.

Tradycyjnie mówimy o trzech darach, które Adam i Ewa posiadali i utracili, a mianowicie łaskę uświęcającą (jedność z bóstwem), nieskażoność (pełne i harmonijne posługiwanie się zdolnościami ludzkimi bez skłonności do pożądlivosti lub słabości ciała) i nieśmiertelność (w sensie nie podlegania mocy śmierci). Odpowiednio każdy z tych darów ma swe przeciwieństwo: grzech - Prawo - śmierć (jak pisze Paweł w Liście do Rzymian - rozdziały 5-7). Jakkolwiek rozumielibyśmy historię Adama i Ewy, dla Pawła jest na pewno prawdą, że Bóg pokonał moc grzechu, Prawa i śmierci w zmartwychwstaniu Jezusa (1 Kor 15, 56-57; Rz 8). Moim zdaniem, Jezus jako zmartwychwstały urzeczywistnił w sobie i skutkiem tego dał wszystkim ludziom udział pełny i ostateczny w odmienieniu stanu ludzkiego (1 Kor 15, 51-52): zjednoczenie z bóstwem, w pełni nieskażone ludzkie istnienie i zwycięstwo nad ostatnim wrogiem, śmiercią.

69. Czy Jezus ma teraz to samo ciało, które miał przed śmiercią?

Tym pytaniem zajął się Paweł. Przewidział, że ktoś zapyta: „A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele?” (1 Kor 15, 35). W gruncie rzeczy mówi, że jest to niemądre pytanie, ale potem kontynuuje przez kilkanaście wersów, wyjaśniając co ma na myśli. Posługuje się przykładami z natury, by pokazać, że są różnorodne rodzaje ciał. Ważne jest to, że Bóg daje każdemu jego własne ciało zgodnie z tym, jak zechciał. Całe stworzenie, a zwłaszcza zmartwychwstanie, zależy od Jego mocy stwórczej. Zasadniczą tezą Pawła jest pokazanie kontrastu pomiędzy tym, co się zasiewa, a tym, co wyrasta, ale ten kontrast zakłada pewną ciągłość ludzkiej przemiany (ww. 51-53; Flp 3,21).

Jedna rzecz jest pewna: ciało zmartwychwstałe nie jest wskrzeszonym trupem, powrotem do życia doczesnego tak, że trzeba by jeszcze raz stanąć w obliczu śmierci, jak było w przypadku Łazarza (J 11, 38¹⁴; 12, 10). Paweł nie próbuje dać fizycznego opisu zmartwychwstałego ciała. Objaśnia raczej jego teologiczne znaczenie jako Boże zwycięstwo nad grzechem, Prawem i śmiercią. Ale metafora zmartwychwstania ("obudzenie ze snu") jest ważna. Nieśmiertelność w sensie odłączenia niecielesnej duszy, która może żyć wiecznie, od ograniczeń fizycznego ciała, jest myślą grecką. Hebrajskie wyobrażenie zmartwychwstania jest bardziej całościowe. Odnosi się do całej osoby jako nierozłącznie ucieleśnionego ducha. Kiedy Paweł używa słowa *soma* (ciało), ma na myśli całą osobę. To samo ciało-osoba, które żyło przez normalną ludzką długość życia od narodzin do śmierci, żyje nadal po śmierci, ale już w zmartwychwstałej chwale jako przekształcone przez stwórczą moc Ducha Bożego. Ciągłość zawiera zarówno identyczność (ta sama osoba), jak i różnicę (ludzkie przekształcenie). Nie możemy opisać w kategoriach fizycznych, jakie jest zmartwychwstałe

ciało. Możemy jedynie mówić o tym poprzez analogię z naszymi normalnymi doświadczeniami ludzkimi, stwierdzając przy tym, że całkowicie przekracza to nasze doświadczenie. Dobrym przykładem jest nasze własne doświadczenie wzrostu i rozwoju. Wiemy, że jesteśmy tą samą osobą, którą byliśmy w chwili narodzin, a jednak wiemy również, że zmieniliśmy się zasadniczo.

Końcowa uwaga: znaczenie zmartwychwstania ciał nie powinno być ograniczone do nas jako jednostek. Zmartwychwstanie Jezusa jest początkiem przekształcenia całego stworzenia. A zatem pełne znaczenie zmartwychwstania będzie znane dopiero wtedy, gdy wszystkie stworzenia, duże i małe, zostaną przekształcone w Chrystusie. Kościół pierwotny uznawał we wspaniałym hymnie (Kol 1, 15-20), że jeśli Jezus był „Pierworodnym spośród umarłych”, to również był „Pierworodnym wobec każdego stworzenia”.

70. Słyszałem, że niektórzy ludzie nazywają zmartwychwstałego Jezusa „Chrystusem kosmicznym”. Co to znaczy?

Krótko mówiąc, Kościół pierwotny dostrzegał w świetle zmartwychwstania, że władanie zmartwychwstałego Chrystusa rozciągało się na całe stworzenie. Zmartwychwstanie jest czasami nazywane „wydarzeniem eschatologicznym”, to znaczy jest to ostateczny i decydujący akt Bożej stwórczości dla całości stworzenia. Jeżeli Jezus zmartwychwstały jest utożsamiany z ostatecznym i decydującym aktem Bożej stwórczości, to przez implikację jest utożsamiany z całością Bożej stwórczości od początku do końca. Innymi słowy, jest utożsamiany z całym kosmosem.

Taka jest wymowa wczesnego hymnu, który został włączony do Listu do Kolosan (1, 15-20). Hymn ma dwie główne części, które wzajemnie się tłumaczą. Część pierwsza (ww. 15-18b), która się zaczyna od słów: „On jest obrazem Boga niewidzialnego - Pierworodnym wobec każdego stworzenia...” zgłębia kosmiczne implikacje zmartwychwstania. Wszystko w Nim, przez Niego i dla Niego zostało stworzone tak, że On podtrzymuje cały wszechświat. Część druga (ww. 18c-20), która zaczyna się od słów: „On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych...” potwierdza, że to Jego zmartwychwstanie stanowi o Jego prymacie nad wszystkim. Tak więc zmartwychwstanie, pełni Bożej pojednawczej w Nim miłości, daje Mu teraz panowanie i władzę nad całą ziemią zarówno nad żywymi, jak i umarłymi. Według Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła (3, 18-22), (który zawiera fragmenty innego wczesnego hymnu), zmartwychwstały Jezus „powołany do życia Duchem” głosił zbawienie w królestwie umarłych „niegdyś nieposłusznym”. Zmartwychwstały Pan ma moc, która rozciąga się wstecz, do przodków, i wybiega naprzód, ku ostatecznemu zwycięstwu nad „rządcami świata” (Ef 6, 12; por. 1 Kor 15, 20-28).

Język biblijny jest czasami mocny i apokaliptyczny: obrazuje walkę przeciw nieprzyjaciołom, którzy są wrocy i źli, i mają do dyspozycji wielką siłę. Przy innych okazjach jest kochający i pojednawczy: przedstawia spokojne przekształcenie wszystkiego w Chrystusie. Zamiast wygrywać jeden obraz przeciw drugiemu, jakby były ze sobą sprzeczne, bardziej pomocne wydaje mi się trwanie przy realiach (zob. pytanie 64.). Obydwa ukazują realne możliwości. Ostateczny kształt przyszłego świata będzie zależeć od tego, jak odpowiemy na tajemnicę Bożego postanowienia, które „w Nim [Chrystusie] powziął” (Ef 1, 9).

71. Jeżeli Jezus ma teraz taką moc, dlaczego po prostu nie został na ziemi, żeby nadal nam pomagać?

Początek Dziejów Apostolskich stawia podobną kwestię, kiedy apostołowie pytają: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” (Dz 1, 6). Łukasze Dziejże są źródłem naszej praktyki liturgicznej, która wyraźnie rozróżnia krzyż, zmartwychwstanie,

wniebowstąpienie i zesłanie Ducha. Jan, na zasadzie przeciwieństwa, postrzega, że wszystko dzieje się na krzyżu. Ukrzyżowanie Jezusa jest Jego wywyższeniem i chwilą, kiedy przekazuje Ducha. Kiedy Jezus pokazuje uczniom swoje ręce i bok w opowiadaniu o zmartwychwstaniu (J 20,19-23), wyraźnie nakierowuje ich na krzyż dla właściwego zrozumienia zarówno zmartwychwstania, jak i daru Ducha, jak już podkreślił świadek u stóp krzyża (J 19, 35). Chodzi o to, że z perspektywy teologicznej krzyż-zmartwychwstanie-zesłanie Ducha tworzą jedno pojedyncze wydarzenie. To „wydarzenie” jest wydarzeniem apokaliptycznym. Jest to ostateczny i decydujący czyn Boga, który obejmuje i wypełnia całą historię ludzką. Jako taki, jest objawieniem końca historii. Chociaż historia jaką znamy trwała nadal aż do teraz, Bóg na zasadzie antycypacji objawił w Chrystusie Boży zamiar dla całości. W pewnym sensie Bóg nie może powiedzieć nam nic więcej ponad to, że w chwili śmierci obejmie nas Boża miłość. To przemieniające objęcie miłości dotyczy całego stworzenia. Jezus jest naprawdę „Pierwotnym wobec każdego stworzenia”. Moc, którą ma teraz Jezus to moc Jego Ducha. Stąd jedyna możliwa odpowiedź na pytanie uczniów brzmi: „ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Zmartwychwstały Jezus żyje z Bogiem istnieniem przekształconym i wywyższonym. Jako taki nie może powrócić do tego życia, jakie znamy. Jest jednak nadal obecny w mocy swego Ducha. To, że tak jest, dobrze pasuje do obrazu Boga jako tego, który prowadzi dialog (zob. pytanie 59). Poprzez tajemnice paschalne Jezus umożliwił nam odpowiedzenie i wzięcie odpowiedzialności, dopóki znowu nie przyjdzie. Jesteśmy powołani do tworzenia z Nim pełnego i ostatecznego urzeczywistnienia królestwa Bożego.

72. A co powiesz o ukazywaniu się Jezusa uczniom? Czy nie jest to dowodem, że Jezus powrócił do życia doczesnego przynajmniej na chwilę?

Pomocnym tutaj jest rozróżnienie pomiędzy wcześniejszą tradycją, a tym, co rozwinęło się później. Paweł podaje jedno z najwcześniejszych pouczeń, które, jak mówi w Pierwszym Liście do Koryntian (15,3-8), sam otrzymał (przypuszczalnie w Damaszku mniej więcej w czasie swego nawrócenia, jakieś trzy lata po śmierci Jezusa). Cztery zasadnicze elementy to proste twierdzenia, że Chrystus umarł, że został pogrzebany, że zmartwychwstał i że ukazał się Kefasowi. Słowo „pogrzebany” potwierdza, że „umarł”, to znaczy, że Jego śmierć była rzeczywista. W ten sam sposób zwrot „ukazał się” potwierdza, że „zmartwychwstał”. Nieodłącznym od twierdzenia, że Jezus zmartwychwstał jest fakt, że ukazał się Szymonowi Piotrowi. Jest to podstawowa proklamacja Kościoła pierwotnego, która została również sformułowana u Łukasza 24, 34 jak następuje: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi”. Czy Piotr był chronologicznie pierwszym, czy nie, ostatecznie dane mu jest symboliczne pierwsze miejsce jako „skale” lub fundamentowi wiary chrześcijańskiej. W zasadzie tylko jedno takie objawienie było konieczne. Paweł wymienia inne: Dwunastu, więcej niż pięciuset (braciom), Jakubowi, wszystkim apostołom, a w końcu jemu samemu. Jednakże nalega, że doświadczenie to jest zasadniczo takie samo, gdyż jest tylko jedna Ewangelia, ponieważ jest tylko jedno objawienie. Paweł jest jedynym apostołem przekazującym nam relację z pierwszej ręki o takim doświadczeniu (Ga 1,6-24). Nie opisuje tego subiektywnego przeżycia w kategoriach fizycznych, tak jak nawrócenie Pawia przedstawia Łukasz (w trzech różnych wersjach w Dziejach Apostolskich: 9, 1-22; 22, 3-16; 26, 4—18). Prawdopodobnie obejmowało ono jakąś formę widzenia lub słyszenia, ale Paweł nacisk kładzie na działanie Boże. To Bogu spодobało się „aby objawić Syna swego we mnie” (Ga 1, 16). Podkreśla, że Ewangelia, którą głosi nie doszła do niego poprzez pośrednictwo ludzkie, ale „objawił mi ją Jezus Chrystus” (1,11-12). Właśnie to objawienie dało mu jego misję, „bym Ewangelię o Nim głosił poganom” (1, 16).

Paweł przez całą swą drogę życiową podkreśla, że on też jest apostołem, ponieważ on także widział Jezusa (1 Kor 9, 1). To jedno, jedyne w swym rodzaju objawienie wydało jedną, jedyną Ewangelię, która jest taka sama dla wszystkich apostołów (Ga 1, 6-9; 2, 1-10; 1 Kor 15, 1-2. 11). Tak więc, „ukazywanie się”, na najbardziej pierwotnej i fundamentalnej płaszczyźnie, oznacza objawienie przez Boga obecności i znaczenia Jezusa. Skoro samo zmartwychwstanie jest wydarzeniem eschatologicznym oznaczającym koniec historii, to jest absolutnie jedynym w swym rodzaju objawieniem raz na zawsze. Nie może być innego objawienia, które byłoby ostateczne i definitywne w tym samym znaczeniu. Objawiająca inicjatywa Boga wymaga odpowiedzi wiary, która obejmuje wysłanie człowieka z misją głoszenia tej dobrej nowiny. Jest to apostołski fundament Kościoła.

73. Czy Jezus nie jadł i nie pił z uczniami po swoim zmartwychwstaniu?

To pytanie prowadzi nas do dalszego rozwoju tradycji, a zwłaszcza do opowiadań o ukazywaniu się Jezusa. Pisma Pawłowe dają nam podstawowe twierdzenie Kościoła pierwotnego, że Jezus zmartwychwstał i ukazał się wszystkim apostołom od Piotra poczynając do samego Pawła. Chociaż Paweł wie, że Jezus został pogrzebany, nigdy nie wspomina o pustym grobie. Po raz pierwszy pusty grób pojawia się u Marka (16, 1-8 ww. 9-20 są późniejszym dodatkiem do Ewangelii). U Marka nie ma jednak opisów ukazywania się Jezusa. Podstawową proklamację: „powstał” (w. 6) oznajmia kobietom „młodzieniec” (podobna do anioła postać objawiająca). Pusty grób zatem okazuje się być przyczyną rozwoju opowiadań o ukazywaniu się Jezusa. Mateusz (28, 1-20) reprezentuje coś w rodzaju etapu przejściowego. Zachowuje, a nawet rozwija objawiające spotkanie z aniołem, ale potem zestawia je z podobnym ukazaniem się samego Jezusa (ww. 9-10). Niemniej jednak Mateusz przede wszystkim skupia się na poleceniach już wywyższonego Pana danych Kościołowi na wszystkie dni aż do skończenia świata (ww. 16-20). Natomiast u Łukasza (24, 1-53) najbardziej zbliżamy się do wyobrażenia sobie zmartwychwstałego Jezusa jako zmarłego przywróconego do życia. Je z uczniami i pozwala im się dotknąć, by dowiedzieć, że nie jest duchem, ale naprawdę ma „ciało i kości”. Jednakże, również u Łukasza, główną sprawą jest przekazanie podstawowej proklamacji (ww. 5-7. 19-20. 26. 34.46), która jest ściśle związana z wypełnieniem Pisma (ww. 25-27. 32. 44-46). Ta wyjątkowo fizyczna demonstracja (ww. 36-43) może być sposobem Łukasza na wypełnienie zapowiedzi Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, że nie będzie jadł ani pił aż to „się spełni w królestwie Bożym” (22, 15-18). Na koniec, Jan przedstawia coś w rodzaju wyzwania dla tych, którzy, aby uwierzyć, upierają się przy demonstracji fizycznej (niewierny Tomasz): „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29).

Wszystkie nasze źródła zgadzają się co do tego podstawowego faktu chrześcijańskiego: że Bóg rzeczywiście i prawdziwie wskrzesił Jezusa z martwych. Jest to fakt niezbędny, na którym opiera się cała wiara chrześcijańska. Czy się zechce wierzyć, że Jezus dosłownie ukazał się uczniom, jak to zostało opowiedziane u Mateusza, Łukasza i Jana, czy nie, nie można utrzymać ciągłości z tradycją apostołską negując fakt zmartwychwstania. Opowiadania o ukazywaniu się Jezusa, tak jak opowiadania o dzieciństwie, przekazują tę główną prawdę religijną w najlepszy możliwy sposób. Opowiadanie Łukasza o dwóch uczniach w drodze do Emaus (24, 13-35) jest wspaniałą historią, która nadaje bardzo konkretny kształt naszemu wyobrażeniu zmartwychwstałego Jezusa. Kim jest ta zmartwychwstała i tajemnicza postać? Jest tym samym Jezusem, którego znaliśmy przed śmiercią: Jezusem, który szedł z nami drogą, wyjaśniał nam Pisma, wchodził do naszych domów i łamał z nami chleb. Jest tym samym Jezusem, ale teraz przemieniony przez moc Ducha. Nadal rozpoznajemy Go w łamaniu chleba.

74. Jeśli pusty grób wspomniany jest dopiero w Ewangelii według św. Marka, na ile jest on ważny? Czy dowodzi, że Jezus zmartwychwstał?

Sam w sobie, pusty grób nie dowodzi niczego. Jest dwuznacznym faktem czekającym na wyjaśnienie. Czy uczniowie popełnili błąd i poszli do niewłaściwego grobu, ponieważ Chrystus został pochowany przez nieprzyjaciół (takie wydaje się być bezpośrednie znaczenie Dziejów Apostolskich 13, 29)? Czy uczniowie wykradli ciało (oskarżenie odnotowane już u Mateusza 28,11-15)? Czy Jezus powstał z martwych (twierdzenie chrześcijan)? Są to wszystkie możliwe wyjaśnienia. Pusty grób, tak jak opowiadania o ukazywaniu się Jezusa, nie dowodzi zmartwychwstania. To raczej wiara w zmartwychwstanie interpretuje znaczenie pustego grobu. Być może z tego powodu w pismach Pawła był on albo domniemany i ignorowany, albo nieznany. Podtrzymując pierwszeństwo objawienia oraz proporcjonalnej doń odpowiedzi wiary, pusty grób, tak jak opowiadania o ukazywaniu się Jezusa, służy większemu ukonkretnieniu naszego wyobrażenia o zmartwychwstałym Jezusie. W tym przypadku potwierdza prawdziwie „fizyczny”, lub „cielesny” charakter zmartwychwstania. Chociaż pusty grób jest wspomniany dopiero w pismach Marka około 69 roku, nie ma raczej dostatecznych podstaw, by wątpić w historyczny rdzeń tej tradycji. Najprostsze jej stwierdzenie znajduje się u Jana (20, 1): „A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, Maria Magdalena udała się do grobu i zobaczyła kamień odsunięty od grobu”. Maria Magdalena jest tą osobą, na którą wskazują wszystkie tradycje. W stanie rozpacz (J 20, 2. 11-15) szła do grobu, być może by sprawić Jezusowi właściwy pochówek, i stwierdziła, że jest pusty. Zakładając, że chodziło o grób, który był znany, czy Kościół pierwotny mógłby być głosić zmartwychwstanie Jezusa, gdyby ciało leżało w grobie? Warto zauważyć, że sam pusty grób nie był nigdy w tym czasie kwestionowany, ale tylko jego interpretacja (Mt 28, 15).

V. PRZEPOWIADAJĄCY JAKO PRZEPOWIADANY: ROZWÓJ TRADYCJI W KOŚCIELE

75. Na ile to, co wiemy o Jezusie zależy od zmartwychwstania?

Powiedziałbym, że wszystko, co mówimy o Jezusie zależy od zmartwychwstania. Jednakże zmartwychwstania nie wolno rozumieć jako odosobnionego wydarzenia nie związanego z krzyżem, który określa, że jest to zmartwychwstanie tego właśnie ukrzyżowanego człowieka (zob. pytanie 67). Oprócz krzyża-zmartwychwstania jako jednego nierozłącznego wydarzenia, musimy to wydarzenie powiązać z ludzkim i historycznym życiem Jezusa, które je poprzedzało, oraz z trwającym nadal, wypełnionym Duchem życiem Kościoła, które po nim nastąpiło. Wszystko to stanowi „wydarzenie Chrystusa”, to jest całą historię Jezusa. Tym, co umożliwiło Kościołowi pierwotnemu przejście od Jezusowego głoszenia królestwa Bożego do głoszenia samego Jezusa jako Chrystusa i Pana, było objawiające doświadczenie zmartwychwstania. Doświadczenie to polega nie tylko na tym, że uczniowie znali Go teraz inaczej niż wcześniej, to znaczy że ich wiedza o Nim się zmieniła. Doświadczenie to objawiło coś dużo bardziej zasadniczego, a mianowicie, że sam Jezus jest teraz inny, że został przemieniony, przekształcony w nową istotę ludzką, Syna Człowieczego. Jezus, używając apokaliptycznego obrazu „Dnia Syna Człowieczego”, głosił, że Bóg odda sprawiedliwość Jego działalności. Jego niepowodzenie i odrzucenie zostało odwrócone i przekroczone przez apokaliptyczne „wydarzenie” krzyża-zmartwychwstania. Nieunikniony wniosek płynący z tego samego Ducha, który namaścił i dawał natchnienie Jezusowi podczas Jego działalności,

i który przekształcił Go w objęciach Bożej miłości, jest taki, że Jezus teraz jest Synem Człowieczym. Mogło to śmiało być najwcześniejsze wyraźne stwierdzenie Jego tożsamości, przy użyciu tytułu chrystologicznego, jakie mamy.

To stwierdzenie bardzo szybko doprowadziło do myśli, że jeśli Jezus został utożsamiony z ostatecznym i decydującym aktem Bożej stwórczości w zmartwychwstaniu, to jest utożsamiony z całością Bożej działalności stwórczej. W ten sposób jest postrzegany jako Syn Człowieczy, który wkrótce powróci z wielką mocą i chwałą (Mk 13,24-27); jako Syn Człowieczy, wywyższony na prawicę Boga (Mk 14, 62); jako Syn Człowieczy, który ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów i sprzeciwiania się władzom swych czasów (Mk 2, 10. 28); jako Syn Człowieczy, który musiał być odrzucony i zabity (Mk 8,31; 9,31; 10,33). Wkrótce zaczęły funkcjonować inne tytuły, aby pomóc Kościołowi rozszerzyć i rozwinąć swoje chrystologiczne rozumienie, ale cały ten rozwój miał swe korzenie i podstawy w głównym i decydującym doświadczeniu zmartwychwstania. Niezbędnym katalizatorem było natchnienie Ducha Świętego, który doprowadził Kościół pierwotny do całej prawdy o Jezusie (J 16, 12-15).

76. Czy twierdzisz, że Jezus stał się czymś, czym przedtem nie był?

Nie. Nigdy tak nie było, żeby Jezus nie był Synem Człowieczym i Synem Bożym, Chrystusem i Panem. Są wprawdzie teksty biblijne, które, wzięte same w sobie, wydają się wskazywać na coś przeciwnego. Na przykład, mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy, która głosi zmartwychwstanie Jezusa, Jego wywyższenie na prawicę Boga i zesłanie Ducha, kończy się słowami: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem" (Dz 2, 36). Brzmi to tak, jakby Jezus został ustanowiony jako Pan i Mesjasz po raz pierwszy przy zmartwychwstaniu, a przecież ten sam autor (Łukasz) już w opowiadaniach o dzieciństwie przedstawiał Jezusa jako Syna Bożego, który zasiądzie na tronie Dawida (Łk 1,32). Konieczne są zatem dwa spostrzeżenia.

Po pierwsze, pojedyncze teksty mogą być wyodrębnione z ich kontekstów w pismach Nowego Testamentu i analizowane pod kątem ich możliwego miejsca i znaczenia w rozwijającej się i różnorodnej dynamice ewoluującej chrystologii Kościoła pierwotnego. Jest to pożyteczne i konieczne przedsięwzięcie dla specjalistów, którzy starają się lepiej zrozumieć, jak dokładnie rozwijała się chrystologia Kościoła. Ale nawet ci specjaliści muszą w końcu włożyć te teksty z powrotem do ich kontekstu i zobaczyć je jako część pełnej teologii autora. Poza tym, szanując różnorodność i indywidualność różnych pism Nowego Testamentu, ostatecznym celem takiej analizy jest znalezienie zasadniczej zgodności, która uzasadnia taki rozwój chrystologiczny nawet w jego różnorodności. Ja znajduję ją w proklamacji, że Bóg wskrzesił Jezusa z martwych. Wszystkie następujące po niej stwierdzenia chrystologiczne są próbą interpretacji w różnych okolicznościach znaczenia zmartwychwstałego Jezusa.

Po drugie, kiedy nazywamy Jezusa Panem i Chrystusem, Synem Człowieczym i Synem Bożym, staramy się wyrazić znaczenie Jego życia jako całości w świetle wiary w zmartwychwstanie. Powiedzieć, że Jezus zmartwychwstały jest teraz Synem Bożym to powiedzieć, że zawsze był Synem Bożym, czy cofniemy Jego pochodzenie do chrztu, czy do poczęcia, czy do początku stworzenia (zob. pytanie 14). Jednakże, z drugiej strony, mówimy, że jest Synem Bożym w tym życiu ludzkim, jakie faktycznie było Jego udziałem, ze wszystkimi zmaganiem i pokusami, radościami i smutkami, jakich osobiście doświadczył. Późniejsze stwierdzenia chrystologiczne Kościoła nie mają na celu negowania pełnej rzeczywistości Jego życia i doświadczenia ludzkiego; mają na celu jej potwierdzenie. Życie

ludzkie Jezusa było własnym życiem ludzkim Boga! Lecz było to życie ludzkie, w którym wzrastał w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi (Łk 2, 40. 52).

77. Chrystologia wydaje się bardzo zawita. Dlaczego nie możemy po prostu spojrzeć na Jezusa jako na dobrego człowieka, proroka lub świętego, który chciał nakłonić innych do pełniejszej wiary w moc Boga?

Chociaż nie wszyscy muszą wchodzić we wszelkie zawilości rozwoju chrystologii, ważnym jest uświadomienie sobie, że jej początki znajdują się w konkretnie przeżywanym doświadczeniu wspólnot wczesnochrześcijańskich. „Jezus jest Panem!” nie jest stwierdzeniem teoretycznym. Jest jednym z najwcześniejszych wyznań wiary. Początek temu podstawowemu wyznaniu wiary dało doświadczenie Ducha Jezusa działającego pośród modlącej się wspólnoty. Jakiegokolwiek starania czynimy później, by zdobyć teoretyczne zrozumienie naszej wiary, zawsze wracamy do tego początkowego doświadczenia na modlitwie. Jeśli natchnienie Ducha nie jest postrzegane jako korzenie i podstawy chrystologii, to oczywiście może ona wyglądać na zwykłe gierki słowne. Prawdziwa chrystologia wyrasta ze wspólnoty zebranej razem i umocnionej Duchem Jezusa i do niej powraca. Jest obecnie wiele osób, włączając w to chrześcijan, którzy chcieliby sprowadzić Jezusa do tego, co wiemy o Nim z historii. Z pewnością był dobrym człowiekiem, świętym, prorokiem, ale był również czymś więcej niż prorokiem (Mt 12, 38¹² i paralele). Dlatego ważnym jest zobaczyć, że nasze Pismo święte nie zostało napisane tylko z perspektywy zainteresowań historycznych, ale z perspektywy wiary w zmartwychwstanie. Ta wiara jest odpowiedzią na stwórczą inicjatywę Boga, który chce zbawienia wszystkich ludzi. Moim zdaniem, chrystologia powinna być zawsze postrzegana jako najgłębszy wyraz soteriologii, to jest Bożego pragnienia doprowadzenia nas do pełni ludzkiego wyzwolenia. Chrystologia u swych korzeni wyraża osobiste Boże zaangażowanie się w stwórczo-zbawczy proces historii świata. To zaangażowanie się przebiega progresywnie i coraz głębiej, od stworzenia do przymierza i do wcielenia. Nasza wiara w Jezusa to przekonanie, że Bóg stał się jednym z nas, podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu. Jezus jest „ludzką twarzą Boga” (J. A. T. Robinson), „sakramentem spotkania z Bogiem” (E. Schillebeeckx), „Słowem życia”, które słyszeliśmy, które widzieliśmy na własne oczy, na które patrzyliśmy i które dotykaliśmy rękami, które było z Ojcem i zostało nam objawione (1 J 1, 1-2). Wcielenie jest dla wiary chrześcijańskiej nie tylko zasadniczym wydarzeniem; to ono nadaje wierze chrześcijańskiej jej wyróżniający i radykalny charakter.

78. Dlaczego czasem nazywamy Jezusa „Bogiem”, a kiedy indziej nazywamy Go „Synem Bożym”?

W rzeczywistości właściwym tytułem Jezusa, i tym, który ostatecznie stał się dominujący w rozwoju chrystologii Nowego Testamentu, jest „Syn Boży”. „Bóg” (*ho theos*) w Nowym Testamencie jest tytułem zarezerwowanym niemal wyłącznie dla Ojca. Nawet Jan, który daje nam najwyraźniejsze stwierdzenie boskiego statusu Jezusa, rozróżnia w Prologu (1,1) pomiędzy odniesieniem Słowa do „Boga” (*ho theos*), a Słowem jako Bogiem (*theos*). Jedyny raz, kiedy Jezus jest bezpośrednio nazwany *ho theos* ma miejsce przy Tomaszowym akcie uwielbienia przed zmartwychwstałym Jezusem: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20, 28). Kiedy używamy określenia „Bóg” w odniesieniu do Jezusa, odzwierciedlamy rozwój wiary w Tróję Świętą, która zawiera Ojca, Syna i Ducha w obrębie naszego przekonania, wywodzącego się z monoteizmu żydowskiego, że jest tylko jeden Bóg. Jednym z klasycznych napięć wiary chrześcijańskiej było utrzymanie monoteizmu, że jest tylko jeden Bóg, z równoczesnym stwierdzeniem troistości wewnątrz tej jedności.

Paweł podaje nam wczesny i interesujący tekst, prawdopodobnie cytując bardzo dawne wyznanie wiary, w kontekście dyskusji o bałwochwalstwie: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Paweł czyni aluzję do głównego wyznania wiary Izraela: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym” (Pwt 6, 4). Ale rozdziela to wyznanie tak, że „Pan” odnosi się do Jezusa, a „Bóg” odnosi się do Ojca. Bóg Ojciec jest początkiem i celem wszystkiego, a zwłaszcza naszego istnienia, ale za pośrednictwem Jezusa Chrystusa jako Pana. Jednakże obydwaj są nazywani, jeden” - jeden Bóg i jeden Pan. Jezus jest zawsze w łonie Ojca (J 1,18) i cokolwiek mówimy o Nim jako o Bogu, może być powiedziane tylko jako o jednorodzonym Synu Ojca (J 1, 14). Inny wczesny hymn wyraża tę samą myśl: „...I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM - ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 11).

79. Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o Trójcy Świętej? Jak Bóg może być zarazem jednym i trzema?

„Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). O wiele łatwiej jest mówić o Trójcy w jej historycznych przejawach, niż spekulować o wewnętrznym życiu Bożym. Jak to ujął pewien autor, każdy, kto mówi o Trójcy Świętej, mówi o krzyżu Chrystusa i nie spekuluje zagadkami niebieskimi (J. Moltmann). To Jezus w swym historycznym życiu, śmierci i zmartwychwstaniu objawia rzeczywistość Boga w Trójcy jedynego. Trój-jedyna rzeczywistość jest oparta na namaszczeniu Jezusa przez Ducha i posłaniu go przez Ojca podczas chrztu (Mk 1, 9-11). Jego całe ludzkie życie było posłuszną odpowiedzią na wolę Ojca w mocy Ducha. Relacja ta osiągnęła szczyt, gdy oddał Ducha Ojcu na krzyżu i gdy Ojciec Go przygarnął, wywyższył i przekształcił w tymże Duchu. Jan widzi wyrażenie, że to wzajemne dawanie się przełamuje więzy ograniczeń ludzkich i oznacza wieczną relację miłości. Zatem Jezus modli się: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (J 17,4-5).

Późniejsze *Creda* i sobory starały się tylko potwierdzić to biblijne stwierdzenie wiecznej relacji Jezusa do Ojca w jedności Ducha. Stwierdzają one, że objawienie dane w Jezusie przekazuje prawdę o rzeczywistości Boga. Nie próbują wyjaśnić jak to jest, chociaż wielu teologów, jak św. Augustyn w swym *De Trinitate* starało się zgłębić sposoby, przez które taka tajemnica mogłaby być dla nas bardziej zrozumiała. Dla mnie najważniejszą i najbardziej fundamentalną myślą jest ta: w samym sercu rzeczywistości, w samym centrum wszystkiego, co istnieje, to znaczy w przeżywanej rzeczywistości żyjącego Boga, który jest Stwórcą wszystkiego, istnieje relacja. Bóg nie żyje we wspaniałej izolacji, nieporuszony motor, który wszystko do siebie przyciąga, lecz nie daje nic w zamian, byt obojętny i apatyczny, odległy i nieczuły na nasz ból. Ściśle mówiąc, Bóg jest osobą, która jako Ojciec przekazuje całość Bożego życia Synowi i nadal pozostaje Ojcem. Z kolei Syn jest obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1,15), który odwiecznie odzwierciedla chwałę Ojca i nas o Nim poucza (J 1,14. 18). Spojeniem tej relacji między Ojcem i Synem - gdzie Ojciec jest źródłem i początkiem, który tę relację inicjuje, a Syn jest odpowiedzią i obrazem, który odzwierciedla chwałę Ojca - jest Duch Święty. Do tego właśnie zmierzamy. Czyż nie widzimy tutaj znaczenia naszych miłości, czy jest to stwórcza miłość rodziców (*eros*), wzajemnie umacniająca miłość przyjaciół (*philia*), czy dająca siebie miłość Jezusa (*agape*: zob. J 15, 12-17)?

80. Kiedy Jezus przebywał na ziemi, czy ciągle był częścią Trójcy Świętej, czy dopiero, kiedy zmartwychwstał?

Problem, przed którym stali Ojcowie Kościoła i sobory polegał na tym, jak dane biblijne interpretować w ramach kultury greckiej, z jej szczególną orientacją lingwistyczną i filozoficzną. Ośrodkiem zainteresowania była Ewangelia św. Jana, ponieważ Prolog mówi o Słowie (*Logos*), które miało szczególne konotacje w filozofii greckiej i ponieważ całość tej Ewangelii jest zbudowana na odwiecznej relacji Jezusa do Ojca. Jednakże Ewangelia św. Jana nie podejmuje późniejszego greckiego problemu, jak Słowo może być Bogiem (J 1, 1), a jednak stać się ciałem (J 1,14). Po prostu przyjmuje, że to co zostało powiedziane o Jezusie w świetle zmartwychwstania, a mianowicie, że jest on Synem Bożym, oznacza, że zawsze był Synem Bożym, nawet przed stworzeniem świata. Jest tu pewien rodzaj poetyckiej niewinności, gdyż Jan zajmuje się tylko głoszeniem znaczenia Jezusa dla całego stworzenia. Ale kiedy używamy imienia „Jezus”, czy mamy na myśli historycznego człowieka Jezusa, który w konkretnym czasie się urodził, żył i umarł? Czy może mamy na myśli to, że istniał jako pierwotny Człowiek przed wszystkimi innymi stworzeniami (możliwa interpretacja Jana)? W świetle sporu z arianami (zob. pytanie 15) Sobór Nicejski w roku 325 zasadniczo rozróżnił odwieczne zrodzenie Jezusa z Ojca jako *Logos* (odpowiedź i obraz Ojca) i Jego zstąpienie i wcielenie w czasie dla nas i dla naszego zbawienia. Jednakże, aby to powiedzieć, sobór używa tytułów biblijnych: Jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego" i nie używa słowa *Logos*. Wskazuje to, że stwierdzenia soboru, jak cały rozwój chrystologii, są oparte na biblijnym świadectwie zmartwychwstania. Oddzielając w efekcie odwieczną relację Jezusa do Ojca od Jego pojawienia się w czasie, sobór zrobił niezbyt szczęśliwy krok w kierunku rozdzielenia Jego bóstwa od Jego człowieczeństwa (coś, czego - myślę - nie robi nawet Jan ze swym językiem zstąpienia i wstąpienia). Stało się teraz możliwe myślenie o Jezusie, jako Bogu, który później przyjął nasze ciało (stał się wcielonym). Lecz to rozdziela właśnie to, co powinno być utrzymane razem. Jakiegokolwiek znaczenie przywiązujemy do imienia „Jezus”, które jest głównym symbolem wiary chrześcijańskiej, nie możemy zrozumieć kim On jest bez Jego człowieczeństwa. O ile wiemy, w świetle zmartwychwstania, nie istnieje On jako istota ludzka bez bóstwa, które czyni Go niepowtarzalnie tym, kim jest, ani też jako istota boska bez człowieczeństwa, które pozwala Mu znać i kochać Ojca i modlić się do Niego *jako Abba*. Bóg jako Stwórca- wyobrażony jako Ojciec, jako Słowo, jako Duch - doszedł do ostatecznego i definitywnego samowyznaczenia w Synu, który, jako zmartwychwstały, jest życiodajnym Duchem (1 Kor 15,45). Jezus zawsze był i jest, nierozłącznie i odwiecznie „częścią” Trójcy Świętej.

81. W swoich wypowiedziach stale odwołujesz się do Biblii. A czy Kościół na soborach nie rozstrzygnął tych wszystkich kwestii?

Zapytano kiedyś Karla Rahnera, czy Sobór Chalcedoński w 451 roku był końcem, czy początkiem. Powiedział, że jednym i drugim. Doprowadził do zakończenia pewną dyskusję pomiędzy Ojcami greckimi, ale również otworzył przeróżne kwestie, które przyszłe pokolenia starały się podjąć. Twoje pytanie daje mi sposobność do powtórnego podkreślenia postawionej wcześniej tezy: nasze próby zrozumienia tajemnicy Jezusa pociągają za sobą ciągły proces interpretacji. O ile staramy się dać wyraz tajemnicy „Boga dla nas” (C. LaCugna), żadna odpowiedź nie może być uznana za ostateczną. Pod warunkiem, że nie zwrócimy się ku fundamentalizmowi, ani Biblia, ani wyznania wiary i sobory, ani pisma teologów i biskupów, ani jakiegokolwiek inne stwierdzenia ludzkie nie wyczerpią tej tajemnicy. Cudem wiary chrześcijańskiej jest to, że celebруем zaślubiny nieba i ziemi. Wierzymy w Boga dla nas, Boga, który przybliżył się do nas najbardziej jak to dla Boga możliwe, w człowieczeństwie swego Syna. Wierzymy w Boga, który z nami nie rywalizuje, ale który działa w nas i poprzez nas w celu pełnego wyzwolenia ludzkości. „Bóstwo Jezusa to jego

człowieczeństwo do ostatnich granic" (P. Schoonenberg). To, co mówimy o Nim jako o Bogu nie wymazuje Jego człowieczeństwa, ale doprowadza człowieczeństwo do jedyne w swym rodzaju wypełnienia.

Dwa pierwsze sobory powszechne zajmowały się stwierdzeniem pełnego bóstwa Syna (Nicejski w 325 r.) i pełnego bóstwa Ducha (Konstantynopolitański I w 381 r.). Ten drugi, odrzucając stanowisko Apolinarego, że Słowo (*Logos*) zastąpiło w Jezusie ludzką duszę, potwierdził również Jego pełne człowieczeństwo. Lecz sprawą najważniejszą była jedność Jezusa. Cyryl Aleksandryjski i Sobór Efeski w 431 r. stwierdzili, że Jezus jest jedną niepowtarzalnie istniejącą jednostką (Jedność według hipostazy", czyli to, co później rozumiano przez jedność jednej „osoby"). Trudno jest przecenić wagę tego stwierdzenia. Oznacza to, że bóstwo i człowieczeństwo Jezusa, jakkolwiek odrębne, są w Nim nierozłączne. Nie jest najpierw Bogiem, a potem człowiekiem. Konkretnie istniejąca rzeczywistość Jezusa, to co czyni Go jedynym w swym rodzaju jako człowieka, to zjednoczenie z bóstwem. Na koniec, Sobór Chalcedoński w 451 r., w świetle tego silnego poczucia nierozłącznej jedności, musiał podtrzymać odrębną i nie dającą się zredukować naturę zarówno człowieczeństwa, jak i bóstwa. Człowieczeństwo nie jest przygniecione przez bóstwo ani przez nie wchłonięte. Raczej bóstwo uzdalnia lub umożliwia człowieczeństwu bycie w pełni sobą, podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu (Hbr 4, 15, cytowany w definicji chalcedońskiej). W tym wszystkim Ojcom i soborom przyświecał tylko jeden cel: pozostanie wiernym tradycji apostoelskiej, „regule wiary", która jest zawarta w kanonie Pisma świętego. Staram się robić to samo, ale w świetle współczesnych osiągnięć krytyki biblijnej.

82. Jak Jezus mógł być w 100% człowiekiem i jednocześnie w 100% Bogiem. Czyż to nie daje 200%?

Jedno z najbardziej niefortunnych wrażeń stworzonych przez Sobór Chalcedoński prowokuje dokładnie ten rodzaj pytania.

Język Chalcedonu, pod wpływem papieża Leona Wielkiego, jest bardzo rzymski w swym pragnieniu równowagi. Chociaż osiem razy powtarza się, że wyznajemy Jednego i tego samego" Syna, Jezusa Chrystusa, naszego Pana, kluczem jest zastosowanie słowa *homoousios* (zob. pytanie 15) zarówno do bóstwa, jak i człowieczeństwa. Mówi się o Nim, że jest „tej samej istoty", co Ojciec w swym bóstwie i „tej samej istoty", co my w swym człowieczeństwie. Przez naleganie na niedający się zredukować i odrębny charakter tych dwóch natur, zachowujący własności właściwe każdej z nich, sobór stwarza wrażenie dość statycznego zestawienia dwóch jednostek, tak że język zjednoczenia pozostaje dwuznaczny: „zlewające się razem [*syntrechouses* = biegnące razem] w jedną osobę (*prosopon*) i jedną substancję (*hy-postasis*)". Najbardziej rozpowszechnioną i ogólną reakcją na Chalcedon w tym czasie był powrót do stanowiska monofizyckiego, głoszącego, że za sprawą zjednoczenia człowieczeństwo zostało wchłonięte przez bóstwo tak, że jest tylko Jedna natura", to znaczy boska. W pewnym stopniu takie było potoczne wyobrażenie nawet do czasów współczesnych. Jezus jest w rzeczywistości Bogiem, który używa swej ludzkiej natury, by się z nami porozumieć, ale Jego człowieczeństwo jest bardziej sposobem ukazania się, niż integralną częścią konkretnie przeżywanego doświadczenia samego Jezusa.

Wielką wartością Chalcedonu jest jego nacisk na pełnię człowieczeństwa Jezusa. Za wszystkimi soborami podtrzymujemy pełnię bóstwa i pełnię człowieczeństwa wewnątrz jedności jednej „osoby". Jednakże trzeba pamiętać, że bóstwo i człowieczeństwo są rzeczywistościami niewspółmiernymi. Nie można ich równoważyć jakby były dwiema mierzalnymi i porównywalnymi wielkościami. Bóstwo nie konkuruje z człowieczeństwem, ani też nie powinno być człowieczeństwu przeciwstawiane. Bez bóstwa nie można mówić należycie o rzeczywistości Jezusa. Ma On niepowtarzalną naturę jako człowiek imieniem

Jezus za sprawą swego zjednoczenia z bóstwem. Z drugiej strony, nie możemy mówić właściwie o Jego osobowości bez człowieczeństwa. W Piśmie świętym jest On przedstawiony jako ktoś, kto zna i kocha Ojca i kto modli się do Niego jako, ja" do „Ciebie". Jest posłuszny aż do śmierci. Od normalnej osoby ludzkiej oczekujemy, że będzie się zachowywała w ten sposób. Tak więc, użycie słowa „osoba" zmienia się w zależności od tego, czy mówimy o tym, co stanowi Jego naturę jako niepowtarzalnie istniejącej jednostki (*hypostasis*), czy o tym, co stanowi jego normalne ludzkie doświadczenia wiedzy i woli („osoba" we współczesnym sensie ludzkich relacji na płaszczyźnie psychologicznej). W tym drugim sensie właściwym jest nazywanie go osobą ludzką.

83. Powiedziałeś kilka razy, że bóstwo nie konkuruje z człowieczeństwem. Co masz na myśli?

Idzie to w parze z tym, co wcześniej powiedziałem o „Bogu, który prowadzi dialog" (zob. pytania 56-61). Bożym zamiarem jest urzeczywistnianie pełni człowieczeństwa od środka ludzkiego życia i doświadczenia. Boża obecność i działanie w stworzeniu, w przymierzu z Izraelem, we wcieleniu w Jezusie, nie ma na celu odstręczenia nas od naszego człowieczeństwa. Świat nie jest tylko wynikiem Bożej przyczynowości, jak gdyby istniał poza Bogiem lub równolegle do Niego, lub z Nim konkurował. Świat jest ucieleśnieniem Bożego zamiaru, tak jak dzieło sztuki ucieleśnia artystę. Dzieło jest odrębne od artysty, ale z pewnością artysta nie jest obojętny na to, co się z dziełem dzieje. Dzieło wyraża samo jestestwo artysty, sposób, w jaki artysta widzi świat i wyobraża sobie, jak się kształtował. Dzieło ukazuje również ograniczenia wybranego środka wyrazu. Przychodzi na myśl Michał Anioł, który wziął blok marmuru karraryjskiego, którego nikt inny nie chciał, ponieważ miał przez środek pęknięcie, i stworzył swe największe arcydzieło, posąg Dawida. Kiedy środek zostanie już wybrany, artysta musi pracować w obrębie jego ograniczeń, ale również zrobić z nich pozytywny użytek, aby wykorzystać w pełni możliwości tego środka. Zdolność uczynienia tego cechuje wielkiego artystę.

Tak też jest z wcieleniem. Nie powinniśmy go sobie wyobrażać jako Boże „ogołocenie" (*kenosis*), wycofanie lub ukrycie bóstwa w celu pozwolenia człowieczeństwu na działanie, ale Boże „napełnienie" (*pleroma*: Kol 1, 19; 2, 9 - ten drugi tekst mówi o „całej Pełni" Boga mieszkającej w Jezusie). Nawet w człowieczeństwie Jezusa jako wcieleniu Boga, Bóg może przekazywać Boże jestestwo tylko w stopniu, w którym stworzona ludzka rzeczywistość jest w stanie przyjąć Boże ukazanie siebie. To, co widzimy w historii zbawienia, to postępujące i pogłębiające się komunikowanie i zaangażowanie Boga, poczynając od stworzenia poprzez przymierze do wcielenia. W Jezusie Bóg doprowadza do pełni lub zakończenia zaczęte dzieło, stworzenie „istoty ludzkiej". Bóg dokonuje tego, działając w obrębie ograniczeń i możliwości tego konkretnego życia ludzkiego, Jezusa z Nazaretu, wywołując pełną i wierną odpowiedź ludzkiego posłuszeństwa i w szczytowym wydarzeniu śmierci - zmartwychwstania przekształcając odłączenie grzechu w łaskę zjednoczenia, słabość ciała w nieskażoność chwały, a moc śmierci w życie wieczne. Przez to wiemy, że „Syn Człowieczy" jest „Synem Bożym".

84. Wracając do Pisma świętego, jeśli Jezus z Ewangelii Św. Marka jest tak różny od Jezusa z Ewangelii św. Jana, jak to pogodzić?

Troską Ojców Kościoła i soborów było oczywiście wyrażenie w oficjalnej i powszechnej formie jedności wiary. Nicejskie wyznanie wiary, które odmawiamy w kościele w niedzielę (ale które pochodzi z I Soboru Konstantynopolitańskiego w 381 r.), zostało sformułowane nie tyle po to, by rozwiązać zagadki teologiczne, ile po to, by zapewnić wspólnotowy fundament

dla modlitwy liturgicznej. Ważną sprawą, wtedy i teraz, jest jak się razem modlimy, a nie czy wszyscy myślimy to samo lub jednakowo rozumiemy. Jak możemy modlić się do Jezusa jako do Boga, jeśli nie uważamy Go za Boga? Jednakże nawet to nicejskie stwierdzenie bóstwa Jezusa jest otwarte na wielorakie interpretacje.

Wyznaniowa jedność wiary jest oparta na świadectwie biblijnym. Jednakże zasługą pierwotnego Kościoła, gdy formułował kanon Pisma świętego, jest to, że pragnienie jedności nie doprowadziło do usunięcia wszystkich Ewangelii oprócz jednej. Różne listy Pawła i innych autorów, jak również cztery Ewangelie, przedstawiają całkiem różnorodne i odrębne portrety Jezusa. Mateusz i Łukasz, chociaż korzystają z Marka, mają swe własne całkiem różne chrystologie. Jest sprawą pierwszorzędnej wagi, aby pozostawiono każdy portret takim jaki jest i nie próbowano zbić ich w jeden, tak jak zwolennicy podejścia ujednolicającego, na przykład Alban Goodier, przejawiającego się w *Żywotach Chrystusa*, starali się uczynić w przeszłości (zob. pytanie 7).

Jest zatem ważne, by czytać Ewangelie Marka i Jana, tak jak zostały napisane, aby starać się je zrozumieć jako różne wyrażenia jednej wiary chrześcijańskiej przez całkiem inne wspólnoty. Obydwie starają się głosić tajemnicę Jezusa, ale forma każdej jest inna. Niektórzy autorzy określili tę różnicę jako odzwierciedlenie chrystologii „oddolnej” (Jezus jako człowiek namaszczonego przez Ducha Bożego, który stał się Bożym Synem) i „odgórnej” (Jezus jako odwieczne Słowo Boże, które stało się wcielone w ludzkiej postaci). Uważam jednak, że kontrast taki odzwierciedla późniejsze postępy teologiczne i w tej formie nie koresponduje z żadną z chrystologii biblijnych. Dla obydwu, Marka i Jana, Jezus jest nierozłącznie „Synem Bożym” i „Synem Człowieczym” od początku opowieści do końca. Można by powiedzieć, że synoptycy (Marek, Mateusz, Łukasz) włączają więcej historycznych wiadomości o Jezusie, tego, co faktycznie powiedział i zrobił, podczas gdy Jan włącza więcej późniejszego doświadczenia Go w wierze przez wspólnotę, zwłaszcza Jego odwiecznej niepowtarzalności jako Jednorodzonego Syna Bożego. Ale nawet to może być przesadzone. Wszystkie Ewangelie opowiadają tę samą historię, ale z różnych perspektyw i pod kątem różnych zainteresowań, wpływających ze współczesnej sytuacji każdego autora podczas pisania Ewangelii. Historia Jezusa ma przynajmniej tyle form, ile jest wspólnot chrześcijańskich, które dają o Nim świadectwo - i wszystkie są prawdziwe.

VI. KIM JEST DZISIAJ JEZUS CHRYSTUS?

85. Czy Jezus jest nadal obecny w dzisiejszym świecie?

Zarówno Pismo święte jak i nieustająca tradycja chrześcijańska powiedziałyby z całą stanowczością, tak! Mateusz kończy swą Ewangelię tam, gdzie zaczął, na Jezusie jako Emmanuelu (Bogu z nami): „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Dla Łukasza w *Dziejach Apostolskich*, Jezus żyje nadal w darze Ducha Świętego, którego zesłał (Dz 2, 33). Paweł również prześladuje samego Jezusa (9, 3-5). Podobnie u Jana, Jezus obiecuje, że mieszkanie, które przygotowuje istnieje w sercach tych, którzy Go kochają i zachowują Jego przykazania. To tam będą przebywać razem z Ojcem (J 14, 23). Ponadto, obiecuje pomoc Ducha Świętego, który doprowadzi uczniów do całej prawdy, oznajmiając, co należy wspólnie do Jezusa i do Ojca (J 16, 12-15). Paweł ujmuje to w ten sposób: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13).

Możemy powiedzieć, że Jezus jest obecny na trzy „cielesne” sposoby. Po pierwsze, jako zmartwychwstały Pan jest obecny dla całego wszechświata (zob. pytanie 70). Po drugie,

poprzez chrzest jest obecny dla całej wspólnoty chrześcijańskiej i dla każdego członka, który zbiorowo i jednostkowo stanowi Jego ciało. „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,27). Po trzecie, w celebrowaniu Eucharystii jest obecny w niepowtarzalny sposób pod fizyczną postacią chleba i wina (zob. pytanie 45). Eucharystię można by porównać do przyjęcia urodzinowego. Świętujemy obecność osoby, która jest zawsze z nami, ale której życie, zarówno przeszłe jak i przyszłe, chcemy afirmować i obwieszczać poprzez specjalne symboliczne czyny i słowa. „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26).

86. Czy Duch Jezusa kształtował życie ludzkie zawsze i wszędzie?

Duch Jezusa jest Duchem Boga, którego nazywamy Duchem Świętym, oficjalnie uznanym na I Soborze Konstantynopolińskim w 381 r. jako trzecia Osoba Trójcy Świętej, który na równi i wspólnie z Ojcem i Synem odbiera uwielbienie i chwałę. Św. Augustyn nazwał Ducha Świętego miłością pomiędzy Ojcem i Synem. Trochę inaczej mówi Paweł: „...miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Bóg, który jest miłością (1 J 4, 8. 16), jest nierozłącznie i odwiecznie żywą i kochającą relacją, którą nazywamy Ojcem - Synem - Duchem.

Są trzy greckie słowa oznaczające miłość, które dobrze ujmują działanie Ducha Bożego w ludzkim życiu. Po pierwsze, *eros* jest tym rodzajem miłości stwórczej, jaką posiadają mężczyzna i kobieta w płodzeniu dzieci. Stwórcza miłość Boga jest wyrażona jako Duch lub Tchnienie (*ruah*) Boga, które unosi się nad wodami (Rdz 1,2) i tchnie w człowieka tchnienie życia (Rz 2,7). Ten sam stwórczy Duch zstępuje na Maryję (Łk 1, 35). Po drugie, *philia* jest miłością przyjaźni. Boża miłość przymierza wykracza poza stwórczość w kierunku wzajemnego umocnienia: „Ja będę twoim Bogiem, a ty będziesz moim ludem”. Oznacza to, że Bóg podejmuje wobec nas zobowiązanie i oczekuje podobnej odpowiedzi. Jezus mówi o takiej miłości: „...nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15b). Według Jana, Bóg w Jezusie pragnie przekazać najgłębszą i najskrytszą tajemnicę Bożej rzeczywistości. To właśnie robią przyjaciele. Po trzecie, *agape* jest miłością, która oddaje nawet samo życie dla dobra ukochanej osoby. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). I rzeczywiście: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4, 9). Stąd możemy powiedzieć: gdyby nie Duch Boży, to znaczy Boża miłość stwórcza, zawierająca przymierze i dająca siebie, nie byłoby życia ludzkiego nigdzie i nigdy.

87. Dlaczego mówi się często, że Jezus lub jego Duch żyje w każdym, gdy na świecie jest tylu bezlitosnych morderców i zbrodniarzy. Czy Jezus jest ich częścią?

Miłość Boża w Jezusie Chrystusie, Panu naszym, nie wyklucza nikogo. Według Pawła, wszyscyśmy zgrzeszyli i pozbawieni jesteśmy chwały Bożej (Rz 3,23), ale gdyśmy byli jeszcze grzesznikami i nieprzyjaciółmi Boga, Bóg dowiódł swej miłości do nas przez śmierć Jezusa za nas na krzyżu (Rz 5, 8). Wyzwanie Jezusa wobec tych, którzy chcieli ukamienować kobietę złapaną na cudzołóstwie pozostaje w mocy: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” (J 8, 7).

Pytanie to w gruncie rzeczy dotyczy przebaczenia (zob. pytanie 49). W ostatecznym rozrachunku, jedynym niewybaczalnym grzechem jest ludzka zatwardziałość serca, to jest odmowa przyjęcia przebaczenia i okazania przebaczenia innym. Śmierć Jezusa na krzyżu jest ostatecznym przygarnięciem Jego nieprzyjaciół w miłości i przebaczeniu. Osobiście jestem przeciwny karze śmierci, ponieważ zbyt często jest to akt zemsty, odmowa przebaczenia.

Poza tym, taki czyn faktycznie oznacza odmowę uwierzenia, że ta konkretna osoba jest do uratowania, że może przejść nawrócenie serca oraz umysłu i zacząć prowadzić nowe życie. Kara śmierci ma na celu tylko ukaranie; jest rezygnacją z resocjalizacji. Jezus nigdy z nikogo nie zrezygnował, nawet ze swych najbardziej zawziętych wrogów.

Chodzi o to, jak głęboko chcemy i jesteśmy w stanie przebaczyć. Przypowieść o nielitościwym słudze (Mt 18,23-35), tak jak ją nam przekazuje Mateusz, stawia końcową tezę w w. 35, że Boże przebaczenie nie może być skuteczne w naszym życiu, jeśli nie przebaczymy z serca naszym braciom i siostram. Centrum uwagi skupia się na wyroku króla (= Boga). Jest to prawda, lecz jeśli weźmie się tę historię jako taką bez końcowego zastosowania w wierszu 35., niespodziewany zwrot następuje w momencie, kiedy król cofa dane słowo i unieważnia swe wcześniejsze przebaczenie. Honor króla wymagał od niego dotrzymania słowa (por. Herod u Mk 6,26). Co więcej, skazuje teraz sługę na niekończące się męki, karę o wiele gorszą, od tej którą nakazał uprzednio (w. 25). Doniesienie przez współsługi wszystkiego królowi, zamiast szukania innej drogi przebaczenia i pojednania, miało konsekwencje wykraczające daleko poza to, co zamierzali. Chodzi o to: gdy słuchamy przypowieści, czy możemy przebaczyć nawet współsłudze, który jest tak tęp i nielitościwy jak ten? Na ile głęboko jesteśmy gotowi przebaczyć i szukać innych dróg rozwiązania konfliktów niż przemoc i zemsta? „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17).

88. A co z ludźmi innych religii, jak hindusi, buddyści, czy nawet ateści. Czy istnienie Jezusa coś dla nich znaczy?

Tak, jeśli to, co powiedzieliśmy wcześniej o zmartwychwstaniu (zob. pytania 68-70) jest prawdą. Jezus zmartwychwstały uosabia Boży zamiar dotyczący pełni ludzkiego życia i doświadczenia. Ponadto, znaczenie zmartwychwstania rozciąga się na całość stworzenia. Nasza chrześcijańska nadzieja jest taka, że wszystko zostanie przekształcone w Chrystusie. Jednakże jesteśmy nadal w trakcie rozpoznawania konkretnych i specyficznych dróg, które doprowadzą do tego ostatecznego przekształcenia. Podczas tego procesu możemy się uczyć od innych tradycji religijnych, tak jak oni mogą uczyć się od nas. Wzajemnie umacniający dialog jest absolutnie konieczny. Musimy uczciwie i otwarcie uznać zarówno to, co nas łączy, jak i to, co nas dzieli.

Wszystkie religie, jak również humanistyczni ateści, mają punkt styczny w staraniu i trosce o stworzenie, o ziemię, o jej pomyślność i przeznaczenie. Odczucia prawdziwie religijne (a więc prawdziwie ludzkie) nie mogą być nigdy obojętne wobec matki ziemi i jej wielu dzieci, które tętnią życiem i oddziałują wzajemnie na siebie jako tajemnicza całość. Ponadto, religie mają zwykle o wiele więcej wspólnego na płaszczyznach troski etycznej (działanie) i modlitwy mistycznej (kontemplacja). O wiele łatwiej nie zgadzają się w sprawach doktryn, czy sformułowań i fundamentalnych wierzeń. Te ostatnie cierpią na skutek ograniczeń istot ludzkich w ich próbach wyrażenia rzeczy absolutnie transcendentnych. Ale to właśnie tutaj mamy wiele do nauczenia się od siebie. Jezus zmartwychwstały przekracza wszystkie religie, łącznie z chrześcijaństwem. My chrześcijanie wnosimy do dyskusji głębokie przekonanie o głównym znaczeniu Jezusa dla całej ludzkości. Przestajemy być chrześcijanami, jeśli nie głosimy Go jako wcielenie samego Boga.

Jednakże wnosimy te przekonania ubrane w tradycję mającą korzenie w żydostwie Jezusa, ale bardzo szybko wyrażającej się na sposób grecki (wschodni) lub łaciński (zachodni). Kościół rzymskokatolicki jest w swym kulturalnym i religijnym wyrazie zasadniczo zachodnioeuropejski, chociaż coraz bardziej staje się kościołem światowym. Wszyscy chrześcijanie (katolicy, prawosławni, protestanci) muszą uczyć się słuchać głosów Azji, Afryki i innych miejsc, jeśli mamy zrozumieć pełne znaczenie zmartwychwstania. Jezus nie

należy do chrześcijan; należy do wszystkich ludzi i całego stworzenia. My chrześcijanie zostaliśmy tylko wezwani, by dawać świadectwo prawdzie, która jest w nas, czyniąc tę prawdę, drogę, i życie (J 14,6) dostępnymi dla wszystkich ludów.

89. Czy oni wszyscy pójdą do nieba, nawet ci, którzy nigdy nie słyszeli o Jezusie? Czyż chrzest nie jest konieczny, jeśli mamy być zbawieni?

W sercu Nowego Testamentu jest naglące polecenie pójścia i głoszenia Dobrej Nowiny. To jest najbardziej podstawowa i zasadnicza misja Kościoła. Paweł mówi: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych - osiągniesz zbawienie” (Rz 10, 9). To prowadzi do wezwania, by iść i głosić Dobrą Nowinę. Podobnie Piotr głosi w Dziejach Apostolskich (4, 12): „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”. To są dwa z bardziej uderzających tekstów wśród wielu, które zdają się do zbawienia wymagać wyraźnej wiary w Jezusa Chrystusa. Taka wiara prowadzi do chrztu, jako sakramentalnego włączenia do wspólnoty zbawionych. Z czasem doprowadziło to do poglądu, że nie ma zbawienia poza Kościołem. Są tacy, którzy nadal tak twierdzą, ale taka sztywna interpretacja załamała się dawno temu wraz z uznaniem „chrztu krwi” (męczeństwo) i „chrztu pragnienia” (dobre sumienie).

Co się stało? Przede wszystkim, być może najbardziej podstawowym twierdzeniem wiary chrześcijańskiej jest to, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4-6; zob. pytanie 61). Sam Jezus nie wykluczył nikogo z królestwa Bożego. Cokolwiek by się o Nim jeszcze powiedziało, nie może to zaprzeczyć tej podstawowej prawdy. Po drugie, pisma Nowego Testamentu odzwierciedlają entuzjastyczne oczekiwanie, że Ewangelia będzie głoszona po krańce ziemi (Dz 1, 8; 28, 30) i że koniec świata nastąpi wkrótce. Możemy czytać teksty cytowane powyżej w sposób pozytywny jako stwierdzenie zbawienia w Chrystusie bez wyciągania negatywnego wniosku, że ci, którzy nie słyszeli o Chrystusie nie będą zbawieni. Po trzecie, w dwudziestym wieku jesteśmy o wiele bardziej świadomi różnorodności i złożoności ludzkiej historii. Rzeczywistość ta warunkuje naszą interpretację tekstów biblijnych. Czy chcielibyśmy wierzyć, że Bóg objawiony w Jezusie arbitralnie wyklucza niezliczonych ludzi, którzy bez własnej winy nigdy nie słyszeli o Jezusie? Ostateczny stan każdej osoby ludzkiej jest znany tylko Bogu i powinno się go pozostawić osądowi Bożemu. Wspólnota uczniów, którą nazywamy Kościołem, może tylko dawać świadectwo poprzez osobiste i publiczne zaangażowanie się w drogę życia, którą objawił nam Jezus.

90. Dlaczego Jezus po prostu nie zniszczył zła na zawsze i nie ustanowił królestwa na ziemi?

To pytanie wyraża - prawdopodobnie - nadzieję wielu ludzi współczesnych Jezusowi (zob. pytanie 33). Już kilka razy wskazywaliśmy, że „Bóg, który prowadzi dialog” nie działa na zasadzie przymusu. Ani apokaliptyczna nadzieja kataklizmowego zniszczenia obecnego „wieku zła”, ani nacjonalistyczna nadzieja zatryumfowania nad nieprzyjaciółmi nie zgadzają się z drogą Jezusa Chrystusa. Jedyne pytanie, które można z pożytkiem zadać, to nie, co Bóg mógłby był zrobić, ale co Bóg zrobił w Jezusie. Mateusz wskazuje na problem Bożej bezczynności w czasie aresztowania Jezusa, kiedy jeden z uczniów Jezusa odciął ucho słudze arcykapłana: „Schowaj miecz swój do pochwy, bo wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną. Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?” (Mt 26, 52-53). Według wszystkich Ewangelii, to co się dzieje, jest wypełnieniem Pisma, czyli wolą Bożą. Łukasz dodaje również: „Lecz to jest wasza godzina i panowanie ciemności” (Łk 22, 53b). Bóg stworzył nas jako istoty w czasie i

przestrzeni. Wolą Bożą jest, byśmy spożytkowali czas i korzystali z przestrzeni, by nauczyć się jednej koniecznej rzeczy: miłować się wzajemnie, tak jak Jezus nas umiłował (J 15, 12-17). Jediną Bożą mocą, którą Jezus ma nam do zaoferowania jest moc miłości, Jego Duch. Pytanie to wyraża również najgłębsze pragnienie każdego ludzkiego serca: by sprawiedliwości stało się zadość. To nie to samo, co zemsta, czy tryumf nad nieprzyjaciółmi. Ci, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości” (Mt 5,6), łakną i pragną Boga, który jest jedynym prawdziwie sprawiedliwym. „Prawa” relacja z Bogiem umożliwia właściwe relacje z sobą nawzajem i z całym stworzeniem. W Jezusie Bóg ustanowił właśnie taką relację i tak zniszczył zło raz na zawsze. „Nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12). To, co stało się rzeczywistością w Jezusie jest nadal do urzeczywistnienia w nas, a więc dał nam swego Ducha i swoje Słowo, by doprowadzić nas do sprawiedliwości i sądu: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4, 12-13).

91. Skąd wiem, czy Jezus mnie słucha? Dlaczego w moim życiu jest tyle bólu, jeśli Jezus tak bardzo mnie kocha?

Mówiliśmy wcześniej (zob. pytanie 65), że nie ma odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, kiedy staje się wobec osobistego doświadczenia zła. Na tej samej płaszczyźnie musimy po prostu zaakceptować fakt, że każdy z nas jest integralną częścią tajemniczego i złożonego wszechświata, który ciągle podlega procesom zmiany, zarówno wzrostu, jak i rozkładu. W trakcie naszego życia często stajemy wobec sił, które wymykają się naszej kontroli. Zasadniczą rzeczą dla każdej relacji z Bogiem jest prosta akceptacja naszej śmiertelności. Wielką herezją naszej kultury, która wyrządziła również niezmierną szkodę psychologiczną, jest negacja śmierci. Brak akceptacji normalnych procesów życia i śmierci prowadzi do wyobcowania z natury, a zatem z samych siebie jako istot cielesnych. Jednakże, na innej płaszczyźnie, nie jesteśmy tylko biernymi i cierpiącymi jednostkami w nieczułym świecie. Bóg obdarzył nas rozumem i wolą, zdolnością wyobrażania sobie nowych możliwości i stwarzania ich jako rzeczywistości. Bóg jest zawsze obecny w naszej twórczości, gdyż stwarza przez nas. Nie ma wątpliwości, że Bóg jest żywy, czynny, obecny w naszym życiu, łącznie z naszym bólem. Ojciec wie, czego potrzebujemy, nawet zanim o to poprosimy (Mt 6, 32). Syn zawsze słucha i dba o nas, gdyż chodził tymi samymi drogami i wie, co czujemy (Hbr 4,15). Duch zachęca i prowadzi nas ku pełni miłości stwórczej, zawierającej przymierze i dającej siebie. Kiedy zatem modlimy się, nie czynimy tego po to, by zwrócić Bożą uwagę. Modlimy się, by móc usłyszeć, co Bóg do nas mówi. Jedną z rzeczy, które Bóg wciąż do nas mówi jest: „... przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14, 3bc).

92. Czy w modlitwie musimy zawsze zwracać się do Ojca przez Jezusa, czy też możemy modlić się bezpośrednio do Ojca?

Modlitwa chrześcijańska powinna być zawsze zwrócona do Trójcy Świętej. To Jezus objawił nam potrójną naturę jedynego Boga. Uważam, że prawosławna tradycja modlenia się do Ojca przez Syna w Duchu ma najmocniejsze podstawy biblijne. To nie oznacza, że nie możemy, w zależności od osobistej preferencji każdego, modlić się raz do Ojca, raz do Syna, a raz do Ducha. Lecz w takiej modlitwie nie można nigdy zapominać, że te trzy Osoby są nierozłącznie zjednoczone w jednym Bożym życiu. Ewangelia św. Jana jest szczególnie

wymowna: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10, 30). „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. ...Czy nie wiesz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (14,9b, 10a).

Mowy podczas Ostatniej Wieczerzy u Jana (rozdziały 13-17) skupiają się na wzajemnym oddziaływaniu w obrębie Boga Ojca, Syna i Ducha i na wzajemnym zamieszkiwaniu tegoż trynitarnego życia w nas, i nas w tym trynitarnym życiu. Trójca Święta jest później przedstawiona w tradycji prawosławnej jako taniec w kole. Jesteśmy zaproszeni do tego tańca, do dynamicznego i wzajemnego objęcia miłości, która jest Bożym życiem. Bóg zaprasza nas do środka i w ten sposób nas „ubóstwia”, czyni Boże życie naszym własnym. Bóg zaprasza nas do środka nie po to, aby nas wchłoniąć w Boże życie, ale po to, aby nas przekształcić mocą miłości stwórczej, zawierającej przymierze i dającej siebie tak, żebyśmy mogli dojść do pełni tego, czym jesteśmy jako osoby ludzkie. Bóg potwierdza naszą osobistą tożsamość, godność i integralność. Bóg chce, żebyśmy byli ludźmi w pełni żyjącymi, parafrazując piękną myśl św. Ireneusza. Bożym darem dla nas jest Duch Święty (Łk 11,13). Czegokolwiek innego możemy potrzebować, lub chcieć o to się modlić, On ostatecznie jest jedynym niezbędnym darem, o który się modlimy. Prosimy Ojca przez Syna, aby dał nam Ducha. Z tym Duchem, nawet teraz, wkraczamy w nowe życie (Rz 6,4) jako nowe stworzenie (Ga 6,15; 2 Kor 5,17). „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Życie wieczne już się zaczęło, gdy zostaliśmy wciągnięci przez wiarę i modlitwę w trynitarnie życie Boga.

93. Skąd wiem, jaka jest wobec mnie wola Boża?

W Mateuszowej wersji Modlitwy Pańskiej, Jezus każe nam modlić się: „niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (6, 1 Ob). Sam Jezus (ale tylko u Mateusza) powtarza te same słowa w Getsemani: „Ojcze mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja” (26,42b). Dla Mateusza Jezus jest nie tylko Mądrością Bożą która głosi i naucza Bożej woli; On ją ucieleśnia od swego chrztu z wody do chrztu z krwi. Jako chrześcijanin mogę poznać Bożą wolę tylko wtedy, jeśli otrzymam dar Jego Ducha na chrzcie i będę się starał ucieleśniać tego Ducha, idąc za Jezusem w konkretnych i określonych warunkach mojego własnego życia. Starać się naśladować czyny Jezusa w sposób dosłowny jest niemądre i powierzchowne. Muszę uchwycić Jego Ducha i pozwolić temu Duchowi żyć na nowo w kontekście mojej niepowtarzalnej sytuacji życiowej. Trzy rzeczy trzeba powiedzieć o Bożej woli. Po pierwsze, wola Boża jest ostatecznie tajemnicą ukrytą w zamiarze i mocy Boga. Nawet Jezus musiał szukać i odkrywać tę wolę poprzez konkretne doświadczenia swego własnego życia. Nie był jej całkowicie pewien nawet pod koniec życia, jak wskazuje scena w ogrodzie, ale był absolutnie pewien, że może tej woli zaufać, by „wypełnić wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3,15c). Po drugie, Boży zamiar objawia się w zmartwychwstaniu. Bóg pragnie dla całości stworzenia i dla każdej osoby ludzkiej pełni życia, żeby każdy z nas stał się w pełni tym, kim jesteśmy poprzez zjednoczenie z samym życiem Bożym. Po trzecie, Bóg stworzył każdą osobę jako niepowtarzalny dar Bożej ręki. Każdy z nas musi odkryć, jak Boży zamiar ma być spełniony konkretnie i specyficznie w jego życiu. Do tego potrzeba abyśmy rozeznawali duchy: by przystać do Ducha Bożego i wyrzucić złego ducha; „Ten rodzaj można wyrzucić tylko modlitwą” (Mk 9,29b). Celem *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego jest zanurzenie nas tak głęboko w Ducha Bożego, żeby wszystko na obliczu ziemi mogło być zrozumiane i ocenione tylko w świetle tego Ducha. Poznanie woli Bożej jest procesem rozeznawania, który trwa do śmierci. Lecz jedno jest jasne: Bóg zawsze żąda od nas tego, czego żądał od Jezusa: żebyśmy pozostali wierni autentycznym wyborom, których dokonaliśmy.

94. W jakim stopniu Bóg chce, żebyśmy byli wolnymi? Czy obecnie nie kładzie się zbyt wiele nacisku na robienie tego, co ja chcę?

W kulturze amerykańskiej wolność często idzie w parze z rozpasanym indywidualizmem i jest to godne pożałowania. Prawdziwa wolność nie jest egocentryczna, nie skupia się tylko na moich indywidualnych prawach i wyborach z wyłączeniem praw i potrzeb innych. Nie wystarczy też powiedzieć, że uznaję to samo dla innych jednostek. Prowadzi to do pojęcia społeczeństwa wyłącznie jako kontraktu, który maksymalizuje wolność jednostki i minimalizuje zobowiązania społeczne. Jest to ignorowaniem faktu, że jako dzieci Jedyne Boga, który nas stworzył, należymy do siebie. Prawdziwa wolność, taka jaka istnieje w Bożym trynitarnym życiu, zawsze dotyczy wzajemnych stosunków. Nikt z nas nie jest wolny, jeśli ktoś z naszych braci i siostr jest w niewoli.

Współczesny ruch znany jako „teologia wyzwolenia”, który powstał w latach sześćdziesiątych w Ameryce Łacińskiej, zajmuje się podkreślaniem bliskiego związku pomiędzy naszą wiarą chrześcijańską, a społeczną polityczną i ekonomiczną rzeczywistością naszych czasów. Teologia wyzwolenia nie rości sobie prawa do bycia nową teologią wśród innych, ale sposobem uprawiania teologii. Odwołuje się przede wszystkim do Pisma świętego. Ośrodkiem zainteresowania staje się wyjście z Egiptu, ponieważ wyraża trzy niezbędne elementy: uwolnienie od dawnego ucisku (niewoli w Egipcie); wspólnotowe przyjęcie odpowiedzialności za nasze odniesienie do Boga i do siebie nawzajem (przymierze wyrażone głównie w dziesięciu przykazaniach), wolność na przyszłość pojmowaną jako przyszłość Boża (wspólnota nadziei symbolizowana przez ziemię jako wypełnienie obietnic Bożych). Historia Izraela jest historią ludu zmagającego się, by pozostać wiernym Bogu i sobie nawzajem. Prorocy są szczególnie krytyczni wobec zaniedbań w dziedzinie odpowiedzialności społecznej: wobec ubogich, wdów, sierot, cudzoziemców, jako reprezentujących najbardziej bezbronnych i uciśnionych. Symbolizują oni niepowodzenie Izraela w życiu zgodnie z przymierzem. Uciskać ubogich to negować Boga Izraela. Jezus wychodzi od tej tradycji i głosi, że królestwo Boże nadchodzi zwłaszcza dla biednych i uciśnionych (zob. pytania 32-33). Indywidualistyczne interpretacje Pisma świętego, które pomijają społeczne zainteresowania Mojżesza i Jezusa, są wygodne dla tych, którzy pragną utrzymać *status quo* ubóstwa i ucisku, ale również zaprzeczają „wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,2 lb). Tak więc wolność nie jest przyzwoleniem na robienie wszystkiego, czego zapragnę. Wolność jest chlubną odpowiedzialnością troszczenia się o innych, a zwłaszcza o ludzi ubogich, z marginesu, upokarzanych i pogardzanych, którzy są wśród nas. Gdybyśmy to robili, nie musielibyśmy się dłużej tak bardzo martwić o ochronę naszych „wolności”.

95. Słyszymy dzisiaj wiele o sprawach kobiet. Czy feminizm jest chrześcijański?

Są różne odmiany feminizmu, a więc trzeba być ostrożnym w przypisywaniu określeń. Są feminiści/-stki, którzy odrzucają chrześcijaństwo jako beznadziejnie patriarchalne i antykobiece. Są inni, którzy uważają, że chrześcijaństwo niesie w sobie załączek wybawienia od patriarchy i nastawienia antykobiecego. Zaliczyłbym siebie do tych drugich. Jeśli feministka jest ktoś, czy to mężczyzna, czy kobieta, kto wierzy w pełną równość kobiet i mężczyzn, i kto pracuje, aby tę równość urzeczywistnić we wszystkich strukturach społecznych, czy to świeckich, czy religijnych, to nazwałbym siebie feministą. Jest to sprawa pełnego człowieczeństwa, a jak często wcześniej podkreślałem, nic ludzkiego nie może być obce autentycznemu chrześcijaństwu.

W opisanym sensie, chociaż samo określenie jest anachroniczne, powiedziałbym, że Jezus przez swe słowa i czyny pokazał, że jest prawdziwym feministą. Jezus był zatroskany społecznym uciskiem kobiet (zob. pytanie 25). Miał na temat kobiet bardzo pozytywne

poglądy i kontaktował się z nimi publicznie, nawet zapraszając niektóre, by były Jego uczniami (zob. pytanie 50). Używał matczynego sposobu mówienia o Bogu, którego nazwał *Abba* (zob. pytanie 36). W tym wszystkim był uderzająco oryginalny na swe czasy. Z zadziwiającą wolnością rzucał wyzwanie głęboko zakorzenionym strukturom i praktykom patriarchalnym, które uciskały kobiety. Zaproponował wizję nowej wspólnoty, nowego sposobu stosunków wzajemnych, który przekraczał podziały na bogatych i biednych, niewolników i wolnych, mężczyzn i kobiety oraz ucisk jednych przez drugich. Paweł, cytując pierwotną formułę chrzcielną, pokazuje, że pierwsi chrześcijanie to rozumieli: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Podziały oparte na rasie, klasie lub płci zostały przekroczone w naszej jedności w Chrystusie przez chrzest. Na nieszczęście takie podziały powróciły, by trapić chrześcijaństwo od czasów wczesnochrześcijańskich do dnia obecnego. Nie ma nikogo tak uciskanego, jak uboga kobieta o innym kolorze skóry. Jest uciskana z powodu swej klasy, płci i rasy. Jeśli ona nie jest wolna, nikt z nas nie jest wolny. Czy feminizm jest chrześcijański? Powiedziałbym, że nie jesteśmy chrześcijanami, jeśli nie jesteśmy feministami w ten sam sposób, co Jezus, to jest jeśli naprawdę nie wierzymy w pełną równość kobiet i mężczyzn i jeśli nie robimy wszystkiego, co w naszej mocy, aby urzeczywistnić tę równość w naszym współczesnym społeczeństwie.

96. Dlaczego wewnątrz chrześcijaństwa jest tyle podziałów?

Podobnie jak w przypadku różnych poglądów na temat Jezusa, wewnątrz chrześcijaństwa z pewnością jest miejsce na słuszny pluralizm (zob. pytanie 7). Jednakże istnieje różnica pomiędzy zdrowym pluralizmem, a różnicami nie do pogodzenia. Już od samego początku, w czasach biblijnych, były różne wspólnoty o różnych kulturalnych, językowych i teologicznych perspektywach. Jednocześnie widać, jak Kościół pierwotny zмага się z kwestią samookreślenia tego, co nas jako wspólnotę wiary łączy, a co kogoś od tej wspólnoty odłącza. Paweł mówi z naciskiem: „Już to przedtem powiedzieliśmy, a teraz jeszcze mówię: Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście - niech będzie przeklęty!” (Ga 1,9). Autor Pierwszego Listu św. Jana, starając się uratować Ewangelię św. Jana dla prawowiernego Kościoła, wzywa wspólnotę: „badajcie duchy, czy są z Boga... Po tym poznacie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga” (1 J 4, 1-3). Mateusz potwierdza przynależną wspólnotę wiary władzę związywania i rozwiązywania zarówno w sprawach doktrynalnych (16, 19), jak i dyscyplinarnych (18, 18).

Wspólnotowa interpretacja wiary jest nieustającym procesem, jak potwierdza cała historia chrześcijańska. Tragedią jest, że często bardziej z powodów politycznych i ekonomicznych niż ściśle teologicznych, nastąpiły niszczące podziały. Główne podziały wystąpiły pomiędzy wschodnim prawosławiem, a katolikami rzymskimi w roku 1054 i pomiędzy katolikami rzymskimi, a protestantami w roku 1517. Sobór Watykański II (1962-1965) ostatecznie uznał, że wszyscyśmy zgrzeszyli i sprzeciwili się chwale Boga, że musimy na nowo starać się o jedność wszystkich chrześcijan, o którą modlił się Jezus (J 17, 20-21). Zadaniem ekumenizmu nie jest udawanie, że ta historia nigdy nie miała miejsca i robienie sobie naiwnie nadziei, że możemy wrócić do jakiegoś uprzedniego złotego wieku. Wszyscy chrześcijanie muszą uznać i szanować określoną historię i tradycję każdego wyznania. Jednocześnie musimy pokonać przeszłe podziały (często oparte na uprzedzeniach, bardziej emocjonalnych i retorycznych niż faktycznych) i poszukiwać tej wyższej jedności w Chrystusie Jezusie, którą posiadamy za sprawą chrztu (Ga 3, 28).

97. Żyjemy w nowoczesnym, naukowym świecie. Czy Jezus ma coś do powiedzenia naszej naukowej epoce?

Nauka stara się wyjaśnić nasz fizyczny wszechświat poprzez hipotetyczne modele i - na ile to możliwe - zastosować tę wiedzę do wykorzystania energii i mocy materii dla dobra istot ludzkich. Korzyści płynące z nauki są olbrzymie i religia może tylko przyklasnąć twórczemu geniuszowi naukowców, jako darowi od Boga. Pomimo przeszłych konfliktów, opartych często na niewiedzy i strachu, nie powinno być rywalizacji pomiędzy nauką i religią. One po prostu poruszają się na różnych płaszczyznach, ale obydwie mają na celu uczynienie świata bardziej ludzkim.

Wspólną troską zarówno nauki, jak i religii jest obecnie ekologia. Wyobrażenie ziemi jako matki, a nieba jako ojca jest metaforą religijną, która może mniej lub bardziej przemawiać do współczesnego umysłu. Jednakże obecnie naukowcy, w odróżnieniu od mechanicznego widzenia wszechświata przedstawionego przez Newtona, coraz bardziej uznają, że wszechświat jest tętniącym życiem organizmem, w którym wszystkie części są wzajemnie połączone, a więc każda część ma wpływ na wszystkie pozostałe części i sama podlega ich wpływowi. Zarówno feminizm, jak i ekologia, wychodząc z zainteresowań religijnych, podkreślają powiązania, relacje, opiekę i troskę o drugiego, poczucie odpowiedzialności społecznej, które coraz bardziej charakteryzuje nasze czasy.

Jezus był człowiekiem swych czasów, a więc ograniczonym naukową wiedzą swojej epoki. Jednakże wprowadził do świadomości ludzkiej wrażliwość tajemnicy Bożej w samym środku rzeczy, tajemnicy Bożej dotyczącej wzajemnych stosunków, pełnej miłości, która afirmuje i ożywia, nie rywalizując ani nie stosując przymusu. Jezus ma do powiedzenia nauce właśnie to: nie bądź czynnikiem alienacji, dominacji, przymusu i współzawodnictwa. Takie podejście może dać ci krótkotrwałe zwycięstwa w sztuce manipulacji, ale nigdy nie doprowadzi cię do zrozumienia i docenienia tajemnicy, którą jest nasz fizyczny wszechświat.

98. Co niedzielę mówimy: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”. Co to znaczy?

Zwrot ten pochodzi z Nicejskiego wyznania wiary, które faktycznie zostało sformułowane na I Soborze Konstantynopolitańskim w 381 r. Sobór używa biblijnego języka apokaliptycznego. Zmartwychwstanie Jezusa było wydarzeniem apokaliptycznym (zob. pytanie 71). Jako takie oznacza koniec historii i sąd ostateczny; jednakże historia trwała nadal. Faryzeusze, między innymi, oczekiwali ogólnego zmartwychwstania u końca czasów. Niepowtarzalnym w wierze chrześcijańskiej jest twierdzenie, że człowiek imieniem Jezus już został wskrzeszony jako antycypacja ostatecznego końca. W Jezusie objawiony został Boży zamiar, jednakże naszą nadzieją jest to, że my też w Nim zmartwychwstaniemy (Rz 6, 5-11). Tak więc „wskrzeszenie umarłych”, jako ostateczne przekształcenie wszystkiego w Jezusie, ma ciągle dopiero nadejść. Obejmując całość historii, będzie prawdziwie końcem historii, jaką znamy.

Trzeba zauważyć, że przekształcenie to rozciąga się na całość stworzenia. Jak zauważył J. Moltmann, nie tylko historia ludzka, ale również ewolucja miała swe ofiary. Znaczy to, że przyjście Chrystusa na końcu czasu będzie oznaczało odkupienie nie tylko ludzi, ale i ewolucji. Dlatego metafora zmartwychwstania jest taka ważna. Obraz ten ujmuje całość fizycznego wszechświata we wszystkich jego przejawach, od najprostszych kamieni do najbardziej subtelnych duchów. „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy oczekując przybrania za synów> - odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 22-23). Jakże właściwy jest ten obraz rodzenia. „Życie przyszłego świata” obejmie wszystkie dzieci zrodzone z matki ziemi: „pierwszym”

jest Jezus Chrystus, potem ci, którzy do Niego należą (1 Kor 15,23), ci, którzy posiadają „pierwsze dary Ducha”, potem całe stworzenie, tak żeby ostatecznie „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Jak możemy sobie wyobrazić ten przyszły świat? Z pewnością nie jako jakieś całkiem inne, obce, nieznanne miejsce bez związku z tą ziemią! Będzie to raczej ten świat, ten sam świat, ale już przekształcony stwórczą mocą Bożego Ducha w jedność z Bożym życiem, integralną całość i życie wieczne, gdzie śmierć nie ma już żadnej władzy. To właśnie oznacza zmartwychwstanie (zob. pytanie 68).

99. Jak wygląda sprawa piekła? Czy Jezus nie powiedział, że złoczyńcy będą w ogień wrzuceni, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów?

Jest taka wzmianka w Mateuszowej interpretacji przypowieści o chwaście na polu (Mt 13,36-43). Ogień jest powszechnym biblijnym obrazem sądu (np. Mk 9, 42-48 i paralele; Mt 3, 10-12 i paralele; 7, 19). Obraz ten pochodzi od ognia sądu płonącego w dolinie Hinnom (Jr 7, 32; 19, 6; Iz 66, 24), nazywaną w Nowym Testamencie „Gehenna”. Stary Testament mówi również o „szeolu”, cienistej krainie umarłych. Prorocy, Jan Chrzciciel i Jezus, chcą przez takie obrazowanie przekazać, że ludzkie decyzje mają najwyższą wagę, zarówno dla tego życia, jak i dla życia przyszłego świata. Nie jest to kwestia Bożej zemsty lub arbitralnej kary. Bóg stworzył nas z wolną wolą i szanuje konsekwencje naszych wyborów, nawet wtedy, gdy te wybory wiążą się ze zgubnym odwróceniem się od Boga, który jest jedynym źródłem życia.

Kościół stoi na stanowisku, że piekło istnieje, ale bezcelowym jest spekulowanie na temat tego, jakie ono jest, lub gdzie ono jest, lub czy ktokolwiek w piekle przebywa. Tylko Bóg może wydawać takie sądy. Jednakże, by wyobrazić sobie piekło, nie potrzebujemy patrzeć dalej niż na piekła, które my, ludzie, tworzymy poprzez wojny, nienawiści etniczne, tortury, masakry, masowy głód itd, itd. w tym obecnym świecie. Rzeczą istotną w doktrynie Kościoła o piekło nie jest nasza zdolność wyobrażenia sobie najwyższych mąk fizycznych, które trwają na wieki, ale poczucie niewysłowionej straty, które by nas ogarnęło, gdybyśmy przez swoje własne wybory uczynili się na wieki niezdolnymi do odwzajemnienia Bożej miłości. To intensywność Bożej miłości i nasza niemożność odpowiedzenia na nią dręczyłyby nas na wieki. To wszystko oznacza, że Bóg traktuje poważnie to, co robimy, że to, jak odpowiadamy na Boże inicjatywy nie jest obojętne dla kształtu przyszłego świata. Bóg, który prowadzi dialog, który pragnie, żebyśmy się stali pełnymi i wolnymi ludźmi, żyjącymi na wieki w kręgu Bożej miłości, szanuje naszą wolność osobistą jako świętą i nietykalną

100. Jakie będzie powtórne przyjście Chrystusa?

Wydaje się jasne, że najwcześniejsze wspólnoty chrześcijańskie przeżywały bardzo silnie oczekiwanie, że lada chwila Jezus powróci jako Syn Człowieczy. Paweł chyba nawet zakłada, że Jezus przyjdzie za życia przynajmniej niektórych z jego czytelników (1 Tes 4, 13 - 5, 11; 1 Kor 15, 50-52). Jednakże, przyjdzie On, kiedy się Go najmniej spodziewamy, Jak złodziej w nocy” (1 Tes 5,2; Mt 24,43-44 i paralele), więc najwięcej co możemy zrobić, to być gotowi. To jest główna teza synoptycznych mów apokaliptycznych (Mk 13, 1-37 i paralele). Jan wykazuje mniej tego poczucia pośpiechu, skoro ktoś, kto wierzy w Jezusa Chrystusa już doświadcza życia wiecznego. Jednakże księga Apokalipsy, która pochodzi ze wspólnoty Janowej, kończy się tęsknotą każdego chrześcijanina: „Amen. Przyjdź Panie Jezu!” (Ap 22, 20).

Wyobrażenie Syna Człowieczego przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą (Mk 13, 26 i paralele), ma powiedzieć, że kiedy ta chwila w końcu nadejdzie, nikt jej nie przeoczy, ani nie będzie mógł jej uniknąć. Jest to chwila ostatecznego i decydującego sądu. Lecz jak

można rozumieć fakt, że prawie dwa tysiące lat później wciąż na tę chwilę czekamy? Można tylko na ten temat rozważać. Jednakże, jeśli traktujemy poważnie fakt, że Jezusowi w Jego ziemskiej misji się nie powiodło i że w rezultacie nadal żyjemy w cieniu znaku krzyża, to być może Boży stwórczy zamiar przekształcenia świata, które obejmie zniszczenie „wszelkiej Zwierzchności, Władzy i Mocy”, „wszystkich nieprzyjaciół”, z których ostatnim jest śmierć (1 Kor 15,24-26), po prostu potrzebował więcej czasu i więcej przestrzeni. Łukasz wydaje się przeczuwać, że mamy przed sobą więcej czasu niż to sobie początkowo wyobrażano: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą” (Dz 1,7). Nadal musimy ufać Opatrzności Bożej (zob. pytanie 64). Naszą nadzieją pozostaje nadzieja tak pięknie wyrażona przez Pawła: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (Flp 3, 20-21). Amen. Przyjdź, Panie Jezu!

101. Jak sądzisz, co by się stało, gdyby Jezus powrócił dzisiaj?

Sądzę, że zadałby to samo pytanie, które zadał swym pierwszym uczniom w Cezarei Filipowej: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8,29 i paralele). W ostatecznym rozrachunku, ważne są nie te wszystkie pytania, które zadajemy na temat Jezusa, ile to jedno, żywotne pytanie, które On zadaje nam. I jak odpowiemy? Jak możemy nawet zacząć odpowiedź, jeśli nie wzięliśmy naszego krzyża i nie poszliśmy za Nim? Marek uczy nas, że nie może być odpowiedzi na pytanie, kim jest Jezus, ani kim my jesteśmy jako uczniowie, jeśli nie doświadczyliśmy Jego śmierci (Mk 15,39). Piotr twierdził porywczo, że raczej umrze z Jezusem niż się Go zaprze (Mk 14, 27-31), a jednak się Go zaparł. Jest paradoksem i tajemnicą życia, że ci, którzy umierają, przynoszą plon obfity (J 12, 24-26). Ostatecznie liczy się pełnienie woli Ojca przez pójście za Jezusem Jego drogą w mocy Ducha prawdy i życia.

SŁOWNICZEK POJĘĆ

Uwaga: Numery w nawiasach, oznaczające pytania odnoszą się do miejsca, w którym słowo pojawiło się po raz pierwszy.

APOKALIPTYCZNY (33): pochodzi od greckiego słowa oznaczającego objawienie (*apocalypsis*); zwykle odnosi się do rodzaju literackiego, popularnego zarówno wśród Żydów, jak i chrześcijan od około 200 r. przed Chr. do 200 r. po Chr. Ostatnia księga Nowego Testamentu, która jest charakterystyczna dla tego rodzaju literatury, nazywa się Apokalipsą lub Objawieniem św. Jana. Pisana w czasie prześladowań, literatura taka używa zawołowanego lub symbolicznego języka i obrazów, aby dać wspólnocie nadzieję na ostateczne zwycięstwo i zachętę do wytrwania. Krańcowa forma literatury apokaliptycznej szuka „znaków”, by przewidzieć dokładnie kiedy, gdzie i jak będzie miał miejsce koniec świata, ale apokaliptyka biblijna jest zasadniczo bardziej literaturą protestu, która polega na Bogu, by urzeczywistnił nadzieję wspólnoty. Dla chrześcijan ostateczne i definitywne „wydarzenie apokaliptyczne” miało miejsce w zmartwychwstaniu Jezusa (zob. 68, 71, 98).

CHRYSTOLOGIA (Wstęp): pochodzi od greckich słów oznaczających Chrystusa=Mesjasza (greckie *christos*) i naukę (*logos*); jest to nauka o tym, kim jest Jezus i co chrześcijanie o Nim powiedzieli w ciągu wieków. Nauka taka, jeżeli ma być wierna całej tradycji chrześcijańskiej, musi opisywać Jezusa historycznego, Jego śmierć i zmartwychwstanie, rozwój zrozumienia

Jego znaczenia w Nowym Testamencie, w wyznaniach wiary i soborach, w pismach teologów, a również w dziełach artystów i mistyków aż do dnia dzisiejszego.

ESCHATOLOGIA (70): pochodzi od greckich słów oznaczających koniec (*eschaton*) i naukę (*logos*); jest to nauka o ostatecznym zamiarze Boga wobec całego stworzenia, a zwłaszcza wobec ludzi. Zmartwychwstanie jest czasem nazywane wydarzeniem „eschatologicznym” lub „apokaliptycznym”, jako antycypacja drugiego przyjścia Chrystusa i ostatecznego rozporządzenia wszystkimi rzeczami.

EWANGELIE SYNOPTYCZNE (Wstęp): Ewangelie według św. Mateusza, Marka i Łukasza, nazwane tak, ponieważ można je umieścić w równoległych kolumnach, by pokazać jak wiele mają wspólnego materiału. Chociaż Ewangelia według św. Jana ma trochę materiału wspólnego z pozostałymi trzema, jest wyraźnie od nich różna, zarówno w strukturze jak i w przekazanej treści.

KRYTYKA BIBLIJNA (Wstęp): zastosowanie ludzkiego rozumu (stąd „krytyka „) do tekstów Starego i Nowego Testamentu. Może być historyczna, filozoficzna, empiryczna, literacka itd. Rozwijane są metody, które odpowiadają rodzajom zadawanych pytań. Rozwój „współczesnej” krytyki biblijnej na ogół datuje się od czasów Oświecenia w XVIII w.

OBJAWIENIE (12): Boże ukazanie siebie za pośrednictwem natury, historii, doświadczenia osobistego, itd. Dla chrześcijan, samoukazanie Boga przychodzi przede wszystkim przez Jezusa, który objawia Bożą rzeczywistość w sposób ostateczny i definitywny w zmartwychwstaniu. Wszystkie inne roszczenia do objawienia muszą przystawać do tego objawienia raz na zawsze.

Ojcowie Kościoła (Wstęp): wybitni autorzy pism chrześcijańskich czasów ponowotestamentalnych (tak zwany okres „patrystyczny”), od św. Ignacego Antiocheńskiego (zm. ok. 110 r.) do św. Jana Damasceńskiego (zm. 749 r.). Jest to również okres pierwszych siedmiu soborów powszechnych (zobacz poniżej).

SOBORY (Wstęp): Konsultacje zgromadzonych razem biskupów, czasem z udziałem świeckich, które zaczęły się w 175 r. i rozwinęły się w sobory „ekumeniczne” lub powszechne za panowania Konstantyna w 325 r. Były one oparte na wzorze spotkania Piotra i Pawła z przywódcami wspólnoty jerozolimskiej (Dz 15) i na rosnącej potrzebie wspólnot lokalnych, pod przywództwem biskupów, nawiązywania więzi z innymi wspólnotami lokalnymi. Sobory powszechne były zwoływane przez cesarzy, a ich dekrety, zarówno doktrynalne, jak i dyscyplinarne obowiązywały powszechnie. Pierwszych siedem soborów od Nicejskiego I (325 r.) do Nicejskiego II (787 r.) zajmowało się głównymi zagadnieniami chrystologicznymi.

SOTERIOLOGIA (77): pochodzi od greckich słów oznaczających zbawienie (*sóteria*) i naukę (*logos*); jest nauką o Bożym zamiarze zbawienia lub wyzwolenia stworzenia. Został on objawiony przede wszystkim, chociaż nie wyłącznie, w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (zob. 75). Chrystologia i soteriologia, odpowiadające na pytania kim jest Jezus i czego dokonał, są nierozłącznie związane.

WYZNANIA WIARY (Wstęp): oficjalnie uznane sformułowania wiary chrześcijańskiej. Mogą być tak krótkie jak nowotestamentalna formuła: „Jezus jest Panem!”, lub tak długie jak Nicejskie wyznanie wiary, które odmawiamy co niedzielę w kościele.

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O KATOLICKĄ NAUKĘ SPOŁECZNĄ

Autor Kenneth R.Himes OFM
Wydawnictwo WAM

PRZEDMOWA

I. ZARYS PROBLEMATYKI

1. Co to jest katolicka nauka społeczna?
2. Mówi się, że katolicka nauka społeczna jest „największą tajemnicą Kościoła”. Dlaczego?
3. Gdzie można znaleźć nauczanie społeczne Kościoła?
4. Jakie są oficjalne dokumenty KNS i gdzie można je znaleźć?
5. Czy wszystkie dokumenty KNS powstają w Rzymie?
6. Czy teologia wyzwolenia jest innym sposobem mówienia o społecznej nauce Kościoła?
7. Skoro tradycja KNS rozwijała się w czasie, czy można wyróżnić etapy tego rozwoju?
8. Kto pisze dokumenty KNS: papież i biskupi?

II. ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE KOŚCIOŁA

9. Skoro literatura dotycząca KNS była pisana przez papieży, grupy biskupów, pojedynczych biskupów i innych ekspertów, jaką moc obowiązującą ma to nauczanie?
10. Mogłoby się wydawać, że niektóre wypowiedzi lub ich części mają większą moc obowiązującą niż inne. Czy jest się więc tzw. złym katolikiem, jeśli nie zgadza się z własnym biskupem w kwestiach politycznych lub ekonomicznych?
11. Jaką rolę, jeśli chodzi o KNS, odgrywa w naszym kraju Konferencja Episkopatu?
12. Mówimy dużo o papieżu i biskupach, ale jaka jest rola świeckich w formułowaniu KNS?
13. Czy istnieją obecnie jakieś przykłady zaangażowania społecznego świeckich?
14. Dlaczego Kościół zaangażował się w kwestie polityczne i ekonomiczne, z którymi powinni sobie radzić inni, zamiast zająć się tym, co do niego należy: rozwijać duchowy wymiar życia?
15. Nawet jeśli przyjmujemy, że Kościół powinien się angażować w życie publiczne, albo raczej nie może się w nie angażować, to jednak nie załatwia sprawy, jak powinien się angażować w naród, który wyznaje rozdział pomiędzy Kościołem i państwem. A co z tzw. pierwszą poprawką?
16. Jeśli nie ma prawnych ograniczeń roli Kościoła w polityce, to czy księża mogą mi sugerować w czasie homilii, na kogo mam głosować?
17. Czy KNS wypowiada się na temat sprawiedliwości także w obrębie samego Kościoła?

III. ZAGADNIENIA PODSTAWOWE

A. SPOŁECZNA NATURA CZŁOWIEKA

18. Czy istnieje jakaś zasadnicza perspektywa lub idea przenikająca dokumenty KNS?
19. Nacisk na społeczny wymiar ludzkiego istnienia jest interesujący. Czy możesz powiedzieć o nim coś więcej?
20. Wspomniano o błędach kolektywnych i jednostkowych. Co należy przez nie rozumieć?

21. Być może pytam dlatego, że jestem Amerykaninem, ale co z osobistą wolnością?
Z tego co wiem, nie wygląda na to, by Kościół katolicki potrafił znaleźć właściwą równowagę pomiędzy jednostką i społecznością

B. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

22. Dlaczego godność człowieka jest punktem wyjścia społecznego nauczania Kościoła?
23. Czy rozpoczynanie od godności człowieka nie wprowadza typowo amerykańskiego nacisku na jednostkę zamiast na społeczność? Może trzeba podkreślić bardziej aspekt wspólnotowy?
24. Przypominam sobie ludzi, którzy zachowują się tak źle, działają w tak nieludzki sposób, że staczają się poniżej poziomu ludzkiej godności. Czy ludzie mogą stracić swoją godność?
25. Jaki jest związek między prawami człowieka a godnością człowieka?

C. PRAWA CZŁOWIEKA

26. Które prawa człowieka Kościół aprobuje dzisiaj?
27. Istnieje dość długa lista praw człowieka. Na podstawie czego Kościół decyduje, co jest a co nie jest prawem człowieka?
28. Czy wraz ze zmianą sytuacji społecznej zmieniają się prawa człowieka?
29. Dlaczego prawa człowieka nabierają takiego znaczenia dla KNS?

D. DOBRO WSPÓLNE

30. Czy możesz wyjaśnić, co rozumiemy pod pojęciem dobra wspólnego?
31. Kiedy słyszę teksty w stylu „służba dobru wspólnemu”, zaczynam się obawiać o własną wolność osobistą. Mówienie o dobru wspólnym brzmi niekiedy straszliwie socjalistycznie. Czy dobra wspólne nie są aby ideą socjalistyczną?
32. Kto określa, co jest dobrem wspólnym?
33. Co rozumiesz pod pojęciem solidarności?
34. Co to jest „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”?

E. SPRAWIEDLIWOŚĆ

35. Co Kościół rozumie pod pojęciem sprawiedliwości?
36. Czy można powiedzieć coś więcej o „uczestnictwie” jako podejściu do zagadnienia sprawiedliwości?
37. Biblijne znaczenie sprawiedliwości różni się od tego, jak jest ona rozumiana np. przez Amerykanów. Co to znaczy?
38. Wydaje się, że dokumenty KNS mówią o kilku rodzajach sprawiedliwości. Czy możesz je objaśnić?
39. W swoich komentarzach nie wspomniałeś o sprawiedliwości społecznej. Gdzie Kościół używa tego terminu?
40. Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o sprawiedliwości społecznej oraz o jej relacji do innych form sprawiedliwości?
41. Kiedy uczyłem się w katolickiej szkole, słyszałem częściej o cnocie miłosierdzia niż o sprawiedliwości. Jaka relacja istnieje między miłosierdziem i sprawiedliwością?

F. ŻYCIE SPOŁECZNE

42. Jak w KNS przedstawia się rodzinę?
43. Jako ekonomista odnoszę wrażenie, że tym, co częściowo wyjaśnia nacisk KNS na sprawiedliwość społeczną jest fakt, że jej nauczanie było formułowane w okresie, gdy nauki społeczne otworzyły przed nami nowe spojrzenie na świat. Co o tym trzeba sądzić?
44. Potrzebujemy osobistego nawrócenia, bo wszyscy jesteśmy grzesznikami. Jeśli potrzebujemy społecznego nawrócenia, czy znaczy to, że społeczeństwo jest grzeszne?

45. Słyszałem o grzechu pierworodnym oraz o grzechu osobistym, który może być śmiertelny lub lekki. Skąd się wzięła idea grzechu społecznego?

IV. ZAGADNIENIA POLITYCZNE

46. Wśród kluczowych instytucji społecznych znajduje się państwo. Jaką rolę według KNS pełni państwo?
47. Obciążenie państwa ochroną i promocją dobra wspólnego daje dosyć rozległy opis roli państwa w życiu społecznym
48. Jakie są normy określające rolę państwa?
49. Czy możemy sprowadzić zasadę pomocniczości do rozumienia, że „mniejsze jest lepsze” lub że „im mniejsza ingerencja rządu tym lepiej”?
50. Można odnieść wrażenie, że nauczanie Kościoła przypisuje państwu znaczną rolę w kwestiach ekonomicznych. Czy to prawda?
51. Co Kościół mówi o dużych programach rządowych, takich jak „bony żywnościowe” (food stamps) czy „mieszkania socjalne” (public housing)?
52. Co znaczy, że papieskie nastawienie społeczne wpływa na jego pogląd o państwie opiekuńczym?
53. Z mówienia o uczestnictwie wynikałoby, że KNS jest wielkim obrońcą demokracji politycznej jako najlepszej formy sprawowania władzy. Czy to prawda?

V. ZAGADNIENIA EKONOMICZNE

54. Co spowodowało, że Leon XIII pisał o sytuacji ekonomicznej?
55. Jeśli KNS zajmowała się najpierw trudną sytuacją robotników, jak tradycja rozumie doświadczenie pracy?
56. Jan Paweł II pracował fizycznie, zanim został księdzem. Czy ma on jakiś szczególny pogląd na ludzką pracę?
57. Nie jestem pewien, czy dobrze rozumiem ideę „współ-stwarzania”. Czy można powiedzieć coś więcej na ten temat?
58. Jak Kościół postrzega stowarzyszenia pracownicze?
59. Wspomniałeś, że krytykowano stowarzyszenia pracownicze. Czego dotyczą te krytyki?
60. Jednym z podstawowych praw klasy robotniczej proponowanych przez KNS jest słuszna płaca. Czym jest słuszna płaca?
61. Jakie jest stanowisko Kościoła na temat ubóstwa?
62. Mówiąc o słusznej płacy oraz trosce o ubogich, wiele uwagi poświęca się ustaleniu dolnej granicy ubóstwa, poniżej której ludzie nie powinni schodzić. Czy KNS mówi coś o górnym pułapie bogactwa, ponad który ludzie nie powinni się wznosić?
63. Czy można wiedzieć bardziej konkretnie, ile ze swoich dóbr należy przeznaczyć na cele dobroczynne?
64. Czy nauczanie Kościoła na temat kapitalizmu jest pozytywne czy nie?
65. Jeśli kapitalizm otrzymuje warunkową aprobatę, jakie są te warunki?
66. Jakie jest stanowisko papieża odnośnie do własności prywatnej: krytyczne czy aprobujące?
67. Czy nauczanie o własności prywatnej ewoluowało na przestrzeni lat?
68. Mając na uwadze opór Leona XIII w stosunku do socjalizmu, czy Kościół czyni rozróżnienie pomiędzy socjalizmem i komunizmem?
69. Jedną z podstawowych instytucji we współczesnym kapitalizmie jest korporacja (spółka). Co na temat korporacji można znaleźć w KNS?
70. Czy KNS mówi coś o zjawisku spółek wielonarodowych lub międzynarodowych?
71. Jestem pracownikiem administracji, nie posiadającym własnej firmy. Czy Kościół ma coś do powiedzenia bezpośrednio jednostkom, które pracują w korporacjach (spółkach) jako zarządzający?

72. Wydaje mi się słuszne stwierdzenie, że KNS kształtowała się w erze przemysłowej i rolniczej. Co KNS może powiedzieć ludziom zatrudnionym w gospodarce postindustrialnej niezależnie od tego, czy nazwiemy ją „społeczeństwem informacji” czy „gospodarką usługową”?
73. Nie wszyscy pracują przy komputerze czy w marketingu, w salonach sprzedaży czy laboratoriach. Niektórzy ludzie pracują ciągle na roli. Czy istnieje jakieś nauczanie o gospodarstwach rolnych i rolnictwie?

VI. ZAGADNIENIA MIĘDZYNARODOWE

74. W wielu odpowiedziach dotknięto spraw, które wykraczają poza granice państwa narodowego. Czy istnieją jakieś dokumenty, które skupiają się szczególnie na kontakcie międzynarodowym kwestii społecznych?
75. Jeżeli Jezus jest naszym prawdziwym pokojem, którego możemy zaznać jedynie w naszych sercach, dlaczego biskupi lub ktokolwiek z nas powinien skupiać się bardziej na zagadnieniach politycznych dotyczących pokoju niż na duchowych?
76. Co KNS rozumie przez tradycję wojny sprawiedliwej?
77. Jakie kryteria wylicza KNS odnośnie do wojny sprawiedliwej?
78. Niepokoi mnie, że można stać z boku i obserwować, jak niewinni ludzie cierpią z rąk dyktatorów, którzy niewiele różnią się od bandytów. Co KNS mówi na temat możliwości interwencji humanitarnej?
79. Nie rozumiem, jak można mówić o wojnie sprawiedliwej. Może w przeszłości było to możliwe, ale dzisiaj nie można po prostu patrzeć na zniszczenia spowodowane przez nowoczesną broń i wierzyć, że jest w tym coś sprawiedliwego. Kiedy więc Kościół da sobie spokój z tradycją wojny sprawiedliwej i powie po prostu: „Wojna jest złem. Kropka”?
80. Czy nie powinniśmy mniej mówić o wojnie sprawiedliwej, a więcej o pokoju?
81. Jakie miejsce w KNS zajmuje pacyfizm?
82. Biskupi potwierdzili na Soborze prawo katolika do odmowy wzięcia udziału w wojnie. Czy mieli na myśli sprzeciw sumienia?
83. Co Kościół mówi o wyścigu zbrojeń?
84. Kościół katolicki naucza, iż przepaść między narodami bogatymi i ubogimi jest wielkim złem naszych czasów. Czy to prawda?
85. Jaki jest sposób na zasypanie przepaści między bogatymi i ubogimi?
86. Czym jest „rozwój integralny”?
87. Czy nauczanie o sprawiedliwym i integralnym rozwoju jest podstawowym przesłaniem KNS na ten temat?
88. Czy istnieje jeszcze jakiś wymiar rozwoju potrzebny do uchwycenia stanowiska KNS?
89. Jedną z kwestii, której poświęcono wiele uwagi w czasie Roku Jubileuszowego 2000 był temat darowania długów. Czy KNS wypowiada się w kwestii zadłużenia międzynarodowego?
90. Kluczową rolę w zmniejszeniu zadłużenia oraz w wielu innych kwestiach życia międzynarodowego odgrywają ogólnoświatowe instytucje, takie jak Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy (MFI) i oczywiście ONZ. Co KNS mówi o tych instytucjach?
91. Oczywiście główną kwestią ogólnoświatową dzisiaj jest zdrowie i integralność naszego środowiska naturalnego. Co KNS mówi o obawach ruchów ekologicznych?

VII. ZAGADNIENIA SZCZEGÓLNE

92. Co KNS mówi na temat kobiet w społeczeństwie?
93. Czy KNS mówi coś na temat rasizmu i relacji między rasami?

94. Wielkim problemem jest imigracja. Co KNS ma do powiedzenia na temat imigracji?
 95. Wydaje się, że kara śmierci staje się przedmiotem dyskusji. Wiadomo, że Jan Paweł II przeciwstawia się jej. Co KNS mówi o karze śmierci?
 96. Ze wszystkich twoich komentarzy nie wynika, by KNS miała nastawienie ekumeniczne. Czy ekumenizm pojawia się w tradycji KNS?
 97. Czy można powiedzieć, że KNS wywarła jakikolwiek wpływ np. na amerykański świat polityki, ekonomii i kultury?
 98. Moje pierwsze doświadczenie Kościoła związane jest z moją parafią. Co można uczynić na poziomie parafii, by wesprzeć KNS?
 99. Czy KNS poświęca wiele uwagi duchowości?
 100. Do tej pory starano się przedstawić KNS w dobrym świetle. Jakie krytyki KNS są uzasadnione?
 101. Czy można przepowiedzieć przyszłość KNS
- WYKAZ SKRÓTÓW**

PRZEDMOWA

Przez ponad dwadzieścia lat wykładałem, pisałem i rozważałem o katolickiej nauce społecznej. To jednak coś więcej niż tylko zainteresowanie akademickie odkąd uwierzyłem, że istnieje jakaś mądrość w tradycji, która może pomóc uzdrawianiu i przekształcaniu naszych społeczeństw i naszego świata. Występując często na konferencjach o tematyce religijnej lub na zebraniach parafialnych, spotykałem ludzi pragnących postawić pytania, zaintrygowanych tematem katolickiej nauki społecznej. Chcieli dowiedzieć się więcej niż można przekazać w krótkim (lub dłuższym) wykładzie.

Kiedy mój kolega Lawrence Boadt CSP, obecnie dyrektor Wydawnictwa Paulist Press, poprosił mnie o napisanie tej książki, zdałem sobie sprawę, że mam okazję przejrzeć listę najczęściej stawianych pytań. Aby się upewnić, że pytania, które mi postawiono, są powszechnie ważne, poprosiłem o pomoc kolegów. Patricia Lamoureux z St. Mary's Seminary w Baltimore, John Carr, Joan Rosenhauer, Rich Fowler i Gerry Powers z U.S. Catholic Conference oraz Leslie Griffin z Santa Clara University dostarczyli mi własne listy pytań. Zbieżność list była zdumiewająca, stąd ufam, że otrzymałem właściwe pytania. Jeśli chodzi o odpowiedzi... cóż, ocenę pozostawiam czytelnikowi.

Wyrażenie pytań i odpowiedzi, przekazywanych ustnie w czasie spotkań z ludźmi, wymaga kilku zmian kiedy sieje ujmuje w formie pisemnej. Zatraca się wówczas pewien nieformalny i kolokwialny sposób mówienia. Zyskałem również możliwość umieszczenia w moich odpowiedziach stosownych cytatów, których nie byłbym w stanie dokładnie przytoczyć nie mając notatek w momencie wykładu.

Mam nadzieję, że czytelnik, kierując się cytatami, dotrze do samych dokumentów.

Przypuszczalnie większość cytowanych tekstów nie zagrozi książce *Harry Potter* na pozycji lidera na liście książkowych bestsellerów. Rodzice nauczyli mnie jednak, że nie wszystko, co dobre, musi być przyjemne.

Do zwyczaju autora należy stwierdzenie, że można by jeszcze długo pisać na dany temat, ale objętość książki na to nie pozwala. Posłużę się tą uwagą. Rzeczywiście taki format książki ogranicza; poza tym niektóre postawione mi pytania nie korespondują z moim rozumieniem tradycji.

W żadnym wypadku nie ośmielam się twierdzić, że to opracowanie zastąpi lekturę dokumentów o naszej tradycji społecznej, ani też że zadowoli tych, którzy interesują się na sposób akademicki katolicką nauką społeczną. Będę natomiast szczęśliwy, jeśli posłuży ono

niektórym moim kolegom „pielgrzymom” w zapoznaniu się z istotną częścią katolickiej tradycji.

Kenneth R. Himes OFM

I ZARYS PROBLEMATYKI

1. Co to jest katolicka nauka społeczna?

Wyrażenie *katolicka nauka społeczna* może być rozumiane w znaczeniu szerszym i węższym. Z jednej strony, katolicka nauka społeczna (dalej: KNS) obejmuje wszystkie idee i teorie, jakie rozwijały się w całej historii Kościoła w kwestii życia społecznego. W bardziej powszechnym rozumieniu, KNS odnosi się do określonej literatury powstałej w erze nowożytnej jako odpowiedź papieża i biskupów na różne polityczne, ekonomiczne i społeczne kwestie danych czasów. Jednak nawet to węższe rozumienie nie jest jasno zdefiniowane.

Nie istnieje żadna oficjalna lista dokumentów. To, jakie dokumenty należą do KNS, jest kwestią powszechnej umowy. Niektóre dokumenty (np. encyklika Leona XIII *Rerum novarum*) znajdują się na każdej liście, podczas gdy bożonarodzeniowe przemówienia radiowe Piusa XII są cytowane jako część tradycji tylko przez niektórych. Większość ludzi, mówiąc o KNS, traktuje encyklikę Leona XIII z 1891 roku jako kryterium określające początek tradycji nauczania społecznego. Jednakże nie tylko sam Leon XIII napisał kilka ważnych encyklik na tematy polityczne przed *Rerum novarum*, ale również wielu jego poprzedników wypowiadało się znacząco w różnych kwestiach społecznych. Zatem, skoro współczesna praktyka wydawania encyklik została zapoczątkowana przez Benedykta XIV (1740-1758), wiele wypowiedzi przed papieżem Leonem XIII powinno być uznane jako część KNS¹. Jak widać, wyrażenie KNS jest elastyczne. Czasami oznacza obszerną dokumentację, innym razem wyraża określoną ilość papieskich i biskupich pism datowanych od pontyfikatu Leona XIII. Wyrażenie *katolicka nauka społeczna* możemy rozumieć jako próbę ujęcia przez pasterzy Kościoła tego, co oznacza szersza tradycja społeczna w dobie współczesnej ekonomii, polityki i kultury.

¹ W książce *That They Be One* Michael Schuck podaje ogólny przegląd nauki społecznej zawartej w papieskich encyklikach.

2. Mówi się, że katolicka nauka społeczna jest „największą tajemnicą Kościoła”. Dlaczego?

Słyszałem często takie zdanie, ale wydaje mi się, że sytuacja się zmienia. O wiele więcej uwagi poświęca się KNS obecnie niż w przeszłości. Powodem takich wypowiedzi było wrażenie, że nauczaniu społecznemu nie poświęca się tyle miejsca w przepowiadaniu, wychowaniu i w praktyce, co innym aspektom tradycji katolickiej. Uważam, że takie postrzeganie jest słuszne, chociaż, jak zauważyłem, sytuacja się zmienia. Przed Soborem Watykańskim II w wielu seminariach duchownych nauce społecznej Kościoła poświęcano nieznaczną uwagę. W teologii moralnej skupiano się raczej na osobistej moralności, ponieważ kler przygotowywano głównie do spowiadania. Wielu z nas wzrastało w parafiach, gdzie niespotykane były homilie oparte na papieskim nauczaniu społecznym.

Nie istnieje pokolenie wierzących, które ignorowałoby moralne implikacje bycia uczniem Chrystusa. W każdej epoce chrześcijanie starali się zrozumieć i naśladować nakazy moralne płynące ze zobowiązań chrzcielnych. Równocześnie trzeba przyznać, że wspólnota wierzących nie zawsze przywiązywała jednakową wagę do całego zakresu życia moralnego. Katolicy amerykańscy, którzy wzrastali w latach pięćdziesiątych XX wieku, znali Kościół, który kładł ogromny nacisk na odpowiedzialność osobistą w obszarze obowiązków religijnych, seksualności, życia rodzinnego i prawdomówności. Warto również zauważyć, że takie zagadnienia społeczne jak sprawiedliwość ekonomiczna, kwestie ras, opieka społeczna czy prawa człowieka zajmowały mało miejsca w powszechnej wykładni Kościoła na temat życia moralnego. Ta sytuacja spowodowała, że wyrażenie „największa tajemnica Kościoła” stało się oskarżeniem przeciwko ukrywaniu bogactwa nauczania Kościoła w sprawach moralności społecznej.

3. Gdzie można znaleźć nauczanie społeczne Kościoła?

Bardzo lubię sugestię znanego księdza socjologa Andrew Greeley'a o istnieniu „wysokich” i „niskich” tradycji w KNS. Wysoka tradycja odnosi się do materiału zawartego w oficjalnych dokumentach wydanych przez papieża i biskupów, którzy reprezentują urząd nauczycielski Kościoła. Ta „wysoka” tradycja wywodzi się z wizji życia człowieka we wspólnocie - z serii metafor, obrazów i opowiadań obecnych w wyobraźni ludzi dogłębnie ukształtowanych przez ich katolickie dziedzictwo. Natomiast wyobrażeniowa wizja stanowi „niską” tradycję KNS. Innymi słowy, nauczanie społeczne, które znajdujemy w encyklikach papieskich, jest naturalnym produktem różnego sposobu widzenia świata charakterystycznego dla ludzi naznaczonych przez teologię i duchowość katolicką. W znaczeniu „niskiej tradycji” możemy powiedzieć, że KNS znajduje się w religijnej wyobraźni kobiet i mężczyzn ukształtowanych przez katolickie dziedzictwo.

Używając rozróżnienia Greeley'a możemy powiedzieć, że „wysoka tradycja” KNS to wyraźnie sformułowane teorie ekonomiczne, polityczne i społeczne wyrażone w papieskich, soborowych i innych dokumentach biskupich, oraz że te dokumenty czerpią ze społecznej wizji katolickiej wyobraźni.

4. Jakie są oficjalne dokumenty KNS i gdzie można je znaleźć?

Dokumenty te są łatwo dostępne w wielu tłumaczeniach i opracowaniach, które można nabyć w księgarniach lub wypożyczyć w dobrej bibliotece. Wyjaśniłem już, że nie istnieje jedna lista dokumentów, z którą wszyscy się zgadzają. Dla potrzeb studentów ustaliłem spis lektur ograniczony, ale w miarę wszechstronny. Dodawanie innych dokumentów jest oczywiście uzasadnione, ale wydaje mi się, że podstawowa ich lista obejmuje:

- 1891 Leon XIII ***Rerum novarum*** (O kwestii robotniczej)
- 1931 Pius XI ***Quadragesimo anno*** (O odnowieniu ustroju społecznego)
- 1961 Jan XXIII ***Mater et Magistra*** (O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej)
- 1963 Jan XXIII ***Pacem in tetrīs*** (Pokój na ziemi)
- 1965 Vaticanum II ***Gaudium et spes*** (Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym)
- 1965 Vaticanum II ***Dignitatis humanae*** (Deklaracja o wolności religijnej)
- 1967 Paweł VI ***Populorum progressio*** (O popieraniu rozwoju ludów)
- 1971 Paweł VI ***Octogesima adveniens*** (Wezwanie do działania)
- 1971 Synod Biskupów ***De iustitia in mundo*** (O sprawiedliwości w świecie)

- 1981 Jan Paweł II ***Laborem exercens*** (O pracy ludzkiej)
 1987 Jan Paweł II ***Sollicitudo rei socialis*** (O społecznej trosce Kościoła)
 1991 Jan Paweł II ***Centesimus annus*** (W setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*)

Gdyby trzeba było dodać jakieś dokumenty w celu lepszego zrozumienia rozwoju historycznego KNS, sugerowałbym: *Diuturnum Uthud, Immortale Dei* oraz *Graves de communi* Leona XIII zajmujące się relacjami państwo-Kościół oraz systemami demokratycznymi; *Divini Redemptoris* Piusa XI o socjalizmie; bożonarodzeniowe przemówienia radiowe Piusa XII o sprawach międzynarodowych; *Evangelii nuntiandi* Pawła VI traktujące m.in. o zależności między misją społeczną Kościoła i jego tożsamością religijną; pierwszą encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis*, prezentującą antropologiczne i chrystologiczne podstawy nauczania społecznego; encyklikę *Evangelium vitae* o szacunku dla życia ludzkiego i polityce społecznej oraz trzy papieskie przemówienia na forum ONZ.

5. Czy wszystkie dokumenty KNS powstają w Rzymie?

Wszystkie dokumenty przedstawione powyżej są przykładami nauczania powszechnego, co oznacza, że są adresowane do całego Kościoła albo nawet całej ludzkości. Dodatkowo istnieje wiele ważnych wypowiedzi wydanych przez konferencje biskupów lub pojedynczych biskupów, które dotyczą sytuacji lokalnych. Dobrym przykładem są listy pasterskie biskupów amerykańskich: *The Challenge of Peace* (Wyzwanie pokoju - 1982) oraz *Economic Justice for AU* (Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich - 1986). Wydali oni również liczne komunikaty dotyczące środowiska, rasizmu, imigracji, kary śmierci, aborcji czy polityki społecznej. Aby lepiej zaznajomić się z nauczaniem społecznym biskupów amerykańskich, można przeczytać ich komunikat *Faithful Citizenship: Civic Responsibility for a New Millennium* (Wierne obywatelstwo: Odpowiedzialność obywatelska na nowe tysiąclecie), zawierający krótki wykaz wielu kwestii, wobec których biskupi zajmują stanowisko moralne. Na uwagę zasługują również dokumenty wydane przez biskupów latynoamerykańskich w czasie konferencji w Medellin w Kolumbii, czy w Puebla w Meksyku. Jak można się domyślać, literatura wydana przez różne konferencje biskupów jest dość obszerna, ale nie wszystkie dokumenty mają jednakową wartość i znaczenie dla czytelników spoza regionów, których te dokumenty dotyczą. Wiele z nich jest trudno osiągalnych dla ludzi, którzy nie mają dostępu do dobrej biblioteki. Niemniej jednak dokumenty biskupów powinny być traktowane jako wkład w KNS².

² Pożyteczny przegląd dokumentów biskupich podaje Terence McGoldrick, *Episcopal Conferences Worldwide on Catholic Social Teaching*, „Theological Studies”, t. 59 (1998), s. 22-50. Tekst Listu społecznego Episkopatu USA: *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA (18 XI 1986)* ukazał się w języku polskim: 1) „Życie Katolickie” 5/1988, Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej „Augustinum”, s. 10-121; 2) *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, pr. zbiór, pod red. ks. Stanisława Fela i ks. Józefa Kupnego, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 19-137. Są tam też zamieszczone dokumenty społeczne Episkopatów Austrii, Anglii i Walii, Niemiec, Francji i Polski.

6. Czy teologia wyzwolenia jest innym sposobem mówienia o społecznej nauce Kościoła?

Teologia wyzwolenia posiada wiele wymiarów. Lepiej więc mówić o teologiach wyzwolenia. Również teologia feministyczna może być rozumiana jako forma teologii wyzwolenia, podobnie jak teologia afroamerykańska czy inne ruchy teologiczne katolickie i nie tylko. Wiele nurtów teologicznych, mających wspólną tożsamość z teologiami wyzwolenia, podejmuje kwestie ekonomiczne, polityczne czy społeczne. Ale błędem byłoby redukowanie

zainteresowania teologii wyzwolenia tylko do zagadnień typowych dla KNS. Na przykład, teologowie wyzwolenia z Ameryki Łacińskiej podkreślają z uporem, że w swoich pracach badają szereg teologicznych subdyscyplin jak: chrystologia, eklezjologia, sakramentologia, duchowość, Biblia, teologia moralna fundamentalna, traktat o Trójcy Świętej. W swoich badaniach starają się stosować takie metody, by nie ograniczać się do jakiegoś zestawu zagadnień wewnątrz jednego działu teologii. Podobnie ma się rzecz z teologią feministyczną. Niemniej jednak współczesne ruchy teologiczne starają się promować zmiany społeczne, które mogą przynieść korzyść wprost danej grupie, a także całemu Kościołowi i ludzkości. W tym sensie znaczna część zaangażowania różnych teologii wyzwolenia staje się bliska zagadnieniom KNS. Jak pisze Jan Paweł II: „Tym, którzy dzisiaj poszukują nowej autentycznej teorii i praktyki wyzwolenia, Kościół ofiarowuje nie tylko swą doktrynę społeczną i w ogóle naukę o osobie ludzkiej, odkupionej przez Chrystusa, lecz także swoje konkretne zaangażowanie i pomoc w zwalczaniu upośledzenia społecznego i cierpienia” (CA, n. 26).

Co więcej, trzeba przyznać, że tematy wyzwolenicze znalazły miejsce w KNS w obszarze gospodarki międzynarodowej, rozwoju społecznego, związku między społeczną misją Kościoła a jego religijnym posłannictwem, a szczególnie w opcji preferencyjnej na rzecz ubogich.

7. Skoro tradycja KNS rozwijała się w czasie, czy można wyróżnić etapy tego rozwoju?

To kwestia poglądu, ponieważ istnieją różne sposoby określania etapów w obrębie danej tradycji. Prosty sposób jest traktowanie każdego pontyfikatu papieskiego jako osobnego etapu; można też podzielić tradycję na przed i posoborową. Jeśli o mnie chodzi, lepszym sposobem wydaje się rozpatrywanie tradycji KNS w kategoriach zagadnień, jakie można znaleźć w literaturze. W ten sposób można wyróżnić pięć zająbiających się etapów z ich głównymi dokumentami.

- 1891 - położenie klasy robotniczej w rodzimej gospodarce ery przemysłowej (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et Magistra*).
- 1941 - potrzeba ustanowienia sprawiedliwego i pokojowego, międzynarodowego porządku politycznego (Pius XII, bożonarodzeniowe przemówienia radiowe, *Pacem in terris*).
- 1965 - rola Kościoła w życiu społecznym (*Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*, *Evangelii nuntiandi*).
- 1968 - budowanie sprawiedliwego globalnego porządku ekonomicznego (*Populorum progressio*, *Octogésima adveniens*, *De iustitia in mundo*, *Sollicitudo rei socialis*).
- 1981 - znaczenie życia ekonomicznego w obliczu dwóch wielkich ideologii - socjalizmu i kapitalizmu (*Laborem exercens*, *Centesimus annus*).

Mimo, że nie jest to jedyny sposób wyrażenia rozwoju tradycji, powyższy schemat budzi zaufanie. Niewątpliwie, w dokumentach można znaleźć również inne tematy i podtematy, jednak centralne kwestie wskazane powyżej stanowią jasny opis tego, co dominuje w poszczególnych etapach tworzących pewną całość. Nie należy interpretować tej listy w takim kluczu, że kolejni papieże byli obojętni wobec klasy robotniczej lub takich zagadnień jak wojna i pokój. Na wszystkich etapach następowało pewne przesunięcie akcentu analizy, a nie porzucenie poprzednich kwestii.

8. Kto pisze dokumenty KNS: papież i biskupi?

Jedyna słuszna odpowiedź na to pytanie brzmi: tak i nie. Niektórzy papieże angażowali się dosyć mocno w przebieg formułowania encykliki, inni kierowali procesem poprzez komentarz i redakcję, ale pozostawiali pisanie innym; jeszcze inni powierzali zadanie

zaufanym asystentom lub uczonym, a sami podpisywali jedynie wersję końcową. Jan Paweł II był mocno zaangażowany w encykliki dotyczące KNS, które ogłosił. Jako filozof i przenikliwy politycznie przywódca, interesował się solidnie społeczną misją Kościoła. Jego rękę widać we wszystkich dokumentach wymienionych powyżej, jednak liczył on również na pisemny wkład różnych współpracowników.

Wiele dokumentów biskupich jest wynikiem ich kolegialnej pracy. Komisje biskupów dyskutują nad daną kwestią a następnie nadzorują pisanie. Konsultanci biskupów opracowują pierwszą wersję tekstu a konferencja biskupów nanosi poprawki oraz przyjmuje dokument. Można zatem wnioskować, że oficjalne dokumenty o KNS odzwierciedlają dokładnie poglądy społeczne pasterzy Kościoła. Tym niemniej należy powiedzieć, że przy opracowywaniu i pisaniu wielu z tych dokumentów pracowali różni ludzie. Trudno byłoby analizować każdy dokument i ustalać, kto wywarł wpływ na dany tekst. Jednakże rezultat końcowy stanowi materiał zaaprobowany, podpisany oraz promulgowany przez autorytatywnych nauczycieli Kościoła.

II

ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE KOŚCIOŁA

9. Skoro literatura dotycząca KNS była pisana przez papieży, grupy biskupów, pojedynczych biskupów i innych ekspertów, jaką moc obowiązującą ma to nauczanie?

Pierwszą rzeczą, którą trzeba wyjaśnić jest to, na czym w ogóle opiera się nauczanie Kościoła. Jako wierzący wezwani jesteśmy do wiernego bycia uczniami; jesteśmy zobowiązani, by przeżyć nasze życie najlepiej jak potrafimy, naśladując Pana Jezusa. Powierzamy nasze życie słowu Boga. Boże objawienie w historii Izraela, a szczególnie w życiu i śmierci jednego Żyda, Jezusa z Nazaretu, jest podstawą naszej wiary. Kiedy papież lub biskupi nauczają, starają się, najlepiej jak mogą, tłumaczyć i rozumieć znaczenie tego objawienia. Tak więc jakiegokolwiek nauczanie, encyklika bądź przemówienie czy list pasterski, nie może być oddzielane od szerszej tradycji naszej wiary. Jeśli jest to dobre i mądre nauczanie, pomoże nam lepiej zrozumieć Boże słowo.

Wielu katolików koncentruje się na pytaniu: *Kto naucza?* Czy papież tego nauczał, czy grupa biskupów albo jeden biskup? Jednakże wcześniejsze jest pytanie: *Czego się naucza?* Gdy nauczyciel religii w szkole średniej uczy katolickiego przekonania o godności wszystkich ludzi przed Bogiem, wypowiada centralną prawdę naszej wiary. To, że ten nauczyciel nie jest profesjonalnym teologiem, biskupem czy papieżem, nie czyni jego nauczania mniej prawdziwym czy mniej zasługującym na wierne przestrzeganie. Z drugiej strony, jeśli papież proponuje specyficzny plan rozwiązywania niektórych trudności ekonomicznych, jak na przykład zadłużenia zagranicznego krajów ubogich, autorytet takiego stwierdzenia nie jest absolutny, gdyż jest to sprawa nie związana bezpośrednio z objawieniem Bożego słowa. Wszystko to wyraża prawdę, że w Kościele istnieją stopnie nauczania, tak samo jak istnieją różne poziomy autorytetu między tymi, którzy nauczają.

10. Mogłoby się wydawać, że niektóre wypowiedzi lub ich części mają większą moc obowiązującą niż inne. Czy jest się więc tzw. złym katolikiem, jeśli nie zgadza się z własnym biskupem w kwestiach politycznych lub ekonomicznych?

Znów nie można odpowiedzieć po prostu „tak” lub „nie”. Nie chodzi tylko o osobę, która naucza, ale także o to, czego naucza. W dokumentach, o których mowa, stanowiących bazę KNS, można znaleźć nauczanie osób, którym powierzono odpowiedzialność za to, żeby były

oficjalnymi nauczycielami Kościoła, ale dokumenty te zawierają różne rodzaje nauczania. Jedne są bliskie sercu Ewangelii, inne natomiast stanowią nieformalne, wrażliwe, ostrożne oceny, ale nie są rdzeniem katolickiej wiary.

Znaczna część KNS pociąga za sobą oceny dotyczące skomplikowanego procesu nawiązywania dialogu między wartościami moralnymi a różnorodnymi elementami historycznymi i empirycznymi. Kompetencja Kościoła do nauczania jest zawsze zakorzeniona w wierności Bożemu objawieniu. Kiedy KNS wyznacza moralną zasadę, jak na przykład obowiązek troski o ubogich, trudno zrozumieć, jak ktokolwiek mógłby podważać to nauczanie i nie tracić kontaktu z Ewangelią. Ale gdy dokument KNS przedstawia opinię o tym, że taka lub inna polityka ekonomiczna przynosi nieco większą korzyść ubogim, mamy do czynienia z innym rodzajem nauczania.

Dobrym przykładem wyróżniającym różne poziomy nauczania jest list pasterski biskupów amerykańskich o wojnie i pokoju. Znajdujemy tam jasną deklarację, „że nie każda wypowiedź zawarta w tym liście ma ten sam autorytet moralny. Czasem potwierdzamy zasady moralne obowiązujące powszechnie... Innym razem potwierdzamy wypowiedzi ostatnich papieży i nauczanie Soboru Watykańskiego II. Jeszcze innym razem ustalamy zasady dla specyficznych przypadków" (*The Challenge of Peace*, n. 10). Byłoby dobrze, gdyby wszystkie dokumenty KNS zawierały to jasne rozróżnienie i określały, które wypowiedzi należą do danych kategorii. Niestety, tak nie jest, dlatego musimy być uważnymi czytelnikami, by uniknąć przypisywania zbyt dużej lub zbyt małej mocy obowiązującej dla danego nauczania.

11. Jaką rolę, jeśli chodzi o KNS, odgrywa w naszym kraju Konferencja Episkopatu?

Mimo, że narodowe lub regionalne konferencje biskupów wydały dokumenty dotyczące wielu różnych kwestii, to jednak w dziedzinie KNS zauważa się największą aktywność. W Stanach Zjednoczonych, Narodowa Konferencja Biskupów Katolickich (National Conference of Catholic Bishops, NCCB) z pewnością uczyniła społeczne nauczanie kluczowym obszarem swej pracy. I nie ma w tym nic zaskakującego, jeśli weźmiemy pod uwagę naturę nauczania społecznego. Z powodu dużej różnorodności spraw socjoekonomicznych i politycznych na całym świecie, nie jest łatwo sformułować społeczny komunikat, który byłby jednakowo stosowny lub przydatny wszystkim narodom. W ten sposób, wielu biskupów, jako nauczyciele Kościoła, uznało za naturalne, by analizować sytuację ich własnych krajów w świetle KNS. Paweł VI w swoim liście upamiętniającym osiemdziesiątą rocznicę *Rerum novarum* poparł tę postawę, gdy pisał, że „do wspólnot chrześcijańskich należy obiektywna analiza sytuacji własnego kraju...” (OA, n. 4).

Narodowa Konferencja Biskupów Katolickich była szczególnie przewidująca w tym względzie. Utworzyła ona solidny zespół wykwalifikowanych fachowców, który wspiera jej poczynania w dziedzinie KNS oraz zainwestowała wiele czasu i energii w promowanie społecznej misji Kościoła wypowiadając się na temat konkretnych sytuacji amerykańskiego życia. W rezultacie, wiele listów pasterskich biskupów amerykańskich potraktowano jako ważny wkład w literaturę tworzącą KNS.

12. Mówimy dużo o papieżu i biskupach, ale jaka jest rola świeckich w formułowaniu KNS?

Pozwolę sobie odpowiedzieć w dwóch etapach. Po pierwsze, istnieje dużo dowodów, że wielu świeckich kształtowało stanowisko papieży w kwestiach społecznych. Leon XIII był człowiekiem o arystokratycznych korzeniach, obeznanym w intelektualnych ruchach angażujących katolików z jego klasy społecznej. Pod koniec dziewiętnastego wieku, wiele takich ruchów

społecznych badało sytuację klasy robotniczej oraz zastanawiało się nad rolą ludzi wierzących jako jednostek oraz jako Kościoła, w rozwiązywaniu problemów społecznych. Sieć „katolików społecznych”, reprezentujących szeroki zakres przekonań, analizowała kwestie poprzez konferencje, publikacje, listy i grupy dyskusyjne. Leon XIII uczestniczył w tym procesie i zaczerpnął wiele idei dla swoich analiz i rekomendacji, gdy tworzył *Rerum novarum*. Podobny, jeśli nie identyczny, rodzaj wpływów można przypisać długiej liście świeckim uczonym, pisarzy, dziennikarzy, urzędników i społecznych aktywistów w późniejszych pontyfikatach. Główne dokumenty KNS nie są właściwie rozumiane jako praca jednej osoby, ale jako rezultat dużego wkładu, wprost i pośrednio, osób świeckich o różnych kompetencjach. Tak na pewno ma się sprawa z głównymi listami pasterskimi biskupów amerykańskich.

Drugim aspektem zaangażowania świeckich w formułowanie KNS jest bezcenna praca wielu świeckich ruchów społecznych usiłujących wprowadzać w życie intuicje KNS. Wprowadzanie słowa w czyn powodowało głębsze rozumienie i lepsze uchwycenie tego, co jest naprawdę mądre w nauczaniu, jakie poprawki są potrzebne i jakich adaptacji należy dokonać, jeśli tradycja ma podsycać cel budowania społeczeństw, które pozwalają ludziom żyć godnie. W historii KNS nie wolno nam przeoczyć tego, w jaki sposób doświadczenie zwykłych ludzi często przebiegało się w myśleniu Kościoła stając się nowym miejscem refleksji i formułowania nauczania społecznego.

13. Czy istnieją obecnie jakieś przykłady zaangażowania społecznego świeckich?

Oczywiście. Gdziekolwiek spojrzysz, znajdziesz świeckich katolików, którzy kształtują swoje domy sąsiedztwa, profesje, miejsca pracy. Ponadto, liczne grupy czerpią z KNS inspiracje i porady, kiedy podejmują pracę na rzecz sprawiedliwości społecznej. Niektóre, ciągle jeszcze aktywne, wywodzą się z ruchów sprzed pontyfikatu Leona XIII, na przykład, Towarzystwo Św. Wincentego a Paulo założone przez Fryderyka Ozanama. Inne wyrosły z nauczania papieża Leona XIII. Przykładem może być ruch *The Catholic Workers* zorganizowany przez Dorothy Day i Petera Maurina. Istnieją różnorodne organizacje, przeważnie świeckie, które wcielają w życie wartości KNS. Niektóre są wyraźnie związane z Kościołem - *Pax Christi*, *Catholic Rural Life Conference*, parafialne towarzystwa kredytowe, diecezjalne sieci doradców ustawodawczych - inne nie. Niemniej jednak istnieje wiele grup, które są odbiciem nauczania Soboru Watykańskiego II o zaangażowaniu świeckich w społeczną misję Kościoła. Według *Gaudium etsydes*, dla kobiet i mężczyzn ważne jest, „aby przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich”. Chrześcijanie „wykonując wszystkie swoje przedsięwzięcia ziemskie” mogą łączyć „ludzkie wysiłki domowe, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną życiową syntezę z dobrami religijnymi”. Właściwym zadaniem osób świeckich jest staranie się o to, aby wartości ewangelii były „wpisane w życie państwa ziemskiego” (GS, n. 43).

W niedawnym oświadczeniu biskupów amerykańskich podkreślono, że nie chodzi tylko o ludzi pracujących w jasno określonych i sponsorowanych grupach kościelnych. Jednostki oraz grupy mogą wcielać w życie KNS poprzez wierne wykonywanie swoich ról jako rodzice, pracownicy, obywatele, konsumenci oraz poprzez czynności codzienne. Biskupi zauważają, że „katolicy są wszędzie obecni w tym społeczeństwie. Jesteśmy prezesami korporacji i robotnikami sezonowymi, politykami i korzystającymi z opieki społecznej, wychowawcami i pracownikami socjalnymi, handlowcami i rolnikami, urzędnikami i pracownikami fizycznymi, liderami związków i małymi przedsiębiorcami”. W efekcie katolicy mogą się „stawać narzędziem Bożej łaski i mocy twórczej w biznesie i polityce, w fabrykach i urzędach, w domach i szkołach, we wszystkich wydarzeniach życia codziennego” (*Everyday Christianity: to Hunger and Thirst for Justice*).

14. Dlaczego Kościół zaangażował się w kwestie polityczne i ekonomiczne, z którymi powinni sobie radzić inni, zamiast zająć się tym, co do niego należy: rozwijać duchowy wymiar życia?

Wydaje się, że czasem Kościół miesza się do spraw, które powinien zostawić w spokoju. Nie będę bronił szczegółów każdej wypowiedzi, jaką Kościół wygłasza na temat życia społecznego. Jednak twoje pytanie wykracza poza specyficzny obszar nieporozumień i kwestionuje KNS u jej podstawy.

Jednym z przyczynków, jaki Sobór Watykański II wniósł do KNS, było ustawienie społecznej misji Kościoła na mocnych podstawach teologicznych. Takie stanowisko można znaleźć w *Gaudium et spes*. Podstawowy zrąb rozumowania biskupów można wyrazić w czterech etapach:

a. Ojcowie soborowi stwierdzają, że Kościół Jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej" (n. 76). To zobowiązanie wobec godności ludzkiej ma znaczenie religijne, gdyż jest zakorzenione w religijnej prawdzie o tajemnicy stworzenia. Przekaz biblijny z *Księgi Rodzaju* wskazuje, że każda istota ludzka jest stworzona na obraz Boży.

b. Jednocześnie musimy wypełniać ten obowiązek bycia „znakiem i zabezpieczeniem” nie stając się po prostu kolejną organizacją humanitarną lub jeszcze jedną agencją dobroczynną. Nasza misja nie jest polityczna lecz religijna: mamy służyć królestwu Bożemu.

c. Kładąc nacisk na religijną misję Kościoła, nie pomniejsza się jednocześnie znaczenia życia ziemskiego. Władza Bożego królowania musi przemieniać wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji; nie wolno jej redukować tylko do jakiejś sfery pozaziemskiej oddzielonej od naszego życia doczesnego.

d. Zatem, konsekwencje polityczne, społeczne i ekonomiczne będą wynikiem sprawowania religijnej misji Kościoła. Biskupi cytują cztery obszary, w których misja religijna wkracza w sprawy społeczne: zobowiązanie do ochrony godności człowieka, popieranie praw człowieka, dbanie o jedność członków rodziny ludzkiej oraz poszukiwanie głębszego znaczenia pracy i aktywności człowieka (zobacz *Gaudium et spes*, nn. 40-43).

Krótko mówiąc, chociaż Kościół musi przekraczać każdy system polityczny z racji swej religijnej misji, musi się także włączać w porządek społeczny z powodu implikacji, jakie religijna misja Kościoła ma względem życia doczesnego.

15. Nawet jeśli przyjmujemy, że Kościół powinien się angażować w życie publiczne, albo raczej nie może się w nie nie angażować, to jednak nie załatwia sprawy, jak powinien się angażować w narodzie, który wyznaje rozdział pomiędzy Kościołem i państwem. A co z tzw. pierwszą poprawką?

Masz całkowitą rację. Pytanie, dlaczego Kościół jest zaangażowany, różni się od pytania, jak Kościół powinien się angażować. Jeśli rozumiesz, że misja społeczna Kościoła jest konsekwencją jego misji religijnej, oznacza to, że pewna aktywność, właściwa dla innych instytucji niereligijnych, może nie być właściwa dla działalności Kościoła. Istnieją zatem samoograniczenia, które Kościół powinien zaakceptować, aby uniknąć sytuacji, gdzie jego misja religijna jest zdominowana przez cele polityczne i ekonomiczne, na przykład, udzielanie poparcia dla partii politycznej lub ruchu społecznego jako partii i ruchu katolickiego.

Natomiast twoja wypowiedź sugeruje, że istnieją ograniczenia, które nie są dobrowolnie przyjęte, ale raczej wymagane np. przez pierwszą poprawkę *Konstytucji Stanów Zjednoczonych*. Musimy pamiętać, że konstytucjonalny rozdział Kościoła od państwa

oznacza, że religia zorganizowana nie napotyka ani przychylności, ani utrudnienia ze strony państwa. Niekonstytucjonalne jest zarówno państwowe ustanowienie religii jak i zakaz swobodnego praktykowania religii. Poprawka zabrania tego, czego państwo nie może uczynić względem jakiegokolwiek Kościoła. Nie ma niczego w pierwszej poprawce, co należałoby interpretować jako oddzielenie Kościołów od społeczeństwa, ani religii i moralności od życia społecznego. W każdej dziedzinie życia społecznego religia zorganizowana może się swobodnie wypowiadać i działać. Czy głos Kościoła jest słyszany, to inna sprawa, która zależy od tego, na ile jego przesłanie jest przekonujące.

16. Jeśli nie ma prawnych ograniczeń roli Kościoła w polityce, to czy księża mogą mi sugerować w czasie homilii, na kogo mam głosować?

Twierdzę, że ograniczenia działalności Kościoła są nie tyle kwestią prawa, co społecznego obyczaju i co ważniejsze - kwestią dobrej teologii. Jeśli ksiądz stojąc na ambonie stara się narzucić wiernym, jak powinni głosować przeciwko prawnemu zwolnieniu parafii z podatku, nie łamie żadnego prawa. Faktyczne normy, które narusza, to dobra teologia i zdrowy rozsądek. Dobra teologia sugeruje, że celem przepowiadania pasterzy Kościoła jest pomoc ludziom w odczytaniu ich życia w świetle Ewangelii i uchwyceniu znaczenia ewangelicznego przesłania w życiu codziennym. Jednakże, kiedy przedstawiciel Kościoła dokonuje konkretnych politycznych osądów o jakimś polityku lub o specyficznych rozwiązaniach politycznych, w grę wchodzi o wiele więcej niż tylko Ewangelia. Gdy dokonujemy ostrożnych ocen określonych kandydatów i ich polityki, angażujemy mnóstwo osądów na temat ewentualnych rozwiązań ekonomicznych, politycznych konsekwencji, historycznych okoliczności itp. Zdrowy rozsądek nakazuje, by dokonywać takich osądów z umiarkowaniem, gdyż dalecy jesteśmy od przejrzystości i pewności co do ogólnej zasady moralnej. Nie wolno nam przeceniać złożoności, jaką zwykle niesie przejście od zasad moralnych do wyborów politycznych. Nie powinniśmy również mieszać przesłania ewangelicznego z jednostkowym rozumieniem tego, jak to przesłanie może być interpretowane w bardzo przypadkowej i płynnej sytuacji. Kaznodzieje i nauczyciele mogą i powinni stawiać wyzwanie wspólnocie, by na bieżąco dokonywała oceny sytuacji, by poszukiwała możliwych rozwiązań, by kierowała się wiarą przy podejmowaniu decyzji odnoszących się do życia społecznego. Jest to jednak coś innego niż obstawanie przy stronnictwej pozycji działając w ramach swoich oficjalnych uprawnień jako lider religijny.

17. Czy KNS wypowiada się na temat sprawiedliwości także w obrębie samego Kościoła?

Tak, ale przypuszczalnie nie tak szczerze i całościowo, jak wielu by sobie życzyło. Pomijam ostatnie dyskusje na temat przyznania się Kościoła do winy za pewne grzechy oraz przeprosiny papieża Jana Pawła II w czasie przygotowań do nowego tysiąclecia. Skupiam się raczej na dokumentach KNS. Tutaj kluczowa jest wypowiedź biskupów zebranych na Synodzie w IX-X 1971 roku. Stwierdzili oni otwarcie, że „ktokolwiek odważa się mówić ludziom o sprawiedliwości, musi najpierw sam być w ich oczach sprawiedliwy” (*DiM*, n. 41). Wychodząc z tego fundamentalnego założenia, biskupi stwierdzili, że Kościół musi szanować prawa wszystkich włącznie z kobietami i świeckimi, otwierając dostęp do władzy i uczestnictwa w życiu Kościoła. Biskupi wezwali także do szacunku dla wolności słowa oraz uczciwych praktyk sądowych.

Gdy chodzi o dobra materialne Kościoła, oświadczenie Synodu wyraża zasadę, że „nasza wiara wymaga od nas pewnej powściągliwości w posługiwaniu się rzeczami; zaś Kościół winien żyć i zarządzać swoimi dobrami w taki sposób, by Ewangelia była głoszona ubogim”

(DiM, n. 48). Oświadczenie to wezwało do „rachunku sumienia” odnośnie do sposobu życia zarówno samych biskupów, jak i wszystkich innych członków Kościoła.

List pasterski o gospodarce, napisany przez biskupów amerykańskich, podejmuje poważną próbę dyskusji nad rolą Kościoła jako czynnika ekonomicznego w sferze życia gospodarczego. Decydująca w tej dyskusji jest wypowiedź, że „wszystkie zasady moralne, które dotyczą sprawiedliwego funkcjonowania jakichkolwiek przedsięwzięć ekonomicznych, dotyczą Kościoła i jego agend i instytucji; w istocie Kościół powinien tu stanowić przykład” (*Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*, n. 347). Następnie biskupi komentują różne kwestie, w których Kościół jest pracodawcą: płace i wynagrodzenia, prawa pracownika, inwestycje i własność.

Nie znajdujemy w KNS przeprosin czy słów potępienia pod adresem niepowodzeń Kościoła, ale raczej zachętę, by czynić wszystko lepiej. Te zachęty są oczywiście niezaprzeczalnym przyznaniem się, że Kościół nie zawsze działał w sposób sprawiedliwy.

III ZAGADNIENIA PODSTAWOWE

A. SPOŁECZNA NATURA CZŁOWIEKA

18. Czy istnieje jakaś zasadnicza perspektywa lub idea przenikająca dokumenty KNS?

Pamiętasz, kiedy tłumaczyłem, jak Kościół wyjaśnia swoją misję społeczną (pytanie 14)? Cytowałem wtedy wypowiedź biskupów zgromadzonych na Soborze Watykańskim II, którzy stwierdzili, że Kościół, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (GS, n. 76). Można powiedzieć, że osoba ludzka jest zasadniczą troską nauczania społecznego Kościoła. Jednak KNS prezentuje specyficzne rozumienie osoby naznaczone przez dwa fundamentalne wymagania: godność człowieka i jego naturę społeczną.

Godność człowieka jest z pewnością tematem powracającym w dokumentach. Ponadto, wszystko co zostało w nich zawarte, wypływa z podstawowego założenia o godności osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boga. Musimy jednak zdawać sobie sprawę, że Bóg, na obraz którego jesteśmy stworzeni, jest Trynitarny. Zatem, wierzymy, że w samej naturze Boga istnieje odwieczna celebrycja miłosnej komunikacji.

Wynikiem tego założenia, że człowiek jest stworzony na obraz Boga Trynitarnego jest fakt, że ludzie są stworzeni do miłości. Celem naszego istnienia jest wchodzenie w doświadczenie miłosnej komunikacji. Ludzie nie są przeznaczeni do życia w odosobnieniu, ale do życia we wspólnocie. Realizujemy się szczególnie w akcie dawania się drugim i przyjmowania darów od innych. Natura społeczna jest kluczowym hasłem katolickiej wizji człowieka: „człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną” (GS, n. 12). Takie rozumienie osoby współbrzmi z wizją wspólnoty jako naturalnego i koniecznego środowiska, jeśli człowiek ma osiągnąć pełnię rozwoju. Zdaniem biskupów amerykańskich, „godność człowieka może być realizowana i chroniona tylko we wspólnocie” (*Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*, n. 28).

19. Nacisk na społeczny wymiar ludzkiego istnienia jest interesujący. Czy możesz powiedzieć o nim coś więcej?

Perspektywa KNS akcentuje potrzebę odpowiedzialności osobistej, struktur organizacyjnych i instytucji kulturalnych, aby rozwijało się życie wspólnotowe. Taka perspektywa patrzenia na

kwestie społeczne powoduje pewne załamanie, kiedy Kościół mówi o godności człowieka. Nazwano to poglądem *komunitariańskim* (wspólnotowym, społecznym). To pojęcie stosuje się do określenia grupy teorii społecznych, które koncentrują się na warunkach i instytucjach potrzebnych do doświadczenia wspólnoty.

Mamy tendencję, by identyfikować wspólnotę z bardzo mocnym, zażyłym osobistym związkiem międzyludzkim. Nie mam jednak na myśli porządku politycznego czy ekonomicznego, który jest przedłużeniem rodzinnego modelu relacji ludzkich. Określenie *komunitariański* (wspólnotowy, społeczny) w zastosowaniu do KNS może być rozumiane jako podejście promujące pewne naciski w teorii politycznej, ekonomicznej i społecznej. Z politycznego punktu widzenia teoria komunitarianizmu kładzie nacisk na znaczenie dobra wspólnego i odpowiedzialności różnych członków, w tym także państwa, w promowaniu dobra wspólnego. Teorie kontraktu społecznego, podkreślające indywidualne przywileje i prawa, akcentują co innego. Podobnie program polityki międzynarodowej, zdominowany przez ambicje państw narodowych, odzwierciedla wizję porządku globalnego różną od tej, która promuje międzynarodowe dobro wspólne.

Z ekonomicznego punktu widzenia podejście komunitariańskie akcentuje wzajemne więzy zależności, które wymagają pielęgnowania solidarności między klasami i między narodami. W rezultacie wizja komunitariańska dostrzega wady w nieuregulowanym podejściu do wolnego rynku, które dopuszcza poważne nierówności lub nie zwraca uwagi na marginalizację osób w sferze aktywności ekonomicznej.

W dziedzinie teorii społecznej, komunitarianizm ceni te sieci ludzkich stowarzyszeń, które nie powstały drogą demokratycznych wyborów, lecz do których należymy. W tradycji komunitariańskiej spełnienie człowieka osiąga się nie poprzez uzyskanie autonomii, ale poprzez uznanie wzajemności. W ten sposób, opisując osobę ludzką wraz z towarzyszącą jej troską o rodzinę, sąsiedztwo, korzenie etniczne i religijne jako integralne części doświadczenia człowieka, kieruje się uwagę zarówno na naturę społeczną jak i na racjonalność.

Usytuowanie KNS w szkole komunitariańskiej pomaga wyjaśnić istniejącą w katolickim nauczaniu tendencję do negatywnej reakcji na błędy zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu.

20. Wspomniano o błędach kolektywizmu i indywidualizmu. Co należy przez nie rozumieć?

Jeśli zajrzemy do pism papieskich, szczególnie do wczesnych dokumentów, można znaleźć wyraźną opozycję do tego, co ocenia się jako podwójne zło współczesnego społeczeństwa: liberalizm i socjalizm. Może powstać zamieszanie, jeśli nie zdamy sobie sprawy, że dzisiaj np. w Stanach Zjednoczonych używa się tych pojęć w innym znaczeniu niż w KNS.

Liberalizm w KNS jest faktycznie bliższy temu, co wielu Amerykanów nazywa konserwatyzmem albo dokładniej, *libertarianizmem*. Oznacza to, że liberalizm w swoich pierwszych sformułowaniach popierał wolnorynkowy kapitalizm, minimalną aktywność państwa w życiu publicznym i osobistą wolność w kwestiach kultury. Była to teoria, która ceniła wolność jednostki nad innymi dobrami. W KNS traktowano taką teorię społeczną jako krańcowo indywidualistyczną.

Socjalizm według KNS postrzegany jest jako opozycja do liberalizmu. Socjaliści zwalczyli kapitalizm wolnej ręki (*laissezfaire*) i popierali interwencję państwa w gospodarkę, a nawet jej kontrolę. Przywileje osobiste zostały odrzucone w imię dobra społeczeństwa. Ponadto socjalizm postrzegano jako przeciwny religii ze względu na materializm. Również rodzina i inne grupy społeczne mogły być zdominowane, gdyż wiązały jednostkę z państwem w sposób kolektywistyczny.

W ten sposób liberalizm i socjalizm, tak jak były definiowane przez KNS, stały się wcieleniem odpowiednio indywidualizmu i kolektywizmu. Liberalizm i socjalizm ewoluowały znacznie z biegiem czasu; KNS oczywiście też. Jednak autorzy KNS traktowali ogólnie katolickie podejście jako zbyt uważne na potrzeby wspólnoty, na co nie pozwala liberalizm, a równocześnie taki punkt widzenia nie ignorował wartości wolności osobistej, o co obwinia się socjalizm. Tak więc na KNS można patrzeć jak na tradycję, która stara się znaleźć równowagę między dwiema błędnymi skrajnościami. W ten sposób KNS spokrewniła się z innymi poglądami komunitariańskimi.

21. Być może pytam dlatego, że jestem Amerykaninem, ale co z osobistą wolnością? Z tego co wiem, nie wygląda na to, by Kościół katolicki potrafił znaleźć właściwą równowagę pomiędzy jednostką i społecznością?

Na twoje pytanie można odpowiedzieć na różne sposoby. Jednym z nich jest przyznanie, że KNS nie wyłania się w pełni jako spójna i całościowa teoria społeczna. Trzeba pamiętać, że główne dokumenty, które stanowią tradycję, zostały bardzo często napisane jako reakcja na jakiś problem. Stąd KNS można odczytywać jako nauczanie okazjonalne, powstające na skutek dialogu z dominującymi zagadnieniami społecznymi danej epoki.

Jako taka, tradycja nauczania rozwijała się, a jednym z motorów zmiany był dialog między liberalizmem a katolicyzmem. Liberalizm ma być może swoje wady, ale ma także i zalety. W momencie, gdy stały się one widoczne, Kościół zaczął wprowadzać do KNS elementy tradycji liberalnej. Uznanie dla demokracji, wolność sumienia, ograniczona władza konstytucyjna państwa, rozdział Kościoła od państwa, powiązanie godności człowieka z wolnością osobistą i prawami jednostki - są to obszary, gdzie KNS się oczyszczała poprzez wzajemne oddziaływanie z doświadczeniami liberalizmu w wielu krajach.

Jeśli uznamy ochronę i promocję godności człowieka jako punkt wyjścia dla KNS, zauważymy, jak jeszcze głębsze poszukiwanie znaczenia, elementów i implikacji godności człowieka prowadziły KNS do zapożyczeń, wyjaśniania i budowania na przemyśleniach liberalizmu, jak również piętnowania jego błędów³.

³. *Catholicism and Liberalism*, pod redakcją R. B. Douglassa i D. Hollenbacha jest szkolną kolekcją esejów, które analizują różne strony relacji między katolicyzmem a liberalizmem.

B. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

22. Dlaczego godność człowieka jest punktem wyjścia społecznego nauczania Kościoła?

To, że godność człowieka jest punktem wyjścia dla KNS nie powinno dziwić tych, którzy wyznają dwie prawdy: że ludzie są stworzeni na obraz Boga, oraz że Bóg Stwórca wkroczył w historię poprzez swojego Syna i stał się człowiekiem. Innymi słowy, doktryny o stworzeniu i wcieleniu, centralne twierdzenia naszej wiary, prowadzą do uznania godności wszystkich ludzi.

Ludzie są stworzeniami godnymi i wartościowymi nie z powodu jakichś zasług z naszej strony. Nasza godność nie jest też rekonstrukcją odnośników spotykanych w społeczeństwach. Nasza godność opiera się na wierze-przekonaniu, na doktrynie o *imago Dei*. Jesteśmy stworzeniami na obraz Stwórcy.

To przekonanie jest jeszcze wyraźniejsze w tajemnicy Wcielenia. Stwierdzenie, że kiedy Bóg chciał stać się kimś innym niż Bogiem, stał się człowiekiem, wyraża coś nie tylko o Bogu, ale

i o człowieku. Jezus z Nazaretu objawia, że istnieje coś w człowieku, co otwiera nas na przyjęcie Boga. To, że skończony jest w stanie przyjąć Nieskończonego, jest wspianą prawdą o człowieku.

Takie odczytanie z wiarą tajemnicy człowieka jest punktem wyjścia KNS. Kościół nie podejmuje kwestii społecznych opowiadając się po jakiejś stronie, ale dlatego, iż jest to rezultat teologicznej prawdy, że człowiek jest stworzeniem godnym i wartościowym. Jeśli ta prawda nie ma być redukowana tylko do pobożnych sentymentów, musi prowadzić swoich zwolenników do wysiłku na rzecz popierania godności człowieka i ochrony przed tym, co jej zagraża.

Wyjaśnienie implikacji powyższych akapitów jest celem ukazania historycznego rozwoju KNS.

23. Czy rozpoczynanie od godności człowieka nie wprowadza typowo amerykańskiego nacisku na jednostkę zamiast na społeczność? Może trzeba podkreślić bardziej aspekt wspólnotowy?

Doceniam sentyment w twoim pytaniu, jednak istnieje zasadnicze nieporozumienie, którego musimy być świadomi, jeśli mamy zrozumieć KNS. Nieporozumieniem jest odczytywanie godności człowieka na sposób indywidualistyczny. Gdy tradycja katolicka mówi o godności człowieka, rozumie przez to, że realizacja godności dokonuje się zawsze w kontekście społeczności. Można to wykazać na wiele sposobów, ja jednak pozwolę sobie zasugerować jedno podejście.

Jeśli spojrzymy na dwa opisy stworzenia znajdujące się w *Księdze Rodzaju*, znajdziemy nauczanie, że ludzie są w swej istocie bytami społecznymi. W drugim opisie stworzenia Bóg stwierdza: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Widać tu nacisk, że człowiek ma być w relacji, a powodem, dla którego ludzie są stworzeni jako mężczyzna i kobieta jest fakt, że są ukierunkowani, by szukać siebie nawzajem. Ludzkość jest przeznaczona do nawiązywania relacji międzyludzkich.

We wcześniejszym opisie stworzenia z pierwszego rozdziału czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Nie chodzi więc o to, że być na obraz Boga znaczy posiadać płeć. Bóg nie jest ani mężczyzną ani kobietą; Bóg jest w relacji. Dla pisarza żydowskiego Bóg jest Bogiem, który stwarza po to, by wejść w przymierze ze stworzeniem. Bóg jest w relacji, tak więc być na obraz i podobieństwo takiego Boga oznacza, że ludzkość powinna być w relacji. Jesteśmy prawdziwie sobą, gdy jesteśmy związani z innymi, a nie pozostawieni sami sobie.

Zatem, gdy KNS uznaje godność osoby, nie traktuje jej jako oderwanej od innych osób. Nacisk społeczny KNS sytuuje raczej godność człowieka wewnątrz gęstej sieci relacji. Ludzie żyją najpełniej, mają najpełniejszy kontakt z godnością ich natury, gdy są w stanie uznać głębokie więzi istniejące między nimi a Bogiem, innymi ludźmi i resztą stworzenia.

24. Przypominam sobie ludzi, którzy zachowują się tak źle, działają w tak nieludzki sposób, że staczają się poniżej poziomu ludzkiej godności. Czy ludzie mogą stracić swoją godność?

Myśląc w ten sposób, przychodzą mi na pamięć argumenty dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, możemy zaprzeczyć, że niektóre osoby faktycznie dzielą z nami ludzką naturę, zatem nie obraża się ich godności traktując ich w sposób, jakiego nie stosuje się wobec ludzi, czego przykładem jest niewolnictwo, tortury, ludobójstwo. Nie jest to oczywiście rodzaj argumentów, które KNS może zaakceptować, nawet jeśli w ciągu historii niektórzy wierzący odmawiali pełnego człowieczeństwa swoim ofiarom.

Z drugiej strony, można akceptować człowieczeństwo innych, ale udowadniać, że gdy ludzie działają przeciwnie do swojej natury, zrzekają się swojej godności. Przykładowo, jeśli akcentuje się, że człowiek jest istotą racjonalną, można udowodnić, że gdy zachowujemy się irracjonalnie, działamy wbrew naszej naturze, przez co tracimy naszą godność.

Powstaje pytanie, czy możemy całkowicie stracić naszą godność? Czy możemy wyalienować, to znaczy zrzec się naszej godności? KNS mówi „nie”, gdyż nasza godność jest wrodzona a nie nadana przez społeczeństwo lub państwo ani też nie zależy od żadnych naszych osiągnięć czy żądań. Zatem, nie możemy się jej zrzec, ani też nikt nie może nam jej zabrać. Nasza godność jest zakorzeniona w Bożym uznaniu naszego istnienia.

To nie załatwia wszystkich kwestii związanych z takim działaniem jak kara śmierci czy zabijanie, jednak KNS jasno utrzymuje, że nawet kara śmierci i zabijanie muszą dokonywać się w takich warunkach, by godność osoby nie była naruszona. Tak więc, nie możemy nigdy traktować innych w sposób, który narusza lub odrzuca ich godność ludzką. W naszych czasach osiągnęliśmy zgodę co do „nieutralności” godności człowieka dzięki szerokiej dyskusji o prawach człowieka, które są niezbywalne i podstawowe.

25. Jaki jest związek między prawami człowieka a godnością człowieka?

Prawa człowieka nadają kształt i treść idei godności człowieka. Istnieje niebezpieczeństwo, że mówienie o godności człowieka pozostanie tylko hasłem pozbawionym jakiegokolwiek treści. Aby uniknąć takiej ewentualności, KNS opracowała na przestrzeni lat listę praw określających warunki, które zabezpieczają i chronią godność człowieka.

Z natury związku między godnością i prawami wynika, że podstawą jakiegokolwiek uzasadnionego prawa człowieka jest godność osoby, podczas gdy szacunek dla praw człowieka nadaje moralną treść idei godności osoby. Bez tej podstawy w godności człowieka język praw człowieka byłby otwarty na zarzut, że są one nieuzasadnionymi żądaniem ze strony jednostek dążących do osiągnięcia każdej rzeczy, jakiej zapragną. Mówienie o prawach powinno być ugruntowane odwołaniem się do wartości i normy, która ma szerokie poparcie. Równocześnie, precyzując znaczenie praw człowieka, popieramy te wymagania moralne, które nadają treść godności człowieka i chronią ją przed rozmyciem do tego stopnia, że każdy może się z nią zgodzić, a jednocześnie postępować jak mu się podoba. Tak więc obydwa pojęcia zależą od siebie.

Ponieważ KNS opiera swoją teorię o prawach człowieka na godności osoby, proponuje podejście, które różni się od podejścia liberalizmu lub socjalizmu. Koncentracja liberalizmu na wolności prowadziła do nacisku na znaczenie przywilejów obywatelskich i politycznych. Troska socjalizmu o równość wzbudzała roszczenie wobec dóbr społecznych i ekonomicznych. Zakorzenienie KNS w godności człowieka umożliwia analizę pojęcia osoby, w której wyróżnia się szereg potrzeb, wolności i związków międzyosobowych, które nadają treść godności człowieka (Jan Paweł II, *Przemówienie na forum ONZ*, 2 X 1979, n. 13). To szersze podejście oznacza, że KNS przyjmuje wiele przywilejów popieranych przez głównych przedstawicieli liberalizmu uznając zarazem pewne socjoekonomiczne dobra promowane przez socjalizm, który odpowiada na podstawowe potrzeby godności człowieka. Komunitariańska perspektywa KNS nie ignoruje takich żywotnych związków jak rodzina, grupa etniczna, wspólnota Kościoła itp., potrzebnych do wspierania dobra człowieka.

C. PRAWA CZŁOWIEKA

26. Które prawa człowieka Kościół aprobuje dzisiaj?

Właściwie to Jan XXIII podjął pierwszą próbę utworzenia listy praw człowieka aprobowanych przez Kościół (*PT*, nn. 11-27). Synod Biskupów w 1971 roku zaproponował prawo do rozwoju (*DiM*, rozdz. 1), a Jan Paweł II pisał o prawie do bezpiecznego środowiska (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1990 r.*, n. 9) i do inicjatywy ekonomicznej (*CA*, n. 43). Tak więc w obrębie tradycji KNS trwa refleksja dotycząca praw człowieka, a na podstawie listy Jana XXIII z 1963 roku zatwierdzono nowe prawa. Krótko mówiąc, KNS nie proponuje ustalonej i dokładnej listy praw człowieka, ale rozwinęła raczej całościowy plan. W swoim *Przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ* z dnia 2 października 1979 roku Jan Paweł II podaje uaktualnioną listę „kilku najważniejszych” praw człowieka, które Kościół popiera:

„Prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, do odzienia, do mieszkania, do opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, do nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania: indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie, prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego, prawo do własności i do pracy, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę, prawo do zebrań i do zrzeszania się, prawo do swobodnego poruszania się i do podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy” (n. 13).

Jak widać, KNS obejmuje szeroki zakres praw człowieka. Jest to lista bliższa *Deklaracji ONZ o prawach człowieka* niż tej, która została uznana za konstytucjonalną w Stanach Zjednoczonych. KNS utrzymuje, że prawa człowieka powinny być uznane przez prawo we wszystkich krajach, niemniej jednak jest również świadoma tego, że obecnie prawa człowieka są moralnymi wymaganiami, które tylko czasami uznaje się w prawie cywilnym. Przedkładanie praw moralnych nad prawa obowiązujące ustawowo jest jednym z celów nauczania Kościoła.

27. Istnieje dość długa lista praw człowieka. Na podstawie czego Kościół decyduje, co jest a co nie jest prawem człowieka?

To trudna, lecz kluczowa kwestia, którą należy przemyśleć. Po pierwsze, nie ma wyraźnego porozumienia w kwestii tego, co stanowi prawo człowieka. Lista KNS nie jest wcale powszechnie akceptowana nawet przez członków Kościoła. Po drugie, na przestrzeni lat Kościół wypracował strukturę języka praw, który dostarcza nam przynajmniej szkielet do dyskusji, do wymiany poglądów na temat praw człowieka.

Tradycyjnie, gdy katolicyzm bada język praw, zwraca uwagę na cztery wymiary tego zagadnienia. Pierwszym jest podstawa lub baza dla prawa - jaka jest racjonalna podstawa dla prawa? Dla KNS tą podstawą jest godność człowieka. Drugim wymiarem jest podmiot prawa - kto ma prawo? Jeśli mówimy o prawie człowieka, podmiotem jest każda istota ludzka. Trzecim jest zakres prawa - co prawo zapewnia lub na co pozwala? W KNS zarówno społeczne i ekonomiczne dobra, jak i przywileje cywilne i polityczne są właściwie rozumiane jako prawa człowieka. W końcu, prawu odpowiada obowiązek. Czy prawo obliguje nas do jakiegoś czynu lub do powstrzymania się od niego? Kto jest zobowiązany? Jednostka? Grupa? Agencja rządowa? Całe społeczeństwo?

Odwołując się do praw człowieka wszystkie cztery aspekty - podstawa, przedmiot, zakres i obowiązek - muszą być brane pod uwagę, aby teoria praw człowieka była w pełni zadowalająca. Godność człowieka daje podstawy, ale nie rozwiązuje wszystkich kwestii dotyczących teorii praw człowieka. Musimy zapytać, czego wymaga godność człowieka w danym czasie i miejscu oraz co jest wymagane od kogo?

28. Czy wraz ze zmianą sytuacji społecznej zmieniają się prawa człowieka?

Zakres praw człowieka popieranych przez Kościół rozwinął się na przestrzeni lat. Oczekuje się tego wraz z rozwojem warunków społecznych. Powstają nowe zagrożenia godności człowieka, są dostępne nowe sposoby ochrony godności człowieka a także nowe warunki sprawiają, że niekoncepcyjne dotąd dobra stają się konieczne do zachowania godności. Prawa człowieka nie są wyliczone w jakiś z góry ustalony sposób, lecz na podstawie krytycznej refleksji tego, co jest wymagane, by chronić godność osoby. Jeśli, jak twierdzi KNS, godność człowieka realizuje się we wspólnocie, zatem wraz z rozwojem warunków wspólnoty rozwijają się prawa człowieka.

We wcześniejszych wiekach, na przykład, możliwości, jakimi dysponowano w kwestii prawa do opieki zdrowotnej ograniczały się do publicznych środków, takich jak kwarantanna czy higiena podstawowa. Dzisiaj, jako że możemy więcej dzięki postępom medycznym, zmieniliśmy nasze pojmowanie tego, jakie usługi zawierają się w prawie do opieki zdrowotnej. Oprócz tego, w Europie średniowiecznej nikt nie twierdził, że prawo do formalnej edukacji było konieczne dla wolności osobistej; we współczesnym społeczeństwie np. amerykańskim odmowa podstaw formalnej edukacji znacznie podcinałaby zdolność osoby do uczestnictwa w życiu społecznym i tym samym byłaby szkodą dla jej godności.

Zrozumiałe jest, że w miarę, jak społeczeństwa przechodzą przez etapy preindustrialny, industrialny i postindustrialny, będziemy określać nowe przedmioty praw i korygować to, co naszym zdaniem powinno się traktować jako element wymagań prawa. W pewnym okresie zagrożenia godności człowieka mogą być przede wszystkim polityczne (nieuzasadnione aresztowanie, tortury, ucisk), natomiast w innym bardziej natury ekonomicznej (skrajne ubóstwo, chroniczne bezrobocie, bezdomność). W zależności od warunków społecznych, niektóre prawa mogą zyskać poparcie kulturowe dużo wcześniej niż inne.

29. Dlaczego prawa człowieka nabierają takiego znaczenia dla KNS?

Mogę odpowiedzieć na dwa sposoby: praktycznie i rzeczowo. Praktycznie, Jan Paweł II stosuje metodę, która pozwala mu głosić społeczne orędzie Ewangelii w zróżnicowanym świecie. Jan Paweł II argumentuje zasadniczo, że nie ma jakiegoś jednego wzoru organizacji społecznej, który trzeba naśladować. Różne narody i kultury mogą iść za odmiennymi strategiami politycznymi, ekonomicznymi czy społecznymi, które uznają za odpowiednie. Niemniej jednak każdy porządek społeczny, który się przyjmuje, musi być na usługach praw człowieka.

Prawa człowieka możemy postrzegać jako ramy, wewnątrz których społeczeństwa powinny działać. Te ramy nie determinują specyfiki struktury społeczeństwa i jego sposobu zachowania, lecz wyznaczają granice, wewnątrz których to społeczeństwo funkcjonuje. W efekcie, strategiczne znaczenie praw człowieka dla KNS, jako środek artykulacji, pozostaje pomimo szerokiego zbioru kultur i systemów społecznych spotykanych w świecie uniwersalnym przesłaniem.

Kościół przyjmuje prawa człowieka dla podstawowej racji, którą, jak widzieliśmy, jest ścisły związek między nimi a godnością człowieka. Jest to przykład rozwoju KNS jako efekt interakcji z innymi ideami politycznymi. Kiedy dziewiętnastowieczni papieże słyszeli wołanie liberałów o prawa człowieka, interpretowali tę prośbę, w niektórych przypadkach słusznie, jako przesadny indywidualizm. Jednak, gdy liberalne rozumienie wolności przekształcało się z biegiem wydarzeń, Kościół docenił centralne miejsce wolności dla godności człowieka. W czasie Soboru Watykańskiego II biskupi stwierdzili: „Wolność prawdziwa zaś to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku” (GS, n. 17).

Kościół zastanawiał się również nad miejscem języka praw w wyjaśnieniu znaczenia dobra wspólnego. W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII pisał: „Podkreśla się dzisiaj, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby” (PT, n. 60). Osiąganie dobra wspólnego kosztem praw człowieka jest fałszywą propozycją. Prawa człowieka wyrażają normy pomyślności człowieka, jakie musi zawierać każda koncepcja dobra wspólnego.

D. DOBRO WSPÓLNE

30. Czy możesz wyjaśnić, co rozumiemy pod pojęciem dobra wspólnego?

Pojęcie to często występuje w KNS. Być może najczęściej cytowanym objaśnieniem jest zwięzły opis Jana XXIII, który charakteryzuje dobro wspólne jako „całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość” (MM, n. 65). W KNS dobro wspólne nie jest pojęciem określającym całość dóbr indywidualnych. Istnieją raczej dobra, których doświadczają się tylko dzieląc się nimi we wspólnocie, albo nie doświadczają się ich wcale.

Dobro wspólne sugeruje także, że dobro każdego człowieka, powodzenie człowieka związane jest z dobrem innych. Znaczy to, że ludzie rozwijają się prawdziwie tylko w kontekście wspólnoty. Nasze powodzenie przeżywane jest w warunkach, w których inni ludzie też się rozwijają. Z tej perspektywy możemy powiedzieć dwie rzeczy: każdy z nas ma obowiązek przyczyniania się do dobra wspólnego tak, aby życie ludzkie mogło się rozwijać oraz żaden opis dobra wspólnego nie może wykluczać troski o jednostkę, wymazując jakąś osobę czy grupę jako niegodnych naszego zainteresowania. Dlatego właśnie postulaty praw człowieka stały się ważnym wymiarem dobra wspólnego w KNS; nikt nie może być pozbawiony podstawowych dóbr potrzebnych do życia we wspólnocie.

Centralne miejsce dobra wspólnego w KNS odzwierciedla aspekt komunitariański tradycji; natomiast zobowiązanie, by służyć dobru wspólnemu jest środkiem, za pomocą którego godność każdego człowieka odbiera należyty szacunek.

31. Kiedy słyszę teksty w stylu „służba dobru wspólnemu”, zaczynam się obawiać o własną wolność osobistą. Mówienie o dobru wspólnym brzmi niekiedy straszliwie socjalistycznie. Czy dobra wspólne nie są aby ideą socjalistyczną?

Nie, wcale nie. Oczywiście wiele zależy od tego, jak definiuje się pojęcia, niemniej jednak, przy określaniu dobra wspólnego KNS czerpie ze źródeł klasycznych jak Arystoteles, czy źródeł patrystycznych i średniowiecznych, takich jak Augustyn czy Tomasz z Akwinu. Poprzedzają one nadejście współczesnego socjalizmu. KNS odzwierciedla, jak zauważyłem wcześniej, aspekt społeczny, podkreślający postulaty, które wynikają z życia społecznego. Jest to sposób myślenia sięgający czasów prorockich, kiedy wzywali oni Izraela do opieki nad „wdowami, sierotami i cudzoziemcami” lub do przypowieści Jezusa o Dobrym Samarytaninie, w której bliźni jest kategorią szerszą niż większość z nas to uznaje. W kulturze takiego narodu jak np. Stany Zjednoczone, gdzie indywidualizm jest założeniem panującym, jakakolwiek rywalizująca perspektywa, która popiera powinności i obligacje osobiste wyrastające z doświadczenia wspólnego życia, przeciwstawia się utartej wiedzy potocznej. Dlatego może być piętnowana jako socjalizm. Pozwala to niektórym ludziom odrzucać KNS jako część nieudanej filozofii społecznej, czego przykładem może być nieufne podejście do dwudziestowiecznego komunizmu. Dlatego właśnie ważne jest, by jasno wyrażać to, co mamy na myśli.

Ekstremalne oddawanie się wolności osobistej lub nieuregulowane rynki stoją w sprzeczności z odwoływaniem się do dobra wspólnego. Jednak odpowiednio rozumiana wolność demokratyczna lub gospodarka rynkowa nie są sprzeczne z dobrem wspólnym. W rzeczywistości KNS argumentuje, że lekceważenie dobra wspólnego prowadzi do podkopywania takich układów politycznych i ekonomicznych. Zwracanie uwagi na dobro wspólne jest po prostu sposobem wskazania, że ludzie nie są stworzeni do samotności, ale są istotami społecznymi, które osiągają doskonałość poprzez tworzenie autentycznej wspólnoty, gdzie dążenie do dobra jest wspólnym staraniem.

32. Kto określa, co jest dobrem wspólnym?

W świecie tak pluralistycznym jak nasz jest to ogromny problem. Skoro istnieje taka różnorodność między ludźmi w kwestii tego, co stanowi dobre życie, jak możemy uniknąć używania dobra wspólnego jako narzędzia retorycznego, które niesłusznie narzuca wszystkim jedną wizję? W ramach odpowiedzi pozwolę sobie na dwie uwagi.

Mówi się, że istnieje jedność w nieszczęściu a różnorodność w szczęściu. Dużo trudniej jest opisać, co czyni człowieka szczęśliwym niż określić, co czyni go nieszczęśliwym: zagłada wojny, ubóstwo, głód i choroba, niesprawiedliwość i ucisk, prześladowanie z powodu odmiennych przekonań. Można szukać porozumienia eliminując lub przynajmniej redukując to zło propozycjami, które promują dobro wspólne. Stosując takie podejście, możemy nie osiągnąć porozumienia we wszystkich szczegółach dobrze rozwiniętej teorii dobra wspólnego, ale może będziemy w stanie wyrazić dostateczną wizję dobra, która mogłaby być użyteczna do prowadzenia polityki społecznej. Zatem całe to mówienie o dobru wspólnym nie musi prowadzić do narzucania definicji dobrego życia w stylu „jeden rozmiar dla wszystkich”, która narusza szacunek dla różnorodności opinii i przekonań. Mimo to istnieje pewna zgoda w kwestii istotowego znaczenia dobra wspólnego.

Druga moja uwaga dotyczy sposobów deliberowania o dobru wspólnym. KNS uczy, że można dojść do pewnego konsensusu, ale nie poprzez abstrakcyjne teoretyzowanie co do natury człowieka. Zamiast tego stosujemy demokratyczną dyskusję czy debatę, która pozwala ludziom opisać i popierać szczególne rozumienie dobra wspólnego.

W dawnych czasach, gdy zakładano bardziej paternalistyczną organizację społeczną, można było przypuszczać, że identyfikacja i promocja dobra wspólnego była domeną księcia lub innej władzy. Niektóre wcześniejsze pisma KNS odzwierciedlają to przypuszczenie, Kościół jednak uznał obecnie użyteczność procesu demokratycznego. Tak więc odpowiedź KNS na pytanie, „kto definiuje dobro wspólne”, brzmi: my, poprzez aktywne uczestnictwo w procesach demokratycznego obywatelstwa.

33. Co rozumiesz pod pojęciem solidarności?

Solidarność jest pojęciem, którego nie da się jasno zdefiniować w KNS. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (n. 1939) porównuje ją do „miłości społecznej”. Jest to nowoczesny termin, który czyni starsze postulatory organicznego społeczeństwa i naturalnego uspołecznienia zrozumiałymi dla współczesnych słuchaczy. Solidarność oznacza więcej niż powszechne rozumienie słowa współzależność. Fakt wzajemnej łączności na różne sposoby nazywamy współzależnością. Jednostki jednak mogą uznać ten fakt, czując się zarazem urażonymi lub obojętnymi wobec niego, nawet gdy wykorzystują tych, z którymi są wzajemnie złączone. Współzależność nie wyklucza dominacji lub wykorzystywania.

Z drugiej strony solidarność przenosi współzależność na inny poziom, ponad uznanie faktu współzależności. Solidarność kształtuje reakcję, jaką powinniśmy mieć na współzależność, wywołującą w nas pragnienie budowania więzi życia wspólnego. Zdaniem Jana Pawła II,

solidarność jako cnota nie jest tylko nieokreślonym współczuciem, ale „mocną i trwałą wolą angażowania się na rzecz dobra wspólnego” (SRS, n. 38). Solidarność kształtuje charakter człowieka tak, że zwykłe uznanie współzależności przekształca się w zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Solidarność umożliwia ludziom poświęcenie się dla „dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (*tamże*). Cnoty takie jak solidarność kształtują nasz charakter, a nasza aktywność powinna wypływać z tego charakteru. Częścią tego, co znaczy być osobą integralną jest zgodność między charakterem człowieka a jego zachowaniem. Ale wiemy wszyscy, że działaniu zgodnie z naszymi przekonaniem może pomóc lub przeszkodzić środowisko, w którym się znajdujemy. Na przykład, łatwiej jest współpracować i wybaczać, gdy przebywamy z ludźmi, którzy również szukają współpracy lub chętnie uznają swoją winę i wybaczą błędy innym. Krótko mówiąc, możemy stworzyć warunki społeczne, które ułatwiają solidarność lub ją niweczą.

34. Co to jest „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”?

Wyrażenie „opcja preferencyjna na rzecz ubogich” może być rozumiana co najmniej na trzy sposoby. Pierwszym jest wizja, to znaczy sposób, w jaki postrzegamy i interpretujemy życie społeczne.

Wiemy, że nasz ogląd jakiejś rzeczy jest częściowy. Sprawy wyglądają inaczej, gdy wyjdziemy poza nasze zwykłe ramy odniesienia: doświadczenie choroby nowotworowej postrzegane jest różnie przez pacjenta, lekarza, członka rodziny osoby chorej, czy pracownika naukowego. Podobnie, minimalna stawka wynagrodzenia wygląda inaczej w zależności od naszej perspektywy patrzenia. Wizja proponowana przez KNS zachęca nas do wyboru (opcja), by zobaczyć *najpierw* (preferencyjna), jak wygląda życie człowieka ubogiego. Może nie jest to jedyny sposób postrzegania rzeczy, ale jest sposobem widzenia, który, jak sugeruje KNS, odkrywa wymiary dobra wspólnego, które są często pomijane.

Drugi sposób rozumienia opcji preferencyjnej na rzecz ubogich dotyczy troski moralnej. Jest to przypomnienie, że Bóg zawsze troszczył się w sposób szczególny o „wdowy, sieroty i cudzoziemców”, tę biblijną triadę, która służy na określenie człowieka słabego, narażonego na ciosy, ubogiego. Wspierając dobro wspólne, powinniśmy najpierw brać pod uwagę potrzeby najuboższych, zanim zwrócimy się ku tym, którzy są w lepszej sytuacji materialnej. Trzeci sposób mówienia o opcji preferencyjnej na rzecz ubogich jest wezwaniem do nadania praw lub wolności. Szczególną cechą ostatnich wypowiedzi KNS była wrażliwość, by unikać redukcji troski moralnej do wspomagania tych, którzy „mają”, na rzecz tych, którzy „nie mają”. KNS utrzymuje, że ubogi powinien mieć głos i aktywną rolę w procesach mających na celu poprawienie jego sytuacji i budowanie dobra wspólnego.

Podsumowując, opcja preferencyjna na rzecz ubogich pociąga za sobą sposób interpretowania rzeczywistości społecznej, promuje troskę moralną i sugeruje strategie skoncentrowane na samookreśleniu i uświadomieniu sobie własnych praw.

E. SPRAWIEDLIWOŚĆ

35. Co Kościół rozumie pod pojęciem sprawiedliwości?

Sprawiedliwość jest słowem tak często używanym w KNS, że nie powinno dziwić iż ma wiele znaczeń. Jedną z najstarszych definicji sprawiedliwości, używana również w KNS, brzmi: „oddać każdemu, co mu się należy”. Ta definicja jest raczej ogólna; trzeba jeszcze rozstrzygnąć, jak można określić, co się każdemu należy. Odpowiedź na to pytanie wprowadza nas w różne teorie sprawiedliwości.

Czy powinniśmy określać, co należy się człowiekowi na podstawie jego potrzeb? Być może w niektórych przypadkach, jak podstawowe wyżywienie, moglibyśmy; natomiast w przypadku studenta, który potrzebuje dobrego stopnia, widzielibyśmy to niechętnie jako wymaganie sprawiedliwości. W tym drugim przypadku określenie tego, co się komuś należy, opiera się na zasłudze. W innych sytuacjach, takich jak prawo do głosowania, trzeba ustalić równe warunki bez względu na zasługę. Nie dajemy bowiem aktywnemu obywatelowi więcej głosów niż obojętnemu czy niedoinformowanemu.

Tak więc istnieje wiele sposobów określania, co się człowiekowi należy. Oprócz potrzeby, zasługi i równości, innymi powszechnie używanymi argumentami do szacowania, co się komu należy, są: wysiłek, użyteczność społeczna, swobodna wymiana i ścisła bezstronność (podobne przypadki powinny być traktowane tak samo). KNS nie popiera żadnego szczególnego podejścia, ale rozwija rozumienie sprawiedliwości, które służy godności człowieka.

W liście pasterskim o gospodarce z 1986 roku (*Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*) biskupi amerykańscy używają terminu „sprawiedliwość jako uczestnictwo”, jako sposób wyrażania istoty tradycji katolickiej. Znaczy to, że sprawiedliwość wymaga, aby człowiek był zdolny do uczestnictwa w życiu wspólnoty oraz, że różne sfery życia społecznego powinny być zorganizowane w sposób, który podsyca aktywne uczestnictwo wszystkich członków społeczeństwa.

36. Czy można powiedzieć coś więcej o „uczestnictwie” jako podejściu do zagadnienia sprawiedliwości?

Gdy czyta się dokumenty KNS, oczywisty staje się fakt, że specyfika polityki uległa zmianie, a rozwinął się natomiast stosunek do takich idei jak demokracja, prawa człowieka, własność prywatna i wolność religijna. Jednak, jak wspomniałem (pytanie 18), istnieje łączność z tradycją, gdy chodzi o podstawową perspektywę. Ta perspektywa komunitariańska nadaje również kształt teorii sprawiedliwości w KNS.

Jak widzieliśmy, wstępną przesłanką KNS jest absolutne wymaganie, by służyła ona godności człowieka. Jednak człowiek jest istotą społeczną, dlatego drugą przesłanką jest, by godność człowieka była realizowana we wspólnocie. Natomiast przekonanie, że Boże stworzenie jest przeznaczone ku pożytkowi wszystkich, sugeruje trzecią przesłankę o dobru wspólnym, do którego każdy ma prawo.

Te podstawowe przesłanki dają początek podejściu, które utrzymuje, że człowiekowi dzieje się niesprawiedliwość, gdy jest skutecznie odsuwany na margines społeczności. Na przykład, jeśli mówimy o społeczności gospodarczej, łatwo zauważyć, że bezrobocie lub skrajne ubóstwo są przykładami zła, które utrudnia człowiekowi uczestnictwo w życiu gospodarczym grupy. Zatem takie zło należy przezwyciężyć, by zaistniała pełna sprawiedliwość ekonomiczna.

Określanie sprawiedliwości jako *uczestniczenia* skupia naszą uwagę na tych warunkach, które należy ustanowić, by ludzie wchodząc we wspólnotę mogli wносить swój wkład i jednocześnie czerpać korzyści z istnienia jako społeczność. Jednakże dla wielu np. Amerykanów sprawiedliwość jako uczestnictwo zabrzmi dziwnie, gdyż związek między tymi dwoma pojęciami nie jest od razu oczywisty dla wyobraźni amerykańskiej. Wyrażenie to nie współbrzmi z biblijną tradycją sprawiedliwości, która różni się od sposobu, w jaki sprawiedliwość jest postrzegana w tym narodzie.

37. Biblijne znaczenie sprawiedliwości różni się od tego, jak jest ona rozumiana np. przez Amerykanów. Co to znaczy?

Podróżowanie do innych krajów umożliwia wyjście poza zwyczajny punkt odniesienia oraz spojrzenie na życie w nowy sposób. To, co wydaje nam się oczywiste, tłumaczy się naszym zakorzenieniem kulturowym. Jeśli dorastaliśmy mieszkając tylko w Stanach Zjednoczonych, przyswoiliśmy sobie wiele założeń, które mogą zostać uznane za dziwne i mało oczywiste przez ludzi pochodzących z innych kultur.

Czytanie *Biblii* można porównać do wizyty w obcym kraju, gdyż przedstawia ona obraz różny od naszego sposobu myślenia. Podczas gdy my preferujemy bezstronność w naszym określaniu sprawiedliwości, *Biblia* przedstawia Boga, który skłania się ku słabym i ubogim. Mówiąc o sprawiedliwości, często mamy na względzie czyjeś zasługi, tymczasem Bóg *Biblii* zwraca więcej uwagi na potrzeby. W Stanach Zjednoczonych istnieje silna tradycja dotycząca praw własności; *Biblia* notuje stary zwyczaj błogosławieństwa i nadania ziemi. Dla Amerykanów sprawiedliwość ma często charakter proceduralny, to znaczy, ustalają oni uczciwe i bezstronne zasady, według których oceniają, co jest sprawiedliwe. W *Piśmie Świętym* sprawiedliwość traktuje się bardziej jak stan końcowy: przywrócenie *shalom*, wspólnoty pokoju, w której panują dobre relacje.

Nie chodzi o to, by traktować kulturę amerykańską jako antybiblijną czy w sprzeczności z wizją chrześcijańską. Chcę tylko podkreślić, że istnieje różnica perspektywy pomiędzy biblijnym opisem sprawiedliwości a przekonaniem wielu Amerykanów. Zdaniem katolików amerykańskich, tradycje mogą się wzajemnie ubogacać. KNS, czerpiąc z tradycji biblijnej, mówi głosem, który rzuca wyzwanie temu, co powszechnie uznaje się za podstawę naszej kultury.

38. Wydaje się, że dokumenty KNS mówią o kilku rodzajach sprawiedliwości. Czy możesz je objaśnić?

Rzeczywiście, historia teorii sprawiedliwości jest dosyć skomplikowana. KNS opiera się na potrójnym rozróżnieniu na sprawiedliwość legalną, rozdzielczą i wymienną. Sprawiedliwość legalna odnosi się do dobra wspólnego i dotyczy aspektów, które określają odpowiedzialność jednostki wobec wspólnoty, społeczeństwa lub państwa. Tak więc obowiązek przestrzegania praw, które służą dobru wspólnemu wynika ze sprawiedliwości legalnej. Również ze sprawiedliwości legalnej wypływa zobowiązanie do poświęcania czasu, talentu i/lub pieniędzy na rzecz dobra wspólnego. Ostatnio używa się raczej wyrażenia sprawiedliwość kontrybucyjna. Przeciwnością sprawiedliwości legalnej jest sprawiedliwość rozdzielcza, która określa odpowiedzialność wspólnoty wobec jednostki. W jaki sposób należy podzielić istniejące we wspólnocie korzyści i obciążenia? Sprawiedliwość rozdzielcza zajmuje się podejmowaniem takich decyzji. Istnieją różne podejścia do rozdzielczości, niemniej jednak KNS uznaje potrzeby jako pierwsze kryterium sprawiedliwego rozdziału, natomiast zdolność i zasoby osoby stanowią kryterium przy rozdzielaniu obciążeń. Gdy tylko podstawowe potrzeby wszystkich zostają zaspokojone, inne czynniki wpływają na rozdział dóbr; natomiast w przypadku obciążeń ci, którzy posiadają więcej, powinni być bardziej obciążani. Sprawiedliwość wymienna jest tą dziedziną sprawiedliwości, która rządzi wzajemnymi relacjami jednostek. Trzeba jednak pamiętać, że współczesna korporacja jest często rozumiana jako osoba moralna, stąd relacja pracownika do firmy może być regulowana normami sprawiedliwości wymiennej. Tak więc uczciwe relacje między pracodawcą a pracownikiem, konsumentem i sprzedawcą, dłużnikiem i pożyczającym podpadają pod sprawiedliwość wymienną.

39. W swoich komentarzach nie wspomniałeś o sprawiedliwości społecznej. Gdzie Kościół używa tego terminu?

Używanie tego pojęcia jest przedmiotem debaty między uczonymi, którzy nie zgadzają się z jego pochodzeniem i znaczeniem. Leon XIII nie użył tego terminu w *Rerum novarum*. Przedstawiając swoje remedium na trudną sytuację pracowników przemysłowych, posługiwał się tradycyjnymi pojęciami sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej. Mimo, że to pojęcie pojawiało się w niektórych dokumentach Soboru Watykańskiego I, wprowadził je do KNS dopiero papież Pius XI.

Pius XI po raz pierwszy użył terminu sprawiedliwość społeczna po pierwszej wojnie światowej, gdy kwestionował odszkodowania wojenne nałożone przez siły alianckie na państwa osi. Zdaniem papieża taki schemat był krótkowzroczny, gdyż nałożona kara nadwreżowała gospodarkę krajów podbitych. W opinii Piusa XI pokojowe żądania aliantów wykraczały poza sprawiedliwość.

Później w *Quadragesimo anno* (1931), a następnie w *Divini Redemptoris* (1937) Pius XI rozwinął dalej swoją myśl na temat sprawiedliwości społecznej. Wypowiedź papieża stała się podstawą społecznej gwarancji, że każda jednostka w danym społeczeństwie otrzyma należną swobodę i źródła do wykonywania swoich zadań, przyczyniając się w ten sposób do budowania dobra wspólnego. Pogwałceniem sprawiedliwości społecznej jest więc praca niezgodna z właściwym porządkiem i funkcjonowaniem instytucji politycznych, ekonomicznych i społecznych, które tworzą życie publiczne. Dla Piusa XI ważne było założenie, że sprawiedliwość rządzi wszystkimi stosunkami społecznymi, oraz że rozwiązania trudności społecznych nie można szukać tylko w miłosierdziu.

Następni papieże często odwoływali się do sprawiedliwości społecznej. Sposób używania określenia sprawiedliwość społeczna nie jest dokładny w KNS, dlatego jeden z teologów zasugerował pojęcie „cnota polityczna”, która służy „tworzeniu wzorców organizacji społecznych i ich działalności”, dzięki którym respektuje się prawa człowieka oraz gwarantuje się uczestnictwo wszystkich ludzi w życiu społecznym⁴. Odpowiada to stanowisku zawartemu w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, że sprawiedliwość społeczna „urzeczywistnia warunki pozwalające zrzeszeniom oraz każdemu z osobna na osiągnięcie tego, co im się należy” (KKK 1928).

4. David Hollenbach, *Modern Catholic Teachings Concerning Justice*, w: *Justice, Peace and Human Rights*, s. 16-33.

40. Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o sprawiedliwości społecznej oraz o jej relacji do innych form sprawiedliwości?

Sprawiedliwość społeczna jest niezbędna, jeśli w naszych wspólnotach ma się rozwijać sprawiedliwość wymienna, rozdzielcza i legalna. Ocena zagadnienia z punktu widzenia sprawiedliwości wymiennej wymaga od nas, byśmy uwzględnili także otoczenie, w którym sytuują się podmioty moralne. Na przykład ksiądz John Cronin, były doradca biskupów amerykańskich w kwestiach ekonomicznych, wzbudził kontrowersję pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku utrzymując, że zgodnie ze sprawiedliwością wymienną wypłacanie pensji, która stanowi minimum środków utrzymania, wymagane jest od wszystkich pracodawców. Argument ten obciążał niektórych pracodawców w przemyśle, gdzie granice zysku były szczupłe lub w sektorach biznesu, które przeżywały recesję. Cronin notuje, jak czuł się zobowiązany, by przemysleć na nowo swoje stanowisko, gdy tylko zrozumiał, że to wymaganie podpada pod zasadę sprawiedliwości społecznej, a nie sprawiedliwości wymiennej⁵. Zatem to nie pracodawca, który działa w pojedynkę, musiał zapewnić minimum środków utrzymania; raczej społeczeństwo miało obowiązek reorganizacji życia gospodarczego, by odpowiedzialny pracodawca był w stanie zapewnić odpowiednią pensję.

oraz by organizować dodatkowe wsparcie socjalne dla tych pracowników, którzy nie mogli zarobić wystarczająco z powodu niedostatecznej wydajności lub trudności gospodarczych. Można podać podobne przykłady błędnego odczytywania obowiązków dotyczących sprawiedliwości legalnej (wymaganie od bezrobotnego składki na rzecz dobra wspólnego) lub sprawiedliwości rozdzielczej (traktowanie obowiązku nakarmienia głodnego, jakby była to sprawa tylko działania jednostki). Pomijając znaczenie sprawiedliwości społecznej, obciążenia nakładane na jednostki czy grupy, by działały sprawiedliwie, stają się nieporęczne i nierealne. Sprawiedliwość społeczna jest istotnym wymiarem życia moralnego, gdyż czyni inne formy sprawiedliwości wykonalnymi.

5. John Cronin, *Forty Years Later: Reflections and Reminiscences*, pozycja zamieszczona w kolekcji esejów o KNS, wydanej przez C. Curan and R. McCormick, *Readings in Moral Theology: Official Catholic Social Teaching*.

41. Kiedy uczyłem się w katolickiej szkole, słyszałem częściej o cnocie miłosierdzia niż o sprawiedliwości. Jaka relacja istnieje między miłosierdziem i sprawiedliwością?

Można śmiało stwierdzić, że większość z nas słyszała więcej na temat miłosierdzia niż sprawiedliwości. Jak zauważyłem w pytaniu 2, w wielu naszych szkołach i parafiach społeczne nauczanie Kościoła nie zawsze otrzymywało należyty rozgłos, chociaż ta sytuacja się zmienia.

Miłosierdzie rozumie się na wiele sposobów: jako motyw troski społecznej, jako współczucie dla doświadczających trudności, jako szczególne akty życzliwości, takie jak jałmużna lub bezpośrednia pomoc potrzebującemu. Istnieje wiele organizacji, które popierają wyrażenie *miłość społeczna*. Przykładem może być Towarzystwo Św. Wincentego a Paulo. Wiele instytucji stowarzyszonych z Kościołem, jak szpitale, sierocińce czy szkoły wykazują się zorganizowaną aktywnością dobroczynną.

Popularne rozróżnienie między miłosierdziem a sprawiedliwością polega na tym, że miłosierdzie rozumie się jako natychmiastową pomoc w potrzebie, natomiast sprawiedliwość szuka rozwiązań długoterminowych poprzez analizę społeczną i zmianę. Innymi słowy, miłosierdzie jest odpowiedzią na *skutki* niedostatku w sferze indywidualnej i społecznej, natomiast sprawiedliwość *zaradza przyczynom* takiego niedostatku.

Niestety, niektórzy katolicy mieli tendencję do dyskredytowania w świetle Ewangelii albo jednej, albo drugiej wartości. Niektórzy zwolennicy sprawiedliwości traktują miłosierdzie jako „plaster”, którzy przykrywa lecz nie wykorzenia problemu. Ci, którzy popierają miłosierdzie, traktują działania na rzecz sprawiedliwości jako polityczną ideologię maskującą wysiłki religijne lub jako wymówkę, by „nie zbrudzić rąk” w bezpośrednim kontakcie z ubogim. Są to oczywiście sformułowania głupie i nieuprzejme.

Czyny miłosierdzia umożliwiają nam poznanie twarzy konkretnych ludzi ubogich oraz zaspokojenie pilnych potrzeb ludzi cierpiących. Działalność na rzecz sprawiedliwości daje ogłód tego, w jaki sposób należy uporządkować życie osobiste i społeczne, zmniejszając w ten sposób potrzebę miłosierdzia. Zarówno miłosierdzie jak i sprawiedliwość są ważnymi odpowiedziami na wyzwanie Ewangelii; obie pochwała KNS i obie są potrzebne by budować świat, w którym ludzie mogą żyć godnie.

F. ŻYCIE SPOŁECZNE

42. Jak w KNS przedstawia się rodzinę?

W KNS rodzina jest pierwotną społecznością ludzką i fundamentem wszystkich innych grup społecznych. Wyprzedza ona pozostałe grupy społeczne włącznie z inną wielką instytucją społeczną jaką jest państwo. Rodzina jest podstawowym budulcem społeczeństwa, rodzinę „należy uważać za pierwszy i naturalny związek społeczności ludzkiej” (PT, n. 16). Człowiek ma fundamentalne prawo do małżeństwa i do założenia rodziny. KNS mocno staje w obronie rodziny, która „na równi przynajmniej z państwem ma prawo nabywania i używania dóbr, potrzebnych jej do zachowania swej stałości i prawdziwej wolności” (RN, n. 10).

Ludzie osiągają swój pełny rozwój jako osoby, gdy nawiązują sieć relacji. W większym stopniu niż inne formy życia społecznego, rodzina odpowiada bezpośrednio najgłębszej naturze człowieka (por. GS, n. 25). Jan Paweł II nazywał często rodzinę „pierwszą i podstawową komórką ekologii ludzkiej” (CA, n. 39).

Rodzina wspiera społeczeństwo na różne sposoby. Jest ona miejscem, gdzie jednostki nabywają i rozwijają cnoty potrzebne do życia jako obywatele, konsumenci, pracownicy, sąsiedzi. Rodzina staje się w ten sposób „szkołą bogatszego człowieczeństwa”, gdyż w niej „różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiąganiu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego” (GS, n. 52). Ludzie uczą się relacji z innymi w życiu społecznym przede wszystkim poprzez wspólne przebywanie z członkami rodziny.

Jako jednostka społeczna, rodzina wspiera również postęp społeczeństwa. Paweł VI nazywał rodzinę „Kościołem domowym”, co oznacza, że „w każdej rodzinie chrześcijańskiej należy odkryć różne postacie i rysy Kościoła powszechnego”, włącznie z jego misją społeczną. Tak więc rodzina jest wspólnotą, z której Ewangelia rozkrzewia się na całe społeczeństwo (EN, n.

43. Jako ekonomista odnoszę wrażenie, że tym, co częściowo wyjaśnia nacisk KNS na sprawiedliwość społeczną jest fakt, że jej nauczanie było formułowane w okresie, gdy nauki społeczne otworzyły przed nami nowe spojrzenie na świat. Co o tym trzeba sądzić?

Masz rację. Jak napomknąłem w pytaniu 37, *Biblia* przedstawia Yahuwę w *Starym Testamencie* a Ojca Jezusa w *Nowym Testamencie* jako Boga, który jest sprawiedliwy i troszczy się o sprawiedliwość w stworzonym świecie. Tak więc zainteresowanie chrześcijan tematem sprawiedliwości jest stare i mocno tkwi w naszej tradycji. Prawdą jest, że w dziewiętnastym i dwudziestym wieku, tzn. w czasie, gdy powstawały oficjalne dokumenty KNS, nastąpił znaczny rozwój nauk społecznych. Takie dyscypliny jak ekonomia, nauki polityczne, socjologia, antropologia czy psychologia społeczna wywarły wielki wpływ na dalsze prace w dziedzinie administracji publicznej, zarządzania, przygotowywania ludzi na stanowiska kierownicze oraz w innych naukach stosowanych, które pomagały zrozumieć i pokierować zmianami systemowymi. Taka sytuacja prowadziła do głębokiego uznania faktu, że na człowieka oddziałuje otoczenie społeczne oraz do uchwycenia, w jaki sposób można przekształcać procedury, instytucje i struktury, które tworzą nasz świat społeczny.

Zbiorowy wpływ tej ekspansji wiedzy na KNS polegał na skupieniu uwagi nie tylko na jednostkach, ale na kontekście społecznym, wewnątrz którego jednostki wybierają i działają. Ten kontekst społeczny nie jest stałym układem zdeterminowanym przez przeznaczenie, prawem naturalnym czy boskim nakazem. Organizacja społeczeństw jest raczej historycznie uwarunkowanym zbiorem wyborów dokonanych przez jednostki i grupy ludzi. Układ ten jest otwarty na ocenę moralną i kolejne reformy podejmowane przez ludzi, którzy pragną przekształcać swoją sytuację dążąc do większej sprawiedliwości. Analiza właściwego działania instytucji społecznych i struktury organizacyjnej staje się wymaganą odpowiedzialnością moralną, gdy tylko uświadomimy sobie, że podobnie jak my musimy

przeżyć osobiste nawrócenie, by stać się uczniami, tak samo istnieje potrzeba nawrócenia społecznego.

44. Potrzebujemy osobistego nawrócenia, bo wszyscy jesteśmy grzesznikami. Jeśli potrzebujemy społecznego nawrócenia, czy znaczy to, że społeczeństwo jest grzeszne?

Współczesna teologia nie ujmuje tego dokładnie w taki sposób, ale mówi o grzechu społecznym czy też o grzechu strukturalnym. Wiemy, że nasza rzeczywistość społeczna ukształtowana jest poprzez wzajemne oddziaływanie osób i instytucji. Człowiek wytwarza kulturę, ale również jest kształtowany przez kulturę, w której żyje. Jesteśmy innymi ludźmi niż bylibyśmy żyjąc w innym czasie i miejscu.

Pozwolę sobie przedstawić małą ilustrację grzechu społecznego. Ludzie, którzy noszą w swoim sercu uprzedzenia rasowe, tworzą instytucje kulturalne i sposób działania, który przechowuje tę dyspozycję wewnętrzną. Jednak, gdy te uprzedzenia rasowe ucieleśniają się w kulturze, nie są już tylko przechowywane, ale i uwieczniane, gdyż ludzie żyjący dzisiaj w danej kulturze uczą się uprzedzeń rasowych i przenoszą je za pomocą wielu formalnych i nieformalnych kanałów, których dana kultura używa do przekazywania swoich postaw i wartości. Rasizm tkwiący w sercu wyrazi się w prawach, reklamach, biznesie, wzorcach domowych czy w polityce społecznej społeczeństwa. Te elementy kulturowe wzmocnią i przeniosą rasizm na nowych członków społeczeństwa. Innymi słowy, wewnętrzne przekonanie ludzi uzewnętrzni się w ich kulturze a następnie będzie kształtowało postawy i wartości ludzi w niej żyjących. Istnieje więc nieustannie wzajemna dynamika: my zmieniamy społeczeństwo a społeczeństwo zmienia nas.

Grzech społeczny ukazuje, że zło grzechu nie może być naprawione tylko poprzez osobiste nawrócenie jednostek. Grzeszność człowieka czai się w sercu oraz w różnych wymiarach społeczeństwa, które tworzymy. Tak więc, jeśli chcemy odwrócić się od grzechu, musimy się odwrócić od wszystkich jego wymiarów a jednym z nich jest grzech strukturalny, który tworzy nasz świat społeczny, naszą kulturę. Zatem trzeba pracować na rzecz transformacji społecznej lub nawrócenia społecznego, podobnie jak trzeba dążyć do osobistego nawrócenia.

45. Słyszałem o grzechu pierwotnym oraz o grzechu osobistym, który może być śmiertelny lub lekki. Skąd się wzięła idea grzechu społecznego?

Przepraszam, jeśli namieszałem. Grzech społeczny jest pojęciem, które pojawiło się niedawno. Ma ono pomóc w zrozumieniu jednego z aspektów tajemnicy zła. Skoro znane ci są określenia grzechu pierwotny i grzech osobisty, przyjrzyjmy się im przez chwilę. Grzech pierwotny nie zakłada żadnego czynu ze strony naszej woli: dziedziczymy go. Grzech osobisty jest inny. Jednym z tradycyjnych warunków grzechu śmiertelnego, który jest rodzajem grzechu osobistego, jest wymaganie pełnej zgody woli na zło. Tak więc tradycja używa pojęcia „grzech”, by nazwać zło, które może być świadome i nieświadome. Jak to się dzieje? Za pomocą modyfikatorów, jak „pierwotny” czy „osobisty”, dodanych do słowa grzech, można wskazać, że o grzechu mówi się na różne sposoby. Mówimy w obu przypadkach o tajemnicy zła, jednak grzech pierwotny oraz grzech osobisty to różne doświadczenie zła.

Takie rozróżnienie wskazuje, że w tradycji katolickiej tajemnica zła rozumiana jest jako coś tak głębokiego, że trzeba użyć różnych określeń, by opisać ją w sposób adekwatny. Tak więc mówienie o grzechu zakłada analogię. Analogia opisuje to, co jest podobne pośród różnic: miłość jest ślepa, wojna jest piekłem, samochód jest buble. To są przykłady analogii.

Używamy tego samego słowa *grzech*, by opisać podobną, lecz różną rzeczywistość. Grzech pierwotny, grzech osobisty, grzeszne czyny, grzeszne pokusy czy postawy, grzech ciężki, grzech lekki, grzech społeczny, grzech strukturalny - wszystkie te wyrażenia starają się wyrazić coś podobnego: tajemnicę zła. Jednak w samym pojęciu *grzech* brakuje precyzji, by opisać wszystkie aspekty zła. Dlatego używamy modyfikatora *społeczny*, by podkreślić grzech w jego szczególnym znaczeniu, tak jak postrzegany jest w wytworzonych przez kulturę sposobach postępowania i instytucjach życia społecznego.

IV ZAGADNIENIA POLITYCZNE

46. Wśród kluczowych instytucji społecznych znajduje się państwo. Jaką rolę według KNS pełni państwo?

KNS wysoko ceni państwo, pojmując je najpierw jako instytucję, która służy dobru wspólnemu. Niewiele rzeczy jest tak jasno wyrażonych w KNS, jak postulat, że państwo ma promować dobro wspólne. Pius XII wskazał, że „państwo pełni szlachetną funkcję przegladania, powstrzymywania, popierania wszystkich tych prywatnych inicjatyw obywateli, które tworzą życie narodowe kierując je ku dobru wspólnemu” (*Przemówienie na 8 Międzynarodowym Kongresie Nauk Administracyjnych*, 5 sierpnia 1951 roku). Jan XXIII postrzegał tę rolę państwa jako warunek jego egzystencji: „wspólne dobro ogółu jest jedyną racją istnienia władz państwowych” (*PT*, n. 54).

Takie postrzeganie państwa prowadzi do bardziej pozytywnej oceny jego roli w życiu społecznym. Nie traktuje się państwa jako zła konieczne lub jako autorytet tłumiący wolność osobistą. To powiedziawszy, można się ciągle spierać w wielu innych kwestiach, jak choćby o rolę państwa względem innych instytucji społecznych, o to, jaka forma rządzenia jest najlepsza, jaka jest siła państwa. KNS wyrażała swoją opinię w tych kwestiach oraz precyzowała dalej rolę państwa. Jednak kluczem jest idea, że państwo musi służyć dobru wspólnemu społeczeństwa.

47. Obciążenie państwa ochroną i promocją dobra wspólnego daje dosyć rozległy opis roli państwa w życiu społecznym?

Tak i nie. Pamiętaj, że dobro wspólne w KNS ma wiele twarzy i nie możemy zakładać, że jakaś jedna wspólnota jest w stanie osiągnąć. Mimo, że dobra wspólnoty politycznej są istotne, nie są one wystarczające, by objąć wszystkie wymagania dobra wspólnego. Pozostaje jeszcze dobro rodziny, przyjaźń, religia i inne kluczowe komponenty życia ludzkiego.

Tak więc, mimo że państwo jest wysoko cenioną i istotną formą wspólnoty, to jednak nie można jej pojmować na sposób totalitarny. W społeczeństwie tak złożonym jak nasze, do realizacji dobra wspólnego trzeba oczywiście czegoś więcej niż państwo. Jednakże KNS równie jasno podkreśla, że państwo jest potrzebne. Debatuje się dzisiaj nad tym, na ile i w jakim stopniu państwo może ingerować w społeczeństwo. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba oszacować, jakie siły zagrażają podstawowym dobrom, które tworzą dobro wspólne. KNS przyznaje, że państwo może narażać na niebezpieczeństwo te dobra, jednak inne czynniki mogą równie skutecznie blokować udział w życiu wspólnym przeszkadzając w ten sposób człowiekowi we wspieraniu i korzystaniu z dobra wspólnego.

Poleganie tylko na jednej ideologicznej przesłance, by załatwić wszystkie problemy, nie jest mądre. KNS proponuje w zamian kilka norm, które trzeba mieć na uwadze, by dobrze rozpoznać właściwą rolę państwa w społeczeństwie.

48. Jakie są normy określające rolę państwa?

Szczególnie ważne są dwie normy: pomocniczości i „uspołecznienia”. Jeśli chodzi o zasadę pomocniczości, klasyczny tekst pochodzi z *Quadragesimo anno*. Pius XI pisał: „niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym” (n. 79). Innymi słowy, osoba znajdująca się w potrzebie zwraca się po pomoc do rodziny; jeśli rodzina jest w potrzebie, zwraca się do sąsiadów lub do społeczności lokalnej; jeśli miasto jest w potrzebie, szuka pomocy w województwie; jeśli województwo potrzebuje pomocy, zwraca się do państwa; natomiast jeśli państwo nie jest w stanie sprostać potrzebom, szuka pomocy w strukturach międzynarodowych. Zatem nie należy zwracać się automatycznie po pomoc do struktur rządowych państwa, ale nie ma też ku temu przeciwwskazań w sytuacjach, które tego wymagają.

Zasada pomocniczości wyraża sprzeciw KNS wobec redukcji stowarzyszeń poza rodziną tylko do jednej formy. Zasada pomocniczości chroni przed jakimikolwiek formami kolektywizmu i totalitaryzmu, które zezwalają na dominację państwa nad innymi formami życia wspólnego. Jest to zasada, która ostrzega przed przypisywaniem sobie przez państwo zbyt wielkiej roli w życiu publicznym. Ostrzega ona również państwo przed niewypełnieniem swoich obowiązków w promocji dobra wspólnego.

Ten drugi powód sprawia, że zasada pomocniczości musi być równoważona przez zasadę „uspołecznienia”, opisaną przez Jana XXIII (*MM*, nn. 59-67) i przyjętą przez Sobór Watykański II (*GS*, n. 25). Zasada „uspołecznienia” zauważa, że wzrastająca złożoność współczesnego życia oraz doświadczenie różnych form współzależności prowadzi do formułowania nowych struktur organizacyjnych zarówno publicznych, jak i prywatnych. Większa rola państwa nie jest wtedy błędna u podstaw, chociaż niesie z sobą pewne niebezpieczeństwa. W rzeczywistości, konieczne jest „zacieśnianie więzów zgodnego współżycia społeczności ludzkiej” (*MM*, n. 67). Błędem jest poleganie tylko na jednej przesłance ideologicznej, by rozwiązać wszystkie problemy (albo zwyczajna opozycja w stosunku do działalności rządu, albo konsekwentne odwoływanie się do struktur rządowych, by interweniowały). Właściwa równowaga obu zasad - pomocniczości i „uspołecznienia” - służy solidarności (zobacz pytanie 33).

49. Czy możemy sprowadzić zasadę pomocniczości do rozumienia, że „mniejsze jest lepsze” lub że „im mniejsza ingerencja rządu tym lepiej”?

Nie do końca, chociaż próbowano używać takich argumentów przeciwko rządowi. Byłoby to oczywiście zaprzeczeniem użytego przed chwilą stwierdzenia, że KNS wysoko ceni państwo jako instytucję społeczną. Z języka łacińskiego słowo *subsidium* oznacza pomoc lub wsparcie. Innymi słowy, zasada pomocniczości polega na udzieleniu pomocy lub wsparcia potrzebnego, by wypełnić zadanie lub zobowiązanie.

W myśl KNS wsparcia należy szukać na płaszczyźnie najbliższej osobie działającej lub koniecznemu działaniu. Kiedy mniejsza jednostka społeczna nie jest w stanie lub nie chce wypełnić zobowiązań, należy zwrócić się do większej jednostki społecznej. Niektórzy działający są zwyczajnie przytłoczeni potrzebą czy problemem i wymagają zasobów, którymi dysponuje jednostka lepiej zorganizowana. Na przykład, należy wątpić, że nawet największe rodziny wielopokoleniowe są w stanie radzić sobie z takimi problemami jak przestępczość na ulicach czy handel narkotykami. Konieczny jest tu udział lepiej przygotowanych instytucji społecznych.

Zdarza się również, że działający ma możliwość, ale po prostu odmawia spełnienia oczekiwań, dlatego musi interweniować lepiej zorganizowana jednostka społeczna. Dokładnie tak stało się w Stanach Zjednoczonych podczas walki o cywilne prawa człowieka, kiedy niektóre południowe stany odmawiały ustawowego wprowadzenia polityki desegregacji. W odpowiedzi wkroczył rząd federalny, by skorygować niesprawiedliwe praktyki. Tak więc zamiast: „im mniejsza ingerencja rządu, tym lepiej”, zasadę pomocniczości można streścić jako: „nie więcej niż jest to konieczne, nie mniej niż jest to właściwe”.

50. Można odnieść wrażenie, że nauczanie Kościoła przypisuje państwu znaczną rolę w kwestiach ekonomicznych. Czy to prawda?

Leon XIII w czasie swojego pontyfikatu bardzo się martwił niepowodzeniem rządów europejskich nie podejmujących odpowiedzialnych działań w obliczu zagrożeń dobra wspólnego. W encyklice *Rerum novarum* Leon XIII stwierdza, że państwo powinno chętnie regulować i ingerować w rynek wymiany, który zagraża dobru wspólnemu. To prawo do ingerencji nie zostało wymyślone przez papieża Leona XIII *ad hoc*, lecz wypływa ono z wewnętrznej logiki KNS co do natury i roli państwa. Państwo musi służyć dobru wspólnemu a dobrobyt gospodarczy jest jego integralną częścią.

Papież operuje zatem jasną przesłanką, że państwo ma prawo do ingerencji w porządek gospodarczy. Żaden kolejny papież nie wyraził sprzeciwu wobec stanowiska przyjętego przez Leona XIII, jednak nieustannie trwa refleksja na temat zasięgu prawa państwa do ingerencji. Pamiętaj, że Leon XIII pisał w czasie głośnego oporu wobec państwa aktywistycznego, dlatego pragnął wyrazić jasno prawo państwa. Następcy Leona XIII pisali w innych okolicznościach i dostrzegali inne niepokoje. Za czasów Piusa XI i Piusa XII papieństwo było świadome nowego zagrożenia dla dobra wspólnego, jakim było wszechkompetentne państwo z ambicjami totalitarnymi, dlatego też pragnęli ograniczenia działalności państwa.

Tak więc zasada pomocniczości może być postrzegana jako sposób wyrażenia argumentu, którego orędownikiem był Leon XIII, że państwo ma nie tylko prawo, ale i obowiązek ingerowania w sprawy gospodarcze. Tego obowiązku i prawa nie należy rozumieć w sposób absolutny. Ingerencja państwa musi być ograniczona zobowiązaniem do szacunku dla innych prawowitych stowarzyszeń publicznych, które nie mają charakteru tylko rodzinnego czy edukacyjnego, ale również gospodarczego i kulturalnego. Rola państwa jest określona przez samą jego naturę: służyć dobru wspólnemu.

W społeczeństwie tak złożonym jak nasze, do realizacji dobra wspólnego trzeba oczywiście czegoś więcej niż państwo. Jasne jest również to, że potrzebujemy państwa, by działać w porządku ekonomicznym na rzecz dobra wspólnego.

51. Co Kościół mówi o dużych programach rządowych, takich jak „bony żywnościowe” (*food stamps*) czy „mieszkania socjalne” (*public housing*)?

Mając na uwadze to, co powiedziałem o prawach człowieka (pytania 26-29), trzeba najpierw zauważyć, że należy zaradzić podstawowym potrzebom człowieka, takim jak żywność czy mieszkanie. Czy jest to jednak zadanie rządu? W tradycji uznaje się zgodnie, że państwo narodowe może faktycznie obniżyć wpływ nierówności gospodarczych oraz władzy społecznej poprzez regulację i programy społeczne. Czasami jest to konieczne.

Wypowiedzią, która jest równoznaczna z takim poglądem, jest zdanie Jana Pawła II, że działając nawet w najlepszej intencji państwo może podcinać znaczenie innych wspólnot, takich jak rodzina, sąsiedztwo czy inne dobrowolne stowarzyszenia. Dostrzega on zagrożenie, że „państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur, w których - przy ogromnych kosztach - raczej dominuje logika biurokratyczna,

aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom". Papież stwierdza dalej: „Wydaje się, że lepiej zna i może zaspokoić potrzeby ten, kto styka się z nimi z bliska i kto czuje się bliżnim człowieka potrzebującego". Jan Paweł II wnioskuje, że ludziom potrzebującym „skutecznie może pomóc tylko ten, kto oprócz koniecznego leczenia zaoferuje im szczere braterskie oparcie" (CA, n. 48).

Komunitariańskie (wspólnotowe, społeczne) podejście papieża stawia przed nim pytanie, czy forma i struktura państwa opiekuńczego są najlepszym sposobem udzielania pomocy społecznej w każdym przypadku. Nie mamy podstaw by sądzić inaczej, jednak należy preferować także struktury pozarządowe. Nie należy też mylić zapewniania świadczeń społecznych z ich finansowaniem. Rząd narodowy może być właściwym mechanizmem finansowania nawet wtedy, gdy nie zapewnia bezpośrednio usług, które finansuje.

52. Co znaczy, że papieskie nastawienie społeczne wpływa na jego pogląd o państwie opiekuńczym?

Kiedy Jan Paweł II pisze o państwie, które zapewnia wsparcie socjalne, ma na myśli to, co wielu ludzi nazywa w naszej kulturze państwem opiekuńczym. W jego współczesnej ocenie tej formy rządu widać wyraźnie trwanie przy podejściu komunitariańskim (prospołecznym). Po pierwsze, papież kieruje zarzut, że struktury biurokratyczne wyobcowują, oraz że rządowa biurokracja nie jest bardziej humanitarna niż biurokracja innych większych instytucji społecznych. Dlatego pożądane jest takie podejście do działań społecznych, które podkreśla wyraźnie wymiar ludzki.

Drugim zagadnieniem komunitarianizmu (podejścia prospołecznego) jest wartość lokalnych struktur usługowych. Prawdopodobnie instytucje, które są bliżej zwykłych ludzi niż ogromne urzędy rządowe, są w stanie lepiej zapewnić usługi, które odpowiadają potrzebom ludzi.

Trzeci temat komunitarianizmu (podejścia prospołecznego) polega na tym, że nie wystarczy tylko zapewnienie potrzeb materialnych. W żadnym państwie ludzie nie żyją tylko samym chlebem, mimo że chleb jest istotny. Wartości, które ludzie pielęgnują obejmują także te oparte na doświadczeniu bycia w relacji z innymi. Podstawowy charakter życia człowieka jako istoty społecznej oraz społeczeństwa jako organicznej wspólnoty wspólnot determinuje tutaj właściwą odpowiedź.

Udział w wielu wspólnotach pozwala człowiekowi na doświadczenie życia społecznego „wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata". Także „inne społeczności pośrednie" umacniają tkankę społeczną zapobiegając bezosobowemu umasowieniu oraz oferując alternatywę jednostce, która często „dusi się dziś pomiędzy dwoma biegunami: państwem i rynkiem" (CA, n. 49). Tak więc Jan Paweł II wierzy, że nieuregulowany rynek może prowadzić do niesprawiedliwości, a niekontrolowane państwo może także gasić ducha w człowieku. Antidotum polega na stworzeniu prawdziwych ludzkich wspólnot, w których każdy człowiek może znaleźć odpowiednie miejsce dla wzajemności i rozwoju. W słowach papieża dostrzegamy myśl, że zasada pomocniczości nie wymaga postawy antypaństwowej; wymaga ona natomiast strategii, która maksymalizuje uczestnictwo. Można mieć nadzieję, że okazja do takiego uczestnictwa w faktycznej współzależności wzniesie się do doświadczenia solidarności.

53. Z mówienia o uczestnictwie wynikałoby, że KNS jest wielkim obrońcą demokracji politycznej jako najlepszej formy sprawowania władzy. Czy to prawda?

Historia związków Kościoła katolickiego i demokracji jest dosyć skomplikowana i pełna zakrętów. Poza tym obecna praktyka Kościoła nie zawsze była zgodna z jego formalnym nauczaniem. Dla naszych potrzeb należy poczynić kilka uwag.

Państwo wywodzi się z natury społecznej człowieka. Mając na uwadze, że nasza natura nie jest przypadkowa, ale jest odbiciem Bożego planu, można powiedzieć, że istnieje pewna boska aprobatą dla państwa, jednak nie dla jakiegś jego specyficznej formy. Z danych historii wynika, że państwo jest wytworem człowieka. Społeczeństwo potrzebuje władzy, ale konkretna instytucjonalna forma tej władzy nie jest boskim nakazem. W KNS istnieje ewolucja w poglądach na to, jakie historyczne formy państwa spełniają normatywne wymagania dobrego państwa. Sugerowano, że monarchia, arystokracja czy demokracja są do przyjęcia; zaś innym razem preferowano inne formy. Pewien niepokój, gdy chodzi o demokrację wynikał z obawy, że w rzeczywistości oznacza ona „tłumo-krację”, czyli tyranie większości. Kolejne dekady przyniosły złagodzenie tej postawy, zaś pod koniec pontyfikatu Piusa XII popierano demokrację jako najbardziej odpowiednią formę sprawowania władzy. Na poglądy Piusa XII ogromny wpływ wywarło zagrożenie godności człowieka ze strony faszyzmu i komunizmu oraz alternatywa, którą oferowały demokracje zachodnie. Następcy Piusa XII kontynuowali i wzmocnili politykę pierwszeństwa dla demokracji. Nie chodzi o to, że demokracja jest zawsze i wszędzie idealną formą sprawowania władzy; jest ona po prostu formą najbardziej odpowiednią, biorąc pod uwagę nacisk współczesności na samookreślenie, wolność i równość.

Głównym argumentem KNS jest położenie akcentu na to, że wszelka władza pierwotnie pochodzi i ostatecznie pozostaje w rękach Boga a nie obywateli. Argument ten jest skierowany przeciwko rządowi tłumu, gdzie większość mogłaby podeptać prawa i obowiązki moralne. Tak więc demokracje ograniczone konstytucjonalnie, które chronią mniejszości i ograniczają władzę większości traktowane są jako zgodne z KNS.

V

ZAGADNIENIA EKONOMICZNE

54. Co spowodowało, że Leon XIII pisał o sytuacji ekonomicznej?

Pisząc encyklikę *Rerum novarum*, Leon XIII dostrzegał wyraźnie, że klasa robotnicza znajduje się w sytuacji wielkiego ucisku i ogromnego zagrożenia. Dlatego właśnie na zakończenie swojej encykliki napisał, że „kwestia robotnicza stanowi dziś istotę najgwałtowniejszych sporów” (n. 44).

W języku łacińskim *rerum novarum* (*res novae*) oznacza *rzeczy nowe*. W pierwszym akapicie Leon XIII opisał to, co postrzegał jako „zbudzoną żądzę nowości”, która przeniosła się z dziedziny polityki na życie społeczne (n. 1). Leon XIII opisał zasadniczo radykalne zmiany warunków życia w chwili, gdy w Europie nastąpiła ewolucja stylu życia z rolniczego na przemysłowy. Dramatycznie zmieniająca się sytuacja spowodowała ogromne społeczne zaburzenia i trudności w okresie przejściowym. Leon XIII był świadom „nowych rzeczy” a jego interpretacja sytuacji wskazywała, że jedna szczególna grupa i to dość znaczna, poniosła największe brzemie zmiany: robotnicy przemysłowi oraz miejscy bezrobotni.

Leon XIII uważał, że kwestia społeczna nie ograniczała się tylko do spraw ekonomicznych, ale także moralnych i religijnych. Nic się nie zyska, jeśli sytuacja ekonomiczna ulegnie poprawie, podczas gdy robotnicy tracą z oczu Boga i zasady etyczne (GC, n. 11). W papieskiej interpretacji aktualnej sytuacji można dostrzec ewangeliczną troskę. Wielu nowych pracowników przemysłowych wyobcowało się z Kościoła w chwili, gdy pozostawili za sobą znajome środowisko małych wiosek i miasteczek wraz z ich lokalnymi parafiami. W przeludnionych dziewiętnastowiecznych miastach Kościół nie był tak bardzo obecny, ani nie czuł rytmu codziennego życia. W rezultacie katolicyzm nie był na bieżąco obeznany z niepokojami rozrastającej się klasy robotniczej. Leon XIII pragnął naprawić tę sytuację stawiając Kościół

po stronie robotników i czyniąc przez to Kościół atrakcyjnym dla wielu, którzy stracili kontakt z wiarą.

55. Jeśli KNS zajmowała się najpierw trudną sytuacją robotników, jak tradycja rozumie doświadczenie pracy?

Na przestrzeni wieków wspólnota chrześcijańska postrzegała pracę na wiele sposobów. KNS starała się ogólnie respektować złożoność zjawiska, nawet jeśli niektóre zagadnienia wysuwały się na pierwszy plan.

Pomimo różnych akcentów, pewne tematy można i powinno się zawrzeć w adekwatnej teologii pracy. Istnieje zatem pokutny aspekt pracy; często jesteśmy wyczerpani, znudzeni, utrudzeni przez pracę. Nie musimy przyjmować dawnego punktu widzenia, że praca jest skutkiem upadku - kary nałożonej na Adama i Ewę oraz ich potomków - by uznać, że istnieją przykre i trudne elementy zjawiska pracy. W języku duchowości, takie spojrzenie dodaje odwagi do uważnej pracy rozumianej jako samodyscyplina, jako środek oczyszczenia ciała i ducha oraz jako sposób przezwyciężenia pokus lenistwa i pychy.

Inna płaszczyzna myślenia wewnątrz tradycji postrzega pracę jako środek do przygotowania świata na przyjście Chrystusa. W języku teologii możemy to podejście nazwać eschatologicznym (odnoszącym się do „rzeczy ostatecznych”). Nasza praca skierowana jest ku przyszłości; angażujemy się aktywnie mając nadzieję, że przygotujemy przynajmniej scenę na triumfalny powrót Chrystusa. Działanie człowieka i Boże królowanie są zgodne; istnieje ciągłość między królestwem Bożym a uczciwą pracą ludzi ku polepszeniu świata.

Z duchowego punktu widzenia, należy mieć szczególną troskę dla pracy postrzeganej jako energiczny wysiłek, by służyć Kościołowi i społeczeństwu. Czasami popychani jesteśmy do wykonywania pracy, która wyraźnie szerzy przesłanie Ewangelii lub rozszerza obecność Kościoła. Innym razem punktem ciężkości może być budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego, przezwyciężanie podziałów i wojen, uzdrawianie relacji. W każdym razie na wysiłek człowieka patrzy się z perspektywy nadziei na ostateczne królowanie Chrystusa nad całym stworzeniem.

56. Jan Paweł II pracował fizycznie, zanim został księdzem. Czy ma on jakiś szczególny pogląd na ludzką pracę?

Niewątpliwie w KNS najbardziej rozwiniętą refleksję na temat znaczenia pracy można znaleźć w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*. Encyklika ta, napisana w dziewięćdziesiątą rocznicę *Rerum novarum* jest szeroką filozoficzną i teologiczną medytacją o ludzkiej pracy, którą papież nazywa „najistotniejszym kluczem do całej kwestii społecznej” (LE, n. 3).

Pracę można rozumieć na dwa sposoby; jest ona środkiem, za pomocą którego ludzie tworzą swój świat społeczny (sens przedmiotowy) oraz osiągają własny rozwój (sens podmiotowy) (nn. 5 i 6). Nie negując wagi przedmiotowego sensu pracy jako panowania człowieka nad ziemią, to jednak sens podmiotowy nadaje pracy rzeczywistą godność. „Podstawą określania wartości pracy ludzkiej nie jest przede wszystkim rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą”. Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. W ten sposób Jan Paweł II wnioskuje, że istnieje „pierwszeństwo podmiotowego znaczenia pracy przed przedmiotowym” (n. 6).

Współczesny błąd co do pracy polega na traktowaniu jej jako pewnego rodzaju towaru, który pracownik sprzedaje pracodawcy. Następuje odwrócenie właściwego porządku wartości, gdyż większą wagę przywiązuje się do wymiaru przedmiotowego niż do podmiotowego (n. 7). Jan Paweł II jest przekonany, że z historycznego punktu widzenia era kapitalizmu przemysłowego

była szczególnie narażona na zniekształcanie właściwego porządku wartości pracy. Podstawowy błąd tkwi w tym, co Jan Paweł II nazywa „ekonomizmem”. Polega on na traktowaniu pracy „w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej”, gdyż pomija on wymiar ludzki pracy: praca ma rozwijać wartości osobowe (nn. 13 i 15). Innym spojrzeniem wypracowanym przez Jana Pawła II jest duchowość pracy, gdzie pracujący człowiek jest kontynuatorem pracy Boga poprzez kształtowanie i przemianę świata. Praca jest uczestnictwem w dziele stwórczym Boga a człowiek jest współ-stwórcą poprzez nieustanną pracę (n. 25).

57. Nie jestem pewien, czy dobrze rozumiem ideę „współstwarzania”. Czy można powiedzieć coś więcej na ten temat?

W dwudziestym wieku sposób myślenia, który można nazwać „kreacjonistycznym”, podkreślał znaczenie pracy jako współ-stwarzania. Znaczy to, że poprzez pracę ludzie kształtują i budują świat. W ten sposób wypełniają oni przykazanie z *Księgi Rodzaju*, gdzie Yahwe wzywa człowieka, by panował jako wierny zarządca nad Bożym stworzeniem. Na innej płaszczyźnie praca jest również środkiem, za pomocą którego ludzie się rozwijają. Także w ten sposób mężczyźni i kobiety uczestniczą w Bożym dziele stworzenia, kształtując zarówno świat wokół nich, jak i siebie samych. Właśnie w ten sposób możemy nazywać siebie współstworcami; działając w zgodzie z łaską Bożą, ludzkość wypełnia twórczą rolę w historycznym rozwoju nas samych, naszego społeczeństwa oraz naszego świata. Duchowość współstwarzania nie powinna ignorować pokutnego i eschatologicznego aspektu; podkreśla ona natomiast dwa inne wymiary chrześcijańskiego podejścia do pracy. Dzięki naszej wolności i samoświadomości Bóg zaprosił nas do wyjątkowej relacji, która pozwala nam traktować naszą pracę jako coś więcej niż tylko zaspokojenie naszych własnych potrzeb. Zadaniem ludzkości w planie stworzenia jest współpraca ze Stwórcą w kształtowaniu stworzonego porządku, który jest odbiciem wielkości i zamiarów Boga. Po drugie, nasza praca, jakkolwiek by nie była, posiada element osobistego wezwania, powołania. Powinniśmy rozeznawać, rozwijać oraz ukierunkowywać nasze osobiste talenty i dary tak, by praca, którą wykonujemy, stała się zarówno odpowiedzią na wezwanie Boże, jak i sposobem naśladowania Chrystusa. Być dobrym pracownikiem znaczy dla mężczyzn i kobiet tyle, co wypełniać swoją misję jako dobry małżonek, rodzic czy przyjaciel.

58. Jak Kościół postrzega stowarzyszenia pracownicze?

Szybka odpowiedź na twoje pytanie brzmi: „przychylnie”. Jest to odpowiedź, która nie do końca czyni zadość długiej historii Kościoła i ruchowi robotniczemu. Pojawiały się krytyki konkretnych stowarzyszeń, pewnych taktyk i sposobu działania związków, oraz społecznego zagrożenia, kiedy stowarzyszenia podsycaly podział klasowy i konflikty. Jednak, nawet to powiedziawszy, jasne jest, że idea solidarnego łączenia się robotników, by chronić swoje prawa i dążyć do społecznie godziwych dóbr traktowana jest w KNS jako podstawowe prawo. Leon XIII zaaprobował stowarzyszenia robotnicze w encyklice *Rerum novarum* (nn. 36-38), uważając je za konieczne i bardzo korzystne. Kolejni papieże potwierdzali ten postulat. Idea stowarzyszeń pracowniczych znajduje potwierdzenie zarówno w katolickiej nauce o społecznej naturze człowieka, jak i w teorii politycznej wypracowanej przez KNS, która staje w obronie zasady pomocniczości i przyznania doniosłej roli stowarzyszeniom prywatnym w dążeniu do dobra wspólnego. Ludzie powinni łączyć się razem w realizacji korzystnych celów; prawda ta dotyczy szczególnej klasy ludzi, którą nazywamy robotniczą. Społeczeństwo jako całość korzysta, gdy między sferą życia prywatnego a kompetencjami państwa rozwijają się różne stowarzyszenia.

59. Wspomniałeś, że krytykowano stowarzyszenia pracownicze. Czego dotyczą te krytyki?

KNS zawiera pewne zastrzeżenia i krytyki pod adresem ruchów robotniczych, a dokładniej pod adresem zniekształconych wersji ruchów robotniczych. Można je sprowadzić do czterech obszernych punktów, przy czym często są one szczególnie związane z jakimś jednym okresem czy z jednym regionem geograficznym. Pierwszym jest ryzyko społeczeństwa naprawdę spolaryzowanego, w którym różne frakcje podsycają uczucia wrogości i gdzie używa się środków tak ekstremalnych jak przemoc, by zdobyć władzę. Drugim jest niebezpieczeństwo, że robotnicy katoliccy stracą poczucie własnej tożsamości religijnej czy nawet cnotę wiary z powodu sojuszków i lojalności względem organizacji świeckich. Trzeci problem, podnoszony przez niektórych autorów KNS, dotyczy tego, że ruch robotniczy może stać się partią polityczną, która popiera interesy tylko jednej klasy i która zawęża cele polityki do aktywności wewnątrz grupy interesów, zamiast na rzecz dobra wspólnego. Wreszcie czwarte nieporozumienie stowarzyszeń robotniczych polega na używaniu władzy zorganizowanej klasy robotniczej, by zdominować wszystkie inne czynniki gospodarcze. Zarabianie pieniędzy lub inne żądania, które lekceważą uzasadnione troski i potrzeby pracodawców, kierowników, konsumentów itp., są nadużyciem.

Zastrzeżenia te, które można znaleźć w niektórych wypowiedziach KNS, nie prowadzą do opozycji wobec stowarzyszeń pracowniczych. Kościół zachęcał raczej katolików do czynnego udziału w ruchach robotniczych, aby uniknąć powyższych błędów. Jednak motywacją dla katolików do włączania się do ruchów robotniczych nie jest tylko uniknięcie błędów. Zarówno w teorii jak i w praktyce, KNS postrzega ruchy robotnicze jako pozytywną siłę potrzebną do zmian społecznych, do ochrony podstawowych praw i dobra wspólnego.

60. Jednym z podstawowych praw klasy robotniczej proponowanych przez KNS jest słuszną płacą. Czym jest słuszną płacą?

Wyrażenie „słuszną płacą” w tradycji określa się również jako minimum środków utrzymania (*living wage*), pensję niezbędną do utrzymania rodziny (*family wage*) czy zwyczajnie wynagrodzenie (*compensation*). Jest to podstawowe nauczanie KNS, gdyż łączy się z godnością człowieka. Ludzie mają uzasadnione prawo, oparte na ich godności, do uzyskania dóbr materialnych, które zaspokajają podstawowe potrzeby: żywności, ubrania, schronienia, zdrowia, edukacji, bezpieczeństwa czy odpoczynku - stanowi to warunek minimum słusznej płacy. Normalnie oczekuje się, że zdrowy człowiek zdobędzie podstawowe środki poprzez pracę. Jest to zasada obowiązująca od dawna w tradycji.

W czasie pontyfikatu Leona XIII ta zasada była podważana działaniem rynku pracy w pojawiającym się porządku przemysłowym. Klasyczna linia obrony wolnego rynku wysuwana przez liberalizm zawierała zasadę wolnego kontraktu. Znaczyło to, że ustalano go na podstawie wolnej umowy. W praktyce jednak wielu zdesperowanych pracowników szukających posady godziło się na mamą zapłatę, która nie wystarczała na zaspokojenie podstawowych potrzeb ich rodzin. Leon XIII słusznie krytykował takie podejście i kwestionował doktrynę wolnego kontraktu stwierdzając, że to sprawiedliwość a nie wolność jest obowiązującą normą kontraktów. Sprawiedliwość zakorzeniona w godności człowieka oznacza, że słuszną jest taka płaca, która pozwala pracownikowi i jego rodzinie żyć „w skromnych warunkach” (RN, n. 34).

Późniejsi papieże, jak Pius XI i Jan XXIII uznali, że określenie „słuszna płaca” wymaga oszacowania konkretnych warunków społecznych, takich jak zdrowy bilans firmy, koszty utrzymania, prawa rynku, rola innych czynników lokalnych, narodowych i międzynarodowych. Nie ma jednego stałego, uniwersalnego sposobu definiowania słusznej płacy. Istnieje jednak przekonanie, że płacy nie należy ustalać tylko na podstawie wolnej umowy stron. Czynnikiem, który określa słuszną płacę powinna być troska o sprawiedliwość i prawa.

61. Jakie jest stanowisko Kościoła na temat ubóstwa?

Na początku trzeba zaznaczyć, że ubóstwa „zgodnie z myślą Bożą nie należy uważać za hańbę”, gdyż „prawdziwa godność człowieka i wyższość zasadza się na obyczajach, mianowicie na cnocie” a cnota jest wspólnym mieniem zarówno bogatych jak i ubogich (RN, n. 20).

W pewnych dzielnicach amerykańskich promowano „ewangelię bogactwa”, która głosi, że Bóg obficie błogosławi pracę dobrych ludzi. W pewnych wypadkach odwrócona zostaje logika myślenia; uważa się, że jeśli ktoś posiada obfitość dóbr, jest dobrym człowiekiem. Stąd niedaleko już do uznania, że ludzie ubodzy mają jakąś wadę moralną. Oczywiście KNS tak nie uważa.

Mówiąc o ubóstwie, należy rozróżnić między tym, co dobrowolne a co nie. Gdy ubóstwo podejmowane jest dobrowolnie, np. gdy członek wspólnoty religijnej składa ślub ubóstwa, Kościół traktuje je jako rzecz dobrą. Natomiast niedobrowolne ubóstwo nie jest błogosławieństwem, a raczej należy je przewycięzać.

Od nowotestamentalnego obrazu pierwotnego Kościoła, poprzez średniowieczne klasztory i zakony żebracze aż po pracę społeczną wykonywaną przez takie organizacje jak choćby Towarzystwo Wincentego a Paulo, historia jest wypełniona przykładami wierzących, którzy świadczyli pomoc ubogim. Ogrom świadczeń społecznych, które Kościół sponsoruje, są dowodem na słowa Leona XIII, że „Kościół chce i zdąża do tego, by /ubogi/ się podniósł ze stanu nędzy i by zdobył lepsze warunki materialne” (RN, n. 23).

Kościół rzadko spotyka się z krytyką jego bezpośrednich świadczeń na rzecz ubogich. Więcej krytyki napotyka natomiast atakowanie przyczyn ubóstwa, ponieważ ludzie nie są zgodni co do ich natury, a także co do tego, jakie remedium jest najbardziej odpowiednie. Takie debaty są mile widziane, jeśli prowadzą do lepszego zrozumienia problemu. Tym, czego nie należy jednak poddawać dyskusji, jest obowiązek wspólnoty chrześcijańskiej do troski o ubogiego oraz znaczenie działalności społecznej Kościoła w przewyciężaniu ubóstwa tak, aby zaspokajać podstawowe potrzeby ludzi.

62. Mówiąc o słusznej płacy oraz trosce o ubogich, wiele uwagi poświęca się ustaleniu dolnej granicy ubóstwa, poniżej której ludzie nie powinni schodzić. Czy KNS mówi coś o górnym pułapie bogactwa, ponad który ludzie nie powinni się wznosić?

Niewiele, ale istnieją wyraźne sygnały, że KNS posługuje się założeniem, że ludzie mogą posiadać więcej niż potrzeba dla dobra ich samych, innych ludzi i świata. Takie wskazówki można znaleźć w komentarzach do dokumentów o prawdziwym i fałszywym rozwoju, o obowiązku miłości bliźniego a ostatnio także o zagrożeniach dla środowiska.

KNS krytycznie odnosi się do konsumizmu. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II stwierdza: „Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być” (n. 36). Innym sposobem wyrażenia tego problemu jest krytyczne odniesienie Jana Pawła II do „nadrozwoju”, polegającego „na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi”, która „łatwo przemienia ludzi w niewolników 'posiadania' i natychmiastowego zadowolenia” (SRS, n. 28).

Mając na uwadze obowiązek dokonywania uczynków miłosierdzia, KNS rozróżnia kategorie dobrobytu materialnego, na przykład dobra podstawowe i zbędne. Na Soborze Watykańskim II, gdy biskupi przypomnieli zaczerpnięty od Ojców Kościoła ideał wspomagania ubogich nie tylko z tego, co komu zbywa, wzywali wiernych do dzielenia się swoimi dobrami z tymi, którzy znajdują się na skraju ubóstwa i pozbawieni są podstawowych środków do życia (GS, n. 69).

Niedawne komentarze na temat ochrony środowiska ukazują troskę Jana Pawła II o naszą planetę, która nie może znieść stylu życia, w którym ludzkość „zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi” (CA, n. 37). Wcześniej w 1990 roku, w swoim *Oređziu na Światowy Dzień Pokoju*, papież stwierdził otwarcie: „Współczesne społeczeństwo nie znajdzie rozwiązania kwestii ekologicznej, jeśli poważnie nie zweryfikuje swojego stylu życia” (n. 13).

Wypowiedź ta może skłaniać do wniosku, iż mimo że nie ma w KNS wyraźnych ograniczeń co do posiadania dóbr materialnych, to jednak dostrzega się pewien niepokój, że można posiadać zbyt dużo.

63. Czy można wiedzieć bardziej konkretnie, ile ze swoich dóbr należy przeznaczyć na cele dobroczynne?

KNS nie podaje norm, które określają dokładną kwotę. Istnieją normy, które precyzują obowiązek dzielenia się regularnie nadwyżką dóbr, a w przypadku skrajnej potrzeby oddania całej nadwyżki, a nawet przekroczenia miary skromnych warunków, w których ktoś zwykły mieszkać.

W naszej sytuacji nie łatwo jest rozeznaczyć właściwą proporcję dóbr osobistych, które należy rozdać. Nie ma identycznych sytuacji życiowych jednostek czy rodzin, a decyzje finansowe zależą od kontekstu jednostkowego i społecznego. Oszczędzanie pieniędzy na potrzeby rodziny znaczy co innego, gdy jedyne dziecko pragnie podjąć pracę fizyczną, a zupełnie co innego, gdy kilkoro dzieci chce rozpocząć naukę w szkole. Żadna stała formuła określająca, ile należy dać, nie jest w stanie wziąć pod uwagę różnic, jakie zachodzą między ludźmi. W tradycji istnieje negatywne ostrzeżenie, którym jest bałwochwalstwo wobec bogactw oraz ideał, którym jest solidarność. Negatywnie, nie wolno pozwolić sobie na przywiązanie do bogactw i posiadłości, jakie stają na drodze naszej relacji do Boga, który miłuje ubogich. Pozytywnie, musimy pamiętać słowa Jana XXIII cytowane w dokumencie Soboru Watykańskiego II: „Obowiązkiem każdego człowieka, pilnym obowiązkiem chrześcijanina jest oceniać to, co zbywa, wedle miary potrzeby drugiego” (*Gaudium et spes*, przypis do numeru 69).

KNS stwierdza wyraźnie, że niezależnie od tego, jakich wyborów należy dokonać, naśladowanie Chrystusa jest ściśle związane z miłosierdziem. Jeśli uczniowie Chrystusa regularnie powiększają budżet i podnoszą styl życia nie wykazując żadnej nadwyżki, trzeba, aby dokonali samokontroli. Przypomnij sobie, że nawet ubodzy mają się dzielić tym, co posiadają, jak to opisuje ewangeliczna scena o wdowim groszu. Wydanie wszystkich lub prawie wszystkich zasobów na nas samych jest ignorowaniem faktu ubóstwa w świecie, gdyż oznacza to, że żyjemy, jak gdyby ubodzy nie domagali się od nas niczego. Taka norma działania jest wyraźnie pogwałceniem podstawowego elementu chrześcijańskiego życia, które obowiązuje w każdej epoce.

64. Czy nauczanie Kościoła na temat kapitalizmu jest pozytywne czy nie?

Na to pytanie można odpowiedzieć dopiero wtedy, gdy zdefiniujemy pojęcie kapitalizmu. Jan Paweł II zadał sobie samemu pytanie, czy kapitalizm jest modelem do naśladowania. Jego

odpowiedź jest następująca: „Jeśli mianem 'kapitalizmu' określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco...” (CA, n. 42). Jest to więc wyraźnie pojmowanie kapitalizmu, które Kościół aprobuje.

Z drugiej strony, Jan Paweł II stwierdził: „Ale jeśli przez 'kapitalizm' rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca” (*tamże*). Zgodnie z myślą KNS, Jan Paweł II jest ostrożny wobec kapitalizmu, który wywyższa niebywale wolność kosztem sprawiedliwości, prawa, dobra wspólnego i godności człowieka. Dlatego też żąda, by wolność gospodarcza była „ujęta w ramy systemu prawnego”. Fałszywy kapitalizm bierze bowiem pod uwagę tylko jedną część ludzkiej wolności - wolność gospodarczą.

KNS docenia użyteczność i zalety rynku ekonomicznego. Jednak ta fundamentalna zgoda na model wolnorynkowy jest hamowana troską, by interes własny nie podeptał dobra wspólnego, by nieuregulowana wolność nie prowadziła do wyzysku innych lub świata, by uznanie dla dobrobytu materialnego nie doprowadziło do fałszywego pojmowania rozwoju człowieka i dobrobytu.

Być może słusznym streszczeniem pozycji KNS na temat kapitalizmu będzie stwierdzenie, że otrzymuje on warunkową aprobatę; nie jest on błędny z natury, ale należy przeciwstawić się fałszywym interpretacjom gospodarki kapitalistycznej, które istniały w przeszłości i są kontynuowane obecnie.

65. Jeśli kapitalizm otrzymuje warunkową aprobatę, jakie są te warunki?

Przeglądając dokumenty KNS można znaleźć listę wad kapitalizmu, którym należy zaradzić. Listę papieskich warunków można sprowadzić do czterech głównych punktów: (a) ustalenie przez państwo ram systemu prawnego do regulacji działań na rynku, (b) społeczne zaopatrzenie wszystkich w podstawowe dobra/świadczenia, (c) promocja moralności osobistej i grupowej, oraz (d) ochrona stowarzyszeń prywatnych i innych elementów społeczeństwa cywilnego⁶.

Ramy systemu prawnego oznaczają, że rząd musi ustanowić uczciwe i mądre przepisy, które pozwolą na optymalne funkcjonowanie rynków dla dobra człowieka respektując jednocześnie wolność osobistą. Po drugie, jakakolwiek gospodarka musi dbać o to, by nikt nie był pozbawiony podstawowych dóbr i świadczeń z powodu braku wystarczającego kapitału. Jakkolwiek by działała gospodarka, musi posiadać środki, dzięki którym wspólnota może zagwarantować zapewnienie podstawowych potrzeb materialnych człowieka.

Pomimo dobrego systemu prawnego ogromną rolę mają do odegrania również ludzie prawi moralnie. Uczciwość, pracowitość, współczucie, hojność, twórczość, rozważa, przyjaźń - te i inne cnoty nie mogą być ustalone prawem, ale bez nich żadna gospodarka rynkowa ani społeczeństwo się nie utrzyma. Solidny system gospodarczy nie będzie w stanie podciąć tych dobrych cech charakteru w ludziach i grupach, które tworzą życie społeczne.

Współcześnie jedno z zagrożeń polega na tym, że siły rynku powiększają swój zasięg na obszary życia, do których nie należą. Podobnie jak mieszanie się rządu do wszystkich dziedzin życia społecznego narusza zasadę pomocniczości, tak też dzieje się z gospodarką rynkową. Ważne jest, by takie ugrupowania społeczne jak rodzina, Kościół, sąsiedztwo, bractwa, organizacje rekreacyjne i edukacyjne mogły funkcjonować według ich własnej logiki, a nie według logiki rynkowej.

Nie sugerując szczegółowo, jak należy budować rzetelną gospodarkę, te cztery elementy podane przez Jana Pawła II stanowią ramy analityczne określające warunki aprobaty gospodarki kapitalistycznej w KNS.

6. Daniel Finn, *John Paul II and the Moral Ecology of Markets*, w: „Theological Studies”, t. 59 /1998/, s. 662-679.

66. Jakie jest stanowisko papieża odnośnie do własności prywatnej: krytyczne czy aprobujące?

Wypowiedzi KNS wyrażają mocne poparcie dla instytucji własności prywatnej. W encyklice *Rerum novarum* Leona XIII znajduje się chyba najmocniejsze potwierdzenie własności prywatnej postrzeganej jako „instytucja najlepiej odpowiadająca naturze ludzkiej” (n. 8). Jest to po części spowodowane papieską krytyką socjalizmu, a także potrzebą odróżnienia w KNS krytyki nadużyć dziewiętnastowiecznego kapitalizmu od krytyk marksizmu i socjalizmu. Według KNS własność prywatna służy kilku wartościowym celom. Pozwala pracownikom na zaspokojenie podstawowych potrzeb, daje im możliwość uzyskania stabilności finansowej dla swoich rodzin, zapewnia bezpieczeństwo na przyszłość, szczególnie na starość, jest wynagrodzeniem za ciężką pracę i oszczędność, służy do ochrony wolności osobistej, pozwala na twórczość i samokontrolę. Co więcej, instytucja społeczna własności prywatnej jest dobrym sposobem dopilnowania tego, by ludzie podejmowali odpowiedzialność i troskę o Boże stworzenie (nn. 5-7).

Prawo do posiadania nie powinno być jednak porównywane z prawem do używania. Ludzie mogą nadużywać swojej własności albo używać jej niewłaściwie. Takie nadużycia powinno się piętnować jako szkodliwe dla dobra wspólnego: „mając na uwadze rzeczywistą konieczność dobra wspólnego władza państwowa może, kierując się zawsze prawem naturalnym i Boskim, dokładniej określić, co w zakresie używania własnych dóbr ich posiadaczom wolno, czego zaś nie wolno” (QA, n. 49). Nadużycie nie anuluje prawa do posiadania własności prywatnej. Z tego wniosek, że przepisy w zakresie używania nie naruszają prawa do posiadania własności prywatnej (*tamże*).

Papieże mieli świadomość tego, że istniejące prawa i zwyczaje dotyczące własności prywatnej nie były idealne. Ich podejście miało na celu ograniczenie nadużyć bez zniesienia zasady własności prywatnej. W ich ocenie, była to ostateczność, do której błędnie dążyli socjaliści.

67. Czy nauczanie o własności prywatnej ewoluowało na przestrzeni lat?

Tak. Rozwój dokonał się głównie w kierunku podkreślenia społecznego wymiaru własności prywatnej. Pius XI potwierdził podwójny charakter własności, to jest indywidualny, który służy dobru jednostek, i społeczny, który ma na względzie dobro publiczne (QA, n. 45). Pius XII jako kontekst dla rozważań o własności prywatnej uznał patrystyczny temat powszechnego przeznaczenia dóbr (*Przemówienie z okazji pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki Leona XIII „Rerum novarum”, 1 czerwca 1941 r.*). Istnieje wiele projektów własności, które należy pozostawić szczególnym zwyczajom i statutom społeczeństwa. Taki projekt jednak „pozostaje podporządkowany naturalnemu celowi dóbr materialnych i nie może się uzależnić od pierwszego i podstawowego prawa, które wszystkim przyznaje korzystanie z nich” (*tamże*, n. 14).

W rzeczywistości, zajmując się społecznym wymiarem własności, KNS zwróciła uwagę nie tylko na indywidualne prawo do własności prywatnej, ale i na to, „że w prawie do własności prywatnej zawarte są również obowiązki społeczne” (PT, n. 22).

Paweł VI zaprzeczył jednoznacznie, że „własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom”, gdyż „nigdy nie można używać prawa własności ze szkodą dla dobra wspólnego” (PP, n. 23). Ta zasada obowiązuje również wtedy, gdy wspólne dobro wymaga wywłaszczenia gruntów (n. 24).

Zdaniem Jana Pawła II, na własności ciąży „hipoteka społeczna”, czyli uznaje się jako jej wewnętrzną właściwość funkcję społeczną, mającą swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr” (SRS, n. 42). Prawdą jest, że własność prywatna jest prawem „słusznym i koniecznym”; jednak wobec rozprzestrzeniającego się ubóstwa należy potwierdzić „typową zasadę chrześcijańskiej nauki społecznej: dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich” (*tamże*).

68. Mając na uwadze opór Leona XIII w stosunku do socjalizmu, czy Kościół czyni rozróżnienie pomiędzy socjalizmem i komunizmem?

W pismach Leona XIII słowo socjalizm kojarzy się z wieloma złymi ideami i ruchami społecznymi. Wszyscy, którzy występują przeciwko własności prywatnej, występują w obronie konfliktu klas, popierają państwo kolektywistyczne i są antyreligijni, skupiają się pod nazwą socjalizmu.

Pius XI rozróżnił dwa typy socjalizmu (QA, nn. 112-120). Pierwszy typ „popadł w komunizm”, który „objawia nieprawdopodobną i straszliwą brutalność i niehumanizm” (n. 112). Drugi typ, „który zachował nazwę 'socjalizmu'” jest mniej radykalny w swoich poglądach. W czasie swojego pontyfikatu Pius XI był świadkiem dochodzenia do władzy Lenina i rewolucji z 1917 roku oraz powstania stalinizmu. Pius XI zobaczył więc rzeczywiste zło państwa komunistycznego. W encyklice *Divini Redemptoris*, ogłoszonej w 1937 roku, jego krytyka była jasna i bezkompromisowa.

Jednak Pius XI dostrzegł jeszcze jeden rozwój socjalizmu oprócz totalitaryzmu i komunizmu. Ta umiarkowana szkoła wyłoniła się ostatecznie jako partia socjaldemokratyczna w takich krajach, jak Niemcy czy Francja. Jednak jej ewolucja nie była kompletna i w końcu papieska ocena socjalizmu umiarkowanego brzmiała, że „nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą” (QA, n. 120).

Kolejni papieże oczyszczali i uszczegółowiali ocenę socjalizmu w KNS. Jan XXIII napisał w roku 1963, że Jest czymś najzupełniej właściwym odróżniać wyraźnie od błędnych teorii filozoficznych na temat istoty, pochodzenia i celu świata czy człowieka, poczynania odnoszące się do spraw gospodarczych i społecznych, kulturalnych czy też ustrojowych, nawet jeśli tego rodzaju poczynania wywodzą się z tych teorii i z nich czerpią natchnienie” (PT, n. 159).

W czasie pontyfikatów Pawła VI i Jana Pawła II, zintegrowano w KNS niektóre socjalistyczne krytyki gospodarki kapitalistycznej. Niemniej jednak pozostaje niepokój, że analiza społeczna nie jest łatwo oddzielana od podstawowych poglądów filozoficznych wrogich wierze i religii.

69. Jedną z podstawowych instytucji we współczesnym kapitalizmie jest korporacja (spółka). Co na temat korporacji można znaleźć w KNS?

Nie ma w KNS jakiegś fundamentalnej opozycji w stosunku do korporacji, ale istnieją pewne obawy. Z powodu rozmiaru i bezosobowego charakteru korporacji, niejasna może stać się odpowiedzialność osobista i rachunkowość. Własność prywatna niesie z sobą obowiązki społeczne. Właściciele korporacji są często udziałowcami, którzy nie odgrywają bezpośredniej roli w kierowaniu korporacją. Faktyczne podejmowanie decyzji dokonuje się na poziomie zarządu i zawodowych menadżerów. Na poziomie komisji i grup wykonawczych

nie zawsze jest oczywiste nawet dla samych członków, czyj głos był decydujący w określaniu kierunku działania. Pius XI stwierdził, że „okazji do najgorszych nadużyć dały postanowienia prawne o spółkach zarobkowych dzielące ryzyko i ograniczające odpowiedzialność... Pod osłoną anonimowej firmy dzieją się najgorsze krzywdy i oszustwa” (QA, n. 132).

Pius XII najbardziej sceptycznie patrzył na wzrastanie w siłę współczesnych instytucji. Widział on niebezpieczeństwo w ekspansji rządów w ludzkie życie oraz krzywo patrzył na władzę i kulturowy wpływ wielkich korporacji. „Świat ma prawo podziwiać przedsiębiorstwa, które w obszarze produkcji i w zarządzaniu odniosły sukces poprzez koordynację i mobilizację ludzkiego potencjału i materiału... Jednak trzeba przeciwstawić się temu, że współczesne życie społeczne ma być przez nie regulowane lub dostosowywane do nich” (*Przemówienie bożonarodzeniowe z 1952 roku*).

Pomimo tych ostrzeżeń, KNS podchodzi do współczesnych korporacji pozytywnie, twierdząc że władza, produktywność oraz wpływ korporacji może przynieść wiele dobra zarówno wewnątrz samych korporacji, jak i poza nimi. Głosy wyrażające obawę nie powinny być interpretowane jako przeciwne korporacjom. Dokumenty KNS wykazują natomiast konsekwentnie zainteresowanie, by ustalić jakieś ramy, które pozwolą strukturom rachunkowości badanie decyzji i działalności udziałowców, dyrektorów i zarządzających w obrębie tak złożonej instytucji, jaką jest współczesna korporacja.

70. Czy KNS mówi coś o zjawisku spółek wielonarodowych lub międzynarodowych?

Właśnie kwestia władzy i brak rachunkowości najbardziej niepokoją Pawła VI, który zastanawiał się, jakimi zasadami kierują się korporacje międzynarodowe. „Pod naporem nowych systemów produkcji pękają granice między narodami i pojawiają się nowe potęgi ekonomiczne, przedsiębiorstwa międzynarodowe, które dzięki koncentracji i elastyczności stosowanych środków mogą posługiwać się autonomiczną strategią w dużej mierze niezależną od krajowych władz politycznych i dlatego nie kontrolowaną z punktu widzenia dobra wspólnego” (OA, n. 44).

Przypomnij sobie, jakie znaczenie KNS przypisuje państwu w kwestii promocji i ochrony dobra wspólnego. Odkąd korporacje stały się międzynarodowe, powstaje pytanie o to, kto może wprowadzić w życie odpowiednie regulacje, które zapewnią troskę o dobro wspólne. Szczególnie niepokoi sytuacja, gdy większość udziałowców, dyrektorów i zarządzających korporacji nie rezyduje w kraju, na terenie którego znajduje się korporacja. Odnosi się to przede wszystkim do krajów uboższych. Dlatego też Jan Paweł II ostrzegał, że chociaż układ wzajemnych zależności ekonomicznych jest „w zasadzie normalny”, to „może jednak łatwo stawać się okazją do różnych form wyzysku czy niesprawiedliwości” (LE, n. 17). Papież wymienił nawet szczególnie przedsiębiorstwa międzynarodowe jako jedną z przyczyn coraz bardziej rosnącej dysproporcji pomiędzy krajami bogatymi a ubogimi.

Prawdą jest również, że korporacje międzynarodowe mogą sprowadzić do uboższych narodów i regionów lokatę kapitału, pożyteczne technologie, stałe płace, nowe produkty i wiedzę. KNS nie naucza, że korporacje międzynarodowe są z natury złe, tylko że pojawienie się tych instytucji ekonomicznych wzywa do stworzenia nowego stylu współpracy między rządem a prywatnymi ekonomistami.

W konsekwencji, KNS wzywa do utworzenia „kodeksu postępowania”, dzięki któremu dostępne staną się pewne środki regulacji, ustalone zostaną standardy zachowania i przyznana większa odpowiedzialność społeczna korporacji. Bez tego kodeksu postępowania władza korporacji międzynarodowych nie wesprze krajów uboższych, lecz spowoduje nowy rodzaj kolonializmu ekonomicznego (PP, n. 52).

71. Jestem pracownikiem administracji, nie posiadającym własnej firmy. Czy Kościół

ma coś do powiedzenia bezpośrednio jednostkom, które pracują w korporacjach (spółkach) jako zarządzający?

Uważam, że dokumentem, który określa rolę zarządzających jest wydany w 1986 roku list biskupów amerykańskich *Economic Justice for AU* (Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich).

Po pierwsze, biskupi przyznają, że praca pracownika administracyjnego korporacji, jak wszystkie inne, ma „potrójne znaczenie moralne”. Jest ona głównym sposobem „zdolności człowieka do wyrażenia samego siebie i realizacji samego siebie”. Praca jest również „normalnym sposobem, w jaki istoty ludzkie zaspokajają swoje potrzeby materialne” oraz „umożliwia ludziom przyczynienie się do dobrobytu szerszej społeczności” (n. 97).

Cytując wypowiedź Jana Pawła II, biskupi stwierdzają, że dobrobyt społeczny byłby „nie do pomyślenia bez dynamicznej postaci człowieka interesu, którego funkcja polega na organizowaniu pracy ludzkiej i środków produkcji tak, by wytworzyć dobra i usługi niezbędne dla powodzenia i postępu społeczeństwa” (n. 110). Zarządzający mają zobowiązania wobec korporacji oraz ich udziałowców, ale to nie wyczerpuje zakresu ich odpowiedzialności.

„Zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego, nie zaś po prostu na rzecz dobra prywatnego swoich firm, stanowi sedno tego, co oznacza pojmowanie tej pracy jako powołania, a nie tylko kariery czy posady” (n. 111).

Ludzie na stanowisku kierowniczym czy dyrektorskim we współczesnych firmach pełnią rolę służebną i muszą wykazywać się rozważą w używaniu zasobów ludzkich oraz dóbr materialnych, takich jak kapitał finansowy, surowce naturalne i środowisko fizyczne.

Korzyści na krótką metę czerpane kosztem tych dóbr mogą być moralnie krótkowzroczne (n. 112). W wielu wypadkach emeryci, społeczności lokalne i partnerzy w interesach pomagali w osiągnięciu sukcesu firmy. Zarządzający powinni mieć szeroką wizję odpowiedzialności zarówno za swoje postępowanie, jak i za tych, którzy im podlegają (n. 111). KNS zaleca w szczególności relację współpracy między pracownikami i kierownictwem.

Używając narzędzi i umiejętności, które mają do dyspozycji, zarządzający odgrywają cenną rolę we współczesnej ekonomii, zaś wykonując ją z zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego przemieniają swój zawód w powołanie.

72. Wydaje mi się słuszne stwierdzenie, że KNS kształtowała się w erze przemysłowej i rolniczej. Co KNS może powiedzieć ludziom zatrudnionym w gospodarce postindustrialnej niezależnie od tego, czy nazwiemy ją „społeczeństwem informacji” czy „gospodarką usługową”?

W swojej refleksji nad pracą człowieka Jan Paweł II napisał: „Zarówno pierwsza industrializacja, która wywołała tak zwaną kwestię robotniczą, jak i kolejne przemiany przemysłowe ukazują w sposób wymowny, że także w epoce 'pracy' coraz bardziej zmechanizowanej właściwym podmiotem pracy nadal pozostaje człowiek” (*LE*, n. 5). Tak więc KNS podkreśla ludzkie doświadczenie pracy nawet wtedy, gdy ulegają zmianie jej rodzaje i sposób. Pozwala to tradycji na traktowanie godności człowieka jako podstawy analizy świata pracy nawet wtedy, gdy świat ulega ciągłemu rozwojowi.

Technika jest „niewątpliwie sprzymierzeńcem człowieka”, który „ułatwia mu pracę, usprawniają, przyspiesza i zwielokrotnia” (*tamże*). Traktuje się ją jako środek poprawy ilości i jakości ludzkiej produkcji. Jednak „technika, w pewnych wypadkach, ze sprzymierzeńca może przekształcić się jakby w przeciwnika człowieka... odbierając mu wszelkie zadowolenie osobiste oraz podniety do działania twórczego i do odpowiedzialności”. W okresie przejściowym ku nowym formom techniki może dojść do sytuacji, gdzie pozbawia się zajęcia wielu zatrudnionych, a nadmiernie docenia się maszynę (*tamże*).

Chociaż w takich krajach jak Stany Zjednoczone gospodarka ulega wielu zmianom, nie są one postrzegane w KNS ani jako powód do rozpacz, ani do bezkrytycznego optymizmu. Godność człowieka, prawa człowieka, dobro wspólne pozostają dla KNS kryterium do dokładnego badania gospodarki społeczeństwa postindustrialnego.

73. Nie wszyscy pracują przy komputerze czy w marketingu, w salonach sprzedaży czy laboratoriach. Niektórzy ludzie pracują ciągle na roli. Czy istnieje jakieś nauczanie o gospodarstwach rolnych i rolnictwie?

Masz oczywiście rację. Wielu ludzi zarabia na życie pracując na roli, a w wielu krajach odsetek rolników pozostaje w miarę wysoki w porównaniu ze Stanami Zjednoczonymi. Ponieważ główne dokumenty KNS są uniwersalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, dlatego też poświęcają one dużo uwagi rolnictwu jako pracy wspólnej wielu ludziom na świecie. Jan Paweł II pisze wprost: „Rolnictwo, które dostarcza społeczeństwu dóbr koniecznych dla codziennego utrzymania, posiada zasadnicze znaczenie” (*LE*, n. 21). Praca na roli ma specyficzną właściwość a styl życia rolników swój własny rytm, okazje i trudności. Trzeba również zauważyć, że doświadczenie pracy na roli różni się w zależności od miejsca. Wiele z tego, co zostało już powiedziane o pracy człowieka, odnosi się także do rolnictwa. „Wszystko to, co zostało wyżej powiedziane o godności pracy, o wymiarze przedmiotowym i podmiotowym pracy ludzkiej, znajduje bezpośrednie zastosowanie w odniesieniu do problemu pracy rolniczej i do sytuacji człowieka, który ciężko pracując uprawia ziemię” (*tamże*).

Na przestrzeni lat, coroczna konferencja Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) była okazją dla Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, by poruszać otwarcie problemy życia rolniczego. Dotykano licznych zagadnień skupiając się na aspektach gospodarczych i społecznych rolnictwa. Inną okazją do rozwijania KNS o rolnictwie stały się częste podróże Jana Pawła II, w czasie których z różnych miejsc przemawiał on regularnie do pracowników sezonowych i rolników.

Tematami, które często pojawiają się w nauczaniu KNS o rolnictwie, są jego związki z rozwojem krajów ubogich, potrzeba szanowania natury poprzez oszczędne korzystanie ze środowiska naturalnego, sprawiedliwe traktowanie pracowników sezonowych, szczególnie tych, którzy są przyjezdnymi i gośćmi oraz w krajach bogatszych, gdzie rolnictwo jest zdominowane przez wielkie korporacje, a także wartość gospodarstw rodzinnych.

VI ZAGADNIENIA MIĘDZYNARODOWE

74. W wielu odpowiedziach dotknięto spraw, które wykraczają poza granice państwa narodowego. Czy istnieją jakieś dokumenty, które skupiają się szczególnie na kontekście międzynarodowym kwestii społecznych?

Zdajesz sobie zapewne sprawę z tego, że podejście do kwestii wojny i pokoju wymaga wykroczenia poza ramy domowe i narodowe. Na przestrzeni lat, gdy bardziej widoczny stał się wymiar globalny życia gospodarczego, KNS rozszerzyła swoje nauczanie o kontekst międzynarodowy. Innym czynnikiem, który wymusił na KNS bardziej międzynarodowy zakres nauczania jest pojawienie się szeregu kwestii z natury międzynarodowych, na przykład ochrona środowiska naturalnego, inwestycje kapitałowe, prawa człowieka, migracje i uchodźstwo, handel bronią, rola krajów ubogich w gospodarce globalnej.

Pius XII korzystał ze swojego corocznego przemówienia bożonarodzeniowego *urbi et orbi* (miastu i światu), by podejmować kwestie pokoju oraz struktur życia międzynarodowego,

które należało ustanowić po zakończeniu drugiej wojny światowej. Jan XXIII przedstawił swoje idee odnośnie do spraw międzynarodowych w encyklice *Pacem in terris* (1963), zaś w swojej wcześniejszej encyklice *Mater et Magistra* (1961) wiele uwagi poświęcił kwestiom gospodarczym.

Myślę, że najbardziej znacząca jest encyklika *Populorum progressio* Pawła VI z 1967 roku. Uczeni sugerują, że powodem napisania tej encykliki była jego wrażliwość na trudną sytuację krajów uboższych oraz przyznanie, że Sobór Watykański II był wydarzeniem mocno zdominowanym przez problemy duszpasterskie Europy i Ameryki Północnej. W konsekwencji, Paweł VI pragnął postawić Kościół wprost po stronie tych, którzy wzywali do wsparcia rozwoju krajów ubogich.

Paweł VI uznał, że „dzisiaj najbardziej idzie o to, aby wszyscy uznali i jakby wyczuwali, że kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości” (*PP*, n. 3). Umieszczając kwestie społeczne w kontekście międzynarodowym, Paweł otworzył KNS na nową perspektywę. To podejście było dalej rozważane przez biskupów na Synodzie z 1971 w dokumencie *De iustitia in mundo* oraz w encyklice Pawła VI *Octogésima adveniens* w osiemdziesiątą rocznicę ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*. Dwadzieścia lat po encyklice *Populorum progressio*, Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Sollicitudo rei socialis*, która jest uaktualnieniem i rozszerzeniem zagadnień encykliki Pawła VI.

Ponadto trzeba nadmienić, że konferencje biskupów wydawały imponujące dokumenty co do kwestii międzynarodowych. Najbardziej wybitne były różne wypowiedzi wydane w latach osiemdziesiątych XX wieku o powstrzymaniu wybuchów nuklearnych, wyścigu zbrojeń, oraz o wojnie i pokoju.

75. Jeżeli Jezus jest naszym prawdziwym pokojem, którego możemy zaznać jedynie w naszych sercach, dlaczego biskupi lub ktokolwiek z nas powinien skupiać się bardziej na zagadnieniach politycznych dotyczących pokoju niż na duchowych?

Ważne jest, by dokonać rozróżnienia między językiem religijnym a obrazowym. Wyrażenie, że Jezus jest chlebem żywym, który zaspokaja nasz głód jest całkowicie prawidłowe, niemniej jednak w przeciągu kilku następnych godzin większość z nas coś zje. Rozumieć Jezusa jako chleb żywy nie oznacza, że chrześcijanie mogą zaniedbywać podstawową potrzebę pożywienia i napoju.

Podobnie jest, gdy mówimy o Jezusie jako o prawdziwym pokoju. Istnieje wiele znaczeń określenia *pokój*. Biskupi amerykańscy napisali, że „pokój może się odnosić do indywidualnego poczucia dobrobytu lub bezpieczeństwa, może też oznaczać zaprzestanie działań wojennych... Dla ludzi wiary pokój zakłada dobrą relację z Bogiem, która zawiera przebaczenie, pojednanie oraz zjednoczenie. W końcu, *Pisma* wskazują na pokój eschatologiczny - pełną i ostateczną realizację Bożego zbawienia...” (*The Challenge of Peace*, n. 27). Widać stąd, że słowo pokój ma wiele znaczeń.

W sensie eschatologicznym pokój jest darem Boga, którego nie można osiągnąć ludzkim wysiłkiem. Pokój w sensie zaprzestania działań wojennych może być w historii osiągalny dla człowieka. Jest on faktycznym lecz błędym wyobrażeniem przyszłego pokoju obiecanego przez Boga. Niemniej jednak KNS określa cele, które mogą promować pokój światowy, który antycypuje prawdziwy pokój stworzony jedynie przez Boga. Te zadania są natury: psychologicznej (zmiana nastawień), politycznej (rozwój bezpieczeństwa powszechnego), ekonomicznej (uczciwy i sprawiedliwy rozwój) oraz militarnej (kontrola broni i strategii pokojowej).

Nie negując tego, że Jezus jest prawdziwym pokojem, KNS stara się ukazać odpowiednie wartości, normy i strategie pomagające budować taki rodzaj pokoju, który co prawda nie jest pełnią pokoju, jest jednak pewnym osiągnięciem. Podobnie jak nakarmienie głodnego narodu,

choć nie jest byle jaką zdobyczą, to jednak daleko jej do uczty niebieskiej, tak też budowanie sprawiedliwego i stabilnego pokoju jest szlachetnym celem, nawet jeśli nie jest jeszcze pełnią pokoju, do którego dążymy.

76. Co KNS rozumie przez tradycję wojny sprawiedliwej?

Odpowiadając na twoje pytanie, pragnę dokonać rozróżnienia między słowami *tradycja* i *teoria*. Wewnątrz tradycji może istnieć wiele teorii. Pomyśl o tradycji chrześcijańskiej. Składa się ona z licznych teorii czy - jak zwykło się mówić - teologii, jednak wszystkie są częścią tradycji chrześcijańskiej. Paweł, Augustyn, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Luter czy Kalwin to tylko niektórzy główni teologowie tradycji. Pomimo różnic wszyscy należą do tradycji chrześcijańskiej. Gdy chodzi o wojnę sprawiedliwą, tutaj również istnieje wiele teorii wewnątrz jednej tradycji. Niektóre się uzupełniają, inne wzajemnie wykluczają, ale wszystkie należą do tradycji. Można nie uznawać jednej czy drugiej teorii wojny sprawiedliwej bez odrzucania całej tradycji.

W sercu tradycji leży przekonanie, że wojna jest aktywnością, która rządzi się pewnymi zasadami. Wojna jest częścią moralności świata. W przeciwieństwie do pacyfistów, którzy nie potrafią zaakceptować, że wojna jest poprawnym wyborem moralnym oraz do tych, którzy w swoim zapale myślą, że wojna polega po prostu na wygrywaniu za wszelką cenę, zwolennicy wojny sprawiedliwej tłumaczą, że można nakreślić znaczącą linię moralną dla inicjowania wojen i ich prowadzenia.

Dobrze pojęta wojna sprawiedliwa nie jest myśleniem pro-wojennym ani też pochwałą przemocy. „Nauczanie Kościoła o wojnie i pokoju opiera się na stanowczym sprzeciwie wobec wojny, do którego powinny dołączyć wszyscy ludzie; nauczanie to określa również, kiedy ten sprzeciw może zostać zawieszony szczególnie w imię zachowania pokoju, który chroni godność i prawa człowieka” (*The Challenge of Peace*, n. 70).

Jeśli przyjmie się wojnę sprawiedliwą, należy pamiętać o trzech rzeczach: (1) ciężar dostarczenia dowodów za użyciem siły spoczywa na tych, którzy odrzucają moralny obowiązek nie zabijania lub szkodenia innym; (2) jeśli ten obowiązek może być odrzucony w jakimś jednym przypadku, nie można powiedzieć, że odnosi się to do wszystkich wypadków; (3) środek odrzucenia powinien, jak to tylko możliwe, wyrażać smutek z powodu odrzucenia obowiązku nie zabijania.

77. Jakie kryteria wylicza KNS odnośnie do wojny sprawiedliwej?

KNS rozwijała swoje kryteria odpowiadając na trzy pytania: Dlaczego można użyć siły? Kiedy można użyć siły? Jak można użyć siły?

Odpowiedź na pierwsze pytanie wymaga wyjaśnienia tego, co nazywamy *kryterium uzasadnionej przyczyny*. Na przestrzeni wieków różnie rozumiano uzasadnioną przyczynę. Współczesne nauczanie Kościoła mocno ograniczyło używanie siły do odpowiedzi na czyjaś agresję. Ostatnio pojawiły się argumenty za tym, by pozwolić na pomoc niewinnym w przypadku nadużyć ze strony ich rządu. Jest to tzw. interwencja humanitarna.

Ustalenie przypadku uzasadnionej przyczyny stanowi tylko początek procesu. Wyjaśniając pozostałe kryteria tego, kiedy przystąpić do wojny i jak ją prowadzić, posłużę się dokumentem biskupów amerykańskich (*The Challenge of Peace*, nn. 87-99).

- **Kompetentna władza:** jakakolwiek decyzja o przystąpieniu do wojny musi zostać podjęta przez osobę lub osoby, które mają należytą władzę, by działać w imieniu dobra wspólnego-
- **Sprawiedliwość porównawcza:** odnosi się do potrzeby określenia tego, która strona ma wystarczającą rację w sporze z drugą stroną.

- **Dobra intencja:** to kryterium ściśle związane z uzasadnioną przyczyną, wzywa do dokładnego badania motywacji do wojny.
 - **Środek ostateczny:** przed podjęciem działań zbrojnych należy podjąć wszystkie rozsądne alternatywy pokojowe.
 - **Prawdopodobieństwo sukcesu:** chociaż często trudne do oszacowania, to kryterium ma służyć uniknięciu bezsensownego lub irracjonalnego użycia siły.
 - **Proporcjonalność:** odnosi się do kalkulacji czy dobro osiągnięte w wyniku wojny przeważa spowodowane czy poniesione szkody.
- Gdy kryteria pytań *dlaczego* i *kiedy* są ustalone, pozostaje jeszcze oszacowanie środków. Ważna jest ewaluacja metod użytych przez walczących. Przyznaje się bowiem często, że istnieją przestępstwa wojenne nawet wtedy, gdy wojna nie jest przestępstwem.
- **Dyskryminacja:** należy dokonać najważniejszego rozróżnienia pomiędzy walczącymi i ludnością cywilną.
 - **Proporcjonalność:** oszacowanie dobra i zła nie odnosi się wyłącznie do wojny ogólnie, ale do poszczególnych taktyk i użytej w walce broni.
 - **Tradycja wojny sprawiedliwej** ma angażować, a nie zastępować nasz osąd moralny. W istocie, tradycja jest zbiorem kwestii i kryteriów porządkujących nasze myślenie logicznie, uczciwie i wszechstronnie określając czy sprzeciw wobec wojny obowiązuje.

78. Niepokoi mnie, że można stać z boku i obserwować, jak niewinni ludzie cierpią z rąk dyktatorów, którzy niewiele różnią się od bandytów. Co KNS mówi na temat możliwości interwencji humanitarnej?

Podjęcie KNS do interwencji humanitarnej opiera się na jej rozumieniu politycznej suwerenności, praw człowieka, solidarności i porządku międzynarodowego.

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII określił suwerenność państwa jako ograniczoną przez czynniki, które znajdują się zarówno „wyżej” jak i „niżej” od państwa. Państwo ma prawowitą rolę, ale ograniczone jest przez osoby, które tworzą społeczeństwo i państwa tworzące społeczność międzynarodową. Tak więc „od dołu” państwo musi szanować prawa jednostek do zaspokojenia podstawowych potrzeb, do podstawowych swobód oraz do łączenia się w związki. „Od góry” państwo jest ograniczone obowiązkiem współpracy z innymi państwami i instytucjami pozarządowymi w tworzeniu porządku globalnego, który służy międzynarodowemu dobru wspólnemu. Zatem suwerenność państwa nie może być absolutna, lecz ma być ograniczona przez prawa człowieka oraz cel wspólnoty międzynarodowej. W stosunku do interwencji humanitarnej oznacza to, że nie wolno zasłaniać się suwerennością państwa, by usprawiedliwiać krzywdzące nadużycia praw człowieka.

Jan Paweł II opisując solidarność w encyklice *Sollicitudo rei socialis* postrzegał ją jako cnotę, dzięki której ludzie „odczuwają jako coś, co dotyka ich samych, różne formy niesprawiedliwości i gwałcenie praw ludzkich dokonujące się w odległych krajach” (n. 38). Patrzenie na interwencję humanitarną przez pryzmat solidarności oznacza zdaniem Jana Pawła II, że „państwa nie mają już 'prawa do obojętności'”. Mają natomiast obowiązek powstrzymania niesprawiedliwości, gdyż „zasady suwerenności państw i nieingerencji w ich sprawy wewnętrzne zachowują całą swoją wartość, nie mogą jednak być parawanem, który pozwala bezkarnie torturować i zabijać” (*Przemówienie do członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej z 16 stycznia 1993*, n. 13). W świetle tego, co zostało powiedziane, interwencję humanitarną należy traktować w KNS jako możliwość, a nawet obowiązek.

79. Nie rozumiem, jak można mówić o wojnie sprawiedliwej. Może w przeszłości było to możliwe, ale dzisiaj nie można po prostu patrzeć na zniszczenia spowodowane przez nowoczesną broń i wierzyć, że jest w tym coś sprawiedliwego. Kiedy więc Kościół da sobie spokój z tradycją wojny sprawiedliwej i powie po prostu: „Wojna jest złem. Kropka”?

Masz rację, że nowoczesne prowadzenie wojny z jej mocą niszczycielską i skłonnością do powodowania wysokiej śmiertelności ludności cywilnej w stosunku do wojskowych jest wyzwaniem dla tradycji wojny sprawiedliwej. Nawet, jeśli wojna może być sprawiedliwa z zasady, wielu zastanawia się czy sprawiedliwa może być wojna nowoczesna. Nie mam kryształowej kuli, by wszystko przewidzieć, ale wydaje mi się, że jeśli nadejdzie zmiana kierunku w podejściu Kościoła do tradycji wojny sprawiedliwej, nie dokona się to raczej poprzez nagłe oświadczenie na szczble Magisterium powszechnego, lecz będzie prawdopodobnie narastać powoli.

W katolickiej tradycji teologicznej argument wojny sprawiedliwej przyciąga kilka innych tematów. W obszarze eschatologii istnieje napięcie między „już i jeszcze nie”, to znaczy życiem w zgodzie z wymaganiami Bożego królestwa, mimo że pełnia tego królestwa nadejdzie w przyszłości. Tajemnica grzechu człowieka przenika nasze istnienie osobiste i społeczne. Nie możemy ignorować zła, ale mu się przeciwstawiać nawet przy pomocy środków, które same są skażone trwałymi skutkami grzechu. Eklezjologia katolicka popiera rozumienie Kościoła, który przyznaje pewną odpowiedzialność dobru wspólnemu społeczeństwa. Kościół nie powinien się wycofywać ze skażonych nieraz spraw życia ziemskiego.

Rzymskokatolicka teologia moralna nie postrzega życia fizycznego jako absolutnego dobra, którego nie wolno poświęcać. Chociaż nie może być ono odbierane nikomu bez poważnego powodu, życie człowieka należy utrzymywać w równowadze z konkurującymi dobrami i czasami można je utracić. KNS opłakuje brak władzy międzynarodowej, która mogłaby regulować sprawy ludzkie na rzecz dobra wspólnego. Mając na uwadze strukturalną lukę w rozwiązywaniu międzynarodowych sporów, państwo ma prawo się bronić przeciw agresorowi.

Wbrew temu, co zostało właśnie powiedziane, jest niewątpliwie prawdą, że KNS jest kształtowane przez straszne doświadczenie wojny we współczesnym świecie. Jan Paweł II w wielu sytuacjach uznawał zasadność idei wojny sprawiedliwej, jednak trudno byłoby znaleźć jakąś konkretną wojnę, co do której nie wyraził on swoich wątpliwości lub wprost sprzeciwu.

80. Czy nie powinniśmy mniej mówić o wojnie sprawiedliwej, a więcej o pokoju?

To prawda. Przyznaję, że poświęcaliśmy więcej czasu kwestii unikania wojen lub regulacji wojennych niż budowaniu pokoju i artykułowaniu teologii pokoju. To się zmienia.

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII naszkicował wizję pokoju włączając w nią politykę, która służy dobru wspólnemu, ochronę i popieranie praw człowieka oraz nowe międzynarodowe struktury, które pozwalają rozwiązać konflikt bez przemocy (nn. 130-145). Dla Jana XXIII pokój, jako coś więcej niż tylko brak wojny, oznacza ludzkość żyjącą w harmonijnej wspólnotie i dzielącą się wspólnymi dobrami. Osiągnięcie tej wizji pokojowego istnienia poprzez działanie bez przemocy przyciągnęło na nowo uwagę po upadku bloku komunistycznego przy użyciu minimum przemocy. Komentując to wydarzenie, Jan Paweł II wyraził życzenie, „by ludzie nauczyli się walczyć o sprawiedliwość bez uciekania się do przemocy, wyrzekając się walki klas w sporach wewnętrznych i wojny w konfliktach międzynarodowych” (CA, n. 23).

Inne dokumenty KNS zajmują się naturą i sposobem osiągania pokoju. Pius XII poświęcił wiele przemówień bożonarodzeniowych zagadnieniu budowania sprawiedliwego i trwałego pokoju po drugiej wojnie światowej. Stałym tematem pontyfikatu Pawła VI było ściśle powiązanie pokoju i sprawiedliwości. Nie można osiągnąć prawdziwego pokoju bez nowego zaangażowania na rzecz osiągnięcia bardziej sprawiedliwego, opartego na uczestnictwie, integralnego rozwoju wewnątrz narodu i między narodami. Ostatnio Jan Paweł II połączył pokój z ekologią. Pokój łączy się z nową polityką i programami, które szanują środowisko naturalne (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 1990 roku).

Można uczciwie przyznać, że rozwój teologii pokoju w KNS ciągle się dokonuje. Pozytywna koncepcja pokoju potwierdzona w nauczaniu Kościoła prowadzi nieuchronnie do szerszej wizji, która obejmuje nie tylko zaprzestanie przemocy i strategię rozwiązywania konfliktu bez uciekania się do przemocy, ale również zabezpieczenie sprawiedliwości i budowanie społeczności, w której panuje jedność Bożego stworzenia.

81. Jakie miejsce w KNS zajmuje pacyfizm?

Jednym z bardziej godnych uwagi postępów w KNS jest przejście od opozycji wobec pacyfizmu do jego aprobaty. W 1956 roku Pius XII utrzymywał, że „katolik nie może zaklinać się na własne sumienie odmawiając udziału” w wojnie, jeśli została ona zadeklarowana przez prawowitych przywódców narodu (*Bożonarodzeniowe przemówienie radiowe*). Nie było to stanowisko nowatorskie, lecz zgodne z nauczaniem poprzednich papieży.

Dziewięć lat później biskupi soborowi ogłosili: „Musimy udzielać pochwały tym, którzy wyrzekając się w dochodzeniu swych praw użycia gwałtu, uciekają się do takich środków obrony, jakie nawet słabszym są dostępne, jeśli to jest możliwe bez naruszania praw i zobowiązań innych ludzi lub społeczeństwa” (GS, n. 78).

Aprobata pacyfizmu jest jednak uwarunkowana. Nie znaczy to, że pacyfizm jest uznawany połowicznie, ale że pacyfizm popierany przez KNS ma specyficzne znaczenie. Żeby stać się prawdziwym pacyfistą, nie wystarczy po prostu przeciwstawić się wojnie. Sprzeciw wobec wojny musi bazować na gruncie moralnym, a nie na użyteczności, oportunizmie, tchórzostwie czy niewygodzie. Pacyfizm popierany przez KNS jest przekonaniem, że wojnę należy odrzucić, ponieważ jest niemoralna.

Ostatnim warunkiem pacyfizmu w KNS jest przekonanie, że nie jest on moralnym obowiązkiem, ale moralną opcją. Biskupi popierali prawo osoby do odmowy udziału w wojnie z racji konfliktu sumienia. Pacyfizm uznano na podstawie szacunku do godności sumienia człowieka, a nie dlatego, że KNS odrzuca obecnie tradycję wojny sprawiedliwej.

82. Biskupi potwierdzili na Soborze prawo katolika do odmowy wzięcia udziału w wojnie. Czy mieli na myśli sprzeciw sumienia?

Tak. Jest to obecnie jeden z większych rozwojowych tematów w KNS. Skoro Kościół zaakceptował zaangażowanie jednostki w pacyfizm jako sposób budowania sprawiedliwego pokoju, musiał wystosować komunikat, który określiłby politykę społeczną takiego podejścia. Potwierdzając prawo sumienia wobec władzy państwa (GS, n. 16), biskupi soborowi uznali, że potrzebny jest prawny warunek dla pacyfizmu, żeby jednostki nie były zmuszane do działania wbrew ich sumieniu lub nie były karane za pójście za jego głosem. W ten sposób Kościół poparł politykę społeczną, która pozwala pacyfistom na alternatywne sposoby służenia dobru wspólnemu i sprawiedliwości. Biskupi soborowi napisali, iż „wydaje się słuszne, żeby ustawodawstwo humanitarnie ustosunkowało się do tych, którzy z motywów swego sumienia odmawiają noszenia broni, jeżeli tylko godzą się na inny sposób służenia wspólnocie ludzkiej” (GS, n. 79).

Powstała również kwestia selektywnego sprzeciwu sumienia na skutek afirmacji Kościoła co do tradycji wojny sprawiedliwej w erze wojny totalnej i broni masowego rażenia. Pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku biskupi amerykańscy potwierdzili prawną ochronę dla tych, którzy odmawiają służby w czasie specyficznych konfliktów lub w tych gałęziach wojskowych, które mogą wymagać działania budzącego moralny sprzeciw. Od tego czasu biskupi amerykańscy potwierdzili wielokrotnie swoje poparcie nie tylko dla sprzeciwu sumienia, ale również dla selektywnego sprzeciwu sumienia opartego na kryteriach wojny sprawiedliwej.

Logika moralna jest jasna: w tradycji wojny sprawiedliwej niektóre wojny mogą być sprawiedliwe, ale nie wszystkie. Jednak, jak przyznają biskupi, pojawiają się praktyczne problemy z kodyfikacją takiej postawy moralnej. „Selektywny sprzeciw sumienia stawia złożone, rzeczowe i proceduralne problemy, które muszą być rozwiązane przez moralistów, prawników oraz służby cywilne w sposób, który respektuje prawa sumienia bez podkopywania zdolności wojska do obrony dobra wspólnego”⁷.

⁷. USCC, *Declaration on Conscientious Objection and Selective Conscientious Objection*, 21 października 1971, w: *The Harvest of Justice Is Sown in Peace*, część I, sekcja ec.

83. Co Kościół mówi o wyścigu zbrojeń?

W encyklice *Pacem in terra* Jan XXIII patrzył z przerażeniem, że „państwa o wyższym stopniu rozwoju gospodarczego zgromadziły wielką ilość sprzętu wojennego i nadal go gromadzą” (n. 109). Brakuje odpowiednich podstaw do powstrzymania wyścigu zbrojeń. „To zaś wymaga, żeby w miejsce zasady, uważanej dziś za najwyższą gwarancję pokoju, wprowadzić zupełnie inną, która głosi, że prawdziwy i trwały pokój między narodami musi się opierać nie na równowadze sił zbrojnych, ale jedynie na wzajemnym zaufaniu” (n. 113). W tym samym tonie wypowiada się Sobór Watykański II, gdzie biskupi deklarują, że „wyścig zbrojeń, do którego ucieka się dość dużo narodów, nie jest drogą bezpieczną do utrzymania trwałego pokoju, wynikająca zaś stąd tzw. równowaga sił nie jest pokojem pewnym ani prawdziwym” (GS, n. 81). Biskupi uważają, że wyścig zbrojeń „stanowi najgroźniejszą plagę ludzkości, a równocześnie nieznośną krzywdę dla ubogich” (*tamże*). Opozycja wobec wyścigu zbrojeń zasadza się na trzech przesłankach.

Pierwszą jest groźba wojny nuklearnej. Przywódcy Kościoła, zarówno w Stanach Zjednoczonych jak i gdzie indziej, nie są przekonani, by równowaga sił była stabilnym i rozsądnym środkiem zastępczym dla poważnych wysiłków redukcji zbrojeń i wzajemnego rozbrojenia.

Kolejna krytyka wyścigu zbrojeń spowodowana jest ogromnym wzrostem możliwości destrukcyjnych konwencjonalnej, nienuklearnej broni. Chociaż świat uniknął wojny nuklearnej, wybuchły inne liczne wojny, które miały charakter bardzo destrukcyjny. Nie tylko wyrafinowane ataki powietrzne, ale również nowoczesna wojna lądowa spowodowała poważne zniszczenia.

Wreszcie, KNS połączyła sprzeciw wobec wyścigu zbrojeń z troską o rozwój ekonomiczny krajów ubogich. Paweł VI i Jan Paweł II szczególnie wyraźnie wzywali do przesunięcia zasobów ekonomicznych, technicznych i ludzkich z wyścigu zbrojeń na rozwój.

Z tych trzech powodów ocena wyścigu zbrojeń, którą znajdujemy w KNS jest surowa. Bez przesady można powiedzieć, że KNS traktuje wyścig zbrojeń jako zło - jedno z większych we współczesnym świecie.

84. Kościół katolicki naucza, iż przepaść między narodami bogatymi i ubogimi jest wielkim złem naszych czasów. Czy to prawda?

Rosnąca przepaść pomiędzy bogatymi i ubogimi jest palącym problemem już od jakiegoś czasu. W 1961 roku Jan XXIII zwrócił uwagę na tę kwestię: „Może najważniejszym ze wszystkich problemów dzisiejszych czasów jest zagadnienie stosunków między państwami o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego, a państwami, które weszły dopiero na drogę do jego osiągnięcia” (MM, n. 157).

Na Soborze Watykańskim II kwestia podziału między bogatymi i ubogimi doczekała się teologicznej interpretacji, gdy biskupi stwierdzili, że „popieranie (...) jedności wiąże się z najgłębiej rozumianą misją Kościoła”, gdyż Kościół jest „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (GS, n. 42). KNS nie domaga się całkowitej równości między ludźmi we wszystkich sprawach. Jednak, gdy przepaść pomiędzy grupami staje się tak wielka, że wezwanie Kościoła do jedności zaczyna pobrzmiewać głucho, pojawia się kryzys teologiczny.

Paweł VI wyraził konsternację, że światowa gospodarka pozostawiła nierozwiązaną kwestię nierówności ludów co do wzrostu dóbr materialnych, która siłą rzeczy nie tylko nie zmniejsza się, lecz raczej zwiększa (PP, n. 8). W takiej sytuacji Paweł VI wyraził nadzieję na umocnienie się wśród narodów prawdziwej solidarności (n. 43). Wskazał również, że ma to być troską przede wszystkim narodów bogatszych (n. 44).

Używając terminologii wspólnej dla lat osiemdziesiątych XX wieku, Jan Paweł II napisał: „Stało się zrozumiałe, dlaczego potocznie mówi się o różnych światach w obrębie jednego świata: Pierwszy Świat, Drugi Świat, Trzeci Świat, a niekiedy Czwarty Świat” (SRS, n. 14). Taki język jest znamieny, gdyż jest „znakiem powszechnego odczucia, że jedność świata, innymi słowy jedność rodzaju ludzkiego, jest poważnie zagrożona” (*tamże*).

Z perspektywy katolicyzmu wynika jasno, że sytuacja wielkiego ubóstwa ogromnej większości ludzi i niewielkiej grupy korzystających ze wspaniałych bogactw jest moralną i religijną troską. Kościół jest powołany do tego, by być sakramentem jedności i służyć Bożemu planowi; praca nad przezwyciężaniem surowych podziałów w porządku stworzenia jest ściśle związana z powołaniem religijnym (SRS, n. 31).

85. Jaki jest sposób na zasypanie przepaści między bogatymi i ubogimi?

Tym sposobem jest słowo *rozwój*, jednak ten termin wymaga wyjaśnienia, gdyż w KNS można się dopatrzeć ewolucji w jego używaniu. Można powiedzieć, że mamy do czynienia z rozwojem w nauczaniu Kościoła o rozwoju!

Chociaż Jan XXIII wezwał w 1961 roku do wzmocnienia pomocy finansowej oraz do udzielenia awaryjnego wsparcia narodom ubogim, które tego potrzebują, zdał sobie również sprawę, że podstawowe przyczyny trudnej sytuacji ubogich w świecie należy ująć w nowy sposób. Rok, w którym napisał on encyklikę *Mater et Magistra*, był również początkiem programu Pierwsza Dekada Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych. Pojawił się optymizm, że coś pokrewnego do planu Marshalla wydarzy się w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej.

Jan XXIII postawił trzy główne normy dla rozwoju: (a) należy zreformować wewnętrzne sprawy narodów ubogich, aby zapewnić wydajność i bezstronność (nn. 167-168); (b) należy dołożyć starań, by uniknąć imperializmu kulturowego, poprzez który narody lepiej rozwinięte gospodarczo niszczą systemy kulturowe narodów, którym pomagają (nn. 169-171); oraz (c) rozwój międzynarodowego życia gospodarczego nie powinien prowadzić do kolonializmu ekonomicznego zastępującego starszy kolonializm polityczny doświadczany przez wiele ubogich narodów (n. 172).

Paweł VI podał potrójne obowiązki narodów bogatszych: obowiązek solidarności ludzkiej, sprawiedliwości społecznej oraz powszechnej miłości (PP, n. 44). Pierwszy obowiązek wska-

zuje potrzebę niesienia hojnej i dobrze zaplanowanej pomocy narodom uboższym (nn. 45-55). Drugi, obowiązek sprawiedliwości społecznej, wymaga od narodów przedstawienia w sposób systematyczny koniecznej reformy ram ekonomicznych, które rządzą międzynarodowymi stosunkami handlowymi (nn. 56-65). Paweł VI pisał wreszcie o obowiązku miłości, która wzywa do wrażliwości na różnice kulturowe i szacunku dla zwyczajów lokalnych, a także do gościnności wobec imigrantów i ducha wzajemnej współpracy między bogatymi i ubogimi (nn. 66-75).

Wzięte razem, wytyczne te podkreślają, jakie elementy tworzą sprawiedliwy rozwój. Chociaż ważne, słowo „sprawiedliwy” było w KNS tylko pierwszym modyfikatorem poprzedzającym słowo *rozwój*. Następnym wyrażeniem był *rozwój integralny*.

86. Czym jest „rozwój integralny”?

Paweł VI był zakłopotany brakiem postępu w dziedzinie rozwoju w latach sześćdziesiątych XX wieku. Chciał on wyjaśnić katolicką perspektywę na temat rozwoju, gdyż jego zdaniem niektóre stanowiska w tej kwestii były redukcjonistyczne, skupiały się tylko na wzroście produktu krajowego brutto lub średniego dochodu na osobę.

Paweł VI podkreślał, że „rozwój, o którym mówimy, nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka” (*PP*, n. 14). Papież twierdził wyraźnie, że nie można „uważać wzrastającego ciągle dobrobytu za cel najwyższy. Każdy bowiem postęp niesie podwójną możliwość: z jednej strony jest on konieczny człowiekowi dla coraz to pełniejszego rozwoju człowieczeństwa; z drugiej jednak zamyka go jakby w więzieniu, jeśli dąży się do niego jako do najwyższego dobra” (n. 19).

Paweł VI mówi o etapach, które prowadzą do rozwoju integralnego. „Przejście od nędzy do posiadania dóbr niezbędnych, przezwyciężenie klęsk społecznych, rozszerzenie się oświaty, zdobywanie kultury” należą do podstawowych kroków pierwszego etapu. Następnie potrzebny jest „wzrost poszanowania godności drugich, nastawienie w duchu ubóstwa, współdziałanie dla dobra wspólnego, woła pokoju”. W dalszej kolejności ważne jest „uznanie przez człowieka najwyższych wartości i samego Boga jako ich twórcy i celu”. Wreszcie, rozwój człowieka osiąga szczyt poprzez „wiarę, dar Boży, przyjęty przez ludzi dobrej woli, oraz jedność wszystkich w miłości Chrystusa”, która uzdalnia nas do uczestniczenia w życiu samego Boga (n. 21).

Jan Paweł II zwrócił uwagę na to, że rozwój ma bogatsze znaczenie niż tylko postęp gospodarczy. Zdaniem Jana Pawła II rozwój nie jest tym samym co mit postępu na Zachodzie; nie można go również mylić z konsumizmem. Rozwój posiada wymiar ekonomiczny, ale nie wyłącznie ekonomiczny (*SRS*, n. 28). Prawdziwy rozwój jest integralny; posiada zarówno wymiar moralny i duchowy, jak i polityczny, kulturalny a także ekonomiczny (nn. 27-34).

87. Czy nauczanie o sprawiedliwym i integralnym rozwoju jest podstawowym przesłaniem KNS na ten temat?

Cztery lata po wydaniu encykliki Pawła VI biskupi zgromadzeni na Synodzie w 1971 roku mówili o „wyzwoleniu przez rozwój” (*DiM*, rozdz. 1). W tym czasie biskupi z Ameryki Łacińskiej spotkali się w Medellin w Kolumbii. Ta konferencja była punktem zwrotnym dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej, gdyż właśnie tam biskupi z regionu wypracowali plan duszpasterski wprowadzenia w życie odnowy, do której wzywał Sobór Watykański II. Używając wyrażenia „wyzwolenie przez rozwój” biskupi wzywali do takiego rozwoju, który nie jest kontrolowany przez elity ekonomiczne żyjące zarówno w krajach bogatych, jak i

uboższych. Biskupi zwrócili uwagę na to, że „istnieje poważne niebezpieczeństwo, że warunki życia, które zostały stworzone przede wszystkim przez panowanie kolonialne, przekształcą się w neokolonializm” (*tamże*). W skrócie, kolonializm ekonomiczny może mieć miejsce, jeśli rozwój będzie tylko procesem „odgórnym”.

Użyte słowo *wyzwolenie* miało na celu zasygnalizowanie, że jakakolwiek strategia rozwoju musi angażować zwykłych ludzi. „Biorąc swój los w swoje ręce dzięki mocnej woli postępu, ludy rozwijające się - nawet jeśli nie osiągną rezultatu końcowego - ujawnią w sposób autentyczny swoją własną osobowość” (*tamże*). Zdano sobie wyraźnie sprawę z tego, że rozwój nie jest po prostu celem, lecz procesem oraz, że potrzebne są pewne cechy, które mają charakteryzować proces prowadzący do postępu ekonomicznego. Zdaniem biskupów zgromadzonych na Synodzie, rozwój polega zarazem „na wzroście ekonomicznym i na uczestnictwie”. Pojęcie *uczestnictwo* sugeruje takie teorie rozwoju, które włączają do kierownictwa, przynajmniej po części, samych ubogich (*tamże*). Tak więc, oprócz *sprawiedliwego* i *integralnego*, modyfikator *uczestniczący* staje się częścią nauczania KNS na temat rozwoju.

88. Czy istnieje jeszcze jakiś wymiar rozwoju potrzebny do uchwycenia stanowiska KNS?

W roku 1971 jeszcze jeden aspekt rozwoju zaczął przykuwać uwagę kierujących Kościołem. Na początku pierwszego rozdziału komunikatu biskupów zgromadzonych na Synodzie znajduje się uwaga, że pośród zmian w naszym świecie pojawia się pierwsza oznaka świadomości, że „niezbędne do życia i bezcenne zasoby powietrza i wody, owa niewielka i krucha „biosfera” obejmująca wszystko, co żyje na ziemi, nie jest niewyczerpana, że przeciwnie, jej zasoby muszą być chronione i zachowywane...” (*DiM*, rozdz. 1).

Kilka zdań poniżej, biskupi połączyli pojawiającą się świadomość ekologiczną z kwestią rozwoju: „Ponadto zapotrzebowanie krajów bogatszych - kapitalistycznych czy socjalistycznych - na surowce i energię jest tak wielkie (podobnie jak wynikające z ich użycia skażenie atmosfery ziemskiej, czy mórz), że podstawowe składniki życia na ziemi, które stanowią powietrze i woda, zostałyby zniszczone w sposób nieodwracalny, jeśliby rosące nieustannie normy wysokiego spożycia i zanieczyszczenia miały objąć całą ludzkość” (*tamże*).

Około 1987 roku kwestie troski o środowisko naturalne pojawiły się w pracach wielu autorów, którzy pisali o rozwoju; między nimi znajduje się Jan Paweł II. Jego zdaniem właściwe podejście do rozwoju nie może „pomijać milczeniem poszanowania bytów tworzących widzialną naturę” (*SRS*, n. 34). Tak więc „właściwa koncepcja rozwoju nie może pomijać powyższych rozważań - dotyczących użycia elementów natury, odnawiania się zasobów i skutków nieuporządkowanego uprzemysłowienia” (*tamże*). W rezultacie możemy dodać do słowa *rozwój* czwarty modyfikator, mianowicie *podtrzymujący*.

Sprawiedliwy rozwój oznacza troskę o ustanowienie partnerskich układów między narodami świata. *Integralny rozwój* oznacza osiągnięcie właściwej równowagi pomiędzy dobrami materialnymi a pozostałymi aspektami pomyślności człowieka. *Rozwój uczestniczący* wymaga tego, by ubogie ludy i narody były traktowane jako podmioty zdolne do samookreślenia i troski o własny rozwój. *Rozwój podtrzymujący* zwraca uwagę na uczciwość między jednym pokoleniem a drugim oraz wewnątrz pokoleń w używaniu bogactw danych przez Boga wszystkim ludziom.

89. Jedną z kwestii, której poświęcono wiele uwagi w czasie Roku Jubileuszowego 2000 jest temat darowania długów. Czy KNS wypowiada się w kwestii zadłużenia międzynarodowego?

Ta specyficzna kwestia winna być rozumiana jako część większego zagadnienia, jakim jest rozwój. W encyklice *Populorum progressio* Paweł VI wyraził nadzieję, iż „przestanie też istnieć niebezpieczeństwo takiego zadłużenia narodów dążących do rozwoju, na którego spłatę musiałyby one wydawać główną część swych dochodów” (n. 54).

To wezwanie do pomocy dla ubogich narodów świata doprowadziło Papieską Komisję *Iustitia et Pax* do wydania w 1986 roku dokumentu zatytułowanego *Etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*. Dokument ten postawił Kościół wprost jako zwolennika restrukturyzacji umów o pożyczkach oraz darowania długów w przypadkach bardziej skrajnych. Od tego czasu Jan Paweł II opisał zadłużenie międzynarodowe jako znak współzależności narodów oraz jako rzeczywistość, która ma „ścisły związek” z „kwestią rozwoju ludów” (SRS, n. 19).

Zdaniem Jana Pawła II, „narzędzie przeznaczone do popierania rozwoju przekształciło się w mechanizm przynoszący skutek przeciwny”. Wskutek tego „środek mający służyć rozwojowi ludów stał się hamulcem, a co więcej, w pewnych wypadkach spowodował nawet pogłębienie niedorozwoju” (*tamże*). W tym momencie kwestia etyczna celowości rozwoju powinna stać się czynnikiem w obliczaniu tego, co narody ubogie są winne wierzycielom.

W ramach przygotowań do Roku Jubileuszowego 2000, biskupi amerykańscy zaproponowali siedem wskazówek dla zmniejszenia zadłużenia: (1) Uwzględnić wszystkie narody ubogie w planowaniu pomocy, a nie wyłącznie kilka wybranych. (2) Zapewnić, by zasoby powstałe na skutek ulgi przeznaczone były do redukcji ubóstwa. (3) Upewnić się, że ludzie z krajów ubogich są w stanie wpłynąć na proces decydowania o łagodzeniu zadłużenia. (4) Wymagać, by reforma ekonomiczna narodów ubogich zajęła się potrzebami najbiedniejszych. (5)

Wprowadzić w życie takie zabezpieczenie, by korupcja i marnotrawstwo nie uniemożliwiły udzielenia pomocy tym, którzy jej najbardziej potrzebują. (6) Zapewnić odpowiednie finansowanie, dzieląc sprawiedliwie koszty między wierzycieli. (7) Wykorzystać darowanie zadłużenia jako część poważniejszych wysiłków w celu osiągnięcia podtrzymującego rozwoju narodów ubogich (*A Jubilee Call for Debt Forgiveness / Jubileuszowe Wezwanie do Darowania Zadłużenia*, sekcja III).

90. Kluczową rolę w zmniejszeniu zadłużenia oraz w wielu innych kwestiach życia międzynarodowego odgrywają ogólnoświatowe instytucje, takie jak Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy (MFI) i oczywiście ONZ. Co KNS mówi o tych instytucjach?

Przyglądając się sytuacji w świecie, Kościół dostrzega to, co zostało określone jako „strukturalny słaby punkt” w porządku międzynarodowym. Na poziomie narodowym istnieją instytucje państwowe odpowiedzialne za promowanie dobra wspólnego. Nie ma jednak podobnych instytucji pełniących tę rolę wobec dobra wspólnego na poziomie ogólnoświatowym.

Kościół jest przychylny wobec wysiłków popierających współpracę pomiędzy państwami oraz rozwijających instytucje, politykę i regulacje o zasięgu międzynarodowym. Istotnie, papieże ubolewają najbardziej nad tym, że instytucje międzynarodowe są zbyt słabe i i zbyt mało wykorzystywane. Pius XII, na przykład, był rozczarowany niezdolnością Organizacji Narodów Zjednoczonych do pokonania przeszkód ideologicznych zimnej wojny i stania się prawdziwym alternatywnym forum dla rozstrzygania sporów bez uciekania się do wojny. To rozczarowanie papieża nie doprowadziło jednak do odrzucenia Organizacji Narodów Zjednoczonych, ponieważ Watykan bardzo popiera tę organizację. Paweł VI i Jan Paweł II przemawiali do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, zaś Stolica Apostolska posiada swoje oficjalne przedstawicielstwo w strukturach ONZ.

Chociaż można znaleźć różnicę zdań (np. teorie rozwoju) czy krytykę (np. kryteria pożyczek) międzynarodowych instytucji ekonomicznych, takich jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy, KNS zgadza się z ogólną zasadą działania tych instytucji. Pewien rodzaj streszczenia opinii Jana Pawła II na ten temat można znaleźć w jego encyklice z 1987 roku: „Istniejące Instytucje i Organizacje dobrze działały na rzecz ludów, jednak ludzkość, stojąca wobec nowego i trudniejszego etapu prawdziwego rozwoju, potrzebuje dzisiaj wyższego stopnia zorganizowania na płaszczyźnie międzynarodowej w służbie społeczeństwom, systemom gospodarczym i kulturom na całym świecie” (SRS, n. 43).

W nauczaniu Kościoła o współzależności, solidarności i dobru wspólnym istnieje podstawa dla poparcia organizacji międzynarodowych, które angażują się w promowanie ogólnoświatowego dobra wspólnego i są na usługach godności i praw człowieka.

91. Oczywiście główną kwestią ogólnoświatową dzisiaj jest zdrowie i integralność naszego środowiska naturalnego. Co KNS mówi o obawach ruchów ekologicznych?

Jak zauważyłem wcześniej (pytanie 88), Synod z 1971 roku wyraził troskę o środowisko naturalne w kontekście dyskusji nad rozwojem. Kilka miesięcy później Paweł VI odniósł się do „nierozważnego wykorzystywania przyrody”, które powoduje „niebezpieczeństwo jej zniszczenia” (OA, n. 21).

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II wzrosło w KNS zainteresowanie środowiskiem naturalnym. Papież wymienił jako jeden z pozytywnych znaków naszych czasów wzrastającą świadomość „potrzeby poszanowania integralności i rytmów natury” (SRS, n. 26). Cztery lata później zasugerował, że „u korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny” polegający na tym, iż „człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią..., tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia” (CA, n. 37).

Bardziej znamienne było *Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju w 1990 roku*, gdzie rozwinął on argument za moralną naturą kryzysu ekologicznego oraz ukazał wspólną odpowiedzialność za zachowanie integralności stworzenia, jaka spoczywa na nas wszystkich. Od tej wypowiedzi papieża wiele konferencji biskupów wydało komunikaty lub listy duszpasterskie, w których podjęto zagadnienie środowiska naturalnego z ich perspektyw lokalnych.

Przegląd tych dokumentów sugeruje, że KNS proponuje liczne podstawy, które mogą kształtować dyskusję na temat środowiska naturalnego: (a) dobra ziemskie należą do wszystkich; (b) człowiek ma prawo do bezpiecznego środowiska; (c) różnorodność natury jest odbiciem wielkości Boga; (d) świadomość piękna stworzonego porządku jest klasyczną drogą do kontemplacji piękna i miłości Boga; (e) nie można poświęcać praw ubogich do prawdziwego rozwoju przy korygowaniu ekologicznych nadużyć; oraz (f) szeroki zakres kwestii ekologicznych wymaga nowej ogólnoświatowej solidarności.

VII ZAGADNIENIA SZCZEGÓLNE

92. Co KNS mówi na temat kobiet w społeczeństwie?

Zgodnie z panującym kulturalnym i społecznym poglądem o kobietach tamtego okresu, Leon XIII oraz Pius XI bronili często godności kobiety przyjmując, że godność ta oznacza, iż pewne role i zadania społeczne są przeciwne naturze kobiet: „Są też zajęcia mniej odpowiednie dla kobiet; natura bowiem przeznacza je do życia rodzinnego, a jego obowiązki

w przedziwny sposób chronią cześć niewieścią i zarazem czynią zadość potrzebie wychowania dzieci i trosce o dobro rodziny" (RN, n. 33).

Jan XXIII zauważył z aprobatą zmianę ról społecznych kobiet jako znak czasu i wyraźnie zaznaczył, że życie rodzinne należy urządzić tak, że „kobiecie i mężczyźnie przysługują równe prawa i obowiązki" (PT, n. 15). Sobór Watykański II wezwał, „żeby przyznawano kobietom i popierano właściwy im i konieczny udział w życiu kulturalnym" (GS, n. 60). Paweł VI mocno popierał te postulaty, jednak wyrażał niepokój o to, co - jak sądził - było zbyt liczne w niektórych żądaniach feministycznych dotyczących roli kobiet w społeczeństwie. Jan Paweł II uznaje równość płci, chociaż ma pewną tendencję do postrzegania ustalonego z góry szeregu uzupełniających się wzajemnie ról kobiet i mężczyzn. Powraca on do zagadnienia słusznej płacy na utrzymanie rodziny (*family wage*), którą jest „wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę, wystarczające na zaspokojenie potrzeb rodziny bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem" (LE, n. 19). Kobieta pracująca ma takie same prawa jak mężczyzna, dlatego należy wyeliminować z miejsca pracy wszelkie przejawy dyskryminacji na bazie płci.

Współczesna KNS postrzega kobiety jako istoty równe mężczyznom w godności i w prawach. Dyskryminacja w pracy, w życiu kulturalnym czy w sprawowaniu rządów jest nie do zaakceptowania. Reforma społeczna zachęca kobiety do tego, by wносиły wartości ewangeliczne w życie publiczne. Trzeba jednak powiedzieć, że w nauczaniu papieskim takie funkcje jak wychowanie i troska o dom są ciągle bardziej związane z kobietami niż z zadaniami społecznymi mężczyzn.

93. Czy KNS mówi coś na temat rasizmu i relacji między rasami?

Generalnie rasizm traktowany jest w ramach szerszego zagadnienia dyskryminacji: „Należy jednak przezwyciężyć i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu" (GS, n. 29).

Dokument na temat ras został przygotowany pod koniec pontyfikatu Piusa XI. Ta tzw. „zagubiona encyklika" po jego śmierci nigdy nie została dokończona. Przy różnych okazjach papieże występowali przeciwko rasizmowi, jednak dopiero w 1988 Papieska Komisja *Iustitia et Pax* wydała osobny dokument o rasizmie: *Kościół wobec rasizmu: o społeczeństwo bardziej braterskie*. Dokument demaskuje rasizm w ciągu historii oraz rozpoznaje jego formy dzisiaj. Proponuje również teologiczną refleksję broniącą godności każdego człowieka oraz niezbędnej jedności rasy ludzkiej. W zakończeniu zawarte są propozycje środków do walki ze złem rasizmu.

Dyskusja na temat ras ma inny wydźwięk w Kościele powszechnym niż w Stanach Zjednoczonych. Traktowanie tubylców w koloniach Nowego Świata, dyskryminacja i prześladowanie Żydów w Europie, handel niewolnikami w Afryce - są to przypadki, które konfrontują Kościół z historią i kształtują jego rozumienie rasizmu.

W kontekście Stanów Zjednoczonych, najważniejsze wypowiedzi biskupów rozpoczął list duszpasterski o rasizmie z 1979 roku zatytułowany *Brothers and Sisters to Us (Nasi Bracia i Siostry)*. Kolejny list, napisany przez wszystkich czarnoskórych biskupów, *What We Have Seen and Heard (To, co widzieliśmy i słyszeliśmy)* wydano pięć lat później. W pierwszym dokumencie rasizm nazwano wyrażnie grzechem i potępiono. Wzywano również do walki z rasizmem, który jest bardziej subtelny niż otwarta dyskryminacja w polityce społecznej, a mianowicie z rasizmem wyrażonym w ludzkich postawach, izolacji społecznej i marginalizacji ekonomicznej. List napisany przez czarnoskórych biskupów dostrzegał dary i

charyzmaty wewnątrz ich wspólnoty, które nie są wykorzystane, a które mogą ubogacić Kościół, jeśli będzie miała miejsce bardziej skuteczna ewangelizacja.

94. Wielkim problemem jest imigracja. Co KNS ma do powiedzenia na temat imigracji?

KNS rozróżnia między *uchodźcami* i *migrantami*. Migranci, to ludzie, którzy zmieniają miejsce dobrowolnie lub niedobrowolnie. Słowa emigrant i imigrant oznaczają po prostu ludzi migrujących z punktu widzenia miejsca ich wyjazdu lub przyjazdu. Uchodźcy są taką podgrupą migrujących, którzy uciekają niedobrowolnie, ponieważ ich ziemia ojczysta nie jest gościnna. Wojna, terroryzm i klęski żywiołowe stanowią powszechne przyczyny uchodźstwa. KNS wyraża silną troskę o podstawowe prawa uchodźców. Jan XXIII wyraził przekonanie, które jest głównym stanowiskiem Kościoła: „Uchodźcy posiadają swą godność osobową i ich osobowe prawa muszą być uznawane. Uchodźcy nie utracili tych praw dlatego, że zostali pozbawieni swego kraju ojczystego” (*PT*, n. 105). KNS uznaje, że uchodźcy mają poważne prawo do azylu: „Każda osoba, która pragnie przekroczyć granicę jakiegoś państwa, ponieważ znajduje się w niebezpieczeństwie, ma prawo do ochrony” (*Refugees: A Challenge To Solidarity*, n. 10). Ochrona udzielana uchodźcy „nie stanowi jakiegoś ustępstwa na jego rzecz: nie jest on bowiem przedmiotem pomocy, lecz podmiotem praw i obowiązków” (n. 11). Azyl jest prawem człowieka, które nie może być narażane na szwank. Analizując dobrowolną *migrację*, KNS przyznaje ludziom prawo do *emigracji*, ale odróżnia go od prawa do *imigracji*. Fakt, że osoba jest członkiem państwa nie anuluje faktu bycia częścią rodziny ludzkiej. Na tej podstawie zasadza się prawo do emigracji. Imigracja powinna być dozwolona, ale można ją regulować. Chociaż KNS ogólnie przyjmuje, że należy zaakceptować imigranta, to jednak możliwe jest regulowanie imigracji przez państwo z racji wypełniania obowiązków najpierw wobec tych, którzy już mieszkają w jego granicach. Dodatkową troską Kościoła jest traktowanie migrantów, którzy przybywają do innego kraju w poszukiwaniu pracy. Powinni oni być traktowani sprawiedliwie, niezależnie od tego czy są pracownikami sezonowymi czy na stałe. Jak zaznaczył Jan Paweł II: „Emigracja za pracą nie może w żaden sposób stawać się okazją do wyzysku finansowego lub społecznego” (*LE*, n. 23).

95. Wydaje się, że kara śmierci staje się przedmiotem dyskusji. Wiadomo, że Jan Paweł II przeciwstawia się jej. Co KNS mówi o karze śmierci?

KNS uznaje prawo państwa do użycia broni w obronie dobra wspólnego społeczeństwa. Argument wypływa z katolickiej teorii politycznej oraz z pojmowania państwa jako strażnika bezpieczeństwa porządku publicznego. Pociąga to za sobą pewne obowiązki, między innymi obowiązek ochrony członków społeczeństwa a także zabezpieczenia moralności publicznej. Zarówno żołnierze, jak i oficerowie policji są przykładem ludzi, którzy, jako uprawnione służby państwa, mogą w pewnych warunkach zabić. Kara śmierci rozumiana jako egzekucja nałożona przez państwo jest tylko ilustracją dominującego obowiązku państwa zabezpieczenia ochrony dobra wspólnego społeczeństwa. Powiedzieliśmy, że tradycyjnie kara powinna chronić społeczeństwo (bezpieczeństwo publiczne i działanie odstraszające), reformować kryminalistę i przyczynić się do naprawienia szkód. Jak to się ma do kary śmierci? Bezpieczeństwo publiczne jest osiągalne w inny sposób, ponieważ osoba przebywa w areszcie. Kara śmierci jako czynnik odstraszający jest poważnie kontestowana. Egzekucja wyklucza reformę kryminalisty. Pozostaje racjonalna podstawa naprawy szkód a tutaj jednomyślność nie jest tak mocna jak kiedyś. Wielu uważa, że inne formy karania, które biorą pod uwagę wszystkie cele kary są tym samym bardziej pożądane niż kara śmierci.

Ostatnie dokumenty KNS są wyrazem tej wzrastającej ostrożności wobec kary śmierci. Obecne nauczanie można streścić w kilku punktach: (1) państwo ma prawo do zabijania; (2) decyzja działania na mocy tego prawa musi brać pod uwagę kontekst, w którym prawo ma być stosowane; (3) chociaż Kościół mówi, że istnieje uzasadnione stosowanie tego prawa państwa, sugeruje jednak, że w obecnych okolicznościach współczesnego demokratycznego społeczeństwa wykonywanie kary śmierci jest niemądre i nieuzasadnione. Jest to stanowisko, za którym opowiada się Jan Paweł II, a zawiera ją również nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, gdzie uznaje się podstawę prawa państwa do wykonywania kary śmierci (por. 2266), ale sugeruje się, że przypadki, gdy egzekucja przestępcy jest absolutnie konieczna „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” (EV, n. 56).

96. Ze wszystkich twoich komentarzy nie wynika, by KNS miała nastawienie ekumeniczne. Czy ekumenizm pojawia się w tradycji KNS?

Nie powinno nas dziwić, że ekumenizm w nauczaniu społecznym odzwierciedla dokładnie stosunek do ekumenizmu w innych obszarach nauczania Kościoła. Tak więc, w czasie, gdy współpraca ekumeniczna postrzegana była z wielką rezerwą, a nawet zaniepokojeniem, znajdujemy u Leona XIII pragnienie tworzenia organizacji pracowniczych, które z racji doboru członków, formy i celów są wyraźnie katolickie. Nie może nas również dziwić, że za czasów Jana XXIII obserwujemy zmianę. Jan XXIII był pierwszym papieżem, który napisał encyklikę do „wszystkich ludzi dobrej woli”. Pod koniec encykliki *Pacem in terris* zauważył: „Przy wprowadzaniu tych zasad /społecznych/ w czyn, zdarza się często, że katolicy współpracują w rozmaity sposób czy to z chrześcijanami, odłączonymi od Stolicy Apostolskiej, czy też z ludźmi, stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, lecz kierującymi się rozumem i odznaczającymi się naturalną prawością postępowania... Równocześnie jednak winni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi” (n. 157).

Od tego czasu kontynuowano gotowość do współpracy ekumenicznej. Biskupi zebrani na Synodzie w 1971 roku napisali: „Gorąco zalecamy współpracę z odłączonymi od nas braćmi chrześcijanami na rzecz zaprowadzenia sprawiedliwości w świecie, rozwoju ludów oraz ustanowienia pokoju” (*DiM*, n. 62). Jan Paweł II stanowczo potwierdził taki pogląd.

Wypowiadając się na temat pracy na rzecz rozwoju ludów, ogłosił: „Jest to imperatyw dla wszystkich i każdego, mężczyzn i kobiet, dla społeczeństw i narodów, w szczególności dla Kościoła katolickiego, innych Kościołów i Wspólnot kościelnych, z którymi jesteśmy całkowicie gotowi współpracować w tej dziedzinie. I w tym sensie my, katolicy, zapraszamy braci chrześcijan do uczestniczenia w naszych inicjatywach oraz deklarujemy gotowość udziału w inicjatywach podejmowanych przez nich i przyjęcia skierowanych do nas zaproszeń” (*SRS*, n. 32).

Niewątpliwie, doświadczenie Kościoła pracującego ze zwykłymi ludźmi na rzecz zmian społecznych wskazuje na to, że współpraca ekumeniczna i międzyreligijna jest powszechnym i wartościowym aspektem ich pracy.

97. Czy można powiedzieć, że KNS wywarła jakikolwiek wpływ np. na amerykański świat polityki, ekonomii i kultury?

Błędem byłoby oczekiwanie, że jakiś polityk przyzna: „Postępuję tak, ponieważ Jan XXIII tak nakazał w encyklice *Pacem in terris*”. Nie znaczy to jednak, że KNS nie ma na nic wpływu w tym kraju. Oczywiście że ma, zarówno bezpośredni, jak i pośredni.

Wpływ bezpośredni uwidacznia się w pracy licznych grup i jednostek motywowanych i prowadzonych przez KNS. W latach trzydziestych XX wieku pod szyldem Akcji Katolickiej powstały liczne organizacje, które angażowały tysiące ludzi na rzecz świadomego wprowadzania KNS w działalność publiczną. W wielu miastach powstawały ruchy księży robotników a programy dotyczące praw klasy robotniczej i KNS były wspólne. W Stanach Zjednoczonych grupy świeckich, jak *Catholic Worker* czy *Central Verein*, jak również organizacje powstałe na bazie wspólnot kościelnych mocno wspierały popularne ruchy dążące do reformy społecznej. Dzisiaj *Catholic Charities USA*, *The Campaign for Human Development*, *Catholic Relief Services* czy *Catholic Health Association* są organizacjami, które stają się zwolennikami KNS poprzez sposób, w jaki świadczą usługi społeczne i popierają politykę społeczną. Te i inne przykłady pokazują że KNS wpływa bezpośrednio na motywację i organizację katolików, by zaangażowali się na rzecz zmiany społecznej. Pośrednio trudniej określić wpływ KNS, niemniej jednak taki wpływ istnieje. Wszystkie społeczności posługują się pewną „wiedzą potoczną”, przyjętymi za pewnik światowymi założeniami i ideami. Polityka społeczna i działalność ekonomiczna w obrębie wiedzy potocznej są do zaakceptowania, podczas gdy tych, które nie mieszczą się w obrębie wiedzy potocznej nie traktuje się poważnie. W życiu danej grupy ważne jest to, kto ustala granice wiedzy potocznej i jakie są te granice. KNS pomogła uczynić takie zagadnienia jak troska o ubogich, prawa pracowników czy redukcja broni nuklearnej częścią wiedzy potocznej w społeczeństwie amerykańskim. Ideały i podstawy KNS pomagały kształtować myślenie polityczne i ekonomiczne obywateli Stanów Zjednoczonych nawet wśród tych ludzi, którzy nie są związani w żaden sposób z Kościołem katolickim.

98. Moje pierwsze doświadczenie Kościoła związane jest z moją parafią. Co można uczynić na poziomie parafii, by wesprzeć KNS?

Doskonały komunikat biskupów amerykańskich dostarcza wskazówek w tej kwestii. *Communities of Salt and Light: Re-flections on the Social Mission of the Parish* {*Wspólnoty „Soli i Światła”*: *Refleksje o społecznej misji parafii*) zgłębia jak KNS może mieć wpływ na prawie wszystkie aspekty życia parafialnego - liturgię, kaznodziejstwo, formację dorosłych, edukację religijną młodzieży, finanse i planowanie budżetu, wolontariat, zaangażowanie świeckich. Podstawowa troska polega na tym, by parafialnej służby społecznej nie postrzegać jako wyspecjalizowanego zagadnienia tylko części parafii. Społeczna misja Kościoła powinna być raczej zintegrowana z całością życia parafialnego.

Ze względu na ukierunkowanie tych wysiłków, warto często rozwijać komisję parafialną do działalności społecznej, która ustala jako swe zadanie integrację społecznego nauczania z kultem, formacją i działalnością wspólnoty parafialnej. Istnieje wiele pomocnych przewodników i źródeł dla takich komisji. Jednym z takich przewodników jest podręcznik wydany jako dodatek do *Communities of Salt and Light*. Zawiera on o wiele więcej propozycji niż można tutaj przedstawić.

Zastanawiając się nad parafialną działalnością społeczną, opowiadałem się za dwoma pomocniczymi zasadami: zasada 90-90 oraz test na dobrą parafię. Zasada 90-90 mówi, że dla 90% aktywnych katolików parafia stanowi ich jedyne doświadczenie Kościoła, zaś dla 90% z tej grupy liturgia niedzielna jest ich głównym doświadczeniem parafii. Jakikolwiek program działania parafii musi przyswoić sobie implikacje tej zasady.

Moja druga zasada stanowi test na dobrą parafię. Uważam, że należy odwrócić powszechny tok myślenia. Zbyt wielu ludzi osądza parafię po tym, jak dobrze służy mnie i mojej rodzinie. Prawdziwy test polega na tym, jak dobrze parafia inspiruje, uprawnia i podtrzymuje mnie i moją rodzinę do służby innym. Analizowanie liturgii, kaznodziejstwa, edukacji, personelu parafii, planowania budżetu oraz programowanie i organizowanie działalności z tej perspektywy

może dostarczyć interesujących wyników dla popchnięcia KNS na innowacyjne i twórcze tory.

99. Czy KNS poświęca wiele uwagi duchowości?

Zapewne istnieje założenie, że w KNS duchowość jest ważna dla sprawiedliwości i pokoju. Na Soborze Watykańskim II biskupi uznali, że KNS ma być odpowiedzią na wezwania Ducha Świętego. Napisali oni, że „Lud Boży /jest/ pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napelniający okrag ziemi” (GS, n. 11). Zatem całe przedsięwzięcie rozwoju tradycji nauczania społecznego można rozumieć jako proces wiernego rozeznawania i odczytywania znaków czasu w formie modlitewnej kontemplacji. Jednak w większości dokumentów nie znajdujemy zbyt wiele jasnej wykładni co do duchowości.

Z pewnością wizję KNS formuje wiele tematów biblijnych; także dokumenty odwołują się do tożsamości chrzcielnej i doświadczenia eucharystycznego wspólnoty. W komunikacie synodalnym z 1971 roku pojawia się świadomość edukacyjnej roli liturgii. Jako dziękczynienie Bogu w Chrystusie ma ona formę wspólnotową, która przedstawia naszym oczom rzeczywistość naszego bycia bratem i siostrą. „Liturgia słowa, katecheza i sprawowanie sakramentów pomagają nam odkryć naukę o sprawiedliwości głoszoną przez Proroków, przez Pana Jezusa Chrystusa i Apostołów. Przygotowanie do chrztu jest początkiem formacji chrześcijańskiego sumienia. Praktyka pokuty winna pokazywać nam wspólny wymiar grzechu i sakramentu. Wreszcie Eucharystia tworzy wspólnotę i ustawia ją w służbie ludziom” (DiM, n. 59).

Godną uwagi cechą dwóch listów pasterskich wydanych przez biskupów amerykańskich jest to, że proponują one zarys duchowości dla promowania pokoju (*The Challenge of Peace*, nn. 290-300) i sprawiedliwości społecznej (*Economic Justice for All*, nn. 327-336). Można by rzec o wiele więcej, jednak powyższe paragrafy przedstawiają wystarczająco ramy duchowości KNS.

100. Do tej pory starano się przedstawić KNS w dobrym świetle. Jakie krytyki KNS są uzasadnione?

Nie jestem w stanie podać wszystkich krytyk, ale przedstawię w dowolnym porządku cztery zarzuty, które moim zdaniem są obiektem krytyki.

Pamiętasz, gdy omawiałem wizerunek kobiet, wspominałem, że w wielu dokumentach KNS można znaleźć przekonanie, iż istnieją pewne „naturalne” role dla kobiet jako matek oraz pełnoetatowych gospodyń domowych. To dobry przykład pokusy, której KNS czasami pada ofiarą, a mianowicie, traktowanie istniejącego porządku społecznego jako odbicia naturalnego prawa ludzkiego lub Bożego, które jakoby uwarunkowuje historycznie decyzje człowieka. Błąd polega na „kanonizowaniu” danej instytucji lub określonej polityki działania a traceniu z oczu tego, jak istniejący porządek nie przystaje do Bożej wizji przyszłości.

Drużą trudność KNS wiąże się z *rzeczywistością konfliktu*. Uprzedzenie do komunitarianizmu (podejścia społecznego) jest w KNS tak mocne, że pojawia się niechęć do przyznania roli czemukolwiek innemu niż harmonijna współpraca, która miałaby być rozwiązaniem na wszelkie choroby społeczne. Nie popierając marksistowskiego modelu konfliktu klas ani nie utożsamiając konfliktu z przemocą, powinniśmy dostrzegać twórczą rolę, jaką konflikt może odgrywać w doprowadzaniu do zmian. Oddziaływanie tylko na grupy w celu przezwyciężenia własnej korzyści nie musi być najlepszym sposobem radzenia sobie z konfliktem.

Trzecią możliwą krytyką KNS jest *skupienie uwagi na normach rządzących sprawiedliwym podziałem dóbr*, co oznacza, że nie są wystarczająco analizowane warunki, które zabezpieczają odpowiednią produkcję dóbr. Ponieważ KNS rozpatrywała głównie kwestie

ekonomiczne pracowników, nie zawsze dobrze rozumiała rolę inwestorów, zarządzających i innych czynników życia ekonomicznego.

Czwartą krytyką, którą należy potraktować poważnie, jest *proces formułowania nauczania*. Zbyt często był to proces, który miał mały wkład ze strony szerszego Kościoła i zawierał zbyt mało dialogu poza wąskim kręgiem często bezimiennych pisarzy - gości. Można również zadać pytanie, czy długie encykliki, pisane trudnym językiem, są najlepszym sposobem obwieszczenia KNS.

101. Czy można przepowiedzieć przyszłość KNS?

Cóż, nie lubię wypowiadać się pochlebnie, ale mogę spokojnie powiedzieć, że KNS będzie się ciągle rozwijała, czasami w sposób przewidywalny. Wyraźnie widać, że całe zagadnienie globalizacji i związanych z nim mniejszych kwestii będzie nabierało znaczenia i domyślam się, że Kościół będzie musiał zwrócić na nie większą uwagę.

Widzieliśmy wkład, jaki Jan Paweł II wniósł do tradycji, po części z racji jego doświadczenia jako człowieka, który przejął polskie dziedzictwo. Podejrzewam, że pewnego dnia doczekamy się papieża z kraju nieeuropejskiego, który wniesie do KNS nowe perspektywy i problemy. Skoro Kościół staje się bardziej wrażliwy na różnorodność, większa rola w formułowaniu KNS przypadnie Kościołom lokalnym. Zapewne zaangażują się w proces formułowania nauczania również konferencje biskupów, przejmując metody nauczania, które wymagają większego zaangażowania uczonych, zwykłych duszpasterzy i członków wspólnot kościelnych.

Zaryzykuję również twierdzenie, że pewne tematy, które pozostawały częścią tradycji, zostaną przekształcone i zbadane na nowo, gdy tylko kontynuowana będzie dynamika zmian w świecie. Myślę tutaj o środowisku naturalnym, roli kobiet, pokojowych alternatywach dla wojny, użyciu techniki i rewolucji w komunikacji, wreszcie o przemocy poza czasem wojny. Te zagadnienia znajdują się w moim odczuciu w przyszłej agendzie KNS, ale ważną rzeczą dla życia Kościoła nie jest to, czy KNS odpowie na pewien ustalony z góry plan działania. Mam raczej nadzieję, że jako Kościół będziemy odczytywać znaki czasu w świetle Ewangelii i wyrażać jak najlepiej to, co wiara mówi na temat budowania świata sprawiedliwego, zachowującego pokój i dostarczającego niezbędnych do życia środków.

WYKAZ SKRÓTÓW

CA	<i>Centesimus annus</i>	Jana Pawła II, 1 V 1991
DH	<i>Dignitatis humanae</i>	Soboru Watykańskiego II, 7 XII 1965
DiM	<i>De iustitia in mundo</i>	Synodu Biskupów, IX-X 1971
EV	<i>Evangelium vitae</i>	Jana Pawła II, 25 III 1995
GC	<i>Graves de communi</i>	Leona XIII z 1901
GS	<i>Gaudium et spes</i>	Soboru Watykańskiego II, 7 XII 1965
KNS	Katolicka nauka społeczna	
LC	<i>Libertatis conscientia</i> ,	Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary, 22 III 1986
LE	<i>Laborem exercens</i>	Jana Pawła II, 14 IX 1981
LN	<i>Libertatis nuntius</i> ,	Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary, 6 VIII 1984
MbS	<i>Mit brennender Sorge</i>	Piusa XI, 14 III 1937
MM	<i>Mater et Magistra</i>	Jana XXIII, 15 V 1961
OA	<i>Octogésima adveniens</i>	Pawła VI, 14 V 1971
PP	<i>Populorum progressio</i>	Pawła VI, 26 III 1967
PT	<i>Pacem in terris</i>	Jana XXIII, 11 IV 1963
QA	<i>Quadragesimo anno</i>	Piusa XI, 15 V 1931
RN	<i>Rerum novarum</i>	Leona XIII, 15 V 1891
SRS	<i>Sollicitudo rei socialis</i>	Jana Pawła II, 30 XII 1987

VS ***Veritatis splendor*** Jana Pawła II, 6 VIII 1993

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O MSZĘ ŚWIĘTĄ

Autor Bogusław Nadolski TChr
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI WSTĘP

1. Dlaczego raz mówimy „Eucharystia”, innym razem „Najświętszy Sakrament?”
Czy Najświętszy Sakrament jest tym samym, co Eucharystia?
2. Dlaczego w każdą niedzielę mamy obowiązek uczestniczenia w Eucharystii?
3. Dlaczego niedzielną Eucharystię sprawuje się już w sobotę?
4. Po co sprawuje się Eucharystię w dni powszednie?
5. Upowszechniło się wyrażenie „celebracja”, „celebrować Mszę świętą”, co ono oznacza, czy nie lepiej mówić nadal o odprawianiu Eucharystii?
6. Skoro Eucharystia jest działaniem wspólnotowym - całego Kościoła, to dlaczego celebrans odmawia po cichu jakieś modlitwy, co robi wrażenie pewnej magiczności?
7. Wydaje się, że w czasie Eucharystii za mało miejsca pozostawiono dla modlitwy indywidualnej. Czy mam rację?
8. Dlaczego udzielanie sakramentów ma miejsce podczas Eucharystii?
9. Dlaczego formuły, poprzez które zgromadzeni na Eucharystii wyrażają swój współudział, są tak trudne, np. „Bogu niech będą dzięki” po czytaniach, „Alleluja”, „Hosanna na wysokości”?
10. Co oznacza pojęcie „Eucharystia kosmiczna”, „liturgia kosmiczna”? Czy ma ono jakiś związek z lotami kosmonautów?
11. Jak powstał cały układ (Porządek) Mszy świętej?
12. Dużo mówi się o pięknie liturgii, wydaje mi się jednak, że jest ono rozumiane nieco powierzchownie, czy mam rację? Na czym polega piękno celebracji?
13. Wiele mówi się o Eucharystii jako sercu chrześcijaństwa, jako źródle i szczycie życia Kościoła, czy jednak współczesna sztuka przestrzeni przeznaczona do sprawowania Eucharystii nie stanowi zaprzeczenia tego twierdzenia?
14. Kto właściwie sprawuje Eucharystię: celebrans, zgromadzenie liturgiczne, Kościół, wspólnota ołtarza, wspólnota stołu? Skąd te ostatnie wyrażenia i co oznaczają?
15. Czy należy się przygotowywać do niedzielnej Eucharystii i jak to robić?
- I. OBRZĘDY WSTĘPNE; Otwarcie się na przyjęcie Daru**
16. Zwykle wchodząc do kościoła żegnamy się, zanurzając palce w pobłogosławionej wodzie. Po co zatem tak zwana aspersion? Jakie jest jej znaczenie?
17. Kiedy właściwie rozpoczyna się liturgia Mszy świętej?
18. Jeżeli tworzy się wspólnota Kościoła, to dlaczego na „Pan z wami” odpowiadamy „I z duchem twoim”, a nie „z tobą”? Skąd ta sztuczność?
19. Czytałem, że początek Mszy świętej winien koncentrować się na tworzeniu świadomości wspólnoty Kościoła. Tymczasem widzimy okadzanie, ucałowanie ołtarza, skłony, słyszymy dzwonki
20. „Pierwsze powinno być pierwsze” - odnoszę to powiedzenie Czesława Miłosza do początku sprawowania Eucharystii. Idę w niedzielę do „domu Pana, z radością”, by skoncentrować się na Nim, dlaczego więc słyszę wezwanie do zastanowienia się nad sobą?
21. Niepokoi mnie stwierdzenie wypowiediane przez celebransa: „Przepróśmy Boga za nasze grzechy, abyśmy godnie sprawowali Najświętszą Ofiarę”. Kto ze śmiertelników może być godnym misterium Chrystusa?

22. Dlaczego po przeproszeniu za grzechy następują słowa: „Panie, zmiłuj się nad nami”, które niejako dublują Akt pokuty?
23. Dlaczego po *Kyrie* następuje znowu przeskok do radosnego hymnu, który trudno się śpiewa?
24. Chociaż podczas Mszy świętej kilkakrotnie pada wezwanie „Módlmy się”, odnoszę wrażenie, że liturgia nie uczy mnie modlitwy
25. Skąd się wziął gest rozłożonych rąk celebransa i jakie posiada znaczenie?

II. LITURGIA SŁOWA; Uobecnienie się Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym – spotkanie z przepowiadającym Jezusem

26. Dlaczego istnieje tak dużo czytań w liturgii, skoro jest ona przede wszystkim uwielbieniem Boga w mocy przyjętego daru Ducha Świętego?
27. Kto w Kościele układa zestaw czytań i jakimi kieruje się zasadami?
28. Jakie znaczenie ma śpiew psalmu responsoryjnego?
29. Co to jest sekwencja?
30. Jakie ma znaczenie i czym jest śpiew przed Ewangelią?
31. Czy milczenie nie jest lepszym sposobem na wprowadzenie w słowo Boże, zwłaszcza we współczesnym, rozgadanym świecie?
32. Dlaczego czytanie Pisma świętego ma miejsce podczas Eucharystii, a słuchanie go jest aktem kultu - uwielbieniem Boga?
33. Dlaczego nie można w liturgii odczytywać lektur niebiblijnych?
34. Czy istnieje różnica pomiędzy słowem Bożym a Pismem świętym?
Dlaczego ukazuje się księgę Ewangelii, mówiąc: „Oto słowo Boże”?
35. Jak należy rozumieć formułę wypowiedzaną po zakończeniu proklamacji Ewangelii: „Niech słowa Ewangelii zgładzą grzechy nasze”?
36. Spotykam się z terminem „Ewangeliarz”, innym razem „Ewangelista”.
Czy istnieje i jaka jest różnica?
37. Dlaczego okadza się Ewangeliarz i okazuje tyle oznak szacunku?
38. Dlaczego ustanowiono specjalną funkcję lektora, czy to nie wszystko jedno, kto będzie odczytywał Pismo święte w liturgii?
39. Dlaczego okadza się ołtarz?
40. Jaki właściwie charakter posiada Liturgia słowa? Wydaje się, że mówiąc o celebracji liturgii, nie odnosi się tego wyrażenia do Liturgii słowa?
41. Moje pytanie nie odnosi się wprost do Mszy, ale ściśle się z nią wiąże. Czy podczas lektury Pisma świętego w domu, słowo Boże nie traci niczego ze swej dynamiki?
42. Czy homilia i kazanie to to samo?
43. Dlaczego homilii nie mogą głosić dobrze przygotowani absolwenci wydziałów teologicznych?
44. Wyznanie wiary jest logiczną konsekwencją wsłuchiwania się w proklamowane słowo Boże, wyjaśniane w homilii językiem współczesnym. Czy więc i wyznanie wiary nie powinno być ekspresją żywej wiary, oddaną językiem aktualnym, żywym, a nie powtarzaniem stałych formuł dogmatycznych?
45. Kiedy *Credo* zostało wprowadzone do Mszy świętej?
46. W którym momencie i kto we Mszy świętej odmawiał *Credo* oraz w jakim języku?
47. Dlaczego w odnowionej liturgii prawie odstąpiono od śpiewu *Credo*, przecież każdy artykuł wiary wymaga osobistej akceptacji, a śpiew to ułatwia?
48. Po co odmawiać jeszcze *Credo*, skoro w liturgii istnieje tyle charakterystycznych wyznań wiary, np. w „Chwała na wysokościach” - Tyś jedyny, Najwyższy..., *Kyrie eleyson*. Cała Eucharystia jest wielkim wyznaniem wiary. Czy nie mamy tu do czynienia z dubletem?
49. Czym właściwie jest *Credo* - modlitwą, wyznaniem, rodzajem manifestacji wiary?

50. Od dzieciństwa uczyłem się Składu Apostolskiego, dlaczego odstąpiono od tej tak nam bliskiej formuły?
51. Czy i jakie było wyznanie wiary w Izraelu, czy miało wpływ na analogiczne w chrześcijaństwie?
52. Czy i jakie Wyznanie wiary odmawiane jest w Kościołach na Wschodzie?
53. Czy Kościoły reformowane posiadają i odmawiają w Wieczery Pańskiej *Credo*?
54. Skąd wzięło się określenie „Symbol wiary?”
55. Skoro Symbol wiary stanowi moment odróżnienia, rozpoznania, dlaczego nie zgłębia się jego treści, nie aktualizuje? Nie słyszałem jeszcze, a żyję już 62 lata, rozważania na temat któregoś z artykułów Składu Apostolskiego
56. Skąd wziął się zwyczaj przyklęknięcia, a obecnie głębokiego skłonu na słowa: „Narodził się z Maryi Panny i stał się człowiekiem”?
57. Czy istnieją za i przeciw stosowaniu aplauzu w liturgii, szczególnie w formie oklasków?
58. „Modlitwa wiernych” czy „Modlitwa powszechna”, które z tych wyrażen jest poprawne?
59. Dlaczego w sprawowaniu liturgii korzysta się z dodatkowych ksiąg, pomocniczych kart i kartek?

III. LITURGIA EUCHARYSTYCZNA; Gotowość włączenia się w Chrystusowe oddanie się Bogu Ojcu i ludziom

A. PRZYGOTOWANIE DARÓW

60. Dawniej uczono, że po Liturgii słowa rozpoczyna się *Offertorium* - Ofiarowanie. Obecnie stosuje się określenie „obrzęd przygotowania darów”, skąd ta zmiana?
61. Dlaczego jednak we Wprowadzeniu do nowego wydania Mszału (2000) istnieje zachęta do wykonywania śpiewu na *Offertorium*?
62. Dlaczego zbiera się na „tace” podczas Mszy świętej?
63. Skąd się wzięło tzw. „zakupywanie Mszy”?
64. Dlaczego dolewa się wody do kielicha z winem?
65. Czy wino stosowane podczas Mszy powinno być czerwone, jeśli tak, dlaczego?
66. Obmywanie rąk na widoku zgromadzonych nie jest zbyt estetycznym gestem. Jakie jest jego znaczenie?
67. Często słyszę: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę”, „nasza ofiara (lub: nasza i wasza) ofiara”. Skąd bierze się to zamieszanie, jaki jest sens tego wezwania i jaka jest poprawna formuła?
68. Dlaczego okadza się dary złożone w uroczystej celebracji?
69. Z dawnych modlitw „ofertoryjnych” zmieniono bardzo wiele, dlaczego?
70. Jaki sens mają obecnie modlitwy odmawiane podczas przygotowania darów?
71. A jednak z dawnych modlitw zachowano modlitwę „Przyjmij nas Panie, stojących przed Tobą, w duchu pokory i z sercem skruszonym?”
72. Dlaczego dopiero po przygotowaniu darów, a nie wcześniej okadza się także zgromadzonych?
73. Dlaczego Modlitwa nad darami odmawiana jest już właściwie po zakończeniu przygotowania darów?
74. Przygotowanie darów wiązało się z troską o biednych, a także ze wspólnymi posiłkami, które nazywano agapami. Dlaczego więc współcześnie agapy organizowane są tylko okazjonalnie?

B. MODLITWA EUCHARYSTYCZNA

75. Co stanowi główny motyw Modlitwy Eucharystycznej?
76. Uczestnicząc w Eucharystii w różnych kościołach, w wielu z nich byłem urzeczony i mocno podniesiony na duchu zbiorową, wielogłosową odpowiedzią na doksologię,

w innych przypadkach odpowiedź była rachityczna, anemiczna. Czy nie powinno się promować tej pierwszej postawy?

77. Dlaczego początek Modlitwy Eucharystycznej nosi nazwę prefacji, skąd ta nazwa i jaka jest treść prefacji?
78. Po co odmawia się specjalną modlitwę o działanie Ducha Świętego?
79. Skąd zatem modlitwy wstawiennicze?
80. W takim razie czy modlitwy wstawiennicze w Modlitwie Eucharystycznej nie są powtórzeniem Modlitwy powszechnej?
81. Dlaczego istnieje tak wiele Modlitw Eucharystycznych?
82. Co jest najistotniejsze w uczestnictwie w Eucharystii, skoro mówi się o uwielbieniu i dziękczynieniu?
83. Dlaczego raz mówi się, że Eucharystia jest Ofiarą, innym razem, że Ucztą ofiarną?

C. LITURGIA KOMUNII

84. Jestem przekonany, że kontakt człowieka z Bogiem, sakramentalne spotkanie z Nim, winien być osobisty, indywidualny, po prostu „mój”, a nie wspólnotowy. Czy mam rację?
85. Czy po zakończeniu Modlitwy Eucharystycznej doksologią nie powinno się przechodzić bezpośrednio do Komunii? Tymczasem nagromadzono sporo modlitw, śpiewów, obrzędów
86. Jaki jest sens słów „Błogosławieni (częściej spotyka się określenie: szczęśliwi), którzy zostali wezwani na ucztę Baranka” i czy oba wyrażenia są uprawnione?
87. Dlaczego Kościół odszedł od chleba codziennego, kwaszonego na korzyść przaśnego?
88. Czy udzielanie Komunii do ust jest godniejsze niż składanie jej na rękę?
89. Jaka jest motywacja przyjmowania Komunii dwukrotnie w tym samym dniu?
90. Dlaczego wprowadzono post przed Komunią, przecież lepiej uczestniczyć się w Eucharystii będąc najedzonym?
91. Po Soborze Watykańskim II wiele mówiono o Komunii pod dwiema postaciami, jednak w naszej rzeczywistości ma ona miejsce tylko w specjalnych okolicznościach. Dlaczego, czy doczekamy się zmiany?
92. Dlaczego nie można samemu wziąć Komunii, przecież jesteście osobami dojrzałymi?
93. Dlaczego słowa „Oto wielka tajemnica wiary” wypowiedane są po konsekracji i co one oznaczają? Czy inne działania nie stanowią tajemnicy?
94. Dlaczego w naszych kościołach tak rzadko stosuje się procesję do Komunii, która przecież posiada głęboką symbolikę i dlatego tak kurczowo trzymamy się słów setnika z Kafarnaum?
95. Jak rozumieć dziękczynienie po Komunii, skoro cała Eucharystia jest dziękczynieniem? Jak przeżywać ten czas?
96. Podkreśla się z jednej strony, że uczestnictwo w Eucharystii to źródło chrześcijańskiego życia, z drugiej słyszy się zachęty do adoracji Najświętszego Sakramentu, organizuje odpowiednie nabożeństwa. Jaki jest związek adoracji ze sprawowaniem Eucharystii, w czym tkwi istota adoracji?
97. Po co budowało się i nadal buduje balustradę w niektórych kościołach?
98. Jaki charakter posiada modlitwa nazywana Pokomunią?

IV. OBRZĘDY ZAKOŃCZENIA; Przesłanie na wspólną drogę z Chrystusem i nadzieję na powtórne przyjście Jezusa Chrystusa na końcu czasów

- 99. Jeżeli ostatnim błogosławieństwem jest Komunia, to po co wprowadzono dodatkowe błogosławieństwo, a zwłaszcza sformułowanie: „Idźcie w pokój Chrystusa”. „Idźcie” brzmi mało kulturalnie. Nie wyobrażam sobie powiedzenia gościowi - „idź”? Jakie jest znaczenie tego błogosławieństwa?**
- 100. Wydaje się, że Eucharystia zwraca ku przeszłości, ku temu, co się dokonało. Oczywiście jest to niesłychanie ważne, ale przecież istotna jest przyszłość. Jaki zatem jest związek pomiędzy Eucharystią a przyszłością i czy w ogóle Eucharystia daje coś światu, czy jest dla niego szansą?**
- 101. Co oznacza wyrażenie „duchowość liturgiczna”, czyli czy Eucharystia może być źródłem pięknego człowieczeństwa?**

WSTĘP

Pytania składające się na niniejsze opracowanie nie powstały przy biurku. Postawili je ludzie dorośli, młodzież z różnych środowisk, studiująca stacjonarnie i zaocznie, licealna, a także ze szkół zawodowych. Było ich dużo - ponad „sto jeden”, różnej skali trudności. Świadczyły, że młodzi nie chcą skłaniać głowy, łatwo ugiąć się przed tym, co jest tajemnicą, co wydaje im się niekiedy sacrum-magią.

Uważna lektura tych pytań pozwala stwierdzić, że wszystkie zrodziły się podczas indywidualnej refleksji nad zjawiskiem stanowiącym o jakości gatunkowej naszej wiary, to jest nad uczestnictwem w Eucharystii - sakramencie sakramentów. Są one świadectwem wysiłku, duchowego piękna i troski o jakość uczestniczenia w tajemnicy Eucharystii.

Uważam, że w odniesieniu do Mszy świętej nie ma pytań nieważnych. Każde jest ważne, ponieważ w pewien sposób pomaga znaleźć odpowiedź na mój problem. Niektóre pytania dotyczyły bardzo szczegółowych problemów, czasem pobocznie wiążących się z Eucharystią. Najwięcej uwag dotyczyło „kazań” - tu cała litania utyskiwań - a także jakości celebracji, sformalizowania celebracji Eucharystii czy wręcz znużenia nią.

Pozytywnie oceniam już sam fakt interesowania się Eucharystią. Wierni naprawdę obserwują wiedzą czy celebrans jest przygotowany, czy nie, zrutyinizowany czy przeżywający. Mile jestem też zaskoczony zainteresowaniem architekturą kościoła. Stawiano pytania: dlaczego tabernakulum w nowych kościołach znajduje się na wprost celebransa i on je całkowicie zasłania, po co w dalszym ciągu w mało liczebnych parafiach buduje się balustradę?

W odniesieniu do misterium Eucharystii nie ma pytań łatwych. Nie bez oporu przyjąłem proponowany sposób przedstawiania zagadnienia: pytanie - odpowiedź. Ten hamulec wynikał z obawy zatracenia całościowej wizji Eucharystii, która stanowi przecież jedno wydarzenie, posiadające swoją wewnętrzną logikę. Eksplicacja poszczególnych elementów nie sprzyja takiemu spojrzeniu. Pozostało zaufać inteligencji Czytelnika.

W odpowiedziach należy się odwołać do Tradycji - pisanej przez duże „T”, ona bowiem kształtuje życie liturgiczne Kościoła. Boję się zawsze odpowiedzi „tak”, „nie”, które mogą posiadać formę recepty.

Odpowiadanie niesie ze sobą niebezpieczeństwo pouczenia. Pragnę jak najdalej uciec od takiej postawy, od jakiejś uczości. Msza święta - to Chrystus. Jestem wdzięczny Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II za to określenie. Chcę ciągle na nowo uczyć się Ciebie, Eucharystio, chcę ciągle na nowo uczyć się Chrystusa, który jest Zbawieniem. Pokomunia z uroczystości Objawienia Pańskiego podsuwa intencję: „abyśmy czystym wejrzeniem przenikali tajemnicę Eucharystii, w której uczestniczymy, i z miłością Ją przyjmowali”. Jakże nie dostrzec tu dziedzictwa Greków - specjalistów od patrzenia, którzy ze szczególną pilnością rozważali dar widzenia - oko. Nawiązał do tego dziedzictwa św. Mateusz

Evangelista (6, 22), pisząc o zdrowym oku jako otwarciu na Objawienie, umiejętności zadziwienia nad bezmiarem Bożej miłości w Eucharystii. Z prostotą dziecka, zdumionych pasterzy, z szeroko otwartymi oczami musimy spojrzeć na tajemnicę Eucharystii.

Poznań, w Oktawie uroczystości Ciała i Krwi Chrystusa, w Roku Eucharystii 2004

1. Dlaczego raz mówimy „Eucharystia”, innym razem „Najświętszy Sakrament”? Czy Najświętszy Sakrament jest tym samym, co Eucharystia?

W życiu codziennym najczęściej stosowanym określeniem jest „Msza święta”. Idziemy na Mszę świętą, uczestniczymy we Mszy, oskarżamy się: opuściłem Mszę świętą. Natomiast w literaturze fachowej coraz częściej stosowane jest słowo „Eucharystia”. Jest to określenie oparte na wyrażeniach biblijnych, związanych z Ostatnią Wieczerzą. W konsekwencji posiada przewagę nad używanym dopiero od VI wieku słowem „Msza” -łacińskie *Missa*.

W literaturze określenie „Eucharystia” pojawiło się po raz pierwszy w III wieku w *Kościełnym porządku* Hipolita Rzymskiego. Sobór Trydencki, zwalczając poglądy reformatorskie, przeciwne ofiarniczemu charakterowi Mszy, podkreślił, że Msza święta jest prawdziwą ofiarą, tożsamą z ofiarą Chrystusa na krzyżu.

Tradycja przekazała także inne wyrażenia. Do najstarszych należy „Łamanie chleba”.

Spotykamy je w *Dziejach Apostolskich* (2,42; 20, 7) oraz u św. Pawła (1 Kor 10,16). Św. Paweł posługuje się także określeniem „Uczta Pańska” (1 Kor 11,20). Określenie to, a także inne podobne wyrażenia, na przykład „Święta uczta” podjął ostatni Sobór (Konstytucja o liturgii, 47). Te ostatnie wyrażenia budziły dyskusje i opór.

Kościół wschodni dla Mszy świętej rezerwuje określenie „Liturgia”.

Eucharystia jest misterium wiary, kryje w sobie niewypowiedziane bogactwo. Dlatego żadna z nazw nie jest adekwatna, każda w jakimś sensie jest fragmentaryczna, można by rzec: aspektowa.

Określenie „Eucharystia” akcentuje dziękczynienie wspólnoty chrześcijańskiej za dzieło Bożego zbawienia w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego. Wskazuje na współudział w dziękczynieniu Syna Bożego, składanym Bogu Ojcu w Duchu Świętym. Śmierć Jezusa na krzyżu jest dziękczynnym oddaniem swego życia Ojcu (J 10, 17-19). W Eucharystii wspólnota wierzących włącza się w to dziękczynienie.

Mówiąc natomiast „Najświętszy Sakrament”, bierzemy pod uwagę skutek sprawowania Eucharystii, którym jest obecny sakramentalnie pod postacią chleba Jezus Chrystus Uwielbiony - Zbawca.

2. Dlaczego w każdą niedzielę mamy obowiązek uczestniczenia w Eucharystii?

Zapytano kiedyś chrześcijanina liturgii bizantyjskiej: czy muszą oni w niedzielę i święta uczestniczyć w Eucharystii. Odpowiedział: owszem, muszą ale nie w rozumieniu Zachodu. - Czyli jest nakaz? - ciągnął dalej rozmówca. - Nie! - odpowiedział. Każdy człowiek musi codziennie spożywać pokarm, aby żyć. Posiła się nie dlatego, że istnieje nakaz jedzenia, lecz dlatego, że jest przekonany, iż posiłek jest egzystencjalną potrzebą.

Najkrócej mówiąc, nasz obowiązek uczestniczenia w niedzielnej Eucharystii wynika z tego, że:

- a. jest to dzień, w którym Chrystus zmartwychwstał,
- b. niedziela jest najstarszym i pierwszym świętem chrześcijan,
- c. głębokie, święte prawdy szabatu „zyskały w niedzielę swoje maksimum”.

Z samych prawie początków dziejów Kościoła pochodzi charakterystyczna wzmianka świadcząca o nastawieniu pierwszych chrześcijan do niedzielnej Eucharystii: czterdziestu dziewięciu chrześcijan (31 mężczyzn i 18 kobiet) z Abiteny (miejscowość koło Kartaginy, dziś obok Medjez el Bab, Tunezja) zostało skazanych na śmierć za gromadzenie się na Eucharystii. Sprawozdanie z procesu odczytywane było podczas „religijnych spotkań”. Takie było postanowienie biskupów z 411 roku.

We wspomnianych Aktach „męczenników niedzieli”, jak nazywano zamordowanych, często powtarza się stwierdzenie „byłem z braćmi”, brałem udział w zgromadzeniu. Lektor Emeritus powiedział prokonsulowi Anulinusowi: „Nie możemy żyć bez sprawowania celebry dnia Pańskiego”. Dziewica Wiktoria na pytanie, dlaczego wbrew zakazowi brała udział w zgromadzeniu, odparła: „Uczestniczyłam w zgromadzeniu, ponieważ jestem chrześcijanką”. Nie było mowy o grzechu ciężkim za opuszczenie Eucharystii. Uczestnictwo w niej było naturalnym wymogiem dla każdego wyznawcy Chrystusa.

Dopiero czasy po Reformacji kształtowały taką duchowość. Można powiedzieć, że Kościół nigdy nie stracił z oczu tej pierwotnej zasadniczej motywacji. Zdarzało się niekiedy, że konkretna sytuacja zmuszała do stawiania silniejszych akcentów, ale nie dotyczyły one samej zasady. Kościół urzeczywistniający się we współczesnych społecznościach odwołuje się do dojrzałości myślenia i wiary. Nie chce straszyć piekłem, przypomina raczej postawy chrześcijan, którzy specjalnymi pieśniami witali niedzielę.

Irlandzki jezuita Diarmuid O'Loghaire zgromadził sporą liczbę tekstów, które określa się jako „pozdrawienie niedzieli”. Ukazują one, w jaki sposób chrześcijanie rozumieją i przeżywają Eucharystię. Oto jeden z nich:

„Błogosławiona niedzielo, bądź tysiąckrotnie powitana, ty przychodzisz na koniec tygodnia, by nam pomóc. Skieruj moje stopy na świętą Mszę, napełnij moje wargi świętymi słowami, przepędź z mojego serca niedobre myśli, bym mógł podziwiać Syna Maryi. On jako Syn Boga zbawił nas...”.

Inne zachowane teksty idą w swej treści w podobnym kierunku. Niektóre sformułowania są zadziwiające, teologicznie odnoszą się do Chrystusa Króla, na przykład określenie: Król z ranami - *King of the wounds*.

Charakterystyczne jest personifikowanie niedzieli. To zapewne wpływ judejskiej pobożności szabatowej. W analogicznych pozdrowieniach szabat nazywany jest oblubienicą, królową-słowo „szabat” występowało jako *femininum* (rodzaj żeński).

Także w liturgii maronickiej zachowały się interesujące teksty pozdrowienia niedzieli.

Wykonywał je diakon, podobnie jak w Wigilię Paschalną *Exultet*, po Ewangelii lub homilii.

Pozdrowienie niedzieli z pewnością stanowi interesujące zjawisko w duchowości niedzieli.

Jest świadectwem umiłowania dnia Pańskiego. Myślę, że najlepszym współczesnym pozdrowieniem niedzieli byłyby Nieszpory i dobrze się dzieje, że w wielu rodzinach wieczorny sobotni pacierz to właśnie niedzielne Nieszpory, połączone z zapaleniem świecy, odświętnym ubiorem domowników i uroczystym posiłkiem.

Chrześcijaństwo żyje dzięki wierze i upada z braku wiary, która jest przyłgnięciem do osobowego Boga i Jego objawienia. Na spotkanie z Bogiem, który oferuje zbawienie i szczęście, idzie się z radością. Idealem gromadzenia się wyznawców Chrystusa na „łamanie chleba” była i jest bezinteresowność, miłość. Idę na spotkanie z Bogiem nie z obowiązku, nie z bojaźni ani z przyzwyczajenia, nie ze względu na opinię społeczną czy z powodu dołka psychicznego, nie ze względu na nastrój czy okoliczności, ale dlatego, że w Jezusie Chrystusie Bóg ofiaruje mi zbawienie.

Idę, ponieważ Eucharystia jest z natury wspólnotą, a chrześcijanin nigdy nie jest solo. To stwierdzenie pochodzi od Tertuliana, pisarza chrześcijańskiego z II wieku, który miał problemy z wiarą.

Do myśli tej nawiązał Jan Paweł II, stwierdzając w 1988 roku, że Eucharystia stanowi znak zjednoczenia wierzących, znak prawdziwie sugestywny, ponieważ przy świętym stole znikają różnice ras czy klas społecznych. Pozostaje tylko uczestnictwo, to samo dla wszystkich w świętym posiłku. To uczestnictwo, identyczne we wszystkim, oznacza i urzeczywistnia zniesienie wszystkiego, co ludzi dzieli, a powoduje spotkanie na wyższym poziomie, na którym wyeliminowane zostają wszelkie podziały. Eucharystia staje się w ten sposób narzędziem zbliżenia ludzi.

Wreszcie chętnie idę na Eucharystię dlatego, że staje się ona dla mnie źródłem niewypowiedzianego, intymnego doświadczenia miłości, ponieważ jest obecnością miłości Boga w Jezusie Chrystusie w mocy Ducha Świętego.

3. Dlaczego niedzielną Eucharystię sprawuje się już w sobotę?

Rachuba czasu w liturgii każdego dnia obejmuje odcinek od północy do północy. Wyjątek stanowi niedziela i uroczystości. Ich obchód rozpoczyna się wieczorem dnia poprzedniego. Powoli przenika to do naszej świadomości. Nieco podobne trudności mamy z zaakceptowaniem faktu, że tydzień rozpoczyna się właśnie niedzielą, chociaż w każdą niedzielę słyszymy słowa: „Zjednoczeni z całym Kościołem obchodzimy pierwszy dzień tygodnia, w którym Jezus Chrystus zmartwychwstał”.

Na początek obchodu niedzieli już w sobotni wieczór wskazuje między innymi *Didache* (10, 1) - najwcześniejsze pismo starochrześcijańskie, 1 List do Koryntian (11, 25) oraz List Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana. List Pliniusza to wymowne świadectwo poganina.

4. Po co sprawuje się Eucharystię w dni powszednie?

Postawione tu pytanie jest bardzo aktualne. Przy współczesnej migracji ludności spotykamy się bowiem z faktem odstępowania od sprawowania Eucharystii, gdy w kościele nie ma nikogo lub są tylko nieliczne osoby. Chciałbym zatem szczególnie podkreślić niektóre aspekty tego problemu.

Niedzielna Eucharystia jest sercem każdego dnia Pańskiego, buduje żywy Kościół. W początkach Kościoła wyznawcy Chrystusa modlili się w swoich domach, odczytywali Pismo święte. Podobnie czynili mnisi i mniszki, poczynając od IV wieku. W połowie Średniowiecza coraz mocniej sugerowano codzienną Eucharystię. Chciano, by Eucharystia była najważniejszą „modlitwą” wszystkich modlitw i by wierni mogli w niej uczestniczyć codziennie. Praktyka ta upowszechniała się początkowo w klasztorach. Warto nadmienić, że zwyczaj codziennej Eucharystii nie istnieje w Kościołach wschodnich ani protestanckich. Francuski pisarz Franciszek Mauriac bardzo cenił sobie Mszę świętą w ciągu tygodnia. Napisał on, że uczestnicząc w codziennej Mszy świętej czuje się tak, jakby siedział przy ognisku, które płonie tylko dla niego. Codzienna Msza doskonale karmi i podtrzymuje życie duchowe, odświeża człowieka w jego strukturze bytowej. Nie chodzi tylko o dobre samopoczucie, codzienny kontakt z Bogiem. Uczestnik poznaje osobisty „telefon” Boga, „prywatne” adresy do Najwyższego, dzięki którym komunikuje się z Nim, Bóg zaś „sadzi drzewa” w sercu człowieka. Codzienna Eucharystia kształtuje wdzięk pobożności, uczy wdzięczności, bez której człowiek nikczemnieje.

Z drugiej strony należy wyjść od znaczenia nowego dnia. Przywykliśmy uważać niedzielę, i słusznie, za dzień wyjątkowy - pamiątkę Chrystusowego Zmartwychwstania. Każdy jednak nowy dzień to nie tylko sprawa chronologii. Dzień - to znak nowej epoki, nowego eonu, jakby nowego etapu w historii zbawienia. Dzień jest czasem przeznaczonym dla działania człowieka (por. Ps 104,23). Jan Ewangelista (J 9,4) odnotował: „Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który mnie posłał, póki jest dzień”. Dzień w judaizmie jest rekapitulacją historii przymierza.

Wieczorem nastąpiło wyjście z Egiptu, rano - zawarcie przymierza na Synaju (Wj 19, 16; 24, 4). Dla upamiętnienia tego wydarzenia rano i wieczorem składano ofiarę całopalną. Jezusowa Wieczerza miała miejsce wieczorem, rankiem - Zmartwychwstanie. Chrystus jest prawdziwie Słońcem i Dniem - tak zresztą został nazwany w hymnie, który pochodzi z V wieku i jest odmawiany w modlitwie przed spoczynkiem. W jakiś sposób cały nasz związek z Bogiem ma swój fundament w słowach: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. [...] I nazwał Bóg światłość dniem [...]. I tak upłynął wieczór i poranek - dzień pierwszy” (Rdz 1, 1-5). Jezus, kontynuując historię stworzenia, dopełniając ją zbawieniem, swoje największe dzieło zamknął w wieczorze ustanowienia Eucharystii i w poranku Zmartwychwstania. Nowy dzień ukazuje się zatem jako szansa. Jakżeż więc nie podjąć tej oferty, wchodząc weń poprzez uczestnictwo w Wielkim Dziełczynieniu - Eucharystii?

5. Upowszechniło się wyrażenie „celebracja”, „celebrować Mszę świętą”, co ono oznacza, czy nie lepiej mówić nadal o odprawianiu Eucharystii?

Chętnie podejmę się obrony tego wyrażenia, chociaż nie zawsze posiada ono w naszym języku pozytywne znaczenie. Równocześnie jest ono wynikiem zmian, jakie zaszły w ramach odnowy liturgii. Dokonało się mianowicie odejście od traktowania służby Bogu jako rytu, suchego obrzędu przeznaczonego do sprawowania, odprawiania, i przejście do rozumienia liturgii jako święta, świętowania misterium Chrystusa - tu pojawiło się pojęcie celebracji. Zamiast mówić o wykonaniu rytu, mówi się o świętowaniu.

Samo słowo „celebracja” wywodzi się z języka łacińskiego i oznacza: zejście się, zgromadzenie ludu, napływ osób, uroczystość, szacunek. Celebująca wspólnota czyni widzialnym Kościół lokalny. Znaczenie to bliskie jest czasownikom: wychwalać, przepowiadać - w te czynności zaangażowany jest cały człowiek. W określeniu „celebracja” zawiera się także greckie słowo *poiein* - czynić, ale „ze sztuką, z pięknem, autentycznym artystem, stąd upowszechniające się wyrażenie „poetyka rytu”.

Głównymi elementami celebracji są: słowo i obrzęd, modlitwa, ofiara. W celebracji głównymi działającymi są Osoby Boskie. Bóg Ojciec w Duchu Świętym, który jest pierwszym Bożym darem dla wierzących, konstytuuje zgromadzenie liturgiczne - ono jest pierwszym działaniem Ducha. Podmiotem działającym w celebracji jest także całe zgromadzenie liturgiczne.

Określenie „celebracja” odwołuje się do podstawowych pragnień człowieka, a mianowicie do jego refleksji nad życiem i łączności z innymi, komunii (wspólnoty) z braćmi. Te pragnienia chce uaktualnić. Miałość codziennej egzystencji, uwięzienie w niej człowieka przywołuje równocześnie pragnienie przebywania w innym świecie i przeżywania go, chęć zerwania z codziennością. Jednym z istotnych elementów święta jest właśnie „inność”, zerwanie z szarą, zabieganą codziennością, umożliwienie człowiekowi jakiegoś panowania nad czasem, ofiarowanie mu wolności, stworzenie warunków dla samoakceptacji i afirmacji życia. Inną fundamentalną potrzebą człowieka jest być z drugimi. Człowiek jest wewnętrznie ukierunkowany na tworzenie wspólnoty (*communio*) z innymi. Święto pozwala to pragnienie zrealizować. Świętowanie niejako kodyfikuje i utwierdza międzyludzkie więzy poprzez wspólne rytmy. Przez świętowanie człowiek żywi swoją osobowość społeczną. „Święto jest to czas poza czasem, który odświeża społeczeństwo”. W liturgii chodzi także o to, by każdy jej uczestnik był celebującym, działającym razem z innymi, by pokonując swój indywidualizm, „dzielił się” z innymi za pomocą symboli, gestów, słów (zgromadzenie, napój, posiłek, oklaski, uścisk dłoni, taniec, śpiew, toasty). Świętowanie jest czynnością, akcją wspólnotową, która oznacza i realizuje przynależność uczestników do przedmiotu, treści święta, którym jest zawsze osoba, działający Bóg, świat osób. Tym, co w chrześcijaństwie świętowane nie jest jakaś idea teologiczna czy temat, ani też jakaś rzecz religijna. Celebujemy przede wszystkim

rzeczywistość żyjącą, osobę Chrystusa Zmartwychwstałego, Jego misterium, a nie jakąkolwiek sprawę świata. Świętowana rzeczywistość - to działająca obecność Chrystusa, to moc słowa Bożego, modlitwa, łaska dnia. Idzie zawsze o Boga żywego, działającego, interweniującego w ludzką sytuację. Celebracja liturgiczna uobecnia wydarzenie Chrystusa. Świętuję więc wybawienie otrzymane w wierze przez Chrystusa, świętuję zwycięstwo nad grzechem i śmiercią, pełnię życia. Tę pełnię, którą komunikuje swoim wyznawcom Zmartwychwstały. Celebracja winna nas prowadzić do rozpoznania Boga, który gromadzi wierzących, uczyć modlitwy. Ma ona „coś” do powiedzenia „dziś”. Celebracja świętuje „dziś” Boga w *hodie* (dziś) człowieka w jego codziennym życiu. Słowo Boże proklamowane w liturgii odkrywa sens, owo „dziś” Boga. Uczestnik zaś uchwytuje ten sens w wierze i wyraża przez błogosławienie Boga swoim zachwytem, radością. Widzi w działaniu Bożym znak miłości, dziękuje, prosi. Celebracja będzie zatem zewnętrzną manifestacją, widzialną ekspresją rzeczywistości nadprzyrodzonej, przeżytej w wierze Kościoła przez zgromadzenie liturgiczne. O celebracji w znaczeniu chrześcijańskim nie może być mowy w przypadku braku wiary. Chrześcijańska celebracja nie może być uważana za świecki happening. Przeżywając treść święta uczestnik liturgii nawiązuje osobowe związki i w ten sposób kształtuje swoją osobę.

Przywołajmy wczesnochrześcijańskie wydarzenie ewangelijne. Kiedy chrześcijanie lat osiemdziesiątych pytali, co znaczy celebrować Eucharystię, Św. Łukasz dał im w odpowiedzi opis podróży do Emaus. Uczniowie słuchali Zmartwychwstałego Pana z pałającym sercem, cieszyli się z przyjscia Jego zbawienia, przyjęli Go otwartym sercem, po czym wrócili do Jerozolimy, rozgłaszając Dobrą Nowinę o Zmartwychwstaniu. Epizod ten można uważać za narodziny chrześcijańskiej celebracji.

Stosowanie określenia „celebracja” ma na uwadze mobilizację uczestników liturgii. Uczestnictwo to podstawowy wymóg, minimum świętowania, czyli tego, co określa się mianem *fete intime* - święto wewnętrzne, ale nie wyłącznie. Nie bez znaczenia będzie tu dobór pieśni, gra organowa, wprowadzenie celebransa. Należyte rozumienie celebracji wyraża się na przykład w zastosowaniu innej tonacji we wprowadzeniu do Mszy świętej, a innej w wezwaniu do uznania swojej grzeszności i aktu żalu. Słysz się często uwagi, iż nasze celebracje nacechowane są przesadną powagą, hieratyzmem, że są za ciężkie i niekiedy treściowo przeładowane. To zjawisko onieśmiela, zamyka uczestników, utrudnia komunikowanie się. Stosowanie określenia „celebracja” zmierza do pogłębienia uczestnictwa z uwzględnieniem struktury człowieka.

6. Skoro Eucharystia jest działaniem wspólnotowym - całego Kościoła, to dlaczego celebrans odmawia po cichu jakieś modlitwy, co robi wrażenie pewnej magiczności?

Rzeczywiście, może zastanawiać fakt odmawiania pewnych modlitw w ciszy i w liczbie pojedynczej przez przewodniczącego celebracji Eucharystii. Msza święta jest bowiem działaniem całego zgromadzenia liturgicznego, a sprawujący Eucharystię przewodniczy całemu ludowi Bożemu w uwielbieniu Boga. Modlitwa w ciszy może nasuwać podejrzenie, że celebrans ma jakieś swoje „tajemnice” i nie chce ich ujawniać uczestnikom Boskiego misterium. Do zagadnienia można więc podejść od strony teologicznej, jak i pytać: kiedy nastąpiło włączenie takich modlitw do Porządku (Układu) Mszy i z jakich powodów, czyli spojrzeć na problem od strony historycznej.

W Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II czytamy: „[...] Owszem, skierowane do Boga modlitwy są wypowiadane przez kapłana, który w osobie Chrystusa przewodniczy wspólnocie w imieniu całego ludu świętego i wszystkich obecnych (Konstytucja o liturgii, 33).

Modlitw odmawianych przez kapłana w ciszy podczas sprawowania Mszy świętej w obecnym Porządku Mszy nie ma wiele. W przeszłości było ich więcej. Pytamy zatem o przyczyny i czas ich pojawienia się w historii liturgii.

Odmawianie modlitw w ciszy oznaczano dwoma wyrażeniami: *secreto* lub *submissa voce*. Obecny stan wiedzy liturgicznej pozwala stwierdzić, że w najstarszej liturgii rzymskiej modlitwy odmawiane w ciszy nie istniały. Pojawiły się dopiero w epoce karolińskiej. Były sformułowane w liczbie pojedynczej i miały pokutny charakter. Przeszły do liturgii rzymskiej, w XI stuleciu niezwykle się pomnożyły, a potem nieoczekiwanie szybko zniknęły. Pozostały jednak pewne ślady w postaci wyznania grzechów i modlitw przygotowujących do Mszy świętej, które podawał Mszał wydany po Soborze Trydenckim.

Jako pierwszego świadka wprowadzenia modlitw *in secreto* wskazuje się rękopis z Amiens, datowany na IX wiek. Podaje on modlitwy:

- a. przygotowawcze: podczas umycia rąk, wkładania szat liturgicznych przed udaniem się do ołtarza, podczas błogosławienia kadzidła,
- b. przed i po odczytaniu Ewangelii,
- c. podczas *Offertorium* - 5 modlitw zaczynających się od: „Przyjmij, Trójco Święta”,
- d. przed *Święty* i przed modlitwą: „Pokornie błagamy Cię Boże”, we wspomnieniu za zmarłych,
- e. przed Komunią celebransą,
- f. po Mszy świętej podczas zdejmowania szat liturgicznych.

Modlitwy te przenikały do sakramentarzy (w pewnym sensie dzisiejszy mszał). Redaktorzy *Ordo Missae* (Porządku Mszy) z IX-XI wieku czerpali z nich i inspirowali się nimi, tworząc nowe, które zachowały się w Porządku Mszy z XII i XIII stulecia.

Jednak najbardziej do upowszechnienia się modlitw prywatnych przyczyniły się Msze sprawowane indywidualnie przez zakonników, jak i wędrownych misjonarzy. Ze Mszy sprawowanych samotnie modlitwy te przedostawały się do celebracji wspólnotowych. Pojawienie się omawianych modlitw łączyło się ze zjawiskiem tak zwanych apologii, to jest modlitw wyrażających żal za grzechy kapłana, który zamierzał sprawować Eucharystię, jak i wypowiedzianych podczas sprawowania liturgii. Modlitwy te zniknęły z chwilą przyjmowania się nowego systemu w zakresie wyznawania grzechów, mianowicie spowiedzi indywidualnej. Ten fakt wydaje się także tłumaczyć odmawianie modlitw w ciszy. Odejście od apologii wyraźnie zaznacza się już na przełomie XI i XII wieku.

W niedokończonym z powodu śmierci komentarzu do Mszy św. Tomasza z Akwinu nie znajdujemy żadnej wzmianki o modlitwach odmawianych w ciszy z wyjątkiem Psalmu *Judica me* (Osądź mnie, Panie) i wyznania win na początku Mszy, co było utrwalonym zwyczajem. Przygotowanie do Mszy odbywało się publicznie i brano pod uwagę obecność wiernych. Porządek sprawowania Mszy zawarty w Mszale potrydenckim (1570 r.) odróżnia wprawdzie Mszę główną lub konwentualną - sprawowaną w katedrze, w kolegiacie, oraz Msze „prywatne”, to jednak przepisy ukierunkowane są na te ostatnie. Takie nastawienie sprawiło, że modlitwy osobiste, przygotowujące kapłana do sprawowania Eucharystii, które w swej istocie nie należą do liturgii, powoli wkraczały do samego Porządku Mszy. Obecnie obowiązują następujące modlitwy:

A. Modlitwy odmawiane w Liturgii słowa

Chodzi o błogosławieństwo skierowane do diakona mającego proklamować Ewangelię oraz o formułę na zakończenie czytania Ewangelii, a także o modlitwę odmawianą przez sprawującego Eucharystię bez udziału diakona.

Błogosławieństwo udzielane diakonowi poświadcza *Ordo Romanus I*. Początkową zwięzłą formułę nieco poszerzono, ale jej brzmienie zachowało się do dziś: „Pan niech będzie w sercu

twoim i na ustach twoich, abyś godnie głosił Jego Ewangelię. W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego".

W XI wieku powstała modlitwa: „Wszechmogący Boże, oczyść serce i usta moje”, odmawiana przez celebransa bez udziału diakona. W dalszym brzmieniu nawiązywała do sceny z księgi Izajasza, mówiącej o oczyszczeniu ust proroka przez serafinów (por. Iz 6,6). Z uroczystych celebracji przedostała się także do Mszy codziennych. Obecnie brzmi ona: „Wszechmogący Boże, oczyść serce i usta moje, bym godnie głosił Twoją świętą Ewangelię”. Na zakończenie proklamacji odmawia się formułę: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”. Powyższe sformułowanie, wyjątkowo częste już od XI wieku, jest uczczeniem Ewangelisty, a nie sygnałem do aklamacji wiernych. Podkreśla także zbawczą moc słowa Bożego.

B. Modlitwy odmawiane podczas przygotowania darów

1. modlitwa przy wlewaniu niewielkiej ilości wody do kielicha,
2. modlitwa „Przyjmij nas, Panie”,
3. modlitwa towarzysząca obrzędowi obmycia rąk.

Pierwsza z nich jest skrótem antyfony znajdującej się w Sakramentach z Werony (nr 1239), Sakramentami gelazjańskim starszym (nr 27), gregoriańskim (nr 59), a przeznaczonej na uroczystość Bożego Narodzenia. Obecnie nieco zmodyfikowana brzmi: „Przez to misterium wody i wina, daj nam, Boże, udział w Bóstwie Chrystusa, który przyjął nasze człowieczeństwo”.

Połączenie wina i wody uważano za wyrażenie najgłębszego związku wiernych z Chrystusem, który zrealizował w swojej Osobie tę przedziwną i nierozdzieloną jedność natur: boskiej i ludzkiej. W 63 liście do Cecylii biskup Kartaginy Cyprian pouczał wiernych, że jeśli ktoś ofiaruje Bogu tylko wino - to Krew Chrystusa jest bez nas; jeśli ofiaruje tylko wodę - to tylko lud bez Chrystusa.

Druga modlitwa, odmawiana w głębokim pochyleniu, zaczerpnięta jest z proroctwa Daniela (Dn 3,39), dokładniej z pieśni Azariasza. Odnajdujemy ją w II wieku w Sakramentarzu z Amiens. Aktualnie brzmi ona: „Przyjmij nas, Panie, stojących przed Tobą w duchu pokory i z sercem skruszonym. Niech nasza ofiara tak się dzisiaj dokona przed Tobą, Panie Boże, aby się Tobie podobała”.

Wypowiadanie tej modlitwy mogło być usprawiedliwione faktem odmawiania Modlitwy Eucharystycznej po cichu. Celebrans wyrażał w niej swoją intencję, odnoszącą się do sprawowanej ofiary. Modlitwa sformułowana jest w liczbie mnogiej, co oznacza, że odmawiana jest w imieniu zgromadzonych, dlaczego jednak *in secreto*? Aktualny przepis uzasadniający tę właśnie formę miał na uwadze uniknięcie pewnego niebezpieczeństwa. Mianowicie traktowania składanych darów jako właściwej ofiary, podczas gdy żertwą ofiarną jest zawsze Jezus Chrystus. Myśl ta leżała u podstaw całej odnowy obrzędu przygotowania darów, który uprzednio określano mianem *Offertorium*.

Trzecia, zwężła formuła łączy się z obmyciem rąk: „Obmyj mnie, Panie, z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mego”. Słowa te są zaczerpnięte z Psalmu 51 (w. 4) - psalmu pokutnego, a nie jak uprzednio z Psalmu 26. Z treści wynika jasno, że chodzi o pokutny charakter modlitwy - jest ona prawdziwie apologia. Cały obrzęd o charakterze symbolicznym wyraża pragnienie wewnętrznej czystości. Sam gest wprowadzono w liturgii rzymskiej dopiero w XIV wieku, chociaż w tradycji wschodniej, jak i galijskiej, praktykowano umycie rąk przed udaniem się na modlitwę. Daje o tym świadectwo zarówno Tertulian w *De oratione III*, jak i autor *Tradycji apostoelskiej*, 41.

C. Modlitwy komunijne

1. Modlitwa „Wybaw nas” (*Libera nos*) zwana embolizmem (gr. *embolismos* - dołączenie, wstawka), jako że rozwija wezwania Modlitwy Pańskiej. Posiada ona swoje odpowiedniki we

wszystkich liturgiach, z wyjątkiem bizantyjskiej, w której „Ojcze nasz” kończy się doksologią. W pierwszym tysiącleciu odmawiana była głośno. Następnie podzieliła wspólny los z modlitwami kanonu. Austriacki teolog J.A. Jungmann przypomniał o trzech milczeniach, które dotyczyły: Modlitwy nad darami (*secreta*), kanonu (*Te igitur*) oraz *Libera nos*. Te milczenia miały w interpretacji alegorycznej przypominać trzy dni przebywania, spoczynku Chrystusa w grobie. Po Soborze Watykańskim II w ramach odnowy liturgii powrócono do pierwotnej tradycji głośnego odmawiania *Libera nos*.

2. Druga modlitwa przed Komunią to prośba o pokój. Zgodnie z obowiązującymi przepisami sprawowania Mszy świętej wydanymi po Soborze Trydenckim należało ją odmawiać po cichu. Jest to modlitwa skierowana do Chrystusa, przygotowuje do pocałunku pokoju. Słowa: „Panie Jezu Chryste, Ty powiedziałeś Apostołom: pokój mój daję wam, pokój mój zostawiam wam [...]” nawiązują do J 14, 27. Modlitwa posiadała charakter apologii, na co wskazywało wyrażenie „grzechy moje”. Odnowione po ostatnim Soborze *Ordo Missae* poleca jej głośne odmawianie i zmienia słowa: „grzechy moje” na „grzechy nasze”.

3. W cichości odmawiana jest modlitwa towarzysząca zmieszaniu cząstki konsekrowanej Hostii z konsekrowanym Winem: „Ciało i Krew naszego Pana Jezusa Chrystusa, które łączymy i będziemy spożywali, niech nam pomogą osiągnąć życie wieczne”. Autorzy omawiający tę modlitwę nadal opowiadają się za interpretacją alegoryczną, szczególnie żywą na Wschodzie (w liturgiach z rodziny syro zachodniej), upatrującą w łamaniu chleba ukrzyżowanie, a w zmieszaniu postaci - Zmartwychwstanie. Druga część tej modlitwy, a więc słowa: „niech nam pomogą osiągnąć życie wieczne”, pochodzi najprawdopodobniej z końca VII wieku.

4. Również *in silentio* celebrans odmawia modlitwę bezpośrednio przed przyjęciem Komunii. Podane są dwie modlitwy do wyboru: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga żywego” oraz *Perceptio* - „Panie Jezu Chryste, niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej...” Pierwsza z nich pojawiła się w IX wieku w Sakramentarzu z Amiens. Była recytowana *in secreto* i w pochyleniu. Zrodziła się w liturgii galijsko-frankońskiej, a do liturgii rzymskiej przyjęta została w XI stuleciu. Modlitwa ta jest wielorako inspirowana biblijnie. Druga modlitwa najprawdopodobniej pochodzi z XI wieku, chociaż nie ma pełnej zgody w tej kwestii. Znalazła się w liturgii rzymskiej w XI wieku z pewnymi zmianami. W treści autor modlitwy inspirował się Listem Św. Pawła do Koryntian (por. 1 Kor 11, 27-29).

5. Przyjmując Komunię pod postacią Chleba celebrans wypowiada *in secreto* słowa: „Ciało Chrystusa niechaj mnie strzeże na życie wieczne”. Formuła ta pojawiła się w mszałach włoskich z XI-XII wieku i służyła do podawania Komunii chorym. Odnosząc ją do celebransa, poczyniono pewne retusze językowe, zmieniając: „niech Cię strzeże” i „dusze” na „niech strzeże mnie” i „duszę moją”. Analogiczna modlitwa jest odmawiana przed spożyciem postaci konsekrowanego Wina: „Krew Chrystusa niechaj mnie strzeże na życie wieczne”.

6. Przy oczyszczaniu kielicha celebrans odmawia następującą modlitwę: „Daj nam, Panie, czystym sercem przyjąć to, co spożyliśmy ustami, i dar otrzymany w doczesności niech się stanie dla nas lekarstwem na życie wieczne”. Sformułowanie pochodzi z Sakramentarza z Werony (nr 531) jako Pokomunia. Warto zauważyć przeciwstawne paralelizmy: usta - dusza, doczesny i wieczny.

Czy można dopatrywać się jakiejś reguły w zakresie stosowania liczby pojedynczej i mnogiej przy odmawianiu modlitw w ciszy? Niełatwo odpowiedzieć jednoznacznie. Nie brak opowiadających się za usunięciem wspomnianych modlitw, zwłaszcza tych, którym towarzyszy odpowiedni gest, on bowiem ze swej natury mówi, wyjaśnia, interpretuje. Konstytucja o liturgii (1963) w art. 34 postulowała, by obrzędy odznaczały się szlachetną prostotą: „Niech będą krótkie i jasne, bez niepotrzebnych powtórzeń, dostosowane do pojętności wiernych, aby nie potrzebowały wielu wyjaśnień”. Należy jednak wystrzegać się stanowiska domagającego się doskonałej jasności, pełnej zrozumiałości. Rozumienie gestów, a tym bardziej symboli

zawsze pozostanie niepełne i mocno różnicowane. Świadomi tego autorzy wspomnianego artykułu w Konstytucji o liturgii, użyli ostatecznie sformułowania: „aby *na ogół* nie potrzebowały *wielu* wyjaśnień”.

Można odwołać się, jak to próbuje czynić teolog liturgii E. Lodi, do dynamiki celebracji, ruchu, ról sprawującego działanie liturgiczne. Dynamika dokonuje się w dialektyce działania. Kapłan działa przede wszystkim w imieniu Chrystusa, z Jego upoważnienia. Działanie kapłana kieruje się raz do Boga Ojca w imieniu zgromadzonych, to znów do wiernych, wobec których reprezentuje Chrystusa. Z drugiej strony celebrans jest także „wiernym”, częścią zgromadzonego ludu. Pisał o tym św. Augustyn, zapewniając, że razem z wiernymi jest chrześcijaninem i jest to dlań przedmiotem radości, ale dla nich jest równocześnie biskupem, a to bardzo odpowiedzialne zadanie.

Celebrans sprawując Eucharystię nie przestaje być jednym z wiernych. Musi osobiście przygotować się do przyjęcia Komunii - wypada zatem, by tę przygotowującą modlitwę odmawiał w cichości - to jest wymóg kultury religijnej. Musi mieć także w ramach sprawowanej Eucharystii odpowiednią osobistą „przestrzeń” duchową. Sakramentalny kontakt z Chrystusem w przyjmowaniu Komunii świętej winien być całkowicie personalny. To samo odnosi się do wiernych.

Z historycznego punktu widzenia jest oczywiste, że wejście do liturgii modlitw typu apologii wiązało się ze zjawiskiem osłabienia społecznego, eklezjalnego rozumienia Eucharystii, a w konsekwencji jej sprawowania. Silnie podkreślił ten wymiar teolog prawosławny A.

Schmemmann. Rozejście się teologii i Eucharystii spowodowało, jego zdaniem, tragiczne konsekwencje w świadomości eklezjalnej. Teologia zaczęła określać i studiować Eucharystię „w sobie samej” jako jeden z sakramentów, a nie jako sakrament Zgromadzenia, jak to określał w V wieku Areopagita. Konsekwencje tego zaniku świadomości eklezjalnej ujawniły się również w pobożności eucharystycznej. W przyjmowaniu Eucharystii z „potrzeby ducha” pojawiło się zjawisko indywidualizmu, przyjmowany Jezus stawał się „moim Chrystusem”, nie łącząc z braćmi.

7. Wydaje się, że w czasie Eucharystii za mało miejsca pozostawiono dla modlitwy indywidualnej. Czy mam rację?

Czy narzekanie wiernych na brak czasu na osobistą modlitwę podczas Mszy świętej jest uzasadnione? Jakie są powody tych utyskiwań? Czy domaganie się respektowania ciszy w sprawowaniu liturgii nie jest sprzyjaniem subiektywizmowi? Jak winna kształtować się modlitwa podczas Mszy świętej? Oto kolejne nasuwające się pytania, które domagają się odpowiedzi.

Nie potrzeba wracać do oczywistych stwierdzeń, że sprawowanie Mszy w języku łacińskim pozostawiało wiele możliwości i czasu na osobistą modlitwę. Człowiek mógł się „wymodlić”, jak to się zwykło mówić.

Domaganie się respektowania ciszy w ramach celebracji eucharystycznej (i nie tylko, także na przykład podczas adoracji Najświętszego Sakramentu, Godziny świętej, itp.) jest w pełni uzasadnione. Duszpasterze winni je wziąć pod uwagę i „więcej nie grzeszyć” w tej materii.

Trudnym wymaganiem odnowionej liturgii jest modlitwa nie obok Mszy, lecz modlitwa Mszą świętą. I jest to zadanie wyjątkowe, wymagające kultury religijnej i pogłębionej duchowości. Sprawowanie Mszy świętej jest tak ukształtowane, by następowały po sobie odpowiednio fazy ciszy, modlitwy osobistej i wspólnotowej.

„Proces” modlenia się Mszą świętą dokonuje się na różne sposoby:

- a. wspólnie odmawiane modlitwy: *Kyrie eleyson*, *Gloria*, aklamacje, odpowiedzi;
- b. śpiew - modlitwa śpiewem pozwala na włączenie się „serca i umysłu”;
- c. słuchanie z uwagą modlitw wypowiedzianych przez celebransa; *Wprowadzenie do Mszału*

(nr 12) wspomina o tej „modlitwie słuchania”: „Sama natura modlitw przewodniczącego wymaga, aby wymawiano je głośno i wyraźnie, a wszyscy słuchali ich z uwagą”; dotyczyć to winno nie tylko słuchania modlitw, ale także i nade wszystko wsłuchiwanie się w słowo Boże;

d. porządek liturgii przewiduje liczne fazy milczenia, ciszy; jedne z nich przewidziane są wprost do osobistej modlitwy, na przykład milczenie przed modlitwą zwaną kolektą, wcześniej milczenie przed Aktem pokuty, milczenie po przyjęciu Komunii; również w Modlitwie powszechnej winno znaleźć się miejsce na osobistą modlitwę - przedstawienie osobistej prośby.

W innych przypadkach treść modlitwy w pełni osobistej jest w pewnej mierze sugerowana. Dzieje się to w milczeniu przewidzianym po lekturze Pisma świętego czy homilii. W liturgii słowa dokonuje się dialog pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Bóg przemawia w słowie, człowiek daje odpowiedź w formie Wyznania wiary, Modlitwy powszechnej. Aby ta odpowiedź była jak najbardziej adekwatna, potrzebne jest rozważenie usłyszanego słowa. Zanim zabrzmi psalm responsoryjny przewidziana jest cisza - milczenie. Po słowach: „Bogu niech będą dzięki” czy „Chwała Tobie, Chryste” nie powinno się natychmiast rozpoczynać psalmu responsoryjnego. Przewidziana w poszczególnych momentach osobista modlitwa jest czymś istotnym w sprawowaniu Eucharystii.

Przed wszystkim osobista modlitwa wiernych jest fundamentem modlitwy Kościoła. Celebrans modli się w liturgii w imieniu wspólnoty, proklamuje modlitwę zgromadzonych i modlących się. To, co wypowiada przed Bogiem, winno tkwić w modlitwie zgromadzonych, z niej wypływać. A z drugiej strony modlitwa celebransa staje się nowym impulsem dla modlitwy zgromadzenia liturgicznego. Stąd tak ważna jest chwila ciszy przed tak zwaną kolektą, po wezwaniu: „Módlmy się”.

Można zakończyć następującą konkluzją: uczestnictwo we Mszy świętej, jak i jej sprawowanie przez przewodniczącego wspólnoty, łączy charakterystyczne dla liturgii „my” - wspólną modlitwę z „ja” - z modlitwą osobistą. Te formy modlitwy uzupełniają się nawzajem.

8. Dlaczego udzielanie sakramentów ma miejsce podczas Eucharystii?

Praktyka ta wypływa z faktu, że Eucharystia jest wszystkim, jest źródłem wszystkich sakramentów, jest „sakramentem sakramentów”, działa w niej Chrystus Zmartwychwstały. Merytorycznie to piękna zasada. Jednak wydaje się, że w praktyce Eucharystia może schodzić na dalszy plan. Staje się okazją świętowania, zawierania sakramentu małżeństwa, wystawnego pogrzebu czy państwowego jubileuszu. Zawsze zastanawiał mnie fakt opuszczania przez katechumenów Mszy świętej po Liturgii słowa. Okazuje się, że nie była to konsekwencja *disciplina arcani* (zasada zachowania tajemnicy), ale właśnie troska o świętość Eucharystii.

9. Dlaczego formuły, poprzez które zgromadzeni na Eucharystii wyrażają swój współudział, są tak trudne, np. „Bogu niech będą dzięki” po czytaniach, „Alleluja”, „Hosanna na wysokości”?

Aklamacja „Bogu niech będą dzięki” jest tłumaczeniem łacińskiego *Deo gratias*. Formuły tej używano dosyć wcześnie, szczególnie w Afryce. Męczennicy sycylijscy odpowiadali *Deo gratias* prokonsulowi skazującemu ich na śmierć. *Deo gratias* znajduje się także w opisie męczeństwa św. Perpetuy i w Aktach świętego Cypriana. Chrześcijanie w Afryce używali tej aklamacji jako pozdrowienia, mogła też stanowić imię własne. Z Afryki *Deo gratias* przedostało się do liturgii mozarabskiej, następnie ambrozjańskiej i rzymskiej. Formuła ta jest wyrazem podstawowej postawy chrześcijan wobec Boga.

W liturgii pojawia się szczególnie we Mszy świętej, po czytaniu Pisma świętego i jest, zdaniem Jungmanna, nie tyle podziękowaniem, ile formą potwierdzenia: zrozumieliśmy, przyjmujemy słowo Boże zawarte w przeczytanym fragmencie. Formuła odnosi się nie tyle do bezpośredniego opisu np. zabójstwa, wojen itp., ile do słowa Bożego, to znaczy tego, co Pan chce powiedzieć poprzez dany opis.

Alleluja - słowo w formie rozkazującej pochodzi od hebrajskiego *Hallelu-Jah*, które dosłownie znaczy „chwalcie Jahwe”. Septuaginta oddała to wyrażenie przez: *alleluja*. Spotyka się także pisownię: *hallelujah*, *halleluia*. Stosowano je podczas obrzędów przy Arce jako wyraz radości z obecności Boga, której Arka była znakiem, a także w liturgii synagoidalnej. „Alleluja”, podobnie jak „Amen” należało do podstawowych formuł modlitwy Izraela. Obie stały się korzeniami chrześcijańskiej modlitwy.

Chrześcijaństwo przejęło tę aklamację do Mszy świętej oraz Liturgii Godzin. W Piśmie świętym w Ap 19,1 -7 występuje jako aklamacja zwycięstwa, śpiew towarzyszący zaślubinom Baranka. Podobnie jak u żydów i w chrześcijaństwie „Alleluja” było wewnętrznie związane z Paschą.

„Alleluja” jest śpiewem radości ludzi odkupionych, pieśnią zwycięstwa, nadaje podstawową tonację liturgii.

W Eucharystii swoje klasyczne miejsce znalazło po czytaniu lekcji przed Ewangelią (jedynie w liturgii mozarabskiej pojawia się po Ewangeli) w połączeniu z psalmem, który jednak z upływem czasu zredukowano do jednego wiersza.

Obecnie Alleluja” śpiewa się przez cały rok poza Wielkim Postem, także we Mszach za zmarłych. Jest aklamacją liturgiczną o charakterze responsoryjnym, wykonywaną przez psalterzystę (kantora) i scholę, względnie zgromadzenie liturgiczne czy to w formie psalmu allelujatycznego, czyli takiego, którego odpowiedź stanowi właśnie „Alleluja”. Jest śpiewem towarzyszącym procesji z Ewangelistą, pełni funkcję powitania Chrystusa, stąd związek z Ewangelią nie ulega wątpliwości. Gdy się nie śpiewa, „Alleluja”, można je opuścić. Niemniej jednak należy powiedzieć, że śpiew należy w jakiejś mierze do jego istoty.

„Alleluja” występuje także jako zakończenie w: pieśni na Wejście, Przygotowanie darów, Komunię, w antyfonach w Liturgii Godzin. W okresie paschalnym podwójne „Alleluja” towarzyszy formule „Idźcie, ofiara spełniona”.

Warto wspomnieć, że z liturgii przejmowano „Alleluja” do modlitw prywatnych. Rolnicy nucili alleluja, idąc za pługiem -jak wspomina Św. Hieronim. W życiu prywatnym stanowiło ono rodzaj aktu strzelistego o radosnym charakterze.

„Hosanna na wysokości” - ta formuła liturgiczna przejęta jest z liturgii żydowskiej, która знаła nawet specjalny Dzień Hosanna. Wyrażenie *hosanna* składa się z trybu rozkazującego imperatiwu czasownika zbawiać, zachować oraz partykuły upraszającej „*na*” - proszę cię, dosłownie znaczy „pomóż, więc”. Liturgia ewangelicka posługuje się wyrażeniem hebrajskim - *Hosianna*. Wyrażenie to znajduje się w Ps 118,25,2 Sm 14,4; 2 Kri 6,26 jako wołanie o pomoc skierowane do Boga Jahwe, używane także jako zawołanie w różnych potrzebach. Znalazło swoje trwałe miejsce w liturgii synagoidalnej w święcie Paschy i Namiotów z siódmym dniem zwanym Dniem Wielkiego Hosanna - Psalm Hallelu (118) był śpiewany przy wejściu pielgrzymów do Świątyni.

W liturgii chrześcijańskiej „Hosanna” zmieniło znaczenie z prośby na zawołanie czci, szacunku, uwielbienia radości, zwycięstwa: Hosanna Synowi Dawidowemu - śpiewane po Komunii (lub po Agapie), w nawiązaniu do Mt 21,9 w związku z wjazdem Chrystusa do Jerozolimy. Natomiast wczesnochrześcijańskie pismo znane jako *Konstytucje apostołskie* (8,13) jest pierwszym świadkiem łączenia „Hosanna” z „Błogosławiony, który idzie w Imię Pańskie”. W liturgii zachodniej połączenie to potwierdzone jest od VI wieku - na początku Modlitwy Eucharystycznej, podczas gdy w liturgiach wschodnich - od VIII wieku.

Wykonywane razem z *Sanctus* (Święty) wskazuje na Boga, który zbawia - „Jahwe zbawia”, na Boga mieszkającego na wysokościach.

10. Co oznacza pojęcie „Eucharystia kosmiczna”, „liturgia kosmiczna? Czy ma ono jakiś związek z lotami kosmonautów?

Jan Paweł II w ostatniej encyklice O Eucharystii w życiu Kościoła użył takiego zwrotu: Eucharystia kosmiczna. Celebracja liturgii przynosi zbawienie przede wszystkim człowiekowi, jest promocją osoby, rozwoju na miarę pełni Chrystusa (Kol 1,9; 2,9-19), dokonuje się w mocy Ducha Świętego w Kościele -w społeczności chcianej i ukształtowanej przez Boga, przez Jezusa Chrystusa. Nie stanowi jednak rzeczywistości zamkniętej, liturgia bowiem dokonuje się w całym świecie. „Pana jest ziemia i wszystko, co ją napędza” (Ps 24,1; 1 Kor 10,26). Świat jest „ciałem” Boga, Bóg odbiera chwałę z kosmosu. Dwumian: liturgia i kosmos stanowi jedno. W przestrzeni świata unosi się Duch Boży. Wszystko, co stworzone, jest święte. Liturgię stanowi wszystko, co żyje, co życie utrudnia i raduje. Kosmos pełen jest figur chwalenia Stwórcy, które przemawiają do religijnej duszy. Niemniej liturgia kosmosu może być nazwana liturgią ale w sensie analogicznym, podobieństwa, przy równoczesnym niepodobieństwie. Liturgia we właściwym znaczeniu dokonuje się tylko w świecie ludzkim i jest liturgią personalistyczną, ponieważ wypływa z Trójcy Świętej, z Osób w najpełniejszym tego słowa znaczeniu i dokonuje się w świecie istot obdarzonych wolną wolą i rozumem. Obejmuje także wolne działanie człowieka w historii.

Człowiek jest katalizatorem tej liturgii, jej kapłanem. Całe stworzenie chwali Boga przez „usta” człowieka (por. IV Modlitwa Eucharystyczna). „Wielbimy Ciebie za piękny świat [...], za słońce i gwiazdy” (II Modlitwa Eucharystyczna z udziałem dzieci). Księga Objawienia św. Jana przekonuje, że stworzenie znajduje się wokół tronu Boga, że czas i przestrzeń nie są zniesione, lecz zastąpione przez wieczność. Nie może ująć uwagi obecność liturgii kosmosu w hymnach Liturgii Godzin, zachowanych także w wydaniu z 1972 roku (zob. na przykład hymn św. Ambrożego *Deus Creator omnium* - Boże, Stwórczo wszystkich rzeczy). Jest to zagadnienie ciekawe, zasługujące na obszernie, oddzielne potraktowanie. Streszczając je trzeba mieć na uwadze następujące fakty teologiczne:

a. Stworzenie świata - Bóg „pomyślał” świat jako „scenę”, miejsce dla największego dzieła przeobstwienia i zgromadzenia wszystkiego i wszystkich w Kościele powszechnym, Kościele u Ojca. Bóg stworzył i nadal stwarza kosmos, by napędzić błogosławieństwem wszystkie stworzenia. Najpełniejsze ubłogosławienie dokonało się w pełni czasów, to jest z wraz przyjściem Bożego Syna posłanego przez Boga Ojca. Dzięki działaniu Ducha Świętego wszyscy ludzie są uzdolnieni do tego, by stać się głosem kosmosu, by wznosiło się ku Bogu uwielbienie.

b. Kosmos nie jest tylko okazją do sprawowania liturgii, ale i *locus*- miejscem *par excellence* autentycznej liturgii, która jest zapoczątkowaniem liturgii eschatycznej, liturgii sprawowanej w niebie. Przez misterium Wcielenia Zbawiciel zjednoczył się z całym kosmosem, przyniósł zbawienie całemu światu. Ten związek, ta relacja Chrystus - kosmos trwa nadal, jest „zbawianiem” i odnawianiem kosmosu, „stworzenie z wytrwałością oczekuje objawienia się synów Boga [...], z niewoli skażenia zostanie wyzwolone do wolności chwały dzieci Bożych” (Rz 8,19-21). Zbawienie rozpoczęte we Wcieleniu, poprzez misterium paschalne, które również jest kosmiczne, łącznie z Wniebowstąpieniem, w którym Chrystus objawia się jako „Król wszechświata”, znajdzie swój finał w Paruzji, czyli w powtórny przyjściu Chrystusa na świat, przyjściu, w którym nastąpi pełne, definitywne przekształcenie ludzkości i świata, „wzięcie” ich we wspólną Bożą.

11. Jak powstał cały układ (Porządek) Mszy świętej?

Obecny, nieco zmieniony po Soborze Watykańskim II, Porządek Mszy świętej jest owocem refleksji wielu wieków. Formowanie układu dyktowały rozum i serce człowieka, kultura środowiska i biblijno-teologiczne przesłanie. Refleksja teologiczna nad niezgłęzionym misterium Eucharystii domagała się bowiem ujawniania, konkretyzowania wciąż na nowo „odkrywanych” treści. Wyniki refleksji Kościół osądzał na soborach powszechnych i podejmował decyzje. Odkrywanie Tajemnicy tajemnic, a w konsekwencji kształtowanie się układu Mszy świętej płynęło także z umiłowania i przeżywania Eucharystii, z owego „my bez Eucharystii nie możemy (żyć)”, czyli z prze-modlonej wiary, adoracji obecnego w Eucharystii Jezusa Chrystusa, a nawet z męczeństwa poniesionego za udział we Mszy świętej, jak to miało miejsce już w początkach chrześcijaństwa w Kartaginie. Można powiedzieć, że historia formowania się struktury Mszy świętej jest wysoce „kardiologiczna” - jest troską o serce chrześcijaństwa.

Istniały także czynniki obiektywne, społeczne, a nawet architektoniczne. Inaczej sprawowano Najświętszą Ofiarę w czasach, gdy chrześcijaństwo stanowiło „małą trzódkę”, inaczej gdy musiano ją sprawować z zachowaniem wyjątkowej czujności (prześladowania), inaczej w kontekście potrzeby podkreślania wspólnoty czy zagrożeń ze strony herezji lub teologicznych sporów o umieszczenie Mszy w sercu życia wspólnoty chrześcijańskiej.

Wspomnienie elementów architektonicznych może dziwić, ale w kształtowaniu struktury Mszy świętej zaznaczyły się one bardzo wyraźnie. Sprawowanie Eucharystii przeniosło się z domów rodzinnych do bazylik - budynków użyteczności społecznej. Celebrujący nakładał szaty w pokoju przy wejściu do bazyliki, udawał się w pochodzie do absydy, często około 100 metrów, gdzie było miejsce przewodniczenia i ławki dla współ-celebrujących, a także miejsce podwyższone, z którego odczytywano Pismo święte. Pochód nie mógł dokonywać się w ciszy, dlatego powstał specyficzny rodzaj pieśni na Wejście, zwanej *Introit* (łac. *introitus* - wejście, wstęp), śpiewanej przez uczestników, a następnie, z powodu muzycznego rozwoju, przez specjalną grupę śpiewaków, która do dziś nazywa się scholą śpiewaków (*schola cantorum*). Innym przykładem może być umiejscowienie ołtarza. W Kościele początków stół - ołtarz ustawiano po Liturgii słowa na przecięciu się naw, czyli w tak zwanym transepcie. Rozwój architektury oraz myśli teologicznej doprowadziły do umieszczania ołtarza przy ścianie, na stałe, a także do rozbudowywania otoczenia ołtarza (*retabulum*).

Struktura Mszy zmieniała się także w zależności od wrażliwości eucharystycznej wiernych danej epoki. Punktem wyjścia - wydarzeniem założycielskim była Ostatnia Wieczerza i jej biblijne opisy: Mt 26,20-29; Mk 14,17-28; Łk 22,14-23; 1 Kor 11, 23-25. Ogromne znaczenie miała także liturgia żydowska, a konkretnie synagoga, polegająca na odczytywaniu i interpretowaniu słowa Bożego. Najwcześniejsze Msze święte rozpoczynały się od czytania słowa Bożego.

Natomiast pierwszy opis sprawowania Eucharystii podał Flawiusz Neapolis lub Neapoli Justyn w *I Apologii* (rozdz. 65 i 67), napisanej w 150 roku do cesarza rzymskiego Antoninusa Piusa, jego syna Verissimusa - filozofa i innych. Justyn przyjął chrześcijaństwo najprawdopodobniej w Palestynie, gdzie się urodził, w Neapolis (Samaria) bądź w Azji Mniejszej, gdzie przebywał wiele lat. Jakiś czas spędził w Rzymie, tutaj zmarł jako męczennik w 163 roku. Chodzi więc o opis sprawowania Eucharystii z połowy II wieku. Dowiadujemy się z niego, że początek Eucharystii to polecenie Chrystusa - „To czyńcie na moją pamiątkę”. Opis ten informuje też o czytaniach biblijnych, przynoszeniu darów, modlitwie wiernych, Komunii, dzieleniu się darami.

Pierwsze teksty eucharystyczne podał natomiast autor *Tradycji apostoelskiej* (niesłusznie uważano, że był nim Św. Hipolit). Są to krótkie modlitwy, ale służyły za wzór dla innych. We wspomnianym tekście zauważamy modlitwę upraszającą Ducha Świętego, aby umocnił wiarę

uczestników posiłku ofiarnicze-go. Nazywamy ją epik lezą (z greckiego *epi-kaleo* - wzywam, zapraszam).

Poczynając od IV wieku następował rozwój Modlitw Eucharystycznych. Ich kształt zależny był od kultury środowiska, w jakim powstawały (typ antiocheński, aleksandryjski). Odmawiano je po Liturgii słowa i przygotowaniu darów. W opracowaniu *O sakramentach* autorstwa św. Ambrożego znajdujemy niektóre modlitwy wchodzące w skład Kanonu rzymskiego, zwanego dziś I Modlitwą Eucharystyczną.

Stopniowo tworzył się porządek Mszy nazywany *Ordo Missae*. Nie był on jednolity.

Odmawiane teksty przechowywały się w księgach, które nazywamy sakramentarzami. Przebieg natomiast obrzędów opisywały księgi nazywane do dziś *Ordines Romani*. I teksty, i obrzędy różniły się między sobą. Dopiero Sobór Trydencki w obliczu podziału w Kościele (protestantyzm) podjął dzieło ujednolicenia tekstów i obrzędów. Stało się to dzięki wydaniu Mszału w 1570 r. uwzględniającego tradycję. Papież Pius V, ogłaszając Mszał w bulli (z 14 lipca 1570 r.) podkreślił, że chce przywrócić modlitwę Kościoła do pierwotnej „zasady modlenia się” oraz ujednolicić sposób sprawowania Mszy świętej: „wypada, aby był jeden ryt sprawowania Mszy”. Podany w Mszale potrydenckim ryt był obowiązujący, z wyjątkiem nie-pamiętnych i 200-letnich.

Można powiedzieć, że kolejną odnowę Porządku Mszy podjął w szerokim zakresie Sobór Watykański II, a znalazła ona wyraz w Mszale opublikowanym w 1970 r., 300 lat po trydenckim.

Opracowywanie tego *Ordo Missae* poprzedziły liczne i gorące dyskusje. Pracowano nad *Ordo*, które określano jako *Missa normativa* - Msza normatywna. Odpowiedzialnym za opracowanie było Coetus X (zespół), funkcję relatora pełnił liturgista niemiecki J. Wagner (Trier). Opracowane przez uczestników Coetus X *Missa normativa* przedstawiono uczestnikom pierwszego synodu biskupów 24 października 1967 roku w Kaplicy Sykstyńskiej. Projekt został odrzucony. Podjęto więc wysiłek wprowadzenia zmian zgodnych z sugestiami. Po zatwierdzeniu nowego kształtu, 6 kwietnia 1969 roku ukazało się wydanie wzorcowe zawierające: *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (w skrócie: OWMR). *Ordo Missae* ukazało się w Mszale Rzymskim w 1970 roku (wydanie poprawione 1971; drugie wydanie wzorcowe 1975). Opracowane *Ordo Missae* nie było rozumiane jako definitywnie zamknięte.

Pojawiły się kolejne instrukcje, dotyczące na przykład rozszerzenia zakresu udzielania Komunii pod dwiema postaciami, *Dyrektorium w sprawie Mszy z udziałem dzieci* (1973), *Ceremoniał biskupi* (1984). Te i inne dokumenty w pewien sposób udoskonalają *Ordo Missae*, nie wnosząc radykalnie nowych elementów.

Dotychczasowe stosowanie *Ordo Missae* nasunęło pewne sugestie, potrzebę niektórych korekt. Podjęto je wydając *Institutio generalis* - trzecie wydanie wzorcowe w 2000 roku. *Institutio* pomyślane zostało jako Wprowadzenie do trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. Po jego ukazaniu się do Kongregacji napłynęło wiele krytycznych uwag, które zostały uwzględnione w trzecim wzorcowym wydaniu Mszału z roku 2002.

Założenia stojące u podstaw opracowania nowego *Ordo Missae* można sprowadzić do następujących:

- a. cel liturgiczno-pastoralny - udział zgromadzenia w liturgii jako podmiotu Eucharystii,
- b. wyrażenie wspólnotowego charakteru Eucharystii i liturgii jako ekspresja wiary,
- c. umożliwienie zachowania rodzimych tradycji i nawiązanie do Tradycji.

Opracowywanie zmienionego Porządku Mszy trwało stosunkowo długo, konsultowano go z wieloma ośrodkami liturgicznymi, a nade wszystko z synodem biskupów, niemniej rozwiązanie nie zadowoliło wszystkich. Nie należy się dziwić niektórym grupom, które przyzwyczajone do dawnego sposobu sprawowania Eucharystii, wolą zachowywać ówczesny

Porządek. Z drugiej strony przyzwyczajenie nie może być kryterium odniesienia do woli Kościoła.

Podstawowa struktura odnowionego Porządku Mszy świętej jest następująca:

A. Obrzędy wstępne:

- Akt gromadzenia się,
- Znak krzyża,
- Liturgiczne pozdrowienie, ewentualnie wprowadzenie w celebrację dnia,
- Akt pokuty z absolucją,
- Wspólne uwielbienie Pana: aklamacja *Kyrie elejson*, *Gloria* (w niedziele, poza Adwentem i Wielkim Postem, w uroczystości, święta, szczególne okoliczności),
- Modlitwa dnia - kolekta;

B. Liturgia słowa Bożego:

- Akt przepowiadania: czytanie ze Starego Testamentu, psalm w wykonaniu responsoryjnym, czytanie z Nowego Testamentu, proklamacja Ewangelii poprzedzona procesją i aklamacją Ewangelii,
- Homilia,
- Modlitwa powszechna jako odpowiedź na słowo Boże,
- Wyznanie wiary;

C. Liturgia eucharystyczna:

- Przygotowanie darów,
- Modlitwa Eucharystyczna,
- Łamanie chleba,
- Komunia;

D. Obrzędy zakończenia:

- Pokomunia,
- Ogłoszenia duszpasterskie,
- Rozesłanie.

12. Dużo mówi się o pięknie liturgii, wydaje mi się jednak, że jest ono rozumiane nieco powierzchownie, czy mam rację? Na czym polega piękno celebracji?

Wszystko w liturgii winno być piękne, szlachetne, to sprawa oczywista. Nieporozumieniem jednak byłoby ograniczanie troski o piękno do rzeczy zewnętrznych. Mówienie o pięknie w liturgii musi sięgać zdecydowanie głębiej.

Piękno w metafizycznym myśleniu łączy się z wieczną Prawdą i Dobrem, Świętością, z Bogiem, jest udziałem w wiecznym Pra-Obrazie piękna. Piękno, napisał ks. Czesław Bartnik, nie jest samotne, występuje nie tylko z prawdą, dobrem, ale wraz z fenomenem wolnej i myślącej osoby.

Mówiąc o pięknie w Eucharystii, trzeba mieć na uwadze, że liturgia jest najpierw i nade wszystko służbą Boga dla człowieka. Stanowi szczególną przestrzeń, w której Bóg służy człowiekowi, w której Zbawiciel ma nieustannie „biodra przepasane” i przychodzi, aby człowiekowi (por. Łk 12,37) pozwolić uczestniczyć w Pięknie swego Ojca. Piękno w liturgii to „pewien rodzaj pełni człowieczeństwa, stanowiący odbłask boskości. Bóg ukryty objawia się w ukrytym pięknie: świętym obliczu Ukrzyżowanego”. Tajemnicą piękna liturgii jest tajemnica człowieczeństwa w relacjach do Boga, dla którego każdy człowiek jest „pierwszy”, jest „adamem”, jest jedynym. Bóg w liturgii czyni go swoim umiłowanym synem. Cała uwaga

w liturgii kieruje się na czyn Boga w Jezusie i prowadzi do tego, by - jak ujął to kardynał K. Wojtyła - „dać się kształtować miłości”.

Właściwie osoba ludzka w swoim bycie i życiu „dzieje” się przede wszystkim w liturgii. Liturgia jest „kulminacyjnym i rozstrzygającym miejscem bytu człowieka”. W służbie Bożej Kościoła dokonuje się stawanie się człowieka w pełni osobą. Realizuje się poprzez spotkanie człowieka-osoby z całą jego biografią i historią egzystencji, z dziedzinami życia, które w liturgii znajdują jedność. Życie człowieka jest i równocześnie staje się świętą historią. Realizuje się poprzez spotkanie z Osobami Boga-Trójcy. W tym spotkaniu człowiek może mieć pewność swego „pierwszeństwa” w miłości Boga, zyskuje poczucie swego autentycznego obywatelstwa, które staje się pielgrzymowaniem do pełnej wolności i tożsamości.

W liturgii piękno jest Kimś - jest nim Bóg, równocześnie człowiek staje się Pięknem. Fundamentem piękna w liturgii, w sensie dynamicznym, jest stwierdzenie Jana Ewangelisty: Jezus przyszedł i stanął pośrodku nich (J 20, 19). On działa jako Pierwszy i pozwala nam włączyć się w Jego gesty miłości.⁴⁶

Liturgia jest piękna nie poprzez dekoracje, kwiaty, dodatki, lecz przez to, że ukazuje gesty Chrystusa, gesty, które są pełne miłości, pełne zbawienia, skuteczności. Cała należy do Pana, „jest łamaniem chleba”. Sam Chrystus koordynuje gesty Kościoła i nadaje im piękno. On nie gestykuluje, ale czyni gesty o szczególnym znaczeniu. Wszystkie Jego gesty przedłużane w rytach sakramentalnych w liturgii posiadają niezwykle dramatyczną intensywność.

Piękno w liturgii to następnie lud Boży uświęcany przez uczestniczenie w niej wszystkimi zmysłami. To miłość rozlana w ludzkich sercach przez Ducha Świętego (którego Hildegarda z Bringen nazwała „Oazą Piękną”), promieniująca w zasluchaniu w proklamowanym słowie Bożym, w zbliżaniu się do Komunii, w śpiewie, bo piękno wymaga śpiewu. W religii chrześcijańskiej ważne jest wspólne uczestnictwo w kulcie. Kult indywidualny nie zajmuje pierwszego miejsca. Dla Chrystusowego misterium, w którym liturgia pozwala uczestniczyć, włączyć się weń (*communio*), zgromadzenie ma wyjątkowe znaczenie.

Emmanuel Lévinas, filozof żydowski, podkreśla, że twarz człowieka to epifania jego osobowości. W liturgii człowiek kształtuje się dzięki „twarzy”. A jest nią twarz ołtarza, ambony, zgromadzenia, czyli drugiego człowieka.

Piękno w liturgii posiada jeszcze inną cechę. Byłoby śmieszne i bluźniercze, stwierdza Urs von Balthasar, chcieć odpowiedzieć w zupełnej dokładności Boskiej Piękności poprzez piękno w liturgii. Jakikolwiek byłyby to wysiłki, będą one zawsze odpowiedzią na przyjęcie Bożej wspaniałości w sposób czysty i bezinteresowny. Piękno realizowane w liturgii jest najpierw przyjęciem, które jest i powinno być zawsze aktywne w najwyższym stopniu.

Piękno w liturgii jest również odpowiedzią, posiada charakter responsoryjny.

Wydarzenie estetyczne, boska *poiesis* w liturgii realizuje się poprzez następujące prawa: *Od rzeczy widzialnych do niewidzialnych*. Wielka sztuka pozwala widzieć to, co jest poza bezpośredniością. Prawdziwa sztuka poszerza, inspiruje zdolności „widzenia”, pomaga wejść w niewidzialne misterium. Dzieła sztuki pozwalają widzieć to, czego nie widzi się bezpośrednio, uczą oglądać, wnikać w głębię.

Kluczem do rozumienia tego prawa jest obraz Chrystusa na krzyżu - Chrystus zniekształcony, zdeformowany pozwala dostrzec Chrystusa zmartwychwstałego. Ukazuje uniżenie, ale i zwycięstwo, wyniesienie. Figura Zmartwychwstałego przejmuje wszystkie zniekształcenia, przegrane, niepowodzenia, cierpienia ludzkości. Nie jesteśmy uczniami Chrystusa, który wyniszczył samego siebie, lecz Ukrzyżowanego Boga zmartwychwstałego przez Ducha Świętego. Chrześcijańska teologia nie oddziela Chrystusowej postaci Cierpiącego Sługi, nieludzko oszpeconego, bez wdzięku i piękności (Iz 52, 14; 53, 2) od Chrystusa - Odblasku Bożej chwały. Zmartwychwstanie interpretuje krzyż, który jest rewersem Uwielbienia. Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, by wejść do swojej chwały?" (Łk 24, 26). Krzyż nie może

więc ukrywać chwały Boga. Stanowi incognito Zwycięskiego Chrystusa. Można by odwołać się do Chrystusa w Getsemani i na Taborze. „Twarz Boga” - „Twarz twarzy” stała się Tym, na którego nie można było patrzeć. Jednakże w tej oszpeconej Twarzy przeczuwamy ikonę, „niezbywalne piękno”. Królestwo doskonałej piękności”.

Także piękno musi umrzeć pisał M. Schiller.

Piękno umarło na krzyżu i paradoksalnie powstało nowe Piękno. Całkowite wyniszczenie stało się epifanią, objawieniem pełni Piękna.

Chrystusowa śmierć na krzyżu czyni możliwym całe piękno świata, estetykę cierpienia, opuszczenia, samotności, oczekiwania, pragnienia widzenia Niewidzialnego.

Właśnie w liturgii ma miejsce charakterystyczna aklamacja „Głosimy śmierć Twoją, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Powiedział ktoś: „szczęśliwy naród, który zna taką aklamację”. Piękno liturgii łączy estetykę krzyża z estetyką chwały, jest więc ikoniczne.

By dokonywało się odkrywanie, dostrzeganie Bożego incognito w rytach, symbolach, obrzędach liturgii potrzebna jest nie tylko wiara, ale „oko proste” (Mt 6, 22; Łk 11, 34).

Wyrażenie „oko proste” tłumaczone jest często przez: oko zdrowe. Dzięki niemu cały człowiek jaśnieje. Charakterystyczne jest połączenie w ośmiu błogosławieństwach wyrażen: czyste, proste, oglądanie Boga. Oko proste łączy w objawieniu Boga to, co zrozumiałe i to, co niepojęte, pozwala, by ogarnęło je światło. Otrzymuje zrozumienie tego, co niepojęte. W prostocie kryje się pełność. Oko człowieka napełnionego światłem jest nie tylko napełnione, ale przepełnione. Posiada zdolność uchwycenia całości.

Liturgia staje się także miejscem przemiany, transfiguracji, nie jest bowiem tyle kultem, co udzielaniem, komunikowaniem życia Bożego człowiekowi, który szuka. Ryty, symbole są sposobami twórczego kreatywnego udzielania się Boga człowiekowi.

Piękno w liturgii zasadza się następnie na fakcie, który św. Benedykt wyraził w zdaniu: *Niech duch nasz zgadza się z naszym głosem*.

Benedykt zapożyczył je od Kasjana, autora *Reguły Mistrza*. Można je również odnaleźć u św. Ambrożego. W gruncie rzeczy jednak powiedzenie to zawdzięczamy stoikom.

Wspomniane zdanie wypowiedział Benedykt w związku z Liturgią Godzin spełnianą przez mnichów. Benedykt idzie w tym względzie za *Regułą Mistrza*, który stwierdził: „w tak wielkim i takim ważnym oficjum serce winno zbiegać się (odpowiadać) językowi - to, co brzmi w słowie winno rozbrzmiewać i w sercu mówiącego”.

Chociaż w bezpośrednim kontekście zdanie odnosi się do celebracji Liturgii Godzin, należy je rozciągnąć na wszystkie działania liturgiczne, nie tylko Liturgię Godzin. Wyraża ono charakterystyczny związek pomiędzy wewnętrznym stanem człowieka i zewnętrzną ekspresją.

13. Wiele mówi się o Eucharystii jako sercu chrześcijaństwa, jako źródle i szczycie życia Kościoła, czy jednak współczesna sztuka przestrzeni przeznaczona do sprawowania Eucharystii nie stanowi zaprzeczenia tego twierdzenia?

Konkretne rozwiązania i budowle są z jednej strony przejawem stylu panującego w danym okresie w sztuce, z drugiej - wyrazem odczucia i wrażliwości eucharystycznej. Wydaje się, że nasze pokolenie, które tak wiele doświadczyło, chce w przestrzeni sakralnej podkreślić uniżenie się Bożej miłości, tak radykalnie urzeczywistnionej w tajemnicy Wcielenia (stąd tworzywo surowe, bez ozdób). Drugą zasadą jest chęć wyrażenia w sztuce eschatologicznego charakteru chrześcijaństwa, a szczególnie Eucharystii. Współczesny człowiek bowiem coraz częściej nie dostrzega ostatecznej perspektywy życia i historii. Eucharystia przenosi uczestników w inny świat, orientuje ku Temu, który nie zna początku ani końca, Jest Alfą i

Omęgą ludzkości. To pewnego rodzaju niedokończenie celebrowanej rzeczywistości sprawia, że niełatwo jest ją wyrazić w materii, w konkretnych rozwiązaniach architektonicznych.

14. Kto właściwie sprawuje Eucharystię: celebrans, zgromadzenie liturgiczne, Kościół, wspólnota ołtarza, wspólnota stołu? Skąd te ostatnie wyrażenia i co oznaczają?

Bardzo się cieszę z tego pytania. Eucharystia jest dziełem Jezusa Chrystusa. Eucharystia - to Chrystus, który oddaje się z miłości i dobrowolnie Bogu Ojcu i ludziom. Jego zbawiające oddanie się z miłości, posunięte aż do krzyża, uobecnia się w Eucharystii mocą Ducha Świętego. Jezus Chrystus jest Pierwszym i Najważniejszym Działającym w Eucharystii. Działając dla ludu, włącza go zarazem w swoje oddanie się Ojcu i w składane Mu uwielbienie. Zgromadzenie liturgiczne jest zatem drugim podmiotem sprawowania liturgii. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazywa ich koncelebransami. Na trzecim planie sytuuje się przewodniczący zgromadzenia - kapłan, prezbiter. On sprawuje Eucharystię zawsze z ludem, nie dla ludu.

Celebracja winna być epifanią, czyli objawieniem działania Boga i oddawać Uwielbionemu Chrystusowi przestrzeń.

Obecność Chrystusa powinny wyrażać słowa pozdrowienia: „Pan z wami” czy inne formy. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (OWMR) z 2002 roku stwierdza: „Przez pozdrowienie oznajmia zgromadzonej wspólnocie obecność Pana. Poprzez to pozdrowienie i odpowiedź ujawnia się misterium zgromadzonego Kościoła” (nr 50). W Kościele wschodnim przed rozpoczęciem liturgii diakon zwraca się do prezbitera: „Jest już czas pozwoić Chrystusowi działać”. Teolog prawosławny Anastasios Kallis tłumaczy to wyrażenie: „Jest czas służyć Panu” i twierdzi, że źródło tego zwrotu znajduje się w Psalmie 119[118], 126: „Już czas jest działać, przynosić Panu uwielbienie”. Jeśli Chrystus jest Pierwszym Działającym, to znaczy, że chodzi o *theosis* - włączenie zgromadzonych w misterium Trójcy Świętej, o „wspaniałą, przedziwną wymianę”. W liturgii bowiem, szczególnie w Eucharystii, dokonuje się misterium paschalne, dzieło naszego zbawienia, dzieło Boga, który z nieskończonej miłości ratuje człowieka.

Teolog Engelbert Krebs (zm. 1950) pisał, że tam, gdzie udziela się człowiekowi misterium, celebrans winien „wycofać” swoją osobowość. Zgromadzeni winni go rozpoznawać jako pokornego sługę Chrystusa, jako tego, któremu zlecono Jego misteria.

Centralnym punktem liturgii nie jest osoba celebransa, lecz osoba Jezusa Chrystusa.

Słynny współczesny teolog francuski M. Chauvet sądzi, że koncentracja na osobie celebransa może prowadzić do poważnej obojętności. Autor zwraca uwagę na niebezpieczeństwo przesadnego podkreślania indywidualnego charyzmatu. Niepokoją go współczesne celebracje - „ciepłe”, uczuciowe, czyniące z celebransa animatora.

Konieczne jest dokonanie stosownych rewizji wstępów, wprowadzeń. Stanowisko Stolicy Apostolskiej i samego Ojca Świętego w tej sprawie jest bardzo wyraziste. Papież w przemówieniu do pracowników Kongregacji do Spraw Kultu i Sakramentów przestrzegał przed nadmierną ilością wyjaśnień i niepotrzebnym gadulstwem. Niemcy proponują trzy zdania konieczne związane z promocją uczestnictwa w Eucharystii. Uczestnicy liturgii nie aprobują obyczaju, który każe we Mszach z udziałem ważnych osobistości witać od ołtarza każdą z nich, a na końcu im dziękować. To nie akademizm, to nie świeckie zgromadzenie!

I jeszcze: wspólnota stołu i ołtarza. Jest to chyba jedno z najpiękniejszych wyrażen związanych z Eucharystią. Nie można zrozumieć Eucharystii bez zagłębienia się w słowo „razem”. Stół - ołtarz zaprasza do spotkania się, przełamania dystansu.

Św. Paweł nie używał słowa „ołtarz”, pisał o „stole Pana” (1 Kor 10, 21). Mówiąc o ołtarzu nie myślimy o ołtarzu w Delos czy o wysokim Ara Pacis Augustae w Rzymie, ani o 200-metrowej długości i 22-metrowej szerokości ołtarza Hierona II w Syrakuzach. Ołtarze te były

poświęcane, stanowiły świętość, nawet zabójcy mieli prawo azylu przy ołtarzu. W tym kontekście łatwiej zrozumieć, dlaczego chrześcijanie gromadzili się nie wokół ołtarza, ale „przy stole Pana”. Dla Jezusa dar był ważniejszy niż ołtarz (Mt 23, 18). Zasiadał przy stole z grzesznikami, ludźmi pogardzanymi przez innych, a wieczorem przed swoją śmiercią, chcąc przekazać Kościołowi swój największy skarb, rozpoczął spotkanie od przyklęknienia przed każdym z Apostołów i umycia im nóg, także Judaszowi!

Pierwsi chrześcijanie gromadzili się w domach przy stole, by doświadczać Jezusowej miłości w „łamaniu chleba i piciu kielicha”, wspominając w ten sposób śmierć Jezusa na krzyżu. Takie przeżywanie Eucharystii przybliżało im prawdę słów Jezusa: „Abyście w Królestwie moim jedli i pili przy moim stole” (Łk 22, 30). Co za wspaniała epopeja stołu. Jan Chryzostom dla podkreślenia wielkości eucharystycznego stołu używał greckiego słowa *trapedza* z hebrajskiego: miejsce obecności i uwielbienia Boga. Św. Augustyn stosuje dwa wyrażenia: *mensa Domini* - stół Pana oraz *mensa Dominica* - stół Pański (*Sermo* 90, 5).

Dokumenty Soboru Watykańskiego II chociaż używają słowa „ołtarz”, nie odstępują od słowa „stół”. Ołtarz chrześcijański pozostaje zawsze „stołem Pana”.

Koncentracja wokół ołtarza - miejsca szczególnego - jest zjawiskiem ogólnoludzkim. W Pałacu - muzeum sztuki w Bonn zorganizowano w 2002 roku wystawę dotyczącą ołtarza. Nosiła ona tytuł: „Altare”. Organizatorzy ukazali niesłychaną różnorodność ołtarzy pojawiających się poprzez wieki i pokolenia, i oczywiście w ramach różnych wyznań. Został nawet wydany specjalny katalog liczący 363 strony!

15. Czy należy się przygotowywać do niedzielnej Eucharystii i jak to robić?

Pamiętam z młodości, jak wspólnie z rodzeństwem przygotowywaliśmy mieszkanie przed niedzielą. Zawsze kwiaty, niczym mirt (*hadassa*) na szabat, staranniejsze porządki, prasowanie, ustalanie, na którą godzinę „idziemy do kościoła”, jak mówiliśmy. Zewnętrzność w jakiś sposób wpływa na serce...

Nie sposób nie wspomnieć tu żydowskich przygotowań do świętowania szabatu. Witano go śpiewem i muzyką. W późniejszych czasach nabożeństwo witania szabatu zawierało tekst Psalmów 95, 96, 97, 99 i 29. Wybór tych psalmów motywawano obecnymi w nich wzmiankami o królowaniu Boga. Śpiewano także pieśń „Ci, którzy przestrzegają szabatu i nazywają go rozkoszą, niech się cieszą w królestwie Twoim” - wyraźnie nawiązuje ona do idei królowania. Jakżesz to królowanie odsyła do wychwalania Chrytusa za Jego paschalne zwycięstwo.

Średniowieczny mędrzec powiedział o szabacie: „Pamiętaj o tym zawsze, czekaj na jego przyjście (uczony użył słowa *szmor*, które oznacza ożywione pragnieniem oczekiwanie), czekaj i wypatruj jak ten, kto wyczekuje spotkania z osobą, którą kocha”. Szabat w Biblii traktowany jest jako jeden z „najbardziej pożądanых dni”. Rabini nauczali, że sam Bóg pożałował siódmego dnia. Szabat znaczy nie tyle odpocząć, ile „być kompletnym”.

W pracy A. J. Heschela pod tytułem *Szabat*, wyczytałem taki fragment: „Istnieje takie słowo, rzadko używane, dla określenia emocji niemal zbyt głębokiej, by można ją było wyrazić: *miłość Szabatu*. Słowo to rzadko występuje w naszej literaturze, a jednak przez ponad dwa tysiące lat to uczucie wypełniało nasze pieśni i nastroje. Było tak, jak gdyby cały lud zakochany był w siódmym dniu. Wiele z jego uczuć można zrozumieć tylko jako przykład miłości doprowadzonej do ostateczności. Tak jak w rycerskiej poezji średniowiecza, gdzie podstawową zasadą było to, że miłość powinna zawsze być absolutna i że każda myśl i działanie kochanków we wszystkich okolicznościach powinny odpowiadać najbardziej krańcowym uczuciom, sentymentom czy kaprysom, możliwym dla kochanków. (...) Miłość była dla trubadurów i ich dam źródłem radości. Jej nakazy i wymogi stały się najwyższym prawem życia. Miłość była rycerską służbą; była wiernością i poświęceniem;

była najszlachetniejszym ludzkim oddaniem. Była też źródłem doskonałości, inspiracją wzniosłych uczynków. (...) Kultura rycerska stworzyła romantyczną koncepcję adoracji i miłości, która po dziś dzień swoim połączeniem mitu i namiętności panuje nad literaturą i umysłami ludzi Zachodu. Żydowskim wkładem do tej idei jest koncepcja miłości Szabatu, miłości dnia, ducha w formie czasu".

Wróćmy teraz do chrześcijaństwa. Wspomniałem już o hymnach pozdrawiania niedzieli, będących świadectwem umiłowania dnia Pańskiego i szczególnego doń nastawienia. Trzeba przygotować się na to niepojęte wydarzenie niedzielne. W liturgii etiopskiej niedziela określona jest jako „dzień kierujący całym tygodniem” - oznacza to przede wszystkim żyć po chrześcijańsku na co dzień z Chrystusem i z innymi. To przecież nasze życie, które przedstawiamy Bogu jako ofiarę uwielbienia, dziękczynienia i prośby. Trzeba mówić także o bardziej konkretnym przygotowaniu poprzez zaznajomienie się z tekstami mszalnymi, szczególnie czytaniem, oraz medytowaniem nad nimi z udziałem całej rodziny. Fragmenty te są nam zazwyczaj znane, ale Eucharystia jest tak bogata i tak treściwa, że zawsze możemy odkrywać nowe jej oblicza. Psalm responsoryjny można np. potraktować jako niedzielny pacierz odmawiany już w sobotę. Czemuż nie sięgnąć do Nieszporów, które można odmawiać w szerszym kręgu - na spotkaniu grup liturgicznych czy kilku rodzin. Jedno z popularnych czasopism zamieszcza rubrykę zadań do wykonania, adresowaną właśnie do grup liturgicznych.

I. OBRZĘDY WSTĘPNE *Otwarcie się na przyjęcie Daru*

16. Zwyczaj wchodząc do kościoła żegnamy się, zanurzając palce w pobłogosławionej wodzie. Po co zatem tak zwana aspersja? Jakie jest jej znaczenie?

Aspersja (od łacińskiego słowa *aspergo* - skrapiam) zawsze była dla mnie powodem do radości, kiedy patrzałem, jak dziewczęta kryły twarze przed kropidłem. A jako młody wikariusz nie żałowałem wody. Kropiłem darząc zgromadzonych uśmiechem, bo przecież aspersja jest wspomnieniem najbardziej radosnego wydarzenia w życiu człowieka-jego wejścia w społeczność Kościoła, stania się krewniakiem samego Boga. Przypomina nam ona o uzyskaniu nowego statusu - o usynowieniu, które daje nam przywilej nazywania Boga Ojcem - *Abba* i mówienia do Niego o wszystkim. Ten dar starożytni chrześcijanie nazywali *parre-sia* - przywilej wolnego słowa wobec Boga, a w konsekwencji względem człowieka. Do Soboru Watykańskiego II aspersja mogła być dokonywana tylko przed sumą, czyli najważniejszą Eucharystią całej wspólnoty. Odnawiając liturgię nie można było inaczej postąpić, jak tylko zrezygnować z ograniczeń i sugerować, by pokropienia wodą pobłogosławioną dokonywano przed każdą Mszą świętą niedzielą, na której gromadzi się spora grupa chrześcijan.

Chrzest stanowi przecież podstawę całego życia chrześcijanina i jest niezbywalną rzeczywistością w relacjach z Bogiem.

Trudno odmówić sobie wręcz radości przypomnienia początków aspersji i ewolucji jej znaczenia, tak - ewolucji, bo jakże mogło być inaczej w Kościele tworzonej z żywych ludzi każdej epoki.

Historię aspersji kształtowały następujące czynniki:

W Wigilię Paschalną i Pięćdziesiątnicy w najbardziej uroczysty sposób poświęcano wodę do chrztu. Po przygotowaniu wody skrapiano nią uczestników liturgii.

We Frankonii - najstarszej córce Kościoła, we wczesnym Średniowieczu istniał zwyczaj błogosławienia wody w rodzinach, zwyczaj ten zaczął przenosić się do kościołów. Błogosła-

wiono wodę przed niedzielą Eucharystią i skrapiano nią wiernych. Można sobie wyobrazić, jak pięknie wyglądała procesja parafian do kościoła, by odczuć na sobie padające krople błogosławionej wody. A i zakonnicy nie mogli pozostawać w tyle. Pobłogosławioną wodą skrapiano kościół klasztorny, ołtarz, groby współbraci oraz obecnych na liturgii wiernych i zakonników. I tak z ziemi frankońskiej zwyczaj aspersji zakorzenił się w całym zachodnim Kościele.

Ważniejsze jest jednak znaczenie, jakie przypisywano pokropieniu pobłogosławioną wodą. Zwykle wskazuje się na benedyktyna z XI wieku, Ruperta z Deutz (właściwie dzisiejsza Kolonia), który zaświadczył, że w niedzielę Wielkanocy, w której społeczność chrześcijan celebrowała chrzest, wierni skrapiani są pobłogosławioną wodą. Jeszcze wyraźniej czyni to liturgista Durand z Mende (zm. 1296), który napisał: „Na oznaczenie chrztu przyjmujemy pokropienie wodą nas samych i naszych mieszkań”. Inny z kolei, wysoko uczony scholastyk, jak wówczas mawiano, wyjaśniając istotę aspersji nawiązuje do pokropienia krwią zwierząt ludu Starego Przymierza - w Nowym skrapiani jesteśmy Krwią Chrystusa, którą On sam za nas wylał.

Ponieważ błogosławienie wody połączone było z mieszaniem soli, Raban Maur (zm. 856) - biskup z Mainz, wyjaśniał wiernym, że woda oczyszcza człowieka, sól natomiast przepędza z człowieka lenistwo, woda daje jasność, sól - prawdę, woda sprzyja owocowaniu, sól zachowuje przed zniszczeniem. Pokropienie wodą omawiano alegorycznie, w porównaniach, symbolach. W tym duchu objaśniano także symbolikę procesji, w czasie której skrapiano wiernych. Symbolizowała ona wejście Chrystusa Zmartwychwstałego, Zwycięskiego lub przyjście Chrystusa na świat (Wcielenie). Wejście to ukonkretniała osoba celebransa. Z obrzędem aspersji łączył się inny charakterystyczny zwyczaj, będący wyrazem miłości bratniej. Było to skrapianie pobłogosławioną wodą lub stawianie wody w naczyniu na grobach bliskich zmarłych. Obdarowani czynili to w odniesieniu do swoich dobroczyńców. Z biegiem czasu jednak zapal do aspersji zanikał. Dokonywano jej rzadko. Próbowano ją ożywić, obdarzając obrzęd odpustami (40 dni). Z pokropieniem wodą łączyło także inne motywy, np. prośbę o odpuszczenie grzechów, uwielbienie Zmartwychwstałego Pana, żal za grzechy, uwielbienie Osób Trójcy Świętej, dziękczynienie za zbawienie.

Powróćmy wreszcie do pytania. Uczynienie znaku krzyża przed wejściem do kościoła jest również przypomnieniem chrztu - włączenia do Kościoła. Eucharystia natomiast jest działaniem wspólnotowym. Wspólnota jest bytem osobowym, podmiotem działań w liturgii, współ celebransem. Obrzęd aspersji jest takim właśnie działaniem - wspólnotowym doświadczeniem szczęścia chrztu. Poza tym aspersja wiąże się organicznie z Mszą świętą. Przypomnienie chrztu oznacza bowiem włączenie w Chrystusowe kapłaństwo, w lud kapłański. Jest w konsekwencji uświadomieniem sobie przywileju składania ofiary razem z Chrystusem. Budzi w obecnych świadomość uczestniczenia w Jego kapłaństwie. Kongregacja do spraw Kultu i Sakramentów w 1969 roku wyraziła życzenie, by motyw przypomnienia chrztu uwyrażał się w niedzielnej liturgii.

Korzystając z okazji, kieruję serdeczny apel do polskich kompozytorów o to, by pojawiły się melodie i śpiewy wykonywane podczas aspersji, które oddawałyby jej treść i znaczenie.

17. Kiedy właściwie rozpoczyna się liturgia Mszy świętej?

Właściwy początek poprzedzony jest kilkoma etapami. Pierwszy z nich to radosne nawoływanie dzwonów do gromadzenia się. Duże wrażenie robi koncert dzwonów w Genewie. O oznaczonej godzinie rozlegają się dźwięki dzwonek ze wszystkich kościołów, przedziwnie zharmonizowane dzięki pomysłowi tamtejszych ludwisarzy. Jakżeż byłoby to piękne w naszej Ojczyźnie, w której, dzięki Bogu, wierni, odświętnie ubrani, całymi gromadami udają się do swego kościoła. To schodzenie się, „zbieranie z czterech stron świata”,

jak określa *Didache* (najwcześniejsze nie biblijne pismo starochrześcijańskie, powstałe około 65 roku), jest tworzeniem zgromadzenia. Nie zawsze jesteśmy świadomi, że to z inicjatywy samego Boga udajemy się w przestrzeń komunii (bardzo mi się spodobało to określenie kościoła!), do domu Ojca, w którym On nas oczekuje. Nasze skierowanie ku Bogu przywołuje bezpośrednio nasze otwarcie na drugiego człowieka, dzięki czemu może ukonstytuować się zgromadzenie i zaistnieć łaska dobrego początku.

Drugi etap rozpoczęcia liturgii eucharystycznej - to wejście przewodniczącego celebracji - prezbitera z towarzyszącymi mu osobami, pełniącymi różne posługi w zgromadzeniu liturgicznym. Jest to tzw. Wejście, któremu towarzyszy zwykle śpiew. Śpiew zaś łączy, wiąże - miłujący, zakochani śpiewają.

Decydującym etapem, początkiem liturgii jest pozdrowienie „Pan z wami” lub inne przewidziane w Mszałe. Jest ono bowiem oficjalnym stwierdzeniem obecności Chrystusa Zmartwychwstałego pomiędzy zebranymi: „Gdzie bowiem dwóch albo trzech gromadzi się w Moje imię, tam jestem pośrodku nich” (Mt 18, 20). Słowa prezbitera są w tym momencie najważniejsze, najistotniejsze, potwierdzają, że zgromadzeni nie spotykają się na prostym, zwykłym zebraniu wokół jakiegoś programu, idei, koncepcji czy nawet misji, lecz stanowią część ciała mistycznego. W *Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* w nr. 28 czytamy: „Prezbiter przez pozdrowienie oznajmia wspólnocie obecność Pana”, a w trzecim wydaniu tego dokumentu z 2002 roku, w nr. 47 powiedziano: „Przez to pozdrowienie i odpowiedź ludu ujawnia się misterium zgromadzonego Kościoła”. Należę do społeczności Kościoła, jestem umiłowany przez Boga i Jego społeczność, Pan traktuje mnie arcyważnie, osobowo, dla Niego jestem jedynym, pierwszym, Adamem. Człowiek musi mieć pewność swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stosunków i sił, musi mieć poczucie swego autentycznego obywatelstwa.

Powyższe stwierdzenie zobowiązuje prezbitera do szacunku wobec każdego ochrzczonego oraz wszystkich zgromadzonych wobec siebie. Miłość zakłada szacunek.

Łaska dobrego początku oznacza dalej odpowiedź obecnemu Chrystusowi na wezwanie skierowane do każdego z zebranych - chodzi o świadomą obecność, całą swoją osobowością. Prawda celebracji postuluje autentyczność relacji z Bogiem, drugimi i ze samym sobą.

18. Jeżeli tworzy się wspólnota Kościoła, to dlaczego na „Pan z wami” odpowiadamy „I z duchem twoim”, a nie „z tobą”? Skąd ta sztuczność?

Osoba prezbitera nie jest w tym wypadku osobą prywatną uczestnikiem spotkania grupowego, lecz działa na mocy sakramentu święceń, który upoważnia go do działania w imieniu Chrystusa Zmartwychwstałego, obecnego i działającego w zgromadzonych. Ten fenomen płynący z miłości Boga do człowieka teologia określa wyrażeniem *in persona Christi capitis agens* - to jest radosne i niepojęte misterium kapłaństwa. Chrystus widzialnie posługuje się osobą prezbitera. Wyrażenie „I z duchem twoim” odnosi się właśnie do Ducha Świętego, który został dany w sakramencie święceń. Stanowi ono równocześnie najważniejszą podstawę tego, że zgromadzeni „poddają” się kierownictwu prezbitera. To nie tylko element społeczny, wymagający podporządkowania się odpowiedzialnemu za spotkanie. To charyzmat urzędu, łaska kapłaństwa Chrystusowego. Taka interpretacja poświadczona jest w liturgii już w II wieku. Św. Paweł, autor Listu do Tymoteusza (2 Tm 4, 22), kończy go słowami: „Pan Jezus z duchem twoim”.

Nie oznacza to, że pozdrowienie ma być wypowiedziane poważnie, sztucznie. Podlega ono ogólnoludzkim zasadom dotyczącym pozdrowień, które przecież łączą, są praformą spotkania, komunikowania się. W łacińskim *salutatio* - pozdrowienie zawiera się słowo *salus* - zbawienie, szczęście, powodzenie, radość, ratunek. Korzeniami sięga ono równocześnie do

hebrajskiego *beraka* - błogosławić. Nowy Testament posługuje się słowem greckim *aspazesthai* - uścisnąć. Pozdrowienie traktowane jest równocześnie jako życzenie.

19. Czytałem, że początek Mszy świętej winien koncentrować się na tworzeniu świadomości wspólnoty Kościoła. Tymczasem widzimy okadzanie, ucałowanie ołtarza, skłony, słyszymy dzwonki...

Liturgia jest światem osób, światem relacji osobowych. Bóg kontaktuje się zawsze z człowiekiem. Wszystko inne ma za zadanie umożliwić to spotkanie. Nie dziwi przeto, że wśród 99 imion, którymi muzułmanie wielbią Boga, znajduje się al-Dżami - Gromadzący. Gromadzenie się wierzących, zebranie się wyznawców Chrystusa stanowi charakterystyczną i istotną cechę chrześcijaństwa, podobnie jak judaizmu i islamu (w innych religiach dominuje modlitwa osobista). Gromadzenie się i trwanie na modlitwie jest konsekwencją misterium Wcielenia, które przeciwstawia się ucieczce od świata, oraz potwierdzeniem faktu, że relacja z Bogiem nie jest możliwa bez związków z innymi: „Jeśli ktoś mówił: Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). Miłość nie polega na kryciu się w cudze istnienie, ale na wspólnym dźwiganie współlistnienia.

Dokonaniu się „zebrania” Kościoła służą wszystkie elementy składające się na obrzędy wstępne, czyli także ucałowanie, okadzenie i pozdrowienie ołtarza.

Zacznijmy od tego, że ołtarz nie jest kamieniem do składania ofiar, nie jest także prostym stołem do spożywania posiłku. Ołtarz to stół Pana, „sprzęt społeczny” par excellence. To prawdziwy punkt odniesienia, organizujący przestrzeń liturgiczną, przestrzeń komunii i stanowiący ognisko celebracji. Teolog R^o” mano Guardini napisał, że „ołtarz jest progiem” - drzwiami, początkiem drogi, przyjaznej relacji z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Jest symbolem Chrystusa. Pozdrowienie ołtarza dokonuje się najpierw przez głęboki pokłon, który jest historycznie starszy niż przyklęknienie.

Ucałowanie ołtarza jest działaniem wysoce ekspresywnym, symbolem osiągniętej lub zamierzonej jedności. Można dokonać także okadzenia ołtarza, choć zakorzeniło się ono w liturgii stosunkowo późno, bo w czasach karolińskich, a to ze względu na używanie kadzidła w kultach pogańskich i cesarza. Fakt zmuszania chrześcijan do oddawania czci władcy czy bożkom poprzez spalanie kadzidła tłumaczy ich dystans do stosowania kadzidła w kulce Boga Jedyne.

Pozostaje jeszcze ustosunkować się do uwagi dotyczącej stosowania dzwonków.

Warto rozpocząć od stwierdzenia, że Kościół początków odrzucał stosowanie dzwonków, gdyż i one często były używane w służbie bogom w kultach pogańskich. Nadawano im równocześnie znaczenie apotropaiczne - odpędzające zło. W wiekach średnich pojawiła się inna symbolika dzwonków. Nawiązywała ona do Księgi Wyjścia (28,31 -35), gdzie mowa jest o dzwoneczkach w ubiorze najwyższego kapłana. Nauczano, że dzwonki symbolizują głoszenie, zwiastowanie Ewangelii. W ten sposób otwarła się droga do stosowania ich w kościele. Dzwonków używali najpierw mnisi egipscy, od nich zwyczaj ten dotarł do południowej Italii i Galii, a zwłaszcza do Irlandii. Wędrujący mnisi irlandzcy nosili dzwonki ze sobą jako trwałe wyposażenie (obok laski i księgi).

Obecnie dzwonki pełnią konkretną, informującą rolę. Ma to znaczenie szczególnie w długich, wielonawowych kościołach, w których zebrani nie widzą ołtarza i niekiedy nie słyszą wypowiedzianych od niego słów. Dźwiękiem dzwonka sygnalizuje się rozpoczęcie Mszy, ukazanie świętych Postaci (podniesienie), Komunii świętej. Małe, ręczne dzwonki pojawiły się w liturgii ^w XH wieku.

20. „Pierwsze powinno być pierwsze” - odnoszę to powiedzenie Czesława Miłosza do początku sprawowania Eucharystii. Idę w niedzielę do „domu Pana, z radością”, by skoncentrować się na Nim, dlaczego więc słyszę wezwanie do zastanowienia się nad sobą?

W powyższym stwierdzeniu jest chyba sporo racji. Nie zamierzam jednak modyfikować porządku Mszy świętej. Mogę jedynie pomóc zrozumieć strukturę rytu, który określa się jako „Obrzędy wstępne”.

Ryt pokuty jest pewną innowacją na Zachodzie. Aż do V wieku Msza święta rozpoczynała się od czytania słowa Bożego. Wprawdzie św. Augustyn wspomina o pozdrowieniu zgromadzonych, niemniej zaraz po nim zajmował on miejsce, by słuchać czytań. Stopniowo następowały zmiany. Wyrażały się one w modlitwach prywatnych, odmawianych przez duchowieństwo i zwanych apologiami. Modlitwy te wyrażały przyznanie się do winy i prośbę o przebaczenie i na ogół odmawiane były po cichu. W ramach tak zwanej ministrantury recytowane było *Confiteor*, czyli spowiedź powszechna, wypowiadana przez celebransa i ministrantów.

Pojawienie się tak zwanej Mszy dialogowanej uwyraźniło problem spowiedzi powszechnej i jej znaczenia. W ramach odnowy liturgii odbywały się szerokie dyskusje, i to nie tylko wśród teologów. Paul Ricoeur, znakomity współczesny filozof francuski, wyraził przekonanie, że Akt pokuty może powodować powrót do siebie, stanowi pewne zatrzymanie się w ramach celebracji. Najpierw wezwanie do radości, a następnie do pokuty. Dlaczego jednak zachowano przeproszenie Boga?

Wspomniałem wyżej o wezwaniu przez Boga i prawdzie celebracji. Domaga się ona prawdy w nas samych. Miłość Boga, dla którego się gromadzimy, mierzy się przede wszystkim prawdą człowieczeństwa.

W człowieku stającym wobec świętości Boga ożywia się poczucie *sacrum*, ale przecież nie po to, aby się zatrzymać przed „drzwiami misterium”. Trzeba więc mówić nie o zatrzymaniu, ale o inicjacji, początku, wchodzeniu w przetwarzające, transformujące człowieka misterium Boga-Człowieka. Proces ten trzeba nazwać rytmem nawrócenia, a nie pokuty, aktem otwarcia się na Boga i na drugich, aktem otwarcia serca, przygotowaniem dobrej woli na działanie Boga. Przeproszenie za grzechy jest wymogiem prawdy życia z Bogiem, woli zanurzenia się w niepojętą miłość Boga - zbawienie. Taki kontakt z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym sprawia, że człowiek wkracza w status nadczłowieczeństwa - w symfonię Bożej miłości, w proces *theosis* (przebóstwienia), żeby posłużyć się terminem tak bardzo drogim naszym Braciom prawosławnym.

Nie można także pominąć faktu, że w przeżywaniu Eucharystii podkreślano walor oczyszczający i leczący. Przecież Eucharystia realizuje w pełni obietnice odpuszczenia grzechów, jest źródłem „daru pokuty” (*donum paenitentiae*). Najnowsze badania wykazały, że wszystkie liturgie Wschodu posiadały na początku Eucharystii mniej czy więcej rozbudowany obrzęd pokutny. Podobnie zresztą na Zachodzie Eucharystia pojmowana była jako lekarstwo, uzdrowienie, naprawienie i oczyszczenie z wszelkiej zmazy.

21. Niepokoi mnie stwierdzenie wypowiadane przez celebransa: „Przepróśmy Boga za nasze grzechy, abyśmy godnie sprawowali Najświętszą Ofiarę”. Kto ze śmiertelników może być godnym misterium Chrystusa?

W pełni zgadzam się z powyższym stwierdzeniem. Nawet święty, wyniesiony do chwały ołtarza, nie jest godzien tego daru, który całkowicie przerasta człowieka. Tylko Bóg wie, kiedy człowiek jest czysty, piękny.

Nawet Piotr, planowany na zastępcę Jezusa Chrystusa, głośno wołał: „Odejdź ode mnie, Panie, bom jest człowiek grzeszny”. Wątpliwości związane z wezwaniem kierowanym przez kapłana wynikają z nieprecyzyjnego tłumaczenia. Łacińskie wyrażenie brzmi: *ut apti simus* - mówi więc o uczestniczeniu odpowiednim, właściwym, tak jak mówimy o właściwym człowieku na właściwym stanowisku. To „właściwe” uczestnictwo to postawa dostosowana do sprawowanego misterium, w jakimś sensie proporcjonalna do niego. Paweł Apostoł prosił mieszkańców Filipi, by odwzorowywali w swoim życiu te postawy i te dążenia, które ożywiały Jezusa Chrystusa w składaniu daru Bogu Ojcu ze swojego życia (Flp 2,5). To nasz Pan przychodzi, by dokonała się przedziwna wymiana: On zabiera nasz grzech, sam obdarza nas swoim życiem, mówimy: łaską, a łaska to realna możliwość czynienia dobra - *grace du possible*. W Nim mogą wszystko.

Nie można zbawić tego, kto nie uznaje się grzesznikiem, to jest potrzebującym zbawienia. Przychodzimy do Boga jako grzesznicy nie po to, by się pokazać. Nie wstydzimy się więc tego wyznania. Nie tylko wypada się pokazać!

22. Dlaczego po przeproszeniu za grzechy następują słowa: „Panie, zmiłuj się nad nami”, które niejako dublują Akt pokuty?

Powyższe pytanie stawia bardzo wielu rozmówców. Ale powiedzmy już na początku, że racja jest tylko pozorna. Niewątpliwie, obeznani z litaniami, przyzwyczailiśmy się do rozumienia *Kyrie eleyson* w najczęściej spotykanym tłumaczeniu: „Panie, zmiłuj się nad nami”.

Sięgnijmy jednak do początków tego bardzo czcigodnego zawołania, które spotykane jest wyjątkowo często w pobożności, i to nie tylko chrześcijan. Posługiwali się nim również czciciele Słońca. W Rzymie rozlegało się przy tryumfie, czyli uroczystym wjeździe wodza poprzez forum - Via Sacra na Kapitol. *Kyrie* rozbrzmiewało przy oficjalnych odwiedzinach cesarza w danym mieście (odwiedziny te nazywano epifanią). Pełniło rolę naszego „hurra”. Było radosne, aklamowało osobę przybywającego. Łączyło się także z prośbą. Nie możemy zapominać, że prośba jest elementem uznania wielkości, szczodroblewości, życzliwości. Wypowiadając „Panie, zmiłuj się nad nami” wyznajemy, że Zmartwychwstały Jezus, nasz Pan jest nieskończenie miłosierny, jest Panem zmiłowania, które na wieki będziemy wychwalać. Prośba nie wyklucza, a wręcz zawiera w sobie uznanie, podziw, uwielbienie. *Kyrie* posiada swój dalszy ciąg w hymnie „Chwała na wysokości Bogu” - ku tej chwale jest skierowane, nie cofa się więc do Aktu pokuty. W konsekwencji winno być wypowiadane w innej tonacji niż „Spowiadam się Bogu Wszechmogącemu”. Jakim tonem wypowiadać to wołanie? Na pewno radośnie, z całą pewnością dialogowo, ze świadomością, że mówię do Tego, który jest „Panem i Bogiem moim”, w przekonaniu o Jego bliskości.

Zdominowanie *Kyrie* - królewskiej aklamacji przez wymiar pokutny nazywa się „tragedią *Kyrie*”.

Odnowa liturgii po Soborze Watykańskim II daje możliwość tzw. frapowanego *Kyrie*. Polega ona na zamieszczaniu po słowie *Kyrie* odpowiednich zdań, które akcentują działanie Chrystusa, jego wielkość i wspaniałość względem człowieka. Znika wówczas wymiar pokutny. W zamiarach Soboru Watykańskiego II powrót do dawnej praktyki stanowi szansę ujmowania *Kyrie* w całej rozciągłości treściowej, wychwalającej Pana - Zwycięzcę śmierci i Dawcę nowego życia. Msza święta jest epifanią, objawieniem Pana. Chcemy Go zatem serdecznie i ciepło pozdrowić, chociaż nie zawsze możemy Mu spojrzeć prosto w oczy, ręka podnosi się do wypowiedzenia: *mea culpa*, a serce mówi: „Panie, ten, którego miłujesz, słabuje”. Wspomniane racje prowadzą do spotykanej coraz częściej praktyki rozpoczynania sprawowania Eucharystii pozdrowieniem i radosnym śpiewem wychwalającym Chrystusa - *Kyrie eleyson*. Akt pokuty natomiast odbywa się w ramach Liturgii słowa, która daje możli-

wość skonfrontowania się uczestnika z wymogami słowa Bożego. Na taką zmianę Stolica Apostolska zgodziła się w odniesieniu do chrześcijan w Zairze.

Kyrie eleyson zawsze odnosi się do Chrystusa, Chrystus jest jego adresatem, mimo że wypowiadane jest trzykrotnie, a nawet wielokrotnie, gdy zachodzi taka potrzeba.

23. Dlaczego po *Kyrie* następuje znowu przeskok do radosnego hymnu, który trudno się śpiewa?

Powiedzieliśmy już, że uwielbiające, pełne wiary „hurra” - *Kyrie eleyson* łączy się nie z Aktem pokuty, lecz z hymnem „Chwała na wysokości Bogu”. Nie był on skomponowany specjalnie na użytek Mszy, wybrano go spośród wielu i włączono w ramy celebracji Eucharystii w drugiej połowie V wieku.

Sicard z Cremony w XIII wieku odnotował, że zgromadzeni podejmują radośnie śpiew *Gloria*. To była pierwsza cecha śpiewu „Chwała”, drugą była prostota. Wśród specjalistów istnieje przekonanie, że starożytne melodie tego hymnu zachowywały charakter prostego recytowania. Prostota ta wypływała z faktu, że śpiew wykonywany jest przez wszystkich zgromadzonych, nie przez specjalne grupy. Radosny, uwielbiający charakter *Gloria* sprawił, że do dziś nazywane jest „wielką doksologią”. Przypomnijmy, że słowo *gloria* pochodzi z języka greckiego i posiada wiele znaczeń, czasownikowo: uwielbiać, wychwalać, chwalić; rzeczownikowo: cześć, chwała, majestat, siła, światło, blask, powaga. W wyjaśnieniu trzeba sięgnąć do hebrajskiego *kabod* - manifestacja Bożej potęgi i chwały. Mojżesz doświadczył chwały w spotkaniu z Jahwe, Izajasz - w powołaniu na proroka, Szaweł - pod Damaszkiem. Odczytując opisy doświadczenia chwały, dowiadujemy się o różnych postawach, które mogą nam pomóc w przeżywaniu hymnu *Gloria* podczas Eucharystii. Mojżesz skłonił się aż do ziemi (Wj 34,8), Eliasz (1 Kri 19,13) zasłonił swoją twarz płaszczem, Izajasz (Iz 6, 5) czuł się zagubiony, Ezechiel (Ez 1, 28) upadł na twarz, podobnie Daniel (Dn 10, 9). Jan w Apokalipsie (1,17) wyznaje: „upadłem jak martwy”, podobnie Apostołowie na górze Tabor (Mk 9, 6; Łk 9, 32; Mt 17, 6). W Nowym Testamencie słowo to występuje 165 razy, w tym u św. Pawła 77 razy.

Odpuszczenie grzechów jest także doświadczeniem chwały Bożej w naszej egzystencji. I ona wówczas w nas rozbłyska. W oparciu o to, kim jesteśmy, i to, czego doświadczyliśmy, nosimy w sobie odblask Bożej chwały i celebруем Boga śpiewając „Chwała na wysokości Bogu i pokój ludziom, których On miłuje”.

Religia, która nie zabiega o wychwalanie Boga, przestaje być religią. Uwielbienie Boga jest podstawowym zadaniem chrześcijanina i podstawowym czynnikiem, który realizuje i bezustannie podtrzymuje sens człowieczego istnienia. Uwielbienie bowiem odwraca uwagę od nas samych, jest zwróceniem całej fascynacji, oczekiwań i tęsknot na Boga - Pana ludzkich dziejów.

Gloria powinno być śpiewane. Potrzebą człowieka wierzącego jest wyrażenie swego zdumienia Bogu, który jest przecież ponad wszystkimi przymiotnikami, niewyobrażalny, absolutnie nieadekwatny do naszych wyobrażeń, a jednak kochający nas - czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz?

24. Chociaż podczas Mszy świętej kilkakrotnie pada wezwanie „Módlmy się”, odnoszę wrażenie, że liturgia nie uczy mnie modlitwy.

Istotnie, niektóre przerwy po „Módlmy się” - przewidziane jako czas na osobistą modlitwę - są niedopuszczalnie skracane, wskutek tego następująca modlitwa jakoś nie przystaje do uczestników. Jednakże sam problem jest o wiele głębszy i trudniejszy, i jako taki stanowił przedmiot wielu rozważań. Krótko przed Soborem Watykańskim II, w 1959 roku znane

małżeństwo Jakub i Raisa Maritain w pracy *Liturgia i kontemplacja* wydanej w Paryżu, dystansowali się od liturgii, opowiadając się zdecydowanie za wyższością kontemplacji. Stanowisko swe zmienili po ogłoszeniu soborowej Konstytucji o świętej liturgii. Obawa, by nie traktować Mszy świętej jako odskoczni, swoistej trampoliny dla życia duchowego czy nawet jako szkoły modlitwy, jest uzasadniona. Zapewne celebrowanie w języku łacińskim sprzyjało pojmowaniu pobożności liturgicznej jako jednej z wielu. Tymczasem liturgia jest nade wszystko czynem, *actio*, wcieleniem Nowego Przymierza, zawieranego w życiu i śmierci Chrystusa, jest dziełem Boga i człowieka. Dzieło to wyraża się w gestach, symbolach, znakach, słowach. I na tej płaszczyźnie nie ma sprzeczności pomiędzy Mszą świętą a modlitwą. Modlitwa także jest czynem, działaniem, aktywną zgodą, przyjęciem liturgii Boga, to jest Jego działania w sercu człowieka, zgodą na reżyserię życia zgodnie z Bożym planem miłości. Specyfiką modlitwy chrześcijańskiej jest włączenie się w modlitwę Jezusa Chrystusa. Nie ma autentycznej modlitwy bez zanurzenia w liturgii, w zbawiającej miłości Jezusa do człowieka. Liturgia Kościoła włącza się w działanie Jezusa Chrystusa Uwielbionego, który nieustannie wstawia się za nami przed Ojcem. Jezus Chrystus jest Wielkim Modlącym się, oddającym siebie Ojcu. On jest sercem liturgii. Nie oznacza to, że modlitwa uczestnika Eucharystii może być całkowicie dowolna. Kościół ma za zadanie czuwać nad prawdą modlitwy, chronić przed subiektywizmem, który absorbuje Boga w duszę, jak i przed obiektywizmem, który Go ukonkretnia, przed uczuciowością, przed sprowadzeniem jej do uroczystej przemowy, przed estetyzmem, który staje się nieprzyzwoity. Kościół musi troszczyć się o piękno modlitwy. Piękno natomiast jest czyste i pełne pokory. Nie należy zapominać o edukacyjnym znaczeniu modlitwy w liturgii. Nade wszystko zaś o fakcie, że posiada ona o wiele większą skuteczność niż modlitwa indywidualna. Modlitwa w liturgii nie stanowi sumy modlitw zgromadzonych osób, jest ona aklamacją całego ludu, jest „Kościółem na modlitwie”. Liturgista A.G. Martimort użył właśnie określenia *L'Eglise en prière*. I taki tytuł nadał 4-tomowemu podręcznikowi liturgiki. Właśnie w trosce o piękno i bogactwo modlitw liturgia proponuje pewne modlitwy przepojone wiarą pokoleń, nie pomijając Starego Przymierza.

25. Skąd się wziął gest rozłożonych rąk celebransa i jakie posiada znaczenie?

To niezmiernie ciekawa sprawa, nadająca się na rozprawę doktorską. Słowem „orant”, „orantka” określa się postać kobiety lub mężczyzny, zazwyczaj przedstawianą en face, w postawie rozłożonych rąk. Taka postawa wyrażała modlitwę, prośbę o pomoc, dialog, co zaznaczone jest wielokrotnie w Starym Testamencie, na przykład w Psalmie 88, 10 „Codziennie wołam do Ciebie, Panie, do Ciebie wyciągam ręce” (por. także Wj 17, 11; Lm 3, 41; Ps 119, 48). Podawano różne interpretacje tej postawy: uważano, że symbolizuje duszę człowieka, Najświętszą Maryję Pannę, Kościół. Jednak badania historyka Kościoła W. Neussa i archeologa Th. Klausera wykazały, że takie figuratywne przedstawienia istniały przed chrześcijaństwem. Dowodów dostarczają na przykład stiuki bazyliki pitagorejczyków Bramy Większej w Rzymie, słynna statua Livia z I wieku po Chrystusie, która odzwierciedla istotowo typ Artemidy z Halikarnasu z IV wieku przed Chrystusem.

Gest ten znajduje swoje potwierdzenie także w literaturze (Pliniusz, *Naturalis historia* XXXIV, 73; 78; 90) dotyczącej zwyczajów w kulturze antycznej, hellenistycznej i rzymskiej. Również na seriach monet można zauważyć postać kobiety w postawie orantki (czasy Trajana do Maksymiliana Herkula). Napisy noszą nazwą *pietas*, *pietas publica*, *pietas augusta*, *pietas Augustia*, *pietas Augustorum*. Orantka jest personifikacją *pietas* w stosunku do ludzi i do bogów. Z kolei na sarkofagach *pietas* w odniesieniu do bogów pojawiła się w III wieku obok postaci pasterza - symbolu filantropii. W ikonografii chrześcijańskiej spotyka się oranta w połączeniu z Dobrym Pasterzem. Figury te przedstawiają dwa bieguny dzieła zbawienia:

Zbawcę i zbawionego. Chrześcijaństwo przejęło *pietas* czy *eusebeia* bez formalnych zmian. Oransi są przedstawiani samotnie lub z pewnymi atrybutami, na przykład wśród drzew symbolizujących raj lub z kasetą ze zwojem (*capsa voluminum*), wskazując na naukę jako narzędzie zbawienia.

W przypadku, gdy artysta łączy postać oransa z imieniem, konkretnym wiekiem, można sądzić, że chodzi o portret zmarłego. Oransi przedstawiają także znane postacie biblijne: Noego, Jonasza, Daniela, trzech młodzieńców w piecu ognistym, z odpowiednim kontekstem, który wskazuje na interwencję Boga (gołębica przy Noem, anioł przy Danielu). Dla podkreślenia stanu zbawienia przedstawianych osób stosuje się właśnie gest wyciągnięcia rąk. Gest oranta interpretowano na różne sposoby. Na przykład traktowano oransa jako przedstawienie osoby zmarłej, wyrażającej wiarę w zmartwychwstanie, nadzieję zmartwychwstania (pogląd częsty do XDC wieku). Orans to także symbol duszy przebywającej w raju - jest to zdanie włoskiego archeologa G.B. de Rossiego; symbol duszy proszącej o zbawienie, symbol duszy wstawiającej się do Boga za żyjącymi, symbol modlitwy dziękczynnej za osiągnięte szczęście. Pewne światło rzuciły badania francuskiego archeologa L. de Bruyne'a. Jego zdaniem postacie biblijne nie proszą o zbawienie, one są zbawione. Są symbolami radości, doświadczają Bożego pokoju. Nie brak także interpretacji uogólniających, w ramach których orans to symbol ludzkości poddanej śmierci, ale tęskniącej za rajem, symbol ucieleśnionej tęsknoty, symbol modlitwy w sytuacjach zagrożenia, symbol nawrócenia, znak pokoju, zbawienia, bezpieczeństwa, symbol zjednoczenia z Bogiem (wyciągnięte ręce). Interpretacja oransa winna dokonywać się z uwzględnieniem wiary chrześcijan, która przeniknięta była pewnością zbawczej interwencji Chrystusa, eksponowała na przykład modlitwę do zmarłych, a nie za zmarłych, cechowała się równocześnie pewną „konkretnością”. To założenie pozwala uniknąć nadinterpretacji w oparciu o współczesny stan wiedzy teologicznej.

Należy wspomnieć, że od przełomu IV i V wieku w Małej Azji pojawił się typ ikony zwany *Maria orans*. Maryja jest świadkiem teofanii w ikonie Wniebowstąpienia Chrystusa, ikona w ten sposób otrzymuje charakter gestu wstawienniczego.

Gest oransa stosowany jest do dziś w liturgii przez przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego przy odmawianiu modlitw prezydencjalnych (kolekta, modlitwa nad darami, Pokomunia, Modlitwa Eucharystyczna), a także diakona przy odmawianiu kolekty w Liturgii Godzin. Gest wskazuje na dialogalny charakter modlitwy, skierowuje do Boga.

Kard. J. Ratzinger w pracy *Duch liturgii* (przekład polski) podkreśla, że gest oransa należy do najstarszych i nie jest on przedstawieniem Kościoła modlącego się tu na ziemi, lecz uczestników liturgii nieba, wielbiących Boga. Oransi to najczęściej postacie kobiece, wskazujące na oblubieńczy związek zbawionych z Bogiem, na uczestników godów nieba. Równocześnie gest ten przywołuje na myśl rozpięte na krzyżu ramiona Chrystusa, obejmujące wszystkich, wielbiące Boga Ojca i ogarniające wszystkie ludzkie sprawy. Gest posiada coś z lotu ptaka - unoszenia się ku Bogu ze sprawami ziemi, jest wyrazem ludzkiej bezradności, ale i bezgranicznego zaufania do Boga.

II. LITURGIA SŁOWA

Uobecnienie się Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym - spotkanie z przepowiadającym Jezusem

26. Dlaczego istnieje tak dużo czytań w liturgii, skoro jest ona przede wszystkim uwielbieniem Boga w mocy przyjętego daru Ducha Świętego?

Niewielką pociechą będzie zapewne stwierdzenie, że w historii liturgii czytań było dużo więcej. I tak liturgia syryjska do dziś stosuje aż sześć czytań, koptyjska, chaldejska - cztery, ariańska - trzy, bizantyjska od VIII wieku zachowała tylko dwa. W liturgiach na Zachodzie (mediolańska, galijska, hiszpańska), a także w Afryce odczytywano: Proroków, Listy apostoelskie i Ewangelię, a także Psalmy. Ogólnie trzeba stwierdzić, że liczba czytań podlegała ewolucji. W Rzymie około V wieku utrwaliły się dwa czytania: lekcja i Ewangelię. Liturgia słowa obejmowała także (nie zawsze i nie wszędzie) odczytywanie Akt męczenników (*Passiones*); odczytywano je w rocznicę męczeństwa danego świętego.

Należy także pamiętać, że czytanie Biblii było od początku integralną częścią liturgii. Nie istniała liturgia bez czytań. Słowo Boże jest ojczystym, macierzyńskim językiem liturgii. Niewątpliwie niezaprzeczalny wpływ wywarła tu liturgia synagogi, koncentrująca się na lekturze i wyjaśnianiu Tory i Proroków, na słuchaniu i interpretacji. Nie dziwi więc, że w początkach chrześcijaństwa Eucharystia rozpoczynała się właśnie od czytania Pisma świętego. Możemy się o tym dobitnie przekonać na podstawie *Dziejów Apostolskich* (20,7-12) czy *Apologii* Św. Justyna (powstała około 155 roku).

Równocześnie odnotować trzeba fakt redukcji ilości czytań ze Starego Testamentu. Utrwalił się pewien system czytań, które często się powtarzały, na przykład przy pewnych kategoriach świętych stale czytano tę samą Ewangelię. W konsekwencji wierni słyszeli te same perykopy.

W ramach odnowicielskich dążeń Soboru Trydenckiego przygotowano inny zestaw czytań, nieco podobny do obecnego. Nie został on jednak wprowadzony, do czego przyczyniło się wystąpienie Marcina Lutra głoszącego tezę: *sola Scriptura* - tylko Pismo święte. Zachowano dotychczasowy system czytań.

W tym kontekście Sobór Watykański II postanowił: „Należy wprowadzić dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane czytania Pisma świętego” (Konstytucja o liturgii, 35). Nieco dalej w tym samym dokumencie czytamy: „Aby tym obficie zastawić wiernym stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak, aby w określonej liczbie lat odczytać ludowi ważniejsze części Pisma świętego” (nr 51). Warto zwrócić uwagę na sformułowanie: „ważniejsze części”, co nie znaczy: więcej.

W wyniku tej decyzji opracowano nowy zestaw czytań wydanych w Lekcjonarzu. Celem reformy nie było oczywiście pomnożenie czytań, ale postęp jakościowy - głębsze i kontekstualne rozumienie Pisma świętego. Projekt czytań przygotowywała specjalnie do tego powołana komisja, składająca się z liturgistów i biblistów. Jak łatwo się domyśleć, istniały różne punkty widzenia. O ile liturgiści optowali za doborem czytań z większym uwzględnieniem słuchaczy, o tyle bibliści domagali się takiego układu, który pozwalałby wiernym zapoznać się z całym niemal Pismem świętym. Zatwierdzony Lekcjonarz stanowi w jakimś sensie rozwiązanie kompromisowe.

Wspomnijmy jeszcze o jednej, niezwykle istotnej kwestii - słuchaniu słowa Bożego. Współcześni filozofowie, tacy jak Emmanuel Lévinas, a za nim Stefania Bohlen podkreślają, że człowiek konstytuuje się poprzez gotowość i umiejętność słuchania innych, szczególnie słuchania Boga. Słuchanie jest początkiem mowy, którą najpełniej realizuje się w odpowiedzi. Człowiecze „ja” rozumie się jako odpowiedź - odpowiadanie drugiemu. Identyczność człowieczego „ja” nie pochodzi od niego samego, lecz z zewnątrz. Mówi się, że osoba powstaje przy drugim. We współczesnej kulturze wizualnej, wśród ludzi myślących przyszłościowo, znajduje natężenie zawołanie „mniej oczu, więcej słuchu”. W liturgii istnieje prymat słuchania słowa Bożego zawierającego się w Piśmie świętym.

Fantastyczną wręcz wizję słuchania stworzył w 1959 roku Salvador Dali w oleodruku zatytułowanym „Sykstyńska Madonna” lub „Madonna-Ucho”, przedstawiając przyjęcie przez Słowo Boże-Logos ludzkiego ciała w „uchu” - symbolu słuchania, wsłuchiwanie się.

27. Kto w Kościele układa zestaw czytań i jakimi kieruje się zasadami?

Wspomniałem już o tym w poprzednim pytaniu, obecnie spróbuję podejść do niego nieco od innej strony.

W Kościele początków w odczytywaniu perykop kierowano się przekonaniem, że działanie Jezusa i Apostołów należy odczytywać jako dalszy ciąg historii zbawienia, chociaż misterium Wcielenia Słowa Bożego stanowi wydarzenie jedyne w swoim rodzaju.

Natomiast współcześnie doszedł jeszcze inny ważny element. Mianowicie postulat przekroczenia tylko dwóch wymiarów, które kształtowały wiernych: dogmatu i moralności.

Nacisk położony był na moralność. Konieczność zachowania przykazań motywowano dogmatem. Pismo święte traktowano jako argument, a niejako źródło moralności. Ten stan prowadził do ograniczeń, sprowadzał moralność do wymiaru prawnego, jurydycznego.

Moralność traktowano jako zbiór obowiązków, a dogmat jako zbiór prawd. Te dwa wymiary gubiły Pismo święte, decydującą rolę odgrywały dogmaty. Ponadto Biblię omawiano od strony apologetycznej, broniąc wiary przed zarzutami, herezjami.

Niestety, w XIX stuleciu ani Biblia, ani liturgia nie odgrywały prawie żadnego znaczenia w katechezie. W tym względzie ponowne odkrycie Biblii przez Sobór Watykański II było znamienym wydarzeniem, zresztą jako konsekwencja Ruchu biblijnego i Ruchu liturgicznego. Oznaczało to, że chrześcijaństwo nie jest zbiorem dogmatów i obowiązków, lecz historią prowadzoną przez Miłującą Dłoń Wszechmogącego Pana. Zaczęto mówić o ekonomii zbawienia, ekonomii chrześcijańskiej, o Bożym dziele zbawienia w Jezusie Chrystusie - dziś pojęcia te stały się już codziennością. To dawało inną głębszą wizję chrześcijaństwa. Kościół określał siebie jako lud w drodze ku pełni. Chrześcijaństwo jest historią pełną sensu. Jest to historia, którą posługuje się Bóg, aby mówić do nas. Stwórca świata jest równocześnie Panem historii. Chrześcijanin uczył się patrzeć na Boga jako Tego, który kochając człowieka, objawia się poprzez słowa i czyny. Rozumienie chrześcijaństwa jako historii stanowi właśnie ów trzeci wymiar, o który chodziło Kościołowi starającemu się o to, by jego obecność we współczesnym świecie była skuteczna. Jeśli „historia”, to także konieczność poznania Pierwszego Przymierza, chociaż jego język jest trudny, archaiczny, tak odległy. Pozwala jednak lepiej rozumieć Dobrą Nowinę Jezusa z Nazaretu -jedność obu Testamentów.

Czytania biblijne nie są tylko pouczeniem, nie pełnią jedynie funkcji dydaktycznej, nie są wstępem do liturgii, swoistą preliturią, lecz stanowią prawdziwą liturgię. Co więcej, Liturgia słowa i Liturgia eucharystyczna stanowią jeden akt kultu (Konstytucja o liturgii, 56).

Przywykliśmy mówić o dwóch stołach: stole słowa i stole eucharystycznym, słowie i mannie, chlebie słowa i Chlebie eucharystycznym. W słowie realizuje się prawdziwa, rzeczywista obecność Chrystusa. W Liturgii słowa Pan przemawia do swego ludu, Chrystus głosi Ewangelię, a lud odpowiada modlitwą i śpiewem, a następnie życiem.

Zajrzyjmy do tekstu Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym: „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje je wiernym” (nr 21).

Kościół jest zarówno Kościołem słowa, jak i Kościołem sakramentów. Zdumiewające są niejednokrotnie wyrażenia Ojców Kościoła na temat słowa Bożego. Św. Ambroży pouczał swoich diecezjan w Mediolanie: „Kto pije Kielich Starego i Nowego Testamentu, w obydwu pije Chrystusa, ponieważ Krew Chrystusa spożywa się nie tylko z eucharystycznego Kielicha, lecz także z Pisma świętego”. Kaznodzieje najczęściej odwołują się do zalecenia Orygenes, aby tak samo jak troszczymy się o to, by eucharystyczne Ciało Chrystusa nie upadło na ziemię, troszczyć się o słowo, by i ono na nią nie upadło.

28. Jakie znaczenie ma śpiew psalmu responsoryjnego?

Rozpocznijmy od stwierdzenia, że w śpiewie psalmu czyjego recytacji nie chodzi o odpowiedź na słowo Boże, chociaż taka sugestia może wynikać z określenia „psalm responsoryjny”. Czytanie czy śpiew psalmu jest powrotem do pierwotnego odniesienia do czytań mszalnych. Psalmy były traktowane jako kolejne czytanie fragmentu Biblii, w tym wypadku napisanego w formie lirycznej. Inny więc jest jego odbiór, inny rodzaj proklamacji. Bogato zastawiony stół słowa domaga się różnorodności form komunikowania, swobodnego „oddechu” w całej reżyserii Liturgii słowa. Jest to więc także element psycho-socjologiczny i wychowawczy.

Nazwa „psalm responsoryjny” wynika z faktu, że w czytaniu włączano wszystkich zebranych, którzy powtarzali jeden z wersetów psalmu. Śpiew, wiadomo, ułatwia medytację słowa, jego „przenikanie do serca”. Stąd był on zawsze wykorzystywany przez heretyków do propagowania swoich nauk poprzez chwytliwe, wpadające w ucho melodie. Nie dziwi przeto, że funkcja kantora, czyli odpowiedzialnego za wykonanie psalmu, należy do najstarszych i najważniejszych funkcji - urzędu w liturgii. Razem z prezbiterem i lektorem kantor stoi w służbie Bożego słowa. Bogaty wybór psalmów, pozostających w pewnej relacji z poprzednim czytaniem, ułatwia przenikanie słowa Bożego w życie.

29. Co to jest sekwencja?

Słowo to pochodzi od łacińskiego *sequentia*, które oznacza to, co następuje, ciąg dalszy. Sekwencja zrodziła się, według obecnego stanu badań (liturgista P. Jounel), ze słów śpiewanych na neumach (nutach) „Alleluja” poprzedzającego proklamację Ewangelii, czyli melodii powtarzanej po odśpiewaniu wersetu przed Ewangelią. Początkowo były to teksty rytmiczne, kończące się na A (jak alleluja). Teksty te oddzieliły się od neum, „Alleluja” i rozwinęły się w sposób autonomiczny tak co do treści, jak i melodii. Chociaż słowo „sekwencja” znaczy dosłownie dalszy ciąg, nie jest to jednak określenie słuszne, ponieważ teksty sekwencji nie są dalszym ciągiem „Alleluja”. To, można powiedzieć „techniczne” wyjaśnienie, nie jest jednak wystarczające.

Na powstanie sekwencji złożyło się wiele czynników.

Jej początków należy szukać w północnej Frankonii. Notker Balbulus wspomina w przedmowie do *Liber hymnorum*, napisanej w 884 roku, że wprowadził w St. Gallen tekstowanie „Alleluja”, kierując się wzorem przyniesionym przez jednego mnicha od Normanów z Jumièges (Normandia). Ale sekwencje w swoim rozwoju odłączyły się od „Alleluja jubilus” („Alleluja” kończącego się długą i bogatą wokalizą) i przyjęły formę oddzielnych strof.

Począwszy od IX wieku aż do XV stulecia sekwencje rozprzestrzeniały się od Limoges do Jumièges, od St. Gallen podbiły całą Europę z wyjątkiem Rzymu. Najbardziej znaczącym twórcą sekwencji był wspomniany Notker le Beque, mnich benedyktyński z St. Gallen, urodzony około 840 roku, zwany Bal-bulusem (z powodu wady mowy, *balbulus* - jękający się). Z jego imieniem łączy się 40 sekwencji. Do autorów sekwencji należeli także Piotr Damian (zm. 1072), Abelard (zm. 1142), Adam od św. Wiktora (zm. 1192), który tworzył poematy o równych strofach, zbliżonych do hymnów. Istniało ponadto bardzo dużo anonimowych utworów.

Twórczość sekwencji była wyjątkowo obfita. Sekwencje odniosły większy sukces niż tropy (podkładanie tekstów pod melodie, celem łatwiejszego jej wykonania). Spuścizna średnio-wieczna wyraża się liczbą 4500. Taką liczbę podaje *Analecta Hymnica*, zaś benedyktyn A. Mesner doliczył się ich 5000.

Uważa się, że sekwencje były miejscem, w którym - w przeciwieństwie do surowej liturgii rzymskiej - mogła znaleźć swój wyraz mentalność celtycko-germańska. Ich rozwój łączy się

właśnie z elementem spontaniczności, nieformalności i giętkości, a ich monosylabiczny charakter ułatwiał śpiew zgromadzenia. Niekiedy ta sama melodia służyła wielu sekwencjom, co ułatwiała ich wykonanie. Sekwencje odegrały dużą rolę w rozwoju wielogłosowego śpiewu, ponieważ nie były wykonywane według nut o równej wartości, lecz według rytmu ilościowego z akcentem tonicznym (stąd akompaniament muzyczny); nie były gatunkiem wyłącznie liturgicznym. Sekwencje spotkały się z krytyką humanistów (purytanizm językowy). Sobór Trydencki potraktował je jako „nadużycie we Mszy”, dlatego w Mszał z 1570 roku (potrydencki) znalazły się tylko cztery: paschalna - na Wielkanoc: „Niech w święto radosne”, autorstwa Vipo (zm. 1048), kapelana na dworze cesarza Konrada III; na Pięćdziesiątnicę „Przybądź Duchu Święty” angielskiego arcybiskupa Stefana Longtona (zm. 1228); na uroczystość Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa „Chwał Syonie”, najprawdopodobniej św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274) oraz *Dies irae* we Mszach za zmarłych, autorstwa Tomasza z Celano (zm. 1260), chociaż ta ostatnia nie zasługuje w ścisłym znaczeniu na miano sekwencji - we Mszy za zmarłych nie było „Alleluja”. W roku 1727 dołączono sekwencję *Stabat Mater*.

Przyjmuje się, że od XV do XVI wieku posługiwano się sekwencjami coraz rzadziej. Ograniczenie ich liczby do czterech łączyło się z pozostawieniem sekwencji znanych tylko w Italii.

Mszał z 1970 roku zachował jako obowiązkowe sekwencje tylko na Pięćdziesiątnicę i Paschę. *Dies irae* przeniesiono jako hymn na Wspomnienie Wszystkich Zmarłych (wydanie polskie), a *Stabat Mater* na Wspomnienie NMP Bolesnej (15 września).

„Alleluja” i sekwencje stanowiły niekiedy szczytowy punkt w śpiewie podczas sprawowania Eucharystii. Śpiewowi towarzyszyło bicie w dzwony, a nierzadko także sceniczne gry. Śpiew sekwencji stanowił wyraz pobożności oddolnej, wychodzącej od ludu, utorował pieśni ludowej drogę do liturgii.

Polska również nie pozostawała w tyle za innymi krajami i może się poszczycić wieloma sekwencjami. Trudu odnajdywania ich, kompletowania i wydania podjął się profesor Uniwersytetu Poznańskiego, H. Kowalewicz (*Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich*, Wrocław 1968). Dzieło przedwcześnie zmarłego badacza kontynuuje jego małżonka, p. Monika Kowalewicz.

30. Jakie ma znaczenie i czym jest śpiew przed Ewangelią?

Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, wydanie trzecie (2002), podaje odpowiednie wskazania, uzupełniając poprzednie (1970, 1975). Artykuł 62 traktuje właśnie o śpiewie przed proklamacją Ewangelii. Poprzez śpiew, który stanowi ryt, samodzielny obrzęd, uczestnicy liturgii:

- a. przyjmują Chrystusa Pana, który przemówi w Ewangelii,
- b. pozdrawiają Pana mającego do nich przemówić,
- c. wyrażają swoją wiarę.

Dlatego śpiew winien być wykonywany w postawie stojącej, przez wszystkich zgromadzonych. Rozpoczyna go schola lub kantor.

Zauważmy, że, „Alleluja” jest wezwaniem do chwalenia Pana (dosłownie: chwalcie Boga Jahwe), w tym wypadku odniesione jest ono do Chrystusa.

„Alleluja” posiada charakter aklamacji. Cechą charakterystyczną aklamacji jest spontaniczność. Aklamacja to okrzyk, jednogłośnie zawołanie zgromadzonego ludu, będące wyrazem aprobaty, gratulacji, podziwu, entuzjastycznego przyłgnięcia do tego, co się dokonuje. Łączono ją często z oklaskiwaniem i życzeniem dobra. Liturgia przejęła aklamację do wyrażenia czci, podziwu i radości dla obecnego w zgromadzeniu Zmartwychwstałego, który jest „najwyższym życiem, najwyższą istnością”. Śpiew towarzyszący procesji z

Ewangeliarzem powinien być radosny. Charakter aklamacyjny powinien znaleźć wyraz w odpowiedniej dla niego formie muzycznej. Aklamacja nie ma charakteru medytacyjnego czy przepowiadania. Ciągłe brak opracowania o charakterze aklamacyjnym, kompozycji podkreślającej obecność Chrystusa, który rozpoczyna publiczną działalność, chce mówić do nas, skierować słowa życia.

Podkreślenie proklamowania Ewangelii wyrosło z przekonania, że w słowie obecny jest Pan, że tu i teraz przemawia do swoich wyznawców. Historycznie natomiast powstanie aklamacji przed Ewangelią- taka jest poprawna nazwa - łączyło się z procesją z księgą Ewangelii. Taka procesja powstała na Wschodzie (liturgia grecka, syryjska, bizantyjska). Podczas procesji śpiewano „Alleluja” w połączeniu z psalmem, witając Chrystusa, który będzie przemawiał. Było to powitanie Chrystusa Króla, dlatego śpiewy dobierano z psalmów królewskich. Wydaje się, że przejście tego zwyczaju ze Wschodu (nowsze badania wskazują na VII wiek), zawdzięczamy papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu, chociaż w Rzymie już w IV wieku śpiewano „Alleluja” po drugim czytaniu. Następnie zastąpiono je psalmem. W okresie Wielkiego Postu ze względów psychologicznych (aby potężniej zabrzmiało w Wielkanoc) zrezygnowano ze śpiewu „Alleluja”, zastępując je śpiewem ciągłym (*tractus*).

W ramach odnowy liturgii po Soborze Watykańskim II powrócono do śpiewu „Alleluja” przed Ewangelią. Stał się on śpiewem radosnym, aklamacją towarzyszącą Ewangeliarzowi w procesji. „Alleluja” winno być wyłącznie śpiewane - taki miało charakter od początku. Zgodnie z odpowiednimi wskazaniem, jeśli się go nie śpiewa, można je wręcz opuścić. Niemiecka wersja tłumaczenia mówi wyraźnie, że „Alleluja należy śpiewać”. Osobiście bardzo pochwalam tę decyzję. Warto zauważyć, że *Wprowadzenie do Mszału* pierwszorzędne znaczenie przypisuje śpiewowi „Alleluja” przez wszystkich zgromadzonych, zwłaszcza gdy melodia powtarza się i jest ogólnie znana. Powtarzanie za kantorem czy scholą plasuje się na drugim miejscu.

31. Czy milczenie nie jest lepszym sposobem na wprowadzenie w słowo Boże, zwłaszcza we współczesnym, rozgadany świecie?

Dobrze, że uczestnicy Eucharystii domagają się respektowania chwil milczenia - „Kto chce znaleźć Boga, musi wejść w ciszę”. W trzecim wydaniu Mszału Rzymskiego milczenie zostało jeszcze silniej zaakcentowane niż dotychczas. Prawodawca zaleca, by unikać wszelkiego pośpiechu, który przeszkadza w skupieniu. Słowo Boże należy przyjąć w sercu. Sprzyjają temu momenty milczenia zachowane po pierwszym i drugim czytaniu. Jednakże najczęściej natychmiast po zakończeniu czytania słyszy się podawanie melodii do śpiewu. A szkoda!

W ciszy działa Duch Święty. Milczenie jest symbolem tego działania, szczególnym językiem liturgii. Tworzy ono komunie serc. Św. Ignacy z Antiochii pisał, że „Słowo wyszło z Milczenia Ojca”. Słuchanie jest modlitwą! Ojciec Święty w 40. rocznicę ogłoszenia Konstytucji o liturgii w liście apostolskim zachęcił do „kultywowania chwil milczenia”. Nie oznacza to jednak, że śpiew jest zbyteczny - przecież człowiek, który się raduje wyraża swą radość śpiewając.

32. Dlaczego czytanie Pisma świętego ma miejsce podczas Eucharystii, a słuchanie go jest aktem kultu - uwielbieniem Boga?

Najpierwszą racją kultycznego charakteru Liturgii słowa jest jej misteryjność. Słowo Boże nie jest martwe, w słowie jest obecny i działa Chrystus-Logos, który jest Pra-Słowem Bożym w historii. Tym przywilejem obecności cieszy się zarówno Nowy, jak i Stary Testament. Chrystus gwarantuje swoją obecność także w eksplikacji słowa. Jakież to szczęście, ale i

odpowiedzialność wszystkich homiletów, a zarazem zobowiązanie do unikania eksponowania siebie, myślenia po swojemu, po to, by odkryć i ukazać zgromadzonemu myśl Bożą. Obecność Chrystusa jest oczywiście dynamiczna, działająca, mówiąc dokładniej - zbawiająca, obdarzająca życiem: „[...] powiedz tylko słowo, a zbawiona będzie dusza moja”.

Już pierwsze strony Biblii pozwalają dostrzec stwórczą siłę słowa (stworzenie świata): słowo Boże - „dabar Jahwe”. Na 240 przypadków zastosowania wyrażenia „słowo Jahwe” prawie połowa występuje w kontekście działania. Egzegeci nazywają je „formami wydarzenia słowa” (*Wortereignisformet*). Liturgia słowa nie jest tylko informacją, pouczeniem, lecz aktem przemiany. Zmartwychwstały Chrystus wprowadza w nowe życie, pragnie, by człowiek konfrontował swoje życie z darem słowa. W liturgii słowa Bóg objawia się człowiekowi coraz pełniej, a poznanie prowadzi do miłości. Liturgia słowa jest także wydarzeniem przypominającym - anamnetycznym. Chrześcijanin jest człowiekiem „pamięci”, nie zapomina o tym, co Bóg uczynił i nieustannie dla niego czyni.

Swoją maksymalną skuteczność słowo osiąga w Eucharystii, tu staje się Ciałem. Świadomość obecności Chrystusa w słowie wyrażała się w wyjątkowym szacunku do Pisma świętego, a zwłaszcza Ewangelii, o czym za chwilę.

Na poświadczenie twierdzenia o kultycznym charakterze Liturgii słowa można by także wskazać na fakt, że w Liturgii słowa wypowiadane są aklamacje - *Kyrie eleyson* oraz hymn „Chwała na wysokości”, które posiadają wyraźnie uwielbiający charakter.

33. Dlaczego nie można w liturgii odczytywać lektur niebiblijnych?

W naszych czasach zdarzają się przypadki odczytywania w ramach liturgii tekstów nawet ateistów. Kościół nie tylko nie pochwała takiej praktyki, ale wręcz jej zabrania. Nie sprzeciwia się to uznaniu przez Kościół prawd, które fragmentarycznie znajdują się w pismach dawnych myślicieli, prawodawców. Duch Boży rozsiewał bowiem ziarna prawdy szeroko i obficie. Św. Justyn jako pierwszy posłużył się wyrażeniem, które zrobiło swoistą karierę: *logoi spermatikoi* - nasiona słowa, załączki słowa, rozsiewane przez Boski Logos w całej stworzonej i kształtującej się rzeczywistości ludzkiej, a także materialnej, co pozwala mówić o sympatii wszystkich rzeczy. Jednak najpełniej Bóg uczynił to w Objawieniu, troskliwie pielęgnowanym w Kościele. I chce, by poprzez Kościół prawdy te dotarły do wszystkich ludzi. W konsekwencji Kościół odczytuje teksty natchnione inspiracją Ducha Świętego. Objawienie definitywnie i w pełni egzystuje w Kościele. Nie oznacza to jakiegoś ekskluzywizmu zbawczego. Pełnia nie zaprzecza części, fragment - całości. Wspomniane nienatchnione czytania w Liturgii Godzin wyrosły z pism natchnionych i stanowią często ich komentarze.

Owszem, wspomniano już o odczytywaniu Akt męczenników, a i do dziś w Liturgii Godzin (tzw. Breviarz) odczytujemy fragmenty homilii Ojców Kościoła, pisarzy kościelnych, krótkie biogramy świętych itp.

34. Czy istnieje różnica pomiędzy słowem Bożym a Pismem świętym? Dlaczego ukazując się księgę Ewangelii, mówiąc: „Oto słowo Boże”?

Nie ma takiej drugiej księgi na świecie, takiego bestsellera, który miałby tyle wydań i w ponad tysiącu języków. Biblia to wieczny bestseller - bo jest stale czytana, medytowana. Biblia jest Księgą świata i dla świata. Zatem i człowiek jest zawarty w tej Księdze. Powodem tej fascynacji jest fakt działania Ducha Świętego przy jej powstawaniu. On sprawiał, że słowo samego Boga wyrażało się w mowie ludzkiej. To jest cud! Za to tę Księgę szanujemy. Był taki czas, że wszyscy obecni na liturgii całowali Księgę z miłością. Znane są także fakty noszenia naszyjników z fragmentami Ewangelii, zwłaszcza Janowej.

Ale Księga nie jest równoznaczna ze słowem Bożym. Słowem Bożym jest to, co Pan Bóg chce powiedzieć człowiekowi pod osłoną słów ludzkich. Bóg mówi na ludzki sposób. Magisterium Kościoła pomaga rozszyfrować mowę Najwyższego. Gest ukazywania Ewangelii jest więc mylący.

Po zakończeniu proklamacji Ewangelii następuje albo święta cisza - czas przeznaczony na refleksję, na odniesienie Bożego słowa do siebie, do swojej sytuacji - albo wyjaśniająca homilia.

35. Jak należy rozumieć formułę wypowiedzaną po zakończeniu proklamacji Ewangelii: „Niech słowa Ewangelii zgładzą grzechy nasze”?

Słowa te weszły na stałe do porządku Mszy w XI wieku i pozostały w nim do dziś. Św. Augustyn wspominał wcześniej o kładzeniu Ewangeliarza na głowach tych wiernych, którzy odczuwali ból, celem uśmierzenia go. O ileż bardziej, stwierdza biskup Hippony, Ewangelia może uleczyć nasze grzechy. W zwyczaju nakładania Ewangelii na głowy dopatrywał się on wprawdzie pewnego rodzaju zabobonu, jednak wołał go od innych. Ten sam autor komentując Ps 137 zauważył, że Piotr Apostoł, aby zapłacić dług świątynny, znalazł odpowiednią monetę w pyszczku ryby. Sytuacja chrześcijan nie jest gorsza, ponieważ wszystkie nasze grzechy spłaca właśnie Ewangelia. Dzięki niej nie pozostajemy dłużnikami - nasz dług zostaje spłacony.

Powstająca w wiekach średnich nauka o siedmiu sakramentach i sakramentaliach nie podkreślała waloru słowa Bożego. Najwięcej natomiast świadectw znajdujemy w literaturze z zakresu życia duchowego. Autorzy zauważają że słowo Boże broni przed pokusami, jest rodzajem egzorcyzmu, przepędza demony, oczyszcza z nieczystości, przywraca czystość duszy, jest rodzajem *catharsis* duszy na drodze do *illuminatio*. W *Regule* Św. Benedykta (28) powiedziane jest, że słowo Boże gładzi także grzechy ciężkie. W świetle docenionego przez Konstytucję o Objawieniu Bożym waloru słowa Bożego nie ma wątpliwości, że grzechy powszednie zostają zgładzone przez przyjęcie sercem proklamowanej Ewangelii.

Podając Ewangeliarz do ucałowania wypowiedziano różne formuły. W Paryżu np. subdiakon podając Ewangeliarz do ucałowania innym obecnym kapłanom mówił: „To są święte słowa”. Całujący odpowiadał: „Wierzę i wyznaję”. Stopniowo utrwał się zwyczaj całowania Ewangelii tylko przez diakona, a następnie celebransa. Celebrans wypowiadał wówczas formułę: „Niech słowa Ewangelii...”. Pod koniec pierwszego tysiąclecia pojawiły się także inne formuły: „Nie będą pozdrowione słowa świętej Ewangelii, które napełniły cały świat”, *Deo gratias*. W *Missa II-lyrica*: „Przez te święte mowy ewangelijne Pana naszego Jezusa Chrystusa niech Pan zgładzi wszystkie nasze grzechy”.

Źródłem wspomnianej w pytaniu formuły jest przeświadczenie o wyjątkowej mocy słowa Bożego, które jest jak miecz obosieczny, skuteczne. Słuchanie słowa Bożego podczas liturgii, ale i poza nią stanowiło dla pierwszych chrześcijan rodzaj codziennej pokuty. W słowie obecny jest Chrystus, który przyjął na siebie i zgładził grzech świata. Ci, którzy uznają Chrystusa, „są w Chrystusie”, mają udział w Jego sprawiedliwości i miłosierdziu. Słowo Boże jest zawsze słowem pojednania (2 Kor 5, 18).

Wierzący, słuchając słowa Bożego i przyjmując je, wkraczają, włączają się w dokonane przez Boga pojednanie. Bóg nie poczytuje im grzechów, ponieważ Chrystus za nas, w nasze miejsce stał się grzechem, byśmy żyli z Bożej sprawiedliwości (2 Kor 5,21).

Oddalanie się od słowa Bożego na korzyść przyjmowania sakramentu pokuty stawiało nieco w cieniu skuteczność słowa Bożego. Wypowiedziana natomiast formuła na pewno odnosi się do grzechów, które nazywamy powszednimi, zaś sakrament pokuty -jak naucza Kościół - dotyczy grzechów ciężkich.

36. Spotykam się z terminem „Ewangeliarz”, innym razem „Ewangelistarz”. Czy istnieje i jaka jest różnica?

Początkowo Ewangelię odczytywano z księgi, która zawierała całe Pismo święte. Następnie cztery Ewangelie w całości umieszczano w oddzielnej księdze. Kolejnym krokiem było zamieszczenie w osobnej księdze tylko fragmentów Ewangelii, które odczytywano podczas liturgii. Brakuje po prostu czasu na odczytywanie czterech Ewangelii w całości w ciągu jednego roku.

Księgę, która zawierała wyjątki z Ewangelii odczytywane podczas liturgii, nazywano począwszy od XIII wieku „Ewangelistarzem”. Jednak termin ten nie upowszechnił się, częściej stosowano nazwę „Ewangeliarz”. Zamieszczenie wyjątków Ewangelii w oddzielnej księdze pozwoliło na bogate i kosztowne, kunsztowne oprawy.

Termin „Ewangelistarz” używany jest w dalszym ciągu szczególnie w Niemczech. Niekiedy spotyka się napis: Ewangelistarz w archiwach kościelnych. W związku z wydaniem po Soborze Watykańskim II nowych czytanych w liturgii perykop przypomniano różnicę pomiędzy Ewangeliarzem a Ewangelistarzem.

W Polsce termin „Ewangelistarz” nie przyjął się, używa się terminu „Ewangeliarz”, chociaż ks. W. Danielski przypominał najstarsze zachowane i zaginione Ewangelistarze (Encyklopedia Katolicka 4, 1433-1435).

37. Dlaczego okadza się Ewangeliarz i okazuje tyle oznak szacunku?

Liturgia jest prachrześcijańskim miejscem odczytywania Ewangelii i w konsekwencji wyjątkowego szacunku dla niej. Świadectwa okazywania jej szacunku pojawiają się kilka dziesiątek lat po „konstantyńskim zwrocie”. Św. Hieronim oburzał się na zapalanie światła w kulcie męczenników czy przy ich relikwiach, traktował to zjawisko jako bałwochwalstwo. Natomiast w pełni akceptował zapalanie świec przy czytaniu Ewangelii, i to nawet w słoneczny dzień. To ostatnie stwierdzenie jest ważne. Wskazuje bowiem na posługiwanie się światłem nie dla celów praktycznych - ułatwienia czytania w ciemności. Światło przy Ewangeliach jest, według Hieronima, znakiem radości. Powyższe stanowisko ma swoje źródło w kontekście kulturowym. We wszystkich religiach (także w religii Greków, Rzymian, Izraelitów) ogień - światło odgrywały dużą rolę. Żydzi np. przy odczytywaniu Tory, która była dla nich znakiem obecności Boga, posługiwali się świecznikiem.

Stosowanie światła i ognia było charakterystyczne także dla czci (kultu) cesarzy. W przypadku Ewangelii, jak podkreślał Hieronim, chodziło o radość płynącą z obecności Boga w słowie, a nie o cześć dla księgi. W epoce pokonstantyńskiej na bazie czci dla cesarza także biskupi doznają szczególnego szacunku, pewne elementy czci związanej z Ewangelią przechodzą na biskupów. Innym wyrazem czci dla obecności Chrystusa w Ewangelii było używanie kadzidła. Podobnie jak światło, miało ono swoje źródło w praktykach pogańskich i żydowskich oraz kulcie cesarzy.

Już za czasów Jana Chryzostoma, a być może wcześniej, za Cypriana z Kartaginy, Ewangelia była odczytywana z podwyższonego miejsca, podobnie jak zarządzenia cesarzy.

Szczególnie bogaty ceremoniał związany z Ewangeliarzem rozwinął się w liturgii bizantyjskiej. W Liturgii Św. Jana Chryzostoma kapłani i diakoni niosą przed Ewangeliarzem zapalone świece, a w modlitwie przywołują obecność aniołów. Godny podkreślenia jest związek pomiędzy szacunkiem względem biskupa i Ewangeliarza (biskup traktowany jest jako przedstawiciel Chrystusa). W IV wieku wspomniana jest procesja kleru i wiernych do kościoła, w wieku VIII natomiast podkreśla się, że było to wejście, pochód z Ewangelią, w X stuleciu mówi się o wejściu lub wejściu biskupa (wprowadzeniu) - por. ucałowanie Ewangelii w obrzędzie powitania biskupa przy wizytacji parafii. Nie można jednoznacznie wyjaśnić, czy

ta procesja (wejście) dotyczyła Ewangelii czy biskupa. W drugim przypadku niesienie Ewangelii miałoby charakter przygotowania do czytania oraz stanowiłoby element wejścia biskupa. Gdy wziąć pod uwagę analogie w kultach pogańskich czy w judaizmie, można łączyć oba te elementy (wejście biskupa i towarzyszenie Ewangelii). Procesja z biegiem lat ubogacała się.

Niektóre elementy czci dla Ewangeliarza pochodzą z wieków średnich, należą do nich:

- a. ucałowanie księgi - XI wiek. W tym pocałunku nie chodziło o wyrażenie emocji, miał on znaczenie kultyczne;
- b. przekazanie Ewangeliarza diakonowi - XIV wiek; w XIII wieku diakon sam brał księgę z ołtarza;
- c. używanie kadzidła - X wiek;
- d. używanie światła - XI wiek;
- e. unoszenie i ukazywanie - XI-XIV wiek; od XII/XIII kreślenie księgą znaku krzyża (przy ukazywaniu).

Powracając do literatury bizantyjskiej należy zaznaczyć, że w VIII wieku Ewangeliarz leżący na ołtarzu uczczony był przez używanie kadzidła, niesienie świateł w procesji do ambony lub miejsca odczytywania. Wierni odpowiadali na przepowiadanie Ewangelii aklamacjami:

„Chwała Tobie, Panie”. Wysłuchiwali Ewangelii stojąc. W VII/VIII wieku okadza się już nie tylko Ewangeliarz, ale i kler oraz całe sanktuarium. Niektóre rękopisy od XI wieku podają modlitwy towarzyszące okadzaniu. Coraz wyraźniej przedmiotem czci staje się Księga, a nie obecność Chrystusa w słowie.

Formy uczczenia Ewangeliarza na Zachodzie kształtowały się pod wpływem Wschodu. Św. Izydor z Sewilli cytuje Hieronima w zakresie znaczenia światła przy Ewangeliach, wspomina o noszeniu świec. Z *Expositio antiquae liturgiae Gallicane* (VII wiek) dowiadujemy się o niesieniu siedmiu świeczników symbolizujących dary Ducha Świętego, i o śpiewie „Święty” (*Aius*, przekształcenie gr. *Hagios*). Procesja ze śpiewami, z siedmioma kandelabrami miała tryumfalny charakter - przedstawiała moc Chrystusa zwyciężającego śmierć. Niosący Ewangeliarz wstępował na miejsce przeznaczone do czytania, na podobieństwo Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca, podczas gdy klerycy wołali: „Chwała Tobie, Chryste”. „Święty” - *Sanctus* był także odśpiewywany po przeczytaniu Ewangelii. Śpiew ten, interpretowany, jest tekstem Księgi Objawienia św. Jana, nawiązuje do śpiewu świętych i 74 starców na cześć powracającego Chrystusa.

Ewangeliarz szczególnie eksponowany był w procesji z udziałem papieża udającego się do wyznaczonego kościoła celem sprawowania Eucharystii. Używano wtedy kosztownie oprawionych ksiąg (nazywano je *evangelio Maior* - ewangeliarz większy). W zakrystii akolici w okrytych płótnem rękach podtrzymywali księgę, gdy wyznaczony do czytania zaznaczał perykopę według wskazań archidiacona (gdy używano *evangelio maior*, księgę podtrzymywało dwóch akolitów). Akolita niósł księgę do ołtarza, subdiakon natomiast kładł ją na ołtarzu. Charakterystyczne było noszenie księgi poprzez płótno, ponieważ świętości nie można było dotykać gołymi rękami - taki był zwyczaj dworu cesarskiego, świadczy o tym także sztuka starochrześcijańska.

Odczytywanie Ewangelii było przywilejem diakona. Diakon całował stopę papieża, który udzielał mu błogosławieństwa czyniąc znak krzyża i mówiąc: „Pan niech będzie w sercu twoim i na twoich wargach”. Następnie diakon udawał się do ołtarza, całował księgę, unosił w górę i zajmował miejsce przeznaczone do odczytywania w towarzystwie dwóch subdiaconów z kadzielnicą i dwoma akolitami niosącymi świece. Przechodząc przed biskupem diakon skłaniał się, a biskup błogosławił go, mówiąc: „Pan niech będzie z tobą”; przechodząc przed prezbiterami skłaniał się, a ci mówili: „Duch Pański nad tobą”.

Po odczytaniu Ewangelii papież mówił: *Pax tibi* - „Pokój tobie” i wzywał do modlitwy:

„Módlmy się”. Diakon przekazywał Ewangeliarz subdiakonowi, który trzymając księgę przez

plótno, podawał ją do ucałowania duchowieństwu według hierarchii. Następnie Ewangeliarz wkładano do specjalnego futerału i akolita zanosił go do siedziby papieża na Lateranie.

Opisane formy czci odnosiły się do księgi jako nosicielki słowa Bożego. W czasach karolińskich do wspomnianych zwyczajów dołączono galijskie.

Odnotować także należy postawy uczestników liturgii: odkładanie lasek (chodzi o rodzaj przenośnych podpórek do siedzenia), zdejmowanie korony czy innych nakryć głowy, a także czynienie znaku krzyża po zakończeniu Ewangelii, ucałowanie księgi przez biskupa i duchowieństwo.

Do czasów odnowy liturgii po Soborze Watykańskim II dotrwała praktyka ucałowania Ewangeliarza przez celebransa, któremu księgę podawał diakon odczytujący Ewangelię. W odnowionym *Ordo Missae* (1970, 1975, 2000) Ewangeliarz całuje diakon, który czyta Ewangelię, gdy natomiast Mszy przewodniczy biskup, zanosí księgę biskupowi do ucałowania. Diakon zawsze prosi o błogosławieństwo przed odczytaniem Ewangelii.

Inną formą szacunku dla Ewangeliarza było i jest okadzanie Ewangelii. W uroczystej procesji z Ewangelią niesiono kadzielnicę. Sens okadzania wyrażała modlitwa, którą odmawiano nad kadzidłem. Była ona prośbą, by Bóg napelnił serca nadprzyrodzoną wonią „do słuchania i wypełniania nakazów Ewangelii”. Modlitwę tę zawierały Mszały od XI wieku. Również od XI wieku odnotować trzeba okadzanie samej księgi przed odczytaniem

1 po nim. W krajach północnych przyjął się zwyczaj, że po odczytaniu Ewangelii posługujący przy trybularzu wkraczał pomiędzy zgromadzonych, którzy chcieli być „ogarnięci” pobłogosławionym dymem kadzidła. Okadzanie księgi ma ułatwić spotkanie zgromadzonych z Chrystusem, obecnym w swoim słowie.

W DC stuleciu wytworzył się również zwyczaj znaczenia czoła znakiem krzyża po słowach: *Sequentia sancti Evangelii*, od XI wieku mowa jest o znaczeniu czoła, ust i klatki piersiowej przez wiernych i diakona, a także o czynieniu znaku krzyża na samej księdze Ewangelii. W gestach tych tkwiła świadomość obrony przed Złym, który porywa słowo z serca (Łk 8, 12), oraz gotowość wyznawania wiary, niewstydzania się Ewangelii (Rz 1, 16). Sakramentarz z Saint-Denis (XI wiek) interpretuje znaczenie krzyżem czoła, ust i klatki piersiowej jako przygotowanie wszystkich zmysłów do słuchania słów Ewangelii, uwierzenia w nie sercem i wypełniania ich czynem.

Szacunek należny księdze Ewangelii winien obejmować nie tylko czas akcji liturgicznej. Umieszczanie Ewangeliarza z powrotem na ołtarzu, gdzie głoszone słowo staje się Ciałem Chrystusa, jest mniej właściwe. Podobny problem powstaje przy nabożeństwie słowa Bożego, w czasie którego nie przewiduje się powrotnej procesji z Ewangelią. W wielu współcześnie budowanych kościołach znaleziono rozwiązanie w postaci specjalnej konsoli, w której pozostawia się Ewangelistarz. Powyższe rozwiązanie jest bardziej odpowiednie niż pozostawianie księgi Ewangelii niewidocznej na pulpicie (ambonie).

W proklamacji Ewangelii stosowano kantylację. Współcześnie jest odczuwana ona jako pewne wyobcowanie.

Niestety, w ciągu wieków procesja z Ewangeliarzem zanikła. Odnowa liturgii po Soborze Watykańskim II powróciła do procesji. Stanowisko takie jest wynikiem Ruchu biblijnego pociągającego za sobą dowartościowanie słowa Bożego w liturgii. Reforma po Soborze Watykańskim II podtrzymuje tradycję w zakresie czci dla Ewangeliarza. W *Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* z 1974 (nr 35) czytamy: „Czytanie Ewangelii należy otoczyć najwyższym szacunkiem. Diakon przed odczytaniem prosi o błogosławieństwo; celebrans udziela błogosławieństwa, mówiąc: Pan niech będzie w sercu twoim i na twoich ustach, abyś godnie głosił Jego Ewangelię”. W przypadku, gdy odczytuje kapłan, odmawia specjalną modlitwę: *Munda cor*. Drugie wydanie Lekcjonarza poświęca aż 5 numerów (32-37) sposobowi proklamacji Ewangelii, przypomina o ozdabianiu księgi - z największą troską, pięknie, przy czym oprawa winna różnić się od Lekcjonarza.

W odniesieniu do postaw wiernych zachowano dotychczasowe aklamacje i znaki; art. 133 dodaje, że wierni: „Zwracają się ku ambonie, okazując szczególny szacunek dla Ewangelii Chrystusa”.

Szacunku do Ewangeliarza uczono już katechumenów w ceremonii tzw. przekazania Ewangelii (*traditio*), a po pewnym czasie następowało *redditio* - rodzaj weryfikacji przekazanych treści. Księga Ewangelii uhonorowana była przy święceniach biskupich, podczas których kładziono ją albo na głowę i szyję, albo na barki (plecy) święconego. Ewangeliarz był również honorowany na soborach powszechnych poprzez tzw. intronizację księgi.

Po raz pierwszy miała ona miejsce na soborze w Efezie, rozpoczętym 22 czerwca 431 r. w bazylice Maryjnej pod przewodnictwem biskupa Cyryla z Aleksandrii, cesarza Teodozjusza II i Walentyniana III. Ekspozycja Ewangeliarza była znakiem obecności Chrystusa. Wyjaśnił to sam przewodniczący soboru, Cyryl, w polemice z cesarzem Teodozjuszem (Cyryl był w trudnej sytuacji, na którą złożyły się: nieobecność cesarza na otwarciu soboru, potępienie Nestoriusza oraz fakt, że przedstawiciel cesarza *comes domesticorum* Kandidian na znak protestu opuścił miejsce obrad). W sprawie Nestoriusza biskup odpowiedział cesarzowi, że Głową soboru był Chrystus, ponieważ na tronie umieszczono księgę Ewangelii; w jej obliczu zebrani wydali sprawiedliwy osąd (Za 7,9). Intronizacja w Efezie była personifikacją Chrystusa Zmartwychwstałego, względnie „mistycznej funkcji przewodniczenia” Jego sędziowskiej i nauczycielskiej roli.

Na rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II 11 października 1962 roku sekretarz generalny Pericles Felici po zakończeniu Mszy wziął Ewangeliarz i położył na specjalnie przygotowanym tronie. W protokole z drugiej generalnej kongregacji, 16 października, powiedziane jest precyzyjnie: „przynosi do ołtarza i umieszcza na przygotowanym tronie”. Księgą, o której mowa, był renesansowy manuskrypt Codex Urbinas latinus 10, własność Federico de Montefeltro, księcia Urbino. Ceremonia odbywała się w ciszy. Jednak podczas drugiej sesji, 23 października, wzbogacono obrzęd. Biskup nioś Ewangeliarz przez środkową nawę, uczestnicy audytorium śpiewali Ps 150. Od czwartej sesji intronizacja odbywała się przed Mszą: „aby ukazać godność i największe znaczenie księgi Ewangelii, intronizacja w czasie soboru dokonuje się na początku Mszy: tak, aby w celebracji eucharystycznej czytanie dokonywało się z tej księgi”. Muzeum Watykańskie zachowuje nawet pulpit, na którym podczas Soboru Watykańskiego II umieszczono Ewangeliarz.

Wskazane powyżej najważniejsze formy czci Ewangeliarza podlegały na przestrzeni czasów pewnym zmianom, ubogaceniom, jednak zawsze wpływały one, i to jest najważniejsze, ze świadomości obecności w słowie samego Chrystusa.

Ojcowie Kościoła obecność Chrystusa w słowie uważali za tak realną, że porównywali ją z obecnością eucharystyczną. Mawiali, że Ewangelia jest jak Ciało Chrystusa - ucieczką, schronieniem (Ignacy Antiocheński), że manna jest odbiciem Słowa (Grzegorz z Nazjanzu). Św. Ambroży nauczał, że chrześcijanin winien pić kielich, który wypełniony jest w sakramencie i słowie - w obu pije Chrystusa. O Komunii słowa pisał Św. Augustyn. Ewangeliarz traktowano jako symbol obecności Chrystusa.

38. Dlaczego ustanowiono specjalną funkcję lektora, czy to nie wszystko jedno, kto będzie odczytywał Pismo święte w liturgii?

Lektura Pisma świętego nie jest prostym odczytywaniem takiego czy innego tekstu. Odczytujemy słowa natchnione, za którymi stoi sam Pan ludzkich dziejów. One są mądrością, „duchem i życiem”, „są niezawodne”, „trwają na wieki” - por. Ps 19 (18). Publiczne odczytywanie Pisma świętego jest zaszczytem. Błogosławieństwo - ustanowienie lektora ma zwrócić uwagę zgromadzonych na pełnioną funkcję, lektora zaś uzdalnia do odpowiedniego

odczytywania słowa Bożego - zgodnie z charakterem tekstu, z szacunkiem i miłością dla zgromadzonych, czytania tekstu jako listu do wszystkich. Jest także potwierdzeniem, że słowo Boże skierowane jest do wszystkich, że przywilej odczytywania go przysługuje nie tylko duchownym. Wyeliminowanie funkcji lektora w ciągu wieków było wynikiem nieufności wobec laikatu, skutkiem klerykalizacji liturgii.

Aktualna „reżyseria” Liturgii słowa z przypadkowymi lektorami na pewno nie pomaga nam dostrzec znaczenia tej funkcji. Odwołajmy się krótko do historii, w tym wypadku, zresztą jak zawsze, dającej dużo do myślenia.

Na początek sięgnijmy do pewnych zwyczajów synagogałnych. Czytanie Tory zastrzeżone było dla pełnoletnich mężczyzn, czyli tych, którzy ukończyli 13 lat. W ceremoniach *bar miewa* czytający wyzwany był publicznie do czytania, wchodził na podwyższenie (*bima*), stawał przy pulpicie, wygłaszał błogosławieństwo i odczytywał fragment (*parasza* - etymologicznie: część, sekcja, ilość, masa) - poczynając od miejsca, na którym zakończył czytanie jego poprzednik. Czytano ze zwoju (*sefer Tora*). Zapis nie uwzględniał samogłosek ani znaków kantylacji, należało je znać na pamięć. Czytanie odbywało się z charakterystycznym zaśpiewem (w hebrajskiej Biblii jest zapisany on za pomocą specjalnych znaków). W określone dni ceremonia przebiegała bardziej uroczysto. Wezwani do czytania i wszyscy obecni po wymienieniu osób przeznaczonych do czytania, mówili: „Wy, którzy przylgnęliście do Pana, wy wszyscy jesteście dzisiaj żywi” (Pwt 4, 4). Kantor wskazywał następnie wezwanemu miejsce, w którym winien rozpocząć czytanie. Wezwany dotykał zwoju krańcem swego talitu (rodzaj szala modlitewnego), krańcem płaszcza czy też paska i całował Torę. Następnie wykonywał pokłon i odmawiał błogosławieństwo: „Niech będzie błogosławiony Pan nasz, który jest Błogosławiony”. Zgromadzeni wykonując pokłon odpowiadali: „Niech będzie błogosławiony nasz Pan, który jest Błogosławiony na wieki”. Wezwany: „Błogosławiony jesteś Ty, Panie nasz, Boże nasz, Królu świata, któryś wybrał nas spośród innych narodów i dał nam Torę. Błogosławiony jesteś Ty, Panie nasz, dawca Tory”. Zgromadzeni: „Amen”. Aby się nie pomylić, czytający mógł używać wskaźnika zwanego *jad* (ręka), nie wolno mu było dotykać zwoju ręką. Po odczytaniu wyznaczonego fragmentu odmawiał błogosławieństwo: „Błogosławiony jesteś Ty, Panie nasz, Bóg nasz, Król świata, któryś dał nam Torę i zaszczerpił wśród nas życie wieczne. Błogosławiony jesteś Ty, Panie nasz, dawca Tory”. Zgromadzeni: „Amen”. Odpowiednie błogosławieństwa były przewidziane także przy czytaniu *haftar* (czytanie z Proroków, *haftara* etymologicznie - „konkluzja”, jak i „otwarcie”). Po zakończeniu czytania z Tory zgromadzenie modliło się za wezwanego do czytania: „Ten, który pobłogosławił ojców naszych Abrahama, Izaaka, Jakuba niech pobłogosławi (*imie*) syna (*imie ojca*), dlatego że wstąpił do Tory dla chwały Wszechobecnego, dla chwały Tory, dla chwały szabatu (*w święta*: dla chwały święta). Oby w nagrodę za to Święty, błogosławiony On, zachował i ocalił go od wszelkiego nieszczęścia i ucisku, od wszelkiej plagi i choroby i oby zesłał błogosławieństwo i powodzenie wszelkim czynom jego rak (*w święta*: i oby zasłużył na pielgrzymkę do Jerozolimy) i całemu Izraelowi, jego braciom. Odpowiedzmy: Amen”.

Nie sposób było zapomnieć widoku uradowanej twarzy lektora, który miał szczęście być wezwanym do czytania Tory. Wracając na miejsce zbierał gratulacje. Serca zebranych przepełniała radość.

W chrześcijaństwie funkcję lektora wprowadzono bardzo wcześnie. Pierwszą wzmiankę o lektorze w liturgii zawdzięczamy św. Justynowi, natomiast o wprowadzeniu w posługę lektora wspomina *Tradycja apostołska*, zaznaczając, że w odniesieniu do lektora „nie nakłada się rak” jak w stosunku do diakona i prezbitera. Lektor zostaje ustanowiony, gdy biskup wręcza mu Księgę (Pisma świętego). W V wieku praktyka tzw. *traditio instrumen-torum* - „przekazania narzędzi” była w Rzymie utrwalona.

Konstytucje apostołskie (VIII, 22) podają modlitwę ustanawiającą: „Wieczny Boże bogaty w miłosierdzie i zmiłowanie, który przez to, co zostało stworzone objawiłeś strukturę świata i który zachowujesz liczbę Twoich wybranych, wejrzyj teraz na Twego sługę, któremu powierzamy, by Twoje święte pisma odczytywał ludowi Twojemu, daj mu ducha prorockiego, tak jak Ezdrasza, Twojego sługę, pouczyłeś do czytania ludowi Twemu Twoich praw, teraz upraszamy przez nas poucz Twego sługę i spraw, by odpowiednio i nienagannie wykonywał powierzony mu (opus) obowiązek, mógł być uznany jako zastaw wyższego stopnia. Przez Chrystusa, któremu razem z Tobą chwała i cześć, jak i Duchowi Świętemu na wieki. Amen”.

Czwarty Synod Kartagiński wspomina również o ceremonii wprowadzenia lektora, o alokucji biskupa wskazującego na życie kandydata, jego wiarę oraz zdolności (uzdolnienia - *ingenium*), który następnie na widoku zgromadzonych przekazywał mu księgę Pisma, mówiąc: „Przyjmij i bądź lektorem słowa Bożego. Jeśli wiernie i pożytecznie wypełnisz obowiązek, będziesz miał udział z tymi, którzy posługiwali słowu Bożemu”.

Św. Cyprian wspomina o dużym szacunku do lektora. Otrzymywał on pewne wynagrodzenie (*sportule*) razem z prezbiterami. W oparciu o list papieża Korneliusza (251-253) do Fabiusza z Antiochii, dowiadujemy się, że w tym czasie w Rzymie było 42 lektorów (46 prezbiterów, 7 diakonów i 7 subdiakonów). Liczba lektorów ulegała zmianom, powiększała się w miarę codziennej celebracji Mszy świętej.

Do obowiązków lektora należało: odczytywanie Pisma świętego w liturgii (w Afryce i Hiszpanii czytał także Ewangelię) oraz troska o księgi liturgiczne. Przez pierwsze trzy wieki wybierano do tej posługi ludzi, którzy wyznali wiarę przed poganami lub katami. Wcześniej jednak wybierano młodych chłopców (12-18; 20-38 lat), a nawet dzieci (Epifaniusz, późniejszy bp Pawii, stał się lektorem w ósmym roku życia). Za młodych lat lektorem w kościele w Nikomedii był także Juliusz Apostata. Istnieje świadectwo potwierdzające pełnienie funkcji lektora przez człowieka mającego 30 lat (Rzym, V wiek, epitafium), a nawet 66 i 73 lata. Dojrzały lektorzy stawali się zaufanymi pomocnikami biskupów i pełnili swe funkcje do końca życia. Zachowane inskrypcje nagrobne świadczą, że zaznaczano pełnioną funkcję. Od II wieku domagano się od lektorów świątecznego ubioru (Kanon Hipolita nr 203). Posługę lektora traktowano poważnie, stworzono specjalne szkoły lektorów ze stosunkowo szerokim programem formacji. Chodziło nie tylko o naukę dykcji, ale i wyjaśnianie Pisma świętego. Lektorom zorganizowanym w odpowiednie grupy przewodził dyrektor szkoły, nazywany *primicerius scholae lectorum* i odpowiedzialny za program nauczania. Szkoły te stały się seminariami dla przyszłych prezbiterów.

Nie sposób nie wspomnieć tu arcybiskupa z Lyonu - Leitrade (zm. 820), który w trosce o liturgiczne odczytywanie słowa Bożego skierował list do Karola Wielkiego z prośbą o stworzenie szkoły lektorów i kantorów, w których „nie tylko uczyłoby się poprawnego czytania, ale prowadziło studium świętych ksiąg i rozumienia ich duchowego sensu”. O tym, co Leitrade rozumiał przez poprawne odczytywanie świętych tekstów, dowiadujemy się od Rąbana Maura (zm. 856), mnicha z Fuldy, później arcybiskupa miasta swego urodzenia (Moguncja, Mainz). Raban należy do wychowawców wieków średnich, nazywa się go „pedagogiem Germanii”. Napisał specjalny traktat *De institutione clericorum*, który miał duży wpływ na formację kleryków. Dziełem tym posługiwali się retorzy późnego Średniowiecza, jak Izydor z Sewilli, mnich angielski Beda z Jarrow. Zdaniem Rąbana lektor musi przede wszystkim dobrze znać tekst, rozumieć sens słów, rozdzielać paragrafy, przejścia, zakończenie. Powinien umieć odróżniać różne sposoby ekspresji: prosty wykład, sposób wyrażania cierpienia, oburzenia, nagany, zachęty, litości, kwestionowania. Dużo miejsca poświęcał odpowiedniemu akcentowaniu, które nie zmieniałoby sensu słów. Lektor winien uważać, by nie mówić głosem ani za wysokim, ani za niskim, piskliwym. Zaś jego postawa zewnętrzna winna być poważna, nie szukająca uznania.

Warto wspomnieć, że w wielu Kościołach Wschodu (Antiochia, Konstantynopol) funkcja lektora była bardziej rozszerzona. Grecy nie mieli akolity, stąd jego posługi wypełniał lektor. On też zapalał świece i lampy przy ołtarzu, a także nosił świece przed celebrazem (ceroferariusz).

W X stuleciu urząd lektora został zaliczony do tzw. święceń niższych przygotowujących do przyjęcia prezbiteratu. Dopiero Paweł VI pismem apostolskim *Ministeria quaedam* z 1972 r. zniósł te święcenia, zaliczając funkcję lektora do posług liturgicznych, w które wprowadza się poprzez specjalny obrzęd.

Według tego dokumentu wprowadzenia w posługę lektora dokonuje ordynariusz, tj. biskup lub przełożony zakonu podczas Mszy świętej (po Ewangelii) lub podczas nabożeństwa słowa Bożego. Sam obrzęd jest zwięzły, zbudowany na wzór święceń: alokucja przewodniczącego (względnie homilia), krótka modlitwa w ciszy zakończona głośną kolektą i wręczenie lektorowi księgi Pisma świętego. Lektorem może być człowiek świecki.

Wykonując tę funkcję należy pamiętać o jej szczególnym charakterze. Nie ma ona charakteru dialogowego, tak jak w przypadku kapłana. Sytuację lektora porównuje się do osoby, która czyta komuś list od jej przyjaciela. Nie odczytuje się tego listu tak, jakby był on napisany przez nią samą, ale zachowuje się odpowiedni dystans, co powinno być odczuwalne. Z drugiej strony czyni się to z przekonaniem, że lektura dotyczy także mnie, że i o mnie tu chodzi. Ton czytania winien być nacechowany uwagą, która wynika zarówno z szacunku do celebrowanego misterium, jak i do tych, do których jest przeznaczona. Nie są to dwa różne rodzaje uwagi. Stanowią jedno. Lektor nie powinien narzucać osobistej interpretacji tekstu. Warto także pamiętać o sposobie obchodzenia się z Lekcjonarzem.

39. Dlaczego okadza się ołtarz?

Ołtarz jest symbolem Chrystusa. Gdy donatyści (schizmatycy z IV w. nieuznający m.in. ważności sakramentów udzielanych przez heretyków) niszczyli ołtarze, mówiono, że ponownie krzyżują Chrystusa. Ołtarz jest ciałem Chrystusa, ponieważ na nim dokonuje się Eucharystia, na nim pod postaciami chleba i wina Chrystus ofiaruje się Bogu Ojcu dla dobra świata. Świadomość ta wyrażała się w bogatych formach czci i szacunku: przez ucałowanie na początku sprawowania Eucharystii i Liturgii Godzin (dotyczy to Jutrznii i Nieszporów), okadzanie, głęboki pokłon, okadzanie. Śmiem twierdzić, że rozbudowa ołtarza wynikała również z tej świadomości, wskazywała, co w kościele jest najcenniejsze.

Autorzy odnowy po Soborze Watykańskim II opowiadają się za swoistym altarocentryzmem, podkreślając, że w kościele powinien być jeden ołtarz, posiadający formę stołu. Sugeruje się nieumieszczanie na ołtarzu kwiatów, świec czy nawet krzyża. Zachowuje się natomiast dawny zwyczaj umieszczania relikwii, jednak nie w mensie ołtarza, ani nad ołtarzem, ale - uwzględniając jego formę - pod mensą.

Orygenes wspomina o składkach wiernych *ad ornatum altaris* - dla ozdoby ołtarza

Dokładniejsze dane pochodzą z IV wieku. Mówią one o nakrywaniu ołtarza. Konstantyn przy dedykacji kościoła w Konstantynopolu (360) sprawił wyjątkowo drogie nakrycie. Św. Jan Chryzostom wspomina o nakryciu utkanym ze złota. Oprócz zasłony (z przodu ołtarza), sięgającej aż do ziemi, podczas celebracji rozkładano lniane płótno - poprzednik korporału - mówią o nim *Acta Thomae* (III w.). Optat z Milewe pisał „Któż z wiernych nie wie, że podczas sprawowania misterii nakrywamy ołtarz obrusem”. W całej starożytności na ołtarzu kładziono tylko patenę, kielich, Ewangeliarz i księgę z modlitwami. Pierwszym malowidłem, które ukazuje świece na ołtarzu, jest malowidło z XI wieku w starym kościele św. Klemensa w Rzymie. Według wskazań odnowy liturgii po Soborze Watykańskim II ołtarz: „powinien być przykryty przynajmniej jednym obrusem, który pod względem formy, rozmiarów i ornamentacji winien być dostosowany do kształtu ołtarza. Świeczniki, które są

wymagane przy poszczególnych czynnościach liturgicznych dla podkreślenia szacunku i uroczystego charakteru akcji liturgicznej, należy umieścić na ołtarzu lub obok niego uwzględniając strukturę ołtarza i prezbiterium. Należy odpowiednio wkomponować je we wnętrze, przy czym nie powinny przesłaniać wiernym ołtarza, by łatwo można było widzieć, co się na ołtarzu czyni i co na nim się składa. Podobnie na ołtarzu lub obok niego należy umieścić krzyż dobrze widoczny dla zgromadzenia wiernych".

40. Jaki właściwie charakter posiada Liturgia słowa? Wydaje się, że mówiąc o celebracji liturgii, nie odnosi się tego wyrażenia do Liturgii słowa?

Niewątpliwie na Liturgii słowa ciąży dawne traktowanie jej jako wstępu, rodzaju „przed-mszy”, mówienie o „mszy katechumenów”. W lokalnej pobożności nieobecności na Liturgii słowa nie traktowano jako przewinienia. Msza święta była „ważna”, gdy przyszło się po kazaniu, przed Ofiarowaniem. Współcześnie świadomość znaczenia Pisma świętego w naszym społeczeństwie coraz bardziej wzrasta, ale nigdy nie za dużo szacunku, miłości do słowa Bożego. W samej liturgii odbywa się procesja z Ewangeliarzem, we Mszy sprawowanej przez biskupa otrzymujemy błogosławieństwo Świętą Księgą Dobrej Nowiny. Niemniej słuszne jest domaganie się większej „estetyki” w Liturgii słowa.

O ile podjęto wiele inicjatyw w odniesieniu do szat liturgicznych i paramentów, to nie uczyniono tego w sprawie ksiąg.

Z pomocą może przyjść tradycja, która poucza, że Liturgia słowa posiadała nie tyle dyskursywną, ile „prezentatywną symbolikę”. To wyrażenie, przyjęte za amerykańską myślicielką Susanne K. Langer, kładzie nacisk na wszystkie elementy Liturgii słowa. Trzeba mieć na uwadze także oprawy i zdobnictwo Lekcjonarza i Ewangeliarza, obchodzenie się z księgami, reakcje wspólnoty, posługiwanie się kadzidłem.

Z tradycji dowiadujemy się, że czytanie Pisma świętego i Eucharystię Ojcowie Kościoła stawiali na równi. Orygenes, Hieronim, Cezary z Arles napominali wiernych, by słowo Boże traktowali z taką samą troską, jak Eucharystyczny chleb. Mowa była o Komunii słowa, nie tylko o Komunii Chleba.

Chrześcijańska sztuka ukazywała, co np. widać w mszałach z IX wieku, Chrystusa w mandorli, trzymającego kulę ziemską, otoczonego symbolami Ewangelistów i 24 starcami z Apokalipsy. Chrystus trzyma w swoich rękach dwie zasady życia Nowego Przymierza: w prawej ręce Hostię, a w lewej, na kolanie, Ewangeliarz. Historycy sztuki chętnie nawiązują także w poruszonym temacie do tzw. *Vierge ouvert* z XII wieku. Siedząca Madonna trzyma przed swoją piersią medalion, w którym na środku tronuje Chrystus z gestem błogosławienia, po prawej stronie widnieje kielich, a z lewej Tablica Przykazań.

Czytanie odbywało się ze specjalnego miejsca, z którego nie można było odczytywać innych tekstów.

Obecnie można spotkać coraz więcej kościołów, w których Ewangeliarz po odczytaniu Ewangelii umieszczany jest na specjalnie przygotowanym miejscu, pulpicie, niekiedy blisko tabernakulum, i pozostaje tam także po zakończeniu celebracji.

Mile wspominam krakowski kościół w Podgórzu, w którym nad pulpitem z Ewangeliarzem unosi się gołębica - symbol Ducha Świętego - autora „inności” Księgi Pisma i przechowywania Słowa, podobnie jak w odniesieniu do eucharystycznych Postaci. Cała przestrzeń kościoła jest także przepowiadaniem, umocnieniem wiary.

Wszystko to miało i ma na celu podkreślenie wychowującej siły słowa Bożego. Więcej - ukazuje, że Święta Biblia nie jest martwą literą, ale że istnieje, żyje.

Wszelkie pogłębienie celebracji Liturgii słowa powinno wychodzić od najbardziej istotnego elementu, jakim jest rzeczywista, zbawiająca obecność Chrystusa w swoim słowie. Nie upatrujemy w słowie tylko charakteru dysponującego, nakazującego, ono nie tylko budzi wiarę.

Poprzez słowo nawiązuje się dialog Boga z człowiekiem. Po okresie Ruchu biblijnego, a zwłaszcza Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym traktowanie Liturgii słowa jako przygotowania do Eucharystii jest co najmniej anachronizmem. Cała Eucharystia posiada charakter słowa. Słowo przepowiadane staje się Ciałem. Liturgia słowa i Eucharystii stanowią jeden akt.

41. Moje pytanie nie odnosi się wprost do Mszy, ale ściśle się z nią wiąże. Czy podczas lektury Pisma świętego w domu, słowo Boże nie traci niczego ze swej dynamiki?

Lektura Pisma świętego w domu nie jest pozbawiona obecności Chrystusa. Stanowczo za mało wiemy o prywatnej lekturze Pisma świętego w Kościele początków. Odwołajmy się do pierwszych wieków. Może dziwić fakt, że chociaż w tym okresie trudno było o egzemplarz Biblii, i każdy był bardzo kosztowny (pisano przecież na pergaminie czy papirusie), Pismo święte było jednak odczytywane. Istnieje ponad stustronicowe zestawienie świadectw mówiących o stosunku chrześcijan do Pisma świętego w antycznym Kościele.

Wnioski wypływające z jego lektury sprowadzić można do następujących:

- a. Czytanie Biblii należało do ideału życia chrześcijańskiego.
- b. W kręgu judeochrześcijan z zapalem kontynuowano studiowanie Pisma świętego, tym bardziej, że chodziło o znalezienie potwierdzenia mesjańskiej godności Jezusa.
- c. Zwyczaj odczytywania Biblii przejmowali także chrześcijanie w kręgach pogańskich. Klemens Rzymski w 53. Liście chwalił Koryntian, że „znają, i to znakomicie, Pisma Święte, pogłębili swoje patrzenie na wymagania Boże”.
- d. Zauważalna jest troska o udostępnienie Pisma świętego młodemu pokoleniu, chociaż Grzegorz z Nazjanzu dowodzi, że młodzież winna czytać tylko pewne księgi, a dopiero po 25 roku życia całe Pismo święte. Przypomnijmy, że w judaizmie cała Biblia była dostępna w synagodze, ale polecano ją także odczytywać w domach prywatnych.
- e. Klemens Aleksandryjski, podobnie jak Tertulian, podkreśla, że małżonkowie razem winni czytać Pismo święte. Istniało powiedzenie „Wiara pochodzi z czytania” nawiązujące do stwierdzenia św. Pawła: „Wiara pochodzi z przepowiadania”.
- f. Cezary z Arles i Jan Chryzostom polecają, by perykopy odczytywane podczas liturgii niedzielnej jeszcze raz były odczytywane w rodzinie. Jednak chyba najczęściej o codziennej lekturze Pisma świętego mówi w swoich homiliach Orygenes i nawet domaga się 1-2 godzin takiej lektury.

Ponieważ nabycie zwoju (egzemplarza) Pisma świętego wiązało się z dużym wydatkiem, posiadaczami księgi Biblii byli tylko nieliczni, zwykle rodziny zamożne. Niemniej trzeba odnotować fakt istnienia zwyczaju zapraszania innych na lekturę Pisma świętego, a także apostolski trud wędrownych nauczycieli, bo i taka praktyka była stosowana.

Zwykle takie spotkanie obejmowało lekturę i modlitwę, a więc „Ty mówisz do Boga, Bóg do Ciebie”.

Odpowiednich fragmentów Biblii, i to obszernych, starano się nauczyć na pamięć; dotyczyło to szczególnie psalmów. Naukę zaczynano od dzieci. Wyuczone psalmy towarzyszyły im przez całe życie.

Warto też wspomnieć o noszeniu na szyi, szczególnie przez młodzież, specjalnego wisiorka zwanego *enkolpionem*. W enkolpionie znajdowało się zdanie wypisane z Ewangelii, najczęściej Janowej.

42. Czy homilia i kazanie to to samo?

W chrześcijaństwie zasadniczą sprawą jest przepowiadanie wynikające z Jezusowego polecenia: „Idźcie na cały świat i nauczajcie”. Św. Paweł doskonale to zrozumiał, pisząc: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16).

W Piśmie świętym odnaleźć można wiele wyrażen odnoszących się do przepowiadania, np.: wzywać, zachęcać, zaklinać, wzmacniać itp. Szczególne znaczenie posiada greckie słowo *parakaleo*. Zwykle tłumaczy się je przez: pocieszać. Jednak jego znaczenie jest o wiele głębsze.

Największym darem dla wybranego ludu była Tora. Odczytywanie i komentowanie jej miało na uwadze kształtowanie zażyłości ze słowem Boga i wcielanie go w życie. Najstarsze przepowiadanie związane było ściśle z tekstem. Stopniowo jednak jego związek z czytaniem ulegał rozluźnieniu.

To zjawisko pozwala nam zrozumieć różnicę pomiędzy kazaniem a homilią.

To pierwsze podejmuje różne wątki okolicznościowe, posługuje się Pismem świętym dla udowodnienia pewnych tez. Pismo święte traktowane jest wówczas jako narzędzie.

Tymczasem już *Konstytucje apostołskie* (ostateczna redakcja ok. 300 r.), jak i *Didaskalia* domagają się, aby biskup, który powinien obficie karmić lud słowem Bożym, sam doświadczał zażyłości z Pismem świętym, chcąc go interpretować. Znajdujemy tam określenie „usta Boga” w odniesieniu do biskupa. Podobne wymagania stawiano prezbiterom. Pismo święte stanowiło pierwsze i główne źródło przepowiadania i komentarzy rytów.

Właśnie homilia jest taką „szczególną formą przepowiadania”, najbardziej istotną.

Szczegółowość ta zasadza się przede wszystkim na tym, że homilia jest integralną częścią celebracji, dalszym ciągiem sprawowania Eucharystii. Stanowi element konstytutywny celebracji. Uczestnicy liturgii oczekują, by homilia wprowadzała ich, wtajemniczała w misterium, czyli była mistagogią. Właściwie autorzy stawiają znak równości pomiędzy homilią i mistagogią. Homilia stoi w służbie sprawowanej Eucharystii, uczestnictwa w niej, a dopiero w jego konsekwencji - późniejszych zachowań zgromadzonych. Przypomniawszy o tym Ojciec święty w Liście apostołskim „O świętowaniu niedzieli”, upominając się, by homilia nie była umoralniająca, lecz wprowadzała uczestników Eucharystii w przeżywanie bogatych wymiarów uczty Chleba eucharystycznego. Dlatego homilia wychodzi od aktualnego czytania i ukazuje, jak to słowo urzeczywistnia się w sprawowanym misterium. Na tej podstawie mówi się słusznie, że cała Eucharystia posiada strukturę słowa. Słowo czytane, głoszone, staje się Ciałem. Nietrudno dostrzec, że głoszenie homilii jest wyjątkowo trudnym zadaniem.

43. Dlaczego homilii nie mogą głosić dobrze przygotowani absolwenci wydziałów teologicznych?

Zakaz ten, powtórzony w 1997 r. w Instrukcji o współpracy świeckich wiernych z kapłanami czy też diakonami, podyktowany był na pewno troską o odpowiednie przygotowanie egzegetyczne czy niejednokrotnie retoryczne. Nie ma wątpliwości, że w wielu wypadkach racja stałaby po ich stronie. Sprawą decydującą jest fakt, że homilia jest częścią celebracji, najbardziej autentyczną egzegezą ożywiającą słowo Boże, jak wyżej o tym wspomniałem. A jeżeli tak, to jej wygłaszanie przynależy do osób, które otrzymały specjalne święcenia. Instrukcja nie zabrania jednak interpretacji Pisma świętego przez osoby świeckie w innych okolicznościach, np. podczas zawierania małżeństwa poza Mszą świętą czy też w przypadku chrztu lub nabożeństw.

44. Wyznanie wiary jest logiczną konsekwencją wsłuchiwania się w proklamowane słowo Boże, wyjaśniane w homilii językiem współczesnym. Czy więc i wyznanie wiary nie powinno być ekspresją żywej wiary, oddaną językiem aktualnym, żywym, a nie powtarzaniem stałych formuł dogmatycznych?

Rzeczywiście, do IV wieku Kościoły lokalne posługiwały się przy sakramencie chrztu różnymi formułami Wyznania wiary. Upowszechnianie się chrześcijaństwa i rozwój przygotowania do chrztu (katechumenat) domagały się pewnej stałej, niezmiennej, możliwej do opanowania formuły. Św. Ambroży i Rufin argumentowali, że to sami Apostołowie przed rozejściem się w świat ułożyli 12 artykułów, czyli tzw. Skład Apostolski. W mowach przypisywanych Św. Augustynowi próbuje się łączyć poszczególne artykuły z osobą każdego z apostołów, poczynając od Piotra i Mateusza. Ze świętym Jakubem Większym np. wiąże się słowa: „narodził się z Maryi Dziewicy”.

Żeby zadośćuczynić Pana postulatowi, należałoby prawie dla każdej wspólnoty, jeśli nie dla każdego z uczestników liturgii, stworzyć inną formułę. W pewnym sensie człowiek inaczej wierzy niemal każdego dnia. Inaczej w momencie egzystencjalnej bezradności, nieco inaczej w stanie euforii. Rozwiązanie Pańskiej trudności widzę w nasycaniu poszczególnych formuł, artykułów, jak mówimy, swoim sercem, by dane wyrażenie pulsowało „na bieżąco”, wraz z prośbą „Panie przymnóż mi wiary” (Łk 17, 5).

Niewątpliwie pomocą w personalnym ujmowaniu wiary jest sformułowanie „Wierzę” (łac. *Credo*) w pierwszej osobie liczby pojedynczej - ja wierzę. Do odnowy liturgii po Soborze Watykańskim II *Credo* kończył znak wskazywania na siebie, na „moje ciało”, które zmartwychwstało. Znak ten stał się znakiem krzyża, który mówił, że to cały człowiek wierzy, cały oczekuje życia z Chrystusem i świętymi. W ramach odnowy liturgii odstępując od znaku krzyża kierowano się zasadą unikania powtarzania gestów.

Odpowiedź na postawione pytanie implikuje świadomość funkcji *Credo* w Eucharystii.

Wyznanie wiary powtarzane podczas Eucharystii pełni różne zadania:

- a. wskazuje na ciągłość wiary, łączy z innymi pokoleniami, które za jej wyznawanie płaciły nawet życiem;
- b. poucza i przypomina o Bożych dokonaniach w historii zbawienia;
- c. pomaga zdetronizować ludzkich idoli;
- d. przestrzega przed wynoszeniem na pierwsze miejsce ludzkiej mądrości;
- e. pomaga proklamować działanie Boga w historii i nasze zbawienie;
- f. precyzuje treści wiary (niepewność nie służy człowiekowi);
- g. wspólne wyznanie - *Credo* jednoczy każdą społeczność;
- h. w istocie wiary zawiera się wyznawanie.

Sumując można powiedzieć, że wyznanie wiary jest aktem, w którym człowiek publicznie, w Kościele i świecie afirmuje Boże Objawienie, uznając je jako wiążące, jako absolutną normę i dlatego daje temu przeświadczeniu świadectwo.

45. Kiedy *Credo* zostało wprowadzone do Mszy świętej?

Wyznanie wiary posiada swoje korzenie w liturgii chrztu. Zgodnie z Ewangelią warunkiem przyjęcia chrztu jest wiara: „Kto uwierzy i ochrzci się” (Mk 16, 16). Ci, którzy przygotowali się do jego przyjęcia, czyli katechumeni, byli systematycznie ewangelizowani, wprowadzani w misteria wiary. Bezpośrednio natomiast przed udzieleniem sakramentu chrztu zapytywano kandydata indywidualnie: czy wierzysz w Boga Ojca, w Jezusa Chrystusa i w Ducha Świętego.

Wprowadzenie natomiast *Credo* do Mszy świętej różnie się kształtowało. Gdy chodzi o Kościół zachodni, to w Hiszpanii po odejściu Wizygotów od arianizmu, synod w Toledo w 589 r. polecił odmawianie *Credo* dla uczczenia tego wydarzenia - było ono pomnikiem nawrócenia. Zaczęto je odmawiać razem z „Ojcze nasz” przed Komunią. Ten zwyczaj dotarł via Irlandia, Anglia do Aix la Chapelle (dzisiejsze Aachen). Prawdopodobnie była to inicjatywa słynnego anglosasa, sekretarza Karola Wielkiego, Alkuina. W Rzymie stało się

to dopiero w XI wieku (dokładnie 1014). Czy istniało wcześniej, trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Niektórzy z autorów utrzymują, że *Credo* odmawiano w VIII wieku w Benewencie, skąd przejęło je Aix la Chapelle. Do wprowadzenia Wyznania wiary do Mszy przyczynił się cesarz niemiecki, Henryk II. Podczas swej wizyty w Rzymie z okazji koronacji w bazylice Piotrowej zdziwił się, że w czasie Eucharystii nie było odmawiane *Credo*. Wyraził to zdziwienie wobec papieża Benedykta VIII podczas obiadu w triklinium papieskim, na Lateranie (istnieje do dziś). Papież odwołał się do prałatów. Ci zaś wyjaśnili mu, że Kościół Rzymski nie uległ herezji i że nie ma potrzeby częstego odmawiania Wyznania wiary. Cesarz jednak nalegał na papieża Bonifacego VIII, który nakazał odmawianie *Credo* we wszystkie niedziele roku liturgicznego oraz w święta, których misterium jest „wspominanie w Symbolu”. Chodziło o święta: Narodzenia Pańskiego, Wielkanocy, Pięćdziesiątnicy, Świętej Bożej Rodzicielki, apostołów, Wszystkich Świętych (Święto Kościoła), Poświęcenia Kościoła. Z biegiem czasu dołączano inne święta, np. św. Jana Chrzciciela, Ewangelistów, Marii Magdaleny, którą uważano za „apostolkę apostołów” (*apostola apostolorum*). Burchard ze Strasburga (XV/XVI w.) proponował regułę nie-odmawiania *Credo* w święta męczenników, wyznawców i dziewic. *Credo* traktowano jako element solennizacji - podniesienia uroczystości. Od Mszału Piusa V obowiązywała zasada: *mysterium, doctrina, solemnitas*, tzn. odmawiano *Credo* w święta związane z misterium Chrystusa, świętych doktorów i dla podniesienia uroczystości (szczególne okazje np. odpust, święto patrona). W Kościele wschodnim natomiast w VI w. Tymoteusz - patriarcha Konstantynopola (511-517) nakazał odmawianie *Credo* w każdej uroczystej Mszy. Inne Kościoły wzięły przykład ze stolicy - i tak Symbol odmawiano podczas każdej niedzielnej Mszy. Było to *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskie. Liturgie syryjska i maronicka zachowały warianty *Credo*, które przypominają „Wierzę” jerozolimskie. Z kolei liturgia syro-mezopotamska Chaldejczyków posługuje się tekstem obszerniejszym. Od wydania Mszału po Soborze Watykańskim II *Credo* należy odmawiać we wszystkie niedziele roku i w uroczystości, można je też odmawiać podczas obchodów mających szczególny i bardziej uroczysty charakter.

46. W którym momencie i kto we Mszy świętej odmawiał *Credo* oraz w jakim języku?

Praktyka była różna. Na Zachodzie odmawiano je po Ewangelii. We wszystkich Kościołach wschodnich - w ramach przygotowania darów - przed lub po ich przedstawieniu. W liturgii bizantyjskiej natomiast odmawia się *Credo* przed pocałunkiem pokoju. Wówczas diakon wzywa zgromadzonych: „Miłujmy jedni drugich, abyśmy jednym sercem wyznali wiarę”; chór kontynuuje: „Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Tróję wspólną i niepodzielną”. Po wymianie pocałunku pokoju, diakon wypowiada ostrzeżenie: „Drzwi, Drzwi z mądrością słuchajmy” (zwróćmy uwagę). Słowa te skomentował Gogol stwierdzając, że kiedyś ostrzeżenie to odnosiło się do odźwiernych czuwających nad tym, by nikt z nieuprawnionych do udziału w liturgii wiernych, nie wchodził do kościoła. Dziś podtrzymuje się ten zwyczaj, odnosząc to ostrzeżenie do „drzwi serc” wiernych. Powinni oni czuwać nad głosem Kościoła w swoich sercach, by nie wkraść się do nich nieprzyjaciel, nie nasiał kłótni niepewności, wątpliwości. Trzeba w tym momencie otworzyć serce i wargi dla Wyznania wiary. Dla podkreślenia tego znaczenia rozsuwa się w tym czasie zasłonę oddzielającą „drzwi królewskie”. Otwarcie drzwi królewskich symbolizuje równocześnie otwarcie grobu Pańskiego - zmartwychwstanie i rozpoczęcie liturgii wiernych. Wyznanie wiary rozpoczyna diakon, za nim podejmuje je całe zgromadzenie. *Credo* jest odmawiane także w Mszach za zmarłych w ciągu tygodnia.

W liturgii koptyjskiej *Credo* odmawiane jest przed Komunią świętą. Wydaje się, że ta praktyka ma związek z kontrowersjami, które wstrząsały Egiptem w V-VI wieku. Wypowiada

się następujące słowa: „Amen, Amen, Amen. Wierzę, wierzę wierzę i wyznaję aż do ostatniego tchnienia, że to jest Ciało żywe Twojego Jedyne Syna, naszego Pana, naszego Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Przyjął je z Panny i Królowej świętej Matki Boga. Przyjął je z bóstwem *bez zmieszania, bez wymiany natur*". [Są to słowa z Soboru Chalcedońskiego, które podzieliły liturgie Wschodu]. On uczynił wspaniałe wyznanie przed Ponckim Piłatem. Wydał swoje ciało za nas na drzewie świętego krzyża, ze swojej woli i dla nas, w całej prawdzie. Wierzę, że Jego bóstwo nigdy nie zostało oddzielone od ludzkości, ani na jeden moment, ani jedno mgnienie oka. Jest nam dany jako zbawienie i na odpuszczenie grzechów na życie wieczne tych, którzy są tu uczestnikami. Wierzę, wierzę, wierzę, że to jest prawda. Amen".

W Kościołach wschodnich starano się, by wierni odmawiali *Credo* w języku, którym się posługiwali. Zachód trzymał się łaciny. W czasie reformy karolińskiej na Zachodzie zabiegano o odmawianie Wyznania wiary w języku ojczystym. W niektórych rękopisach (St. Gallen, Rheinau, Winchester) przy *Credo* podawane są neumy, ale tekst napisany jest w języku greckim o charakterze łacińskim. W XII wieku można odnotować takie wysiłki na północy Francji, w Niemczech (Berthold z Ratyzbony zm. 1272)- oczywiście w innej formie, niekiedy poszczególne formuły kończyły się *Kyrie eleyson*.

Również praktyka recytowania była różna. I tak *Credo* było recytowane przez zebranych na liturgii lub przez przedstawiciela zgromadzonych. Niektóre wydania liturgii bizantyjskiej wskazują na odmawianie przez lektora. W liturgii bizantyjsko-słowiańskiej (zjednoczonej) odmawianie *Credo* należy do lektora, nie do celebransa. W liturgii sprawowanej w rezydencji patriarchy Bizancjum Wyznanie wiary odmawiał przedstawiciel wiernych, zwany archilogotetą. Z kolei w liturgiach syryjskich *Credo* odmawiał celebrans.

Sens wprowadzenia *Credo* do Mszy świętej wyraża się w tym, by było odmawiane przez wszystkich uczestników, jest ono bowiem odpowiedzią na usłyszane słowo Boże.

47. Dlaczego w odnowionej liturgii prawie odstąpiono od śpiewu *Credo*, przecież każdy artykuł wiary wymaga osobistej akceptacji, a śpiew to ułatwia?

Sięgając do historii, trzeba stwierdzić, że *Credo* nie było przeznaczone do śpiewania. Generalnie było recytowane. W liturgii bizantyjsko-słowiańskiej Symbol wiary jest śpiewany przez wiernych albo przez chór. Przy czym jest on sformułowany w pierwszej osobie liczby mnogiej (z wyjątkiem liturgii jakobitów i bizantyjskiej).

W liturgiach zachodnich: galijskiej i hiszpańskiej *Credo* było odmawiane. Galijski biskup z Tours Herard w 858 r. pisał o *cre-dulitas* (obok „Święty", *Kyrie*), że ma być śpiewane ze skupieniem. Jeszcze silniej żądał tego biskup Orelanu (871). Polecenie to zostało skomentowane w *Objaśnieniach Mszy* {*Expositiones Missae*). Podkreśla się w nim, że skoro Chrystus przemówił w Ewangelii, godzi się, aby wyznać swoją wiarę. Słynny liturgista z IX wieku Amalary z Metzu (zm. 852) wzywał, by zgromadzeni na liturgii odpowiadali serdecznie i gorliwie (*dulcius et intentius*), w innym *Expositio: praeclaro ore proferre*. Wyrażenia te można przetłumaczyć opisowo - wymawiać *Credo* poważnie, z uwagą serdecznie, w sposób podniosły.

Śpiewanie *Credo* oznaczało początkowo recytację sylabiczną. Jest rzeczą charakterystyczną że w odniesieniu do *Credo* nie podawano kilku melodii, sprzeciwiano się również recytowaniu na przemian, na dwa chóry, motywując to tym, że każdy winien wyznać „całą" wiarę. W językach ojczystych pojawiały się różne melodie. Melodie gregoriańskie odznaczają się miłą dla ucha prostotą.

Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego nie wyklucza śpiewania *Credo*, stawia je jednak na drugim miejscu. „Jeśli wyznanie wiary jest śpiewane, czynią to wszyscy razem lub na przemian" (nr 44). Komentarze wskazują na pewne trudności od strony muzycznej. Trudno

skomponować melodię do pewnego rodzaju katalogu prawd. Liturgista A.M. Roquet opowiada się za recytowaniem w przekonaniu, że bardziej odpowiada ono wyznaniu wiary, niż śpiew. Z kolei M. Veuthey stwierdza, że właśnie śpiew działa, jednoczy, angażuje. Proponuje on pozostanie przy śpiewie *Credo* na melodię gregoriańską (po łacinie). *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (2000) zauważa, że Wyznanie wiary powinien śpiewać lub recytować celebrans z ludem. Śpiew rozpoczyna kapłan lub kantor albo schola (to jest nowy element). Śpiew może być wykonany przez wszystkich zgromadzonych lub na przemian: lud i schola, recytacja natomiast może się dokonywać przez wszystkich lub na przemian, na dwa chóry.

48. Po co odmawiać jeszcze *Credo*, skoro w liturgii istnieje tyle charakterystycznych wyznań wiary, np. w „Chwała na wysokości” - Tyś jedyny, Najwyższy..., *Kyrie eleyson*. Cała Eucharystia jest wielkim wyznaniem wiary. Czy nie mamy tu do czynienia z dubletem?

Wewnętrzne pokrewieństwo *Credo* i modlitwy jest uderzające. Niektóre Modlitwy Eucharystyczne niewiele różnią się od *Credo*. Naturalnie, że Modlitwa Eucharystyczna podejmuje „tematy” *Credo*, wysławia Boga za dzieła dokonane w historii zbawienia. Nie dziwią stąd określenia Modlitwy Eucharystycznej jako - *praedicatio* - przepowiadanie, *contestatio* - uroczyste wyznanie wiary (tak w liturgii starogalijskiej określano prefację) czy z jęz. greckiego *exhomologesis* - wyznanie. Z drugiej strony *Credo* może być określane mianem *eucharistia*. Także w innych modlitwach znajdują się elementy wyznania, jak choćby te wspomniane w pytaniu dotyczącym *Kyrie eleyson*. To wyrażenie trzeba, przypomnijmy, tłumaczyć jako: Panie miłosierdzia, Panie zmiłowania. A w hymnie modlimy się uznając Boga Najwyższym, Jedynym Panem.

Eucharystia jest wyjątkowym wydarzeniem zbawczym. Niedziela to mała Pascha, dzień szczególnej radości ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Chrześcijanin przeżywa wówczas nadmiar Bożej miłości. Byłoby czymś niezrozumiałym, gdyby nie wyznał swojej wiary, w której streszcza się Boże działanie, ukazując ostateczny sens ludzkiej egzystencji. Wyznawanie należy do istoty wiary. Wielkość przeżywanego misterium domaga się odpowiedzi całościowej, która integruje i uczłowiecza życie ludzkie. Nie można mówić o „dublecie”. Podobnie można by powiedzieć o innych elementach w Eucharystii. Cała Eucharystia stanowi wielką epiklezę, wielkie wołanie do Boga Ojca o zadziałanie przez Ducha Świętego. Mimo to istnieje specjalna, oddzielna modlitwa zwana epiklezą. Podobnie przepraszamy Boga za grzechy na początku Mszy świętej, a przed Komunią powtarzamy słowa „Panie, nie jestem godzien”, wcześniej zaś „Baranku Boży, zmiłuj się nad nami”. Struktura Mszy świętej kieruje się logiką miłości, która nie liczy wyznań miłości i wiary.

49. Czym właściwie jest *Credo* - modlitwą, wyznaniem, rodzajem manifestacji wiary?

Bardzo mi się podoba to pytanie. Eucharystia jest wydarzeniem zbawczym, w którym wielbimy Boga na różne sposoby. Eucharystia mieni się różnorodnością formuł i gatunków modlitw.

Wyznanie wiary jest oczywiście modlitwą, ale specyficzną. Po pierwsze, posiada charakter responsoryjny - jest odpowiedzią zgromadzonych na słowo Boże usłyszane w czytaniach i w homilii.

We Mszy świętej nie chodzi o wypowiedzenie formułek, których uczyliśmy się na katechezie. *Credo* to śpiew miłości dla Boga. To nie suma pouczeń, lecz wychwalające, dziękczynne wyznanie wielmożnych, zbawczych dzieł Boga, jak to uczyniła Maryja w spotkaniu z krewniaczką, świętą Elżbietą.

Credo to pieśń uwielbienia ku czci zbawiającego Boga, zaś doświadczenie zbawienia w wierzącym to najpierw chrzest święty, którego *Credo* jest przypomnieniem. Tam bowiem miało swoje źródło.

Po drugie, trzeba pamiętać, że wiara jest nie tylko procesem, afirmacją, naszym coraz silniejszym „tak” wypowiedzanym Bogu, ale również zespołem prawd. Teologia za św. Augustynem mówi o *fides quae creditur*, a więc o prawdach wiary, które się pamięta i wyznaje. Wiara potrzebuje stałych „punktów”, pewnego rodzaju niezmienności. „Symbol, czyli wyznanie wiary zmierza do tego, aby cały lud zgromadzony dał odpowiedź na Boże słowo zwiastowane w czytaniach Pisma świętego i wyjaśnione w homilii oraz przez wypowiedzenie reguły wiary /.../ przypomniawszy sobie i uczciwszy misteria wiary przed rozpoczęciem ich celebracji, w Eucharystii”, wyjaśnia *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* z 2000, w nr 67.

Credo stanowi też wyraz ustosunkowania się człowieka do różnych związków ze światem, z otoczeniem, staje się nauczycielem dla wierzących. Melodia *Credo* posiada charakter hymniczno-psalmodyczny, pozwalający na refleksję, zrozumienie, zbliżenie się do misterium, wyrażenie pragnienia poznania i jedności z Bogiem.

Można by zakonkludować, że Symbol w ramach Eucharystii jest ekspresją wiary, świętem wiary. Takiego święta domaga się wielkość wiary - niepojęty dar Boży, jak i struktura człowieka, który potrzebuje i wyznania, i radości ze swego umiłowania. A tam, gdzie raduje się miłości, zawsze jest święto.

50. Od dzieciństwa uczyłem się Składu Apostolskiego, dlaczego odstąpiono od tej tak nam bliskiej formuły?

Najnowsze wydanie Mszału Rzymskiego - trzecie wzorcowe z 2002 r. zezwala na recytowanie apostolskiego Wyznania wiary zwłaszcza w niedziele Wielkanocy, które nawiązują do chrztu świętego.

Faktycznie powstanie Składu Apostolskiego ma związek z sakramentem chrztu. Przed udzieleniem chrztu, przyjmujący go wyznawał swoją wiarę. Św. Augustyn odnotował wzruszające wyznanie konwertyty, filozofa Mariusza Wiktoryna, nauczyciela wielu senatorów: „Nadeszła wreszcie pora wyznania wiary. W Rzymie ludzie, którzy mają wejść w zasięg Twojej łaski, zazwyczaj składają je w przepisanej formule, której się wyuczają na pamięć, a potem z podwyższenia wypowiadają ją wobec licznie zgromadzonych wiernych. Prezbiterzy, jak opowiadał mi Symplicjan, proponowali Wiktorynowi, aby złożył wyznanie wiary prywatnie, jak według zwyczaju pozwalano niektórym ludziom, jeśli publiczna ceremonia mogłaby im się wydać kłopotliwa. Lecz Wiktoryn chciał swemu ocaleniu w wierze dać świadectwo wobec całej rzeszy wiernych. Nie było przecież niczego zbawiennego w retoryce; a retorykę głosił niegdyś publicznie! O ileż mniej powinien teraz się wahać przed wyznaniem Słowa Twego wobec Twojej łagodnej owczarni, skoro przedtem nie wstydył się głoszenia własnych swoich słów wobec tłumu pomyślników.

Kiedy wszedł na podwyższenie, jakaż radość ogarnęła wszystkich, którzy go znali! A kto go nie znał? Jeden drugiemu w podnieceniu szeptał jego imię i leciało ono półgłosem z ust do ust przez całą rzeszę: Wiktoryn! Wiktoryn! Niebawem buchnął gwar, wiwatowali na jego cześć, a potem nagle zamilkli, aby go uważnie wysłuchać. Z cudowną ufnością wyznał prawdziwą wiarę. Nie było tam człowieka, który by go nie chciał chwycić w ramiona i przycisnąć do serca. Te ręce, które go ogarnęły, to była miłość ich i rozradowanie”. Powyższy fragment ukazuje, jak wielką wagę przywiązywano do wyznania wiary przed chrztem. Równocześnie wyjaśnia powód powrotu do pierwszej formuły Wyznania wiary. Szczególnie w okresie paschalnym. W Wigilię Paschalną miało miejsce odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych; okres paschalny jest czasem mistagogii, czyli pogłębienia, ożywienia pierwszego i fundamentalnego

sakramentu w życiu chrześcijanina. Odejście od chrzcielnej formuły *Credo* wiązało się z troską o całościowy wykład prawd wiary. Miało to znaczenie szczególnie w okresie pojawiania się różnych herezji, dysput i sporów związanych z Wyznaniem wiary. W życiu chrześcijanina ważne było samo przyjęcie chrztu. Rozumienie życia chrześcijańskiego jako życia świadomością pierwszego związku z Chrystusem, dowartościowanie chrztu to sprawa dopiero końca XIX wieku.

51. Czy i jakie było wyznanie wiary w Izraelu, czy miało wpływ na analogiczne w chrześcijaństwie?

Nie można sobie wyobrazić narodu wybranego bez wyznania wiary w Tego, który ich wyprowadził z niewoli, prowadził do Ziemi Obiecanej i nadal prowadzi do wypełnienia się dziejów. Za streszczenie wyznania wiary uważa się słynne *Schema Israel* - Słuchaj Izraelu. *Schema* było modlitwą, wyznaniem wiary w wybranie Izraela, deklaracją identyczności. Akcentuje pierwszeństwo słuchania Boga celem poznania Jego woli. Modlitwę traktowano także jako wyznanie Imienia Bożego - królestwa Boga.

Trzeba także odnotować charakterystyczny fakt odmawiania *Schema* przez męczenników żydowskich. Chrześcijańscy męczennicy odmawiali *Credo* w łączności z modlitwą żydowską zwaną *Qedusha*, w łączności z aniołami.

Izraelita odmawiał swoje *Credo* dwukrotnie w ciągu dnia. *Schema Israel* zawierało wyznanie jedyności Boga: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym”. Nauczyciele izraelscy objaśniali, że odmawiający *Schema* przyjmuje na siebie „jarzmo dominacji Boga” i „jarzmo Jego przykazań”. Przyjęcie jarzma dominacji Boga oznaczało uznanie Jahwe za Stwórcę nieustannie zatroskanego o stworzenie, odnawiającego dzieło stworzenia. Tym samym stworzenie rozumiane było nie jako jednorazowy akt, lecz jako nieustanny proces prowadzony przez Boga. Uznanie dominacji Boga nie było teoretycznym aktem. Izrael czuł się uprzywilejowanym narzędziem w realizacji planów Bożych w stosunku do ludzi, miał świadomość szczególnych obowiązków względem Boga Przymierza. Dlatego uznanie Jego królewskiej dominacji łączyło się wewnętrznie z objawieniem Prawa na Synaju - woli Najwyższego: „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7). Pełnienie woli Jahwe przybliży Jego królestwo. W konsekwencji odmawianie *Schema* jest proklamacją edyności Boga i aktualizacją Jego królestwa.

W rozwoju liturgii Starego Przymierza wyróżnić można kilka okresów. W pierwszym z nich liturgia była nade wszystko wyznaniem wiary, w następnym, w wyniku rozwoju teologii Przymierza, stawała się zaangażowaniem wiary, by w epoce po niewoli łączyć wyznanie wiary z wyznaniem grzechów. Na przykład w liturgii opisanej przez Syracha, w pochwalnej mowie arcykapłana Szymona, syna Onaniasza, można odnaleźć prośby ludu (Syr 50,18-19); pamiętać trzeba, że wiersze te są kontynuacją rozdz. 39, 12nn, w którym następuje wysławianie Pana i dziękczynienie za Jego dzieła przy dźwięku harf i innych instrumentów muzycznych. Wyznawanie wielkości Boga podejmują rozdz. 42 i 43.

Chrześcijańskie *Credo* jest odpowiedzią, swoistym „tak”, zgromadzenia liturgicznego na usłyszane słowo Boże. Posiada charakter responsoryjny. Jest aktem wiary, w którym wierzący uznaje Objawienie Boże w społeczności Kościoła i w świecie jako absolutną normę życia i zobowiązanie do dawania świadectwa. Dlatego właśnie w sakramencie chrztu *Credo* miało swoje prymarne miejsce.

Jest rzeczą prawie oczywistą, że liczne formuły wyznania wiary, w tym *Schema* miały wpływ na uczniów i wyznawców Chrystusa. Mamy na uwadze formułę wyznania wiary przy chrzcie, czy też zwięzłą formułę wyznania wiary „Jezus jest Panem” (1 Kor 12, 3). Ten symbol chrzcielny, rozwinięty, można znaleźć u Hipolita, Klemensa z Aleksandrii, Cypriana i Orygenesusa.

W połowie II wieku pojawił się inny typ formuły wiary, tzw. Reguła wiary, greckie *Kanon tes aletheias* (kanon prawdy), *kanon ekklesiasticos* (kanon kościelny), *kanon tes pisteos* (kanon wiary); łacińskie *Regula fidei*, *regula veritatis*, *mensura fidei*, *regula pietatis*. Termin *regula* pojawił się u Ireneusza z Lyonu (160-200) - „reguła prawdy otrzymana na chrzcie”, a także u Tertuliana („reguła prawdy”), Hipolita, w *Didaskaliach apostołskich* (syryjskich).

A. Hamack, Kattenbusch twierdzili, że ta Reguła jest identyczna z formułą chrzcielną, współcześnie nie popiera się tej hipotezy - Reguła zawiera w istocie te same prawdy do poprzednie formuły, ale wyrażone w innych słowach. Reguła stanowiła gwarancję prawowierności i ochraniała przed błędnymi naukami. Natomiast symbol chrzcielny był rodzajem streszczenia (*résumé*) najważniejszych prawd.

52. Czy i jakie Wyznanie wiary odmawiane jest w Kościołach na Wschodzie?

W Kościołach wschodnich *Credo* upowszechniało się szybciej niż na Zachodzie. Odmawia się Wyznanie wiary nicejsko--konstantynopolitańskie, i to w każdej Eucharystii po liturgii katechumenów, przed liturgią wiernych. Wypowiadane jest przez wszystkich zgromadzonych albo przez chór.

53. Czy Kościoły reformowane posiadają i odmawiają w Wieczery Pańskiej *Credo*?

W Kościołach kalwińskich w Genewie i Strasburgu za czasów Kalwina odmawiano Wyznanie wiary po darze słowa w Liturgii słowa przed Świętą Uctą. Praktyka taka istnieje nadal. Kościoły luterzańskie natomiast traktują *Credo* bardziej „swobodnie”, a decyzję o jego odmawianiu, jak i o miejscu odmawiania pozostawiają przebiterowi. Miejsce odmawiania *Credo* zależy od „reżyserii” nabożeństwa:

- a. Wyznanie wiary odmawia się np. po absolucji, przed czytaniem biblijnymi. Zgromadzeni, którym odpuszczono winy powstają, by wyznać wiarę; wyznawanie staje się uwielbieniem. Wychwala wielmożne czyny Boga, na których opiera się odpuszczenie win.
- b. Niekiedy odmawia się *Credo* na zakończenie służby Bożej: „wierzę, że jesteś Panem moim, chcę Cię ogłaszać”.

- c. *Credo* bywa też odmawiane na początku zgromadzenia. Nie należy jednak rozumieć tych przemieszczeń jako nieustannej zmiany.

Wyznanie wiary odmawia zwykle całe zgromadzenie, niekiedy sam przewodniczący, stosuje się także formę dialogowaną: przewodniczący - wierni; wierni - chór.

Stosowany jest Symbol Apostolski, Wyznanie nicejskie stosuje się rzadziej, zwykle w największe święta (Wcielenie, Zmartwychwstanie, Pięćdziesiątnica).

Równocześnie jako Wyznanie wiary bierze się niektóre teksty ze Starego i Nowego Testamentu mające taki charakter, bądź formułuje się nowe ujęcia. Widoczna jest tu duża swoboda, która jednak niesie ze sobą ryzyko subiektywizmu. Czy znając ludzką słabość, można całkowicie odchodzić od dogmatów? Można pytać, czy Wyznanie wiary to tylko ekspresja ludzkiego myślenia, czy też trud przyjęcia woli Najwyższego.

54. Skąd wzięło się określenie „Symbol wiary?”

Nazwa ta pojawiła się najpierw u łacinników (choć samo słowo „symbol” pochodzi z greki). Słowa „symbol” używano na określenie znaku rozpoznawczego, specyficznego dowodu prawdziwości i tożsamości. W starożytności przy zawieraniu np. umowy łąmano pierścień lub inny przedmiot na dwie części i każdy z zainteresowanych zatrzymywał jedną. Przy sprawdzaniu umowy i potwierdzaniu tożsamości łączono te części razem, stąd określenie „symbol” (gr. sym-ballo) - złączenie razem.

Nawiązując do tego znaczenia chrześcijanie nazwali „Symbolem wiary” zbiór podstawowych prawd swojej wiary. Św. Augustyn twierdził, że symbol „to reguła naszej wiary”, krótkie resume, które nie obciąża pamięci, wyraża się w kilku słowach, ale zawiera głębię treści. Katechumeni zobowiązani byli nauczyć się go na pamięć - nie można go było spisywać, by nie dostał się w ręce wrogów. „Symbol, stwierdził bp Hippony, winien być wypisany, ale nie na papierze, lecz w ich sercu”.

Określenia tego używa się zamiennie z „Wyznaniem wiary” oraz *Credo*.

55. Skoro Symbol wiary stanowi moment odróżnienia, rozpoznania, dlaczego nie zgłębia się jego treści, nie aktualizuje? Nie słyszałem jeszcze, a żyję już 62 lata, rozważania na temat któregoś z artykułów Składu Apostolskiego.

W pełni zgadzam się z tym stwierdzeniem. Kościół początków, jak pięknie mówi się o pierwszych wiekach chrześcijaństwa, wyjaśniał „słowa życia” (Dz 5, 20), „słowa zbawienia” (Dz 13, 26) podczas katechez. Potwierdzają to katechezy mistagogiczne św. Cyryla (Jana) Jerozolimskiego (348-350), czy katechezy Teodora z Mopsuestii (380), wygłaszane w Antiochii nad Orontesem. Podróżująca uprzywilejowanymi drogami królewskimi pątniczka z Akwitanii imieniem Egeria, pod koniec IV wieku poświadczając, że słyszała biskupa, który objaśniał zdanie po zdaniu, najpierw ukazując sens literalny, a następnie duchowy.

Warto przywołać na pamięć pogłębione wyjaśnianie Symbolu wiary w odniesieniu do katechumenów. Najpierw dokonywano objaśnienia, tzw. przekazania - *traditio symboli*. Biskup Mediolanu użył określenia *explanatio symboli* - wyjaśnianie, wykładanie Symbolu. Po ośmiu dniach odbywało się *redditio symboli* - rodzaj sprawdzianu. Uroczyste „oddanie Symbolu” miało miejsce w Wielką Sobotę.

Św. Augustyn w *Wyznaniach* zauważył: „Nadeszła wreszcie pora wyznania wiary. W Rzymie ludzie, którzy mają wejść w zasięg Twojej łaski, zazwyczaj składają je w przepisanej formie, której się wyuczają na pamięć, a potem z podwyższenia wypowiadają ją wobec licznie zgromadzonych wiernych”.

Odnowiony po Soborze Watykańskim II obrzęd chrztu dorosłych przewiduje możliwość zastosowania przekazania i odbioru Symbolu, ale tylko w odniesieniu do dorosłych przygotowujących się do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia).

Z kolei pewne ślady (*Testament Pana*, V w.) w Syrii i Egipcie wskazują, że wprowadzono Symbol w miejsce mistagogii, tj. wyjaśniania. Sądono, że Modlitwa Eucharystyczna - anafora stanowi przypomnienie i wyznanie działań Boga dla człowieka. Ponieważ jednak Modlitwę Eucharystyczną zaczęto odmawiać po cichu, coraz większego znaczenia, którego nie posiadał na początku, nabierał Symbol. W interpretacji misterii liturgii (mistagogia) św. Maksyma Wyznawcy (ok. 630) czytamy, że wyznanie boskiego Symbolu przez wszystkich zgromadzonych oznacza misteryjną eucharystię, która będzie trwać wiecznie według reguł i cudownych sposobów mądrości Opatrzności Boga.

Specyficzną formą wyjaśniania artykułów wiary była też ikonografia. Do XII wieku przedstawiała Apostołów bez indywidualnych atrybutów. Pod koniec XIII wieku wizerunki zaczęły się różnić indywidualnymi cechami. W następnych stuleciach (do XVI w.) charakterystycznym elementem ikonografii są wizerunki Apostołów w połączeniu z poszczególnymi formułami *Credo*.

W Polsce można oglądać najstarszą, pochodzącą z Zachodu, ilustrację artykułów *Credo* w reliefach drzwi brązowych w katedrze płockiej (odlane 1152-1154 w Magdeburgu - pod koniec XIII wieku wywiezione do Nowogrodu Wielkiego). (Zainteresowanych odsyłam do pracy: R. Knapiński [red.] *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, Lublin 1997, szczególnie strony 331-358).

Wspomnianą w pytaniu konieczność wyjaśniania prawd wiary potwierdza pojawiająca się w chrześcijaństwie tendencja wiary a la carte. Wiara a la carte to, coś tu dużo mówić, wynik słabej katechizacji.

56. Skąd wziął się zwyczaj przyklękania, a obecnie głębokiego skłonu na słowa: „Narodził się z Maryi Panny i stał się człowiekiem”?

Gest przyklękania na słowa: *et incarnatus est* pojawił się w drugim tysiącleciu. Piotr z Kluny (zm. 1156) zauważa, że przyklękanie na słowa „stał się człowiekiem” jest powszechnym zwyczajem, stosowanym, już dawno”. Premonstratensi (norbertanie) praktykują go od XII wieku. W ich liturgii klęczenie przedłuża się do słów „pogrzebion”. O praktyce tej wspomina także bp Durand z Mende w swoim *Rationale divinorum officiorum* (XIII w.).

Z końcem XIV wieku o upowszechnianiu się tego zwyczaju zaświadcza Raul z Rivo (zm. 1403): wspomina o nim, zwalcza go, traktuje jako zbędną innowację. Mszał po Soborze Trydenckim przepisuje go jako wiążący w Kościele rzymskokatolickim.

Po Soborze Watykańskim II przyklęknięcie obowiązuje w Uroczystość Narodzenia Pańskiego oraz Uroczystość Zwiastowania Pańskiego. Nie można było zapewne pomyśleć o piękniejszym geście uczczenia tajemnicy przyjęcia natury ludzkiej przez Odwieczne Słowo Boże. To największy i najwspanialszy czyn Boga rozpoczynający nasze zbawienie. Wyraz maksymalnej bliskości Boga z człowiekiem. Jeden z publicystów polskich napisał charakterystyczne słowa: „Narodzenie Chrystusa to fakt, przed którym bronię się i uciekam, bo jeśli przez chwilę zastanowić się nad realnością tego wydarzenia, to albo - albo, trzeba zacząć żyć zupełnie inaczej /.../ mamy w sobie odruchową skłonność przesuwania tej rzeczywistości w sferę ideologii lub pięknej baśni”. W geście przyklęknięcia kryje się także miłość ku Tej, która przez swoje „Niech mi się stanie według słowa Twego” zgodziła się być Matką Zbawiciela.

57. Czy istnieją za i przeciw stosowaniu aplauzu w liturgii, szczególnie w formie oklasków?

Oklaski pojawiły się w liturgii w latach 60., po Soborze Watykańskim II nasiliły się. Zjawisko to wynikało z chęci nadania liturgii bardziej „ludzkiego” wyrazu. W innych dziedzinach życia natomiast stosunek do nadmiernych braw ulegał zmianie. Wielu np. dyrygentów prosiło, by oklaski pozostawić na koniec koncertu, gdyż mogą one psuć atmosferę. Ten zwyczaj powinien dać do myślenia, gdy chodzi o liturgię. Istotną sprawą jest w niej bowiem to, by słowo Boże i działanie Boga w Chrystusie dotarło do serc zgromadzonych wiernych, by pogłębiło w nich wiarę, wdzięczność Bogu za zbawienie. Postawy takie wyrażają się w modlitwie, w śpiewie. Aplauz może wówczas stanowić dalszy ciąg uwielbienia Boga. Można dziękować chórowi, organistom, kantorowi, którzy swoim działaniem pomogli doświadczyć Boga. Nie do pomyślenia jest natomiast, by przewodniczący liturgii w jakiś sposób prowokował aplauz. Szczególnie odnosi się to do Eucharystii z udziałem młodzieży. Jakież ma być kryterium takiego aplauzu? Koniecznie należy mieć na uwadze sens udziału w liturgii. Jestem pełen uznania dla proboszcza, który w podziękowaniach nie zapominał o sensie liturgii, mówiąc: „Łatwiej nam modlić się przy pięknej muzyce (śpiewie), dlatego serdecznie dziękuję”. Dodajmy, że zawsze istniały pewne formy „kontaktu” uczestników liturgii z celebransem. Św. Augustyn wspomina o przytakiwaniu homilecie przez wiernych, wyrażaniu zdziwienia poprzez zawołanie o!, a! wypowiedane półgłosem. Formą podziękowania jest także stosowane w wielu kościołach, i to nie tylko w Polsce: „Bóg zapłać”.

„Modlitwa wiernych” czy „Modlitwa powszechna”, które z tych wyrażen jest poprawne?

Jedno i drugie. Każde podkreśla inny wymiar. Określenie „Modlitwa wiernych” zakłada, że obecni na Eucharystii są chrześcijanami, wierzącymi, czującymi jedność z Kościołem i z troskaniem o zbawienie całego świata. Wyrażenie to wiązało się bezpośrednio z faktem, że po Liturgii słowa Bożego przygotowujący się do przyjęcia sakramentu chrztu opuszczali miejsce, w którym sprawowana była Eucharystia. Pozostawali na niej tylko ochrzczeni - jak mówimy wierzący.

Natomiast określenie „Modlitwa powszechna” wskazuje na charakter tej modlitwy. Na pierwszy plan wysuwają się sprawy publiczne, ważne, społeczne. Jestem wdzięczny za określenie „Modlitwa powszechna”, gdyż otwiera ono na wielkie problemy, które nigdy nie mogą być obce, zwłaszcza wyznawcom Tego, który umarł dla zbawienia całego świata. Nieustannie istnieje bowiem pokusa zamykania się we własnym, małym świecie. Co gorsza, zainteresowanie ogólnymi, powszechnymi problemami pojmowane jest nieraz jako rozproszenie. Tymczasem Wszechwładca na krzyżu dla zbawienia świata to zainteresowanie nie przeszkodziło rozmawiać z Ojcem!!!

Pokusa niskich horyzontów przejawia się w spłycaaniu modlitw. Modlitwę za potrzeby Kościoła redukujemy do: „Módlmy się za Kościół święty”. W oryginale użyte jest łacińskie słowo *pro necessitatibus*. *Nécessitas* to przeciwieństwo, dopust, przykry los, nędza, straszne położenie, przeciwnik. Wobec iluż to nowych problemów staje współcześnie Kościół. Czy w tej sytuacji los „mojej matki” - Kościoła - może mi być obojętny?

Modlitwa powszechna równocześnie pomaga chrześcijaninowi łączyć sprawy wielkie z drobnymi. W tej modlitwie jest także miejsce na potrzeby konkretnej, lokalnej wspólnoty. Nie może być inaczej.

59. Dlaczego w sprawowaniu liturgii korzysta się z dodatkowych ksiąg, pomocniczych kart i kartek?

W pełni podzielam niepokój płynący z tego pytania. Można by je nawet poszerzyć o następujące pytanie: czy księgi używane w liturgii są przedmiotem czy też symbolem?

W liturgii istnieją dwa sposoby posługiwania się księgami. Niewątpliwie Mszał czy śpiewnik stanowią przedmiot, który ułatwia odmówienie modlitwy bądź śpiew.

W odróżnieniu od nich Ewangelia czy Lekcjonarz stanowią - w całej „dramaturgii” Liturgii słowa - symbol, wskazujący na Zmartwychwstałego Pana, obecnego w zgromadzeniu liturgicznym. Otaczane są w konsekwencji szczególnymi oznakami szacunku i czci, o czym była już mowa. Nie można pochylać upowszechniającego się zwyczaju odczytywania tekstów biblijnych z kserowanych kartek czy mszaliików.

Przypomina o tym Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza z 1981 r., podkreślając, że godność słowa Bożego wymaga, by księgi czytań nie były zastępowane w praktyce duszpasterskiej innymi pomocami przeznaczonymi do osobistej medytacji.

III. LITURGIA EUCHARYSTYCZNA

Gotowość włączenia się w Chrystusowe oddanie się Bogu Ojcu i ludziom

A. PRZYGOTOWANIE DARÓW

60. Dawniej uczono, że po Liturgii słowa rozpoczyna się *Offerlorium* - Ofiarowanie. Obecnie stosuje się określenie „obrzęd przygotowania darów”, skąd ta zmiana?

Zmiana była konieczna i rzeczywiście została dokonana. Mszał, od 1970 r. po ostatnie wydanie z 2002, posługuje się wyrażeniem „Przygotowanie darów”.

Określenie „Ofiarowanie” mogło sugerować, że darem we Mszy świętej są materialne elementy. Wyrażenie to jakby zasłaniało fakt, że jedyną ofiarą jedynym darem jest Jezus Chrystus, Jego zbawczy czyn pozostawiony w Kościele. „Ofiarowanie” było zbyt dosłownym tłumaczeniem łacińskiego słowa *offerto-rium*. A słowo *offere*, od którego wywodzi się wspomniany rzeczownik, wcale nie znaczy składać ofiarę. Okazało się, że to słowo oznacza: działać, przynosić, przygotowywać, nigdy nie oznaczało aktu ofiarniczego.

61. Dlaczego jednak we Wprowadzeniu do nowego wydania Mszału (2000) istnieje zachęta do wykonywania śpiewu na *Offertorium*?

Istotnie, w nowym Mszale, w trzecim wzorcowym wydaniu, znajduje się wyrażenie *cantus ad offerloñum*, czyli śpiew na Offertorium oraz zachęta, o której wspomina pytanie, do wykonywania śpiewu.

Pochodowi z darami do ołtarza towarzyszył śpiew, który określano mianem *Offertorium* lub *Offerenda*. Naturalnie nie było go w trzech pierwszych wiekach. Jako pierwszy o praktyce takiego śpiewu wspomina św. Augustyn. Kościół w Hipponie, którego był biskupem, zapożyczył ten zwyczaj z Kartaginy.

Za czasów Grzegorza Wielkiego śpiew był wykonywany przez scholę i solistę. Nie uczestniczył w nim lud. Ale wcześniej o śpiewie podczas składania darów wprost wspomina Św. Izidor z Sewilli. Tłumaczy, że śpiew w tym wypadku przyczynia się do zaakcentowania obrzędu przynoszenia darów. Tekst śpiewu zapożyczony był z psalmów. Dzięki badaniom muzykologów jesteśmy w szczęśliwym posiadaniu najstarszych śpiewów ofertoryjnych. Zapewne czytelnik jest ciekawy, jaka była treść tych śpiewów. Dobór był charakterystyczny. Jedne z antyfon to modlitwy upraszające od Boga zbawienie ludzi. Inne podejmują wprost temat uwielbienia lub zawierają pochwałę prawa Bożego.

Dobrze się stało, że powrócono do tego śpiewu. Wzbogaca on bowiem cały obrzęd przygotowania darów, pogłębia jego symboliczną wymowę, gdyż:

- a. Nawiązuje do wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, Jezus „wziął chleb, a następnie kielich z winem (Mt 26, 26nn).
- b. W Modlitwie Eucharystycznej dokonuje się uwielbienie Boga za cały wszechświat - „chwali Cię wszelkie stworzenie, które jest niebem”. To stworzenie uczestniczy w procesie przemiany, Chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa, tworzy się nowe niebo i nowa ziemia. Procesja z darami to rodzaj dożynek, podczas których wychwalamy Boga za piękny świat i jego dobra. To jakby *magnificat* z jego *cantus firmus*, „bo wielkie rzeczy uczynił mi Pan”, jak śpiewała Maryja Służebnica.
- c. Ułatwia zrozumienie wymiany darów dokonującej się w Eucharystii. W Komunii otrzymujemy „je” inne, całkowicie przemienione.

62. Dlaczego zbiera się na „tace” podczas Mszy świętej?

Znaczenie tej czynności nie zmieniło się od początku istnienia Kościoła, a nawet synagogi, w której nabożeństwa kończono zbiórką dla potrzebujących. Podstawę zbiórki znajdujemy w potrzebie dzielenia się z innymi, tak mocno podkreślonej przez Św. Pawła w organizowaniu pomocy dla wspólnoty w Jerozolimie. Nie była to jednorazowa akcja z powodu klęski żywiołowej. Apostoł narodów zauważył: „Jeśli chodzi o zbiórkę, która się odbywa na rzecz świętych, zróbcie tak, jak to poleciłem Kościołom w Galacji. Niechaj pierwszego dnia tygodnia każdy z was coś odłoży, według tego, co uzna za właściwe” (1 Kor 16, 1-2).

Równocześnie św. Paweł stwierdził, że ci, którzy służą ołtarzowi, mają udział w ofiarach ołtarza (1 Kor 9, 13). Historycznie rzecz biorąc, aż do IX wieku wierni przynosili do ołtarza dary w naturze. Posłuchajmy o takiej „tacy” w starożytności chrześcijańskiej: „Zamożniejsi z nas wspierają wszystkich, którzy cierpią niedostatek i zawsze sobie wzajemnie śpieszymy z pomocą. Ci, którym się dobrze powodzi i którzy mają dobrą wolę, dają, co chcą, a wszystko, co się zbierze, składa się na ręce przełożonego. On zaś rozłącza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi albo z innej przyczyny cierpiącymi na niedostatek, nad więźniami, obcymi gośćmi, jednym słowem śpieszy z pomocą wszystkim, którzy są w potrzebie”. Wiadomo, że dary przesyłane były także do innych gmin, chrześcijanom zesłanym do kopalń. Akcje te rozwinął szczególnie papież Euzebiusz (zm. 183). Tym właśnie materialnym uzewnętrznieniem miłości braterskiej kończyła się Eucharystia.

Zamiana darów naturalnych na pieniądze - *taca* - pojawiła się w związku z przejściem na stosowanie chleba praśnego podczas sprawowania Eucharystii (i wypiekaniem z niego małych hostii). Stało się to w IX stuleciu. Nie bez znaczenia była także zmiana w systemie gospodarczo-handlowym. Przyznam, że wyrażenie „*taca*, na *tacę*” nie podoba mi się. Kojarzy się z kelnerką podchodzącą do stolika z pachnącymi potrawami. Dla naszych współbraci staropolan *taca* znaczyła po prostu „dziesięcina”, z łacińskiego *decem* (*taca*) - dziesięć.

Oprócz faktycznej pomocy bliźnim „dar na *tacę*” posiada jeszcze inne znaczenie, ściśle związane z Eucharystią.

Część darów - chleb i wino - przeznaczano na Eucharystię. Przynoszone dary były wyrazem gotowości włączenia się w ofiarę Chrystusa, w Jego miłość ku Ojcu i ludziom.

Przygotowanie darów trzeba rozumieć jako „przyniesienie” siebie do przemiany, jako wyraz tej gotowości. Taka postawa zakłada i żąda z kolei świadomości „prawdy daru”, a więc uznania grzechu, skruchy, ale nade wszystko miłości - jako prawa nowej egzystencji, jako prawa rzeczywistości przyszłego wieku. Miłość ta musi być zweryfikowana w czynie wobec brata. Jeśli ktoś nie miłuje brata, którego widzi, jakże może miłować Boga, którego nie widzi? Procesja z darami była i jest szczególną formą, poprzez którą wierzący wchodzi w wydarzenie ofiarne i staje się współcelebransem.

Eucharystia, wyjaśniał Św. Augustyn, jest „sakramentem codzienności”, sakramentem codziennym. Chciał przez to powiedzieć, że dar złożony Bogu potwierdza się na co dzień, zgodnie z wezwaniem św. Pawła: „Zachęcam was bracia przez wzgląd na miłosierdzie Boga, abyście złożyli wasze ciała na ofiarę żywą, świętą, Bogu podobającą się, związaną z waszą mądrą służbą” (Rz 12, 1).

Dar składany „na *tacę*” rozumiemy jako dalszy ciąg, konkretny znak naśladowania Chrystusa w Jego zwróceniu się ku drugim, które uprzednio ujawniło się w Modlitwie powszechnej.

Św. Augustyn w sobie właściwy, głęboki sposób wyjaśniał swoim diecezjanom symboliczne znaczenie składanych darów. Widzialny dar, mówił, jest świętym znakiem, widzialnym sakramentem ofiary wewnętrznej, niewidzialnej. Tylko człowiek może się Bogu ofiarować umierając sobie, swojemu egoizmowi (dar jest tego znakiem). Ten element był silnie podkreślany aż do wystąpienia Berengariusza, którego heretyckie twierdzenia (o niemożliwości przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Pańską) skierowały uwagę teologów na tożsamość ofiary Mszy świętej i ofiary Jezusa Chrystusa.

Przynoszone i składane przez wiernych dary są wyrazem ich gotowości złożenia samych siebie w darze Bogu, czyli gotowości wypełnienia Jego woli życia. Nie możemy zapominać, że głównym ofiarującym się jest Kościół. W tym momencie staje się bardziej zrozumiałym, co znaczy, że Msza święta jest ofiarą Kościoła - w konsekwencji jest niedoskonała, powtarzalna. Ofiara ta polega na włączeniu się w ofiarę Chrystusa, która była jednorazowa, niepowtarzalna. Nie ma więc dwóch ofiar. Jest jedna, jedyna ofiara Jezusa Chrystusa podarowana Kościołowi właśnie w tym celu, by Kościół będący w drodze do wieczności

włączał się w ofiarę swego Założyciela i Zbawiciela, ofiarując tak jak On ofiarę Syna Bożego Bogu Ojcu. Bardziej zrozumiałym staje się równocześnie postulat, by nie podkreślać przesadnie składania darów - przesadna rozbudowa *Offertorium* stała się powodem ostrej krytyki dokonanej przez Lutra. To był właściwie fundament odnowy obrzędu zwanego *Offertorium*. Najwłaściwsze ofiarowanie się ma miejsce po konsekracji, przy sakramentalnej obecności Chrystusa i Jego zbawczej ofiary.

Uczestnictwo w niej prowadzi do złączenia się z Jezusem Chrystusem w darze dla Ojca i ludzi, wejścia w Jego miłość. To On powiedział przez usta św. Jana Ewangelisty, że kto nie miłuje bliźniego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Boga kochamy zatem w naszych bliźnich. Wówczas nasze włączenie się w miłość Chrystusa jest szczere, autentyczne. Uczestnicząc w Ofierze uwielbienia i prześlągnięcia, nie zapominamy, że jałmużna głodzi grzechy.

Złożenie daru na tacę może być niekiedy kłopotliwe, ale przecież takie samo znaczenie ma postanowienie, że w najbliższym czasie, może właśnie w niedzielę, bezinteresownie podwiozę staruszkę do kościoła, wykonam zastrzyk czy w ciągu tygodnia pomogę wnieść węgiel na trzecie piętro - zresztą ileż mamy podobnych okazji na co dzień.

63. Skąd się wzięło tzw. „zakupywanie Mszy”?

Termin „zakupywanie Mszy” pojawił się w XIII wieku, zaś samo zjawisko składania datku pieniężnego wywodzi się ze zwyczaju przynoszenia darów na Eucharystię i ma takie samo znaczenie, jak w przypadku złożenia datku „na tacę”. W terminologii kościelnej datek złożony przed sprawowaniem Eucharystii w danej intencji, określa się jako „stypendium mszalne”. Używa się także określeń: eleemosyna, honorarium mszalne. Zwyczaj „zakupywania Mszy” utrwalił się w Średniowieczu. Zanim jednak do tego doszło, praktyka składania darów przechodziła różne fazy i przybierała różne formy. Na Wschodzie przynoszenie darów naturalnych zaczęło zanikać. Natomiast w liturgii północno-afrykańskiej rozumiano składanie darów jako współofiary wiernych, wyraz współudziału w ofierze Chrystusa i Kościoła.

Na Wschodzie i Zachodzie utarł się także zwyczaj wymieniania w liturgii imion osób przynoszących dary, jak i imion tych, dla których je przynoszono. Z wymienianiem imion łączono często specjalne intencje. W kilku miejscach Mszy wymieniano te intencje w modlitwie *post nomina* (liturgia starogalijska, starohiszpańska), w dyptychach za żyjących i zmarłych, w modlitwie „Przyjmij tę ofiarę” w rzymskiej Modlitwie Eucharystycznej. Wymienianie imion pierwotnie miało sens uobecniania przed Bogiem tych, których dotyczyły. Wkrótce jednak na Zachodzie, a następnie i Wschodzie (czasy patrystyczne) zaczęto je rozumieć jako prośbę, dar, jako swoiste „zobowiązanie” Boga do odwzięczenia się. W VI/VII wieku na Zachodzie, poczynając od liturgii galijskiej poprzez hiszpańską anglosaską i rzymsko-frankijską, przynoszenia darów nie wiąże się już tylko z Eucharystią, ale z koniecznością wspierania potrzebujących. Dary traktowane są jako dar Kościoła i duchowieństwa dla nich.

W czasach karolińskich upada wspólna procesja z darami, w to miejsce pojawiają się fundacje na rzecz Kościoła lub poszczególnego kapłana. Dar i intencje zostają włączone w ten sposób w Mszę świętą. W fundacji widziano także związek z Eucharystią, ale nie znajdowało to zewnętrznego wyrazu. Często twórca fundacji nie był obecny na Mszy, oczekiwał jednak jej „owoców”. Kapłan widziany był jako sługa kultu. Przy przejściu od darów (fundacji) do składania pieniędzy podkreślano, między innymi św. Tomasz z Akwinu, że stypendium nie jest zapłatą za Mszę (byłaby to symonia, która jest zawsze zakazana), lecz służy utrzymaniu duchowieństwa i wspieraniu potrzebujących. Scholastyka zajęła się teologicznym rozpracowaniem kwestii owoców Mszy świętej. Zgodnie z nim w owocach Mszy w sposób

specjalny uczestniczy sprawujący ofiarę kapłan; ogólnie - cały Kościół; w sposób szczególny osoba, w intencji której sprawowana jest Eucharystia.

Inną kwestią, która domagała się regulacji, była praktyka przyjmowania kilku stypendiów w jednej Mszy, przeciwko czemu ostro protestowała Reformacja. W 1625 r. papież Urban VIII ustalił zasady, które obowiązują do dziś, mianowicie jednego stypendium z okazji sprawowania Mszy świętej.

Msza święta może być sprawowana w odpowiedniej intencji oczywiście bez żadnego stypendium. Kodeks Prawa Kanonicznego (kanony 945-958) reguluje zasady dotyczące stypendiów mszalnych. Stypendium jest wyrazem włączenia się w Eucharystię. Uczestnik wyraża w darze samego siebie, jako dar dla Boga. Dar skierowany jest ku celebransowi jako przedstawicielowi wspólnoty. Podobnie było w pierwszych wiekach, kiedy chrześcijanie zanosili przynoszone na Mszę świętą dary w uroczystej procesji do ołtarza i składali celebransowi, który część z nich przeznaczał na sprawowanie Eucharystii, pozostałe natomiast zanoszono do zakrystii. Zrozumiała była praktyka, zgodnie z którą od zanoszenia darów w procesji wyłączeni byli katechumeni i odbywający publicznie zadośćuczynienie. Oni bowiem nie mogli w pełni uczestniczyć we Mszy świętej (Komunia).

Warto wspomnieć, że instytucja stypendium nie istnieje w Kościołach wschodnich (ani prawosławnych, ani katolickich).

64. Dlaczego dolewa się wody do kielicha z winem?

Rzeczywiście, w Liturgii eucharystycznej dokonuje się taki ryt: celebrans lub diakon wlewa wino i nieco wody do kielicha. W chrześcijaństwie po raz pierwszy wspomina o tym rycie najznamienitszy apologeta II wieku św. Justyn, czyni to w swojej *Apologii* (65,5). Ryt zachowują do dziś wszystkie liturgie z wyjątkiem armeńskiej, reformatorskich i anglikańskiej. Podobno narody południowe stosują na co dzień taki zwyczaj, zrodzony nie w Palestynie, lecz w krajach południowych - helleńskich, jednak za czasów Jezusa był znany i praktykowany także w Palestynie. Dla Jana Chryzostoma picie wina bez wody jest synonimem pijaństwa. W liturgii dolanie niewielkiej ilości wody do wina posiada znaczenie symboliczne. Pierwsze takie akcenty znajdujemy w już w starożytności chrześcijańskiej, która widziała z tym zmieszaniu symbol włączenia się Kościoła w ofiarę Chrystusa. „Woda oznacza lud” wyjaśniał św. Cyprian, biskup z Kartaginy, podobnie nauczał św. Izydor z Sewilli (zm. 639).

W interpretacji alegorycznej podjęto ten wątek wskazując, że z boku Chrystusa wypłynęły krew i woda - Msza święta przeto, będąca uobecnieniem Chrystusowego czynu, winna ten element zachować. Ta interpretacja nie kłóci się z poprzednią, przecież właśnie Kościół ma swój początek w otwartym sercu Chrystusa. Z serca tego wypłynęły krew (Eucharystia) i woda (Kościół). Współczesna teologia tym mocniej rozwija ten motyw, podkreślając, jak to uczynił Jan Paweł II w ostatniej encyklice O Eucharystii w życiu Kościoła, że Eucharystia buduje Kościół, Kościół żyje z Eucharystii.

Dzisiejsza modlitwa towarzysząca temu obrzędowi mówi o „świętej wymianie”: o związaniu ludzkiej natury z Bóstwem Chrystusa. To właśnie dzięki tajemnicy Wcielenia możliwe jest przebóstwienie ludzkiej natury. Modlitwa odmawiana jest, niestety, po cichu. Wspomniana symbolika była wyraźniej podkreślona w modlitwie z końca V wieku, która została zmieniona po Soborze Watykańskim II. Brzmiała ona „Boże, który godność natury ludzkiej przedziwnie stworzyłeś, a jeszcze przedziwniej naprawiłeś, daj nam przez to misterium wody i wina uczestniczyć w Bóstwie Tego, który raczył stać się uczestnikiem naszego człowieczeństwa”.

65. Czy wino stosowane podczas Mszy powinno być czerwone, jeśli tak, dlaczego?

Wschód uznaje pierwszeństwo wina czerwonego. Podobnie było i w liturgiach na Zachodzie, najprawdopodobniej aż do zaprzestania udzielania Komunii pod dwiema postaciami (ok. XII w.). Z kolei słynny liturgista, jezuita J.A. Jungmann (zm. 1975), opowiada się za wiekiem XVI, w którym zaczęto posługiwać się we Mszy świętej winem białym. Wskazywano także na niebezpieczeństwo pomylenia go z wodą, ale nie było obowiązującego przepisu i generalnej zasady. Dopiero od XVI wieku, w którym upowszechniło się używanie tzw. puryfikaterza, czyli specjalnego ręczniczka do wycierania kielicha, stosowano często wino białe, które pozostawia mniej śladów. (W Kościołach Wschodu używa się puryfikaterza w kolorze czerwonym).

W argumentacji za stosowaniem wina czerwonego przytacza się fakt, że wino czerwone obowiązywało podczas wieczerzy paschalnej Żydów - stanowisko takie podtrzymuje między innymi znany biblista, Joachim Jeremias. Znaczące są również wypowiedzi św. Cypriana, św. Ambrożego z Mediolanu do nowo ochrzczonych przyjmujących Komunię świętą pod dwiema postaciami. Czerwone wino wyraźniej symbolizowało Krew Chrystusa.

Ojcowie Kościoła powoływali się na wypowiedź Izajasza (63, 1) o mężu idącym w szatach szkarłatnych, odnosząc ją do Chrystusa. W ikonografii chrześcijańskiej spotyka się obraz Eucharysti jako „prasy mistycznej”, w której Chrystus jest „ugniatany” przez ludzki grzech. Wino jest także symbolem uczty czasów mesjańskich, którą Chrystus rozpoczyna przez wylanie swojej Krwi, Krwi zaślubin nowego Izraela - Kościoła. To rozumienie wina ujawnia się w opisie pobytu Chrystusa z uczniami i Maryją na uczcie weselnej w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11), podczas której zapowiada On nadejście swojej godziny, tj. misterium paschalnego. Wydaje się, że *Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* także w trzecim wydaniu sugeruje stosowanie wina czerwonego. W nr 281 czytamy: „Ze względu na wymowę znaku Komunia święta nabiera pełniejszego wyrazu, gdy jest przyjmowana pod obiema postaciami. W tej bowiem formie ukazuje się w doskonalszym świetle znak Uczty eucharystycznej i jaśniej wyraża się wola dopełnienia nowego i wiecznego przymierza we Krwi Pana, jaśniej też uwypatnia się związek istniejący pomiędzy ucztą eucharystyczną a ucztą eschatologiczną w królestwie Ojca”.

66. Obmywanie rąk na widoku zgromadzonych nie jest zbyt estetycznym gestem. Jakie jest jego znaczenie?

W ramach odnowy obrzędów Mszy po Soborze Watykańskim II wśród członków specjalnej komisji jedni opowiadali się za usunięciem tego rytu, inni proponowali przeniesienie go na sam początek przygotowania darów, mając na uwadze jego symboliczne znaczenie.

Umycie rąk, o którym mowa, jest bardzo dawnym gestem w liturgii. Powstał nie bez wpływu żydowskiego zwyczaju rytualnego obmywania rąk przed posiłkiem i oczywiście przed wieczerzą paschalną. Zapewne uczynił to i Jezus przed rozpoczęciem Ostatniej Wieczerzy.

Jednak już Tertulian słusznie zauważył, że umycie to nie miałoby znaczenia, gdyby nie jego symboliczne znaczenie. Św. Cyprian wyjaśniał w katechezach mistagogicznych: „Umycie rąk to symbol oczyszczenia od grzechu i znak niegodności, ponieważ ręce są znakiem działania człowieka. Umywając ręce ukazujemy, że nasze czyny winny być doskonałe i bez skazy”. W starożytności obmywanie rąk przez celebransa nie budziło zdziwienia, bowiem wszyscy wchodzący do kościoła umywali ręce w atrium, znajdujących się przy starożytnych bazylikach.

Gest ten wyrażał także szacunek i świętą bojaźń w obliczu sprawowanych tajemnic. W liturgii mediolańskiej istniał zwyczaj umywania rąk także bezpośrednio przed słowami konsekracji. W XVI wieku ograniczono obmycie tylko do palców, którymi celebrans bezpośrednio dotykał konsekrowanej Hostii.

Obmyciu rąk towarzyszyła modlitwa wersetami Psalmu 26 (25) („Obmyj mnie”), bądź inne, które pominięto przy redagowaniu Mszału za Piusa V (1570). Wyrażały one prośbę, podobnie jak wers współcześnie towarzyszący obmyciu.

Każdy gest wykonywany ostentacyjnie razi. To oczywiste. Czy nie należy jednak patrzeć na ten gest przez pryzmat silnego przeakcentowywania słowa na niekorzyść gestu, z jakim mamy do czynienia współcześnie? Sądzę, że dzisiejszemu człowiekowi potrzebne są działania symboliczne, które dają do myślenia niejednokrotnie bardziej niż same słowa.

67. Często słyszę: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę”, „nasza (lub: nasza i wasza) ofiara”. Skąd bierze się to zamieszanie, jaki jest sens tego wezwania i jaka jest poprawna formuła?

Problem wynika ze złożoności interpretacji obrzędów przygotowania darów. Na początku należy podkreślić, że ofiarę złożył sam Jezus Chrystus. Nie składa jej ani kapłan, ani wspólnota, ale sam Chrystus Uwielbiony przez ręce kapłana. To niesłychane szczęście, że Chrystus „włożył” w ręce żywego Kościoła swój DAR dla Ojca. Dar, który był wyrazem Jego miłości dla swego Ojca i dla ludzi. Dar posunięty do oddania swego życia na krzyżu. Poleciał to oddanie się Ojcu „czynić na swoją pamiątkę” aż do czasu Jego powtórnego przyjścia. Uczestnik liturgii eucharystycznej nie może pełniej, lepiej, doskonalej uczcić Boga jak właśnie przedkładając DAR Jezusa Bogu Ojcu. Nie zapominamy, że ów DAR kosztował Jezusa własne życie. Gdybyśmy ograniczali się do „Przyjmij, Panie, ofiarę swojego Syna” uwielbienie byłoby, mówiąc po ludzku, zbyt łatwe. Z ofiarą Jezusa człowiek pragnie i powinien złączyć swój własny dar: mały, nieporównywalny z Jezusowym darem. Jezusowy DAR miłości za mnie i dla mnie, dla mojego zbawienia domaga się „współdaru” w tej samej tonacji, a więc miłości, odejścia od siebie, wyjścia ku drugiemu, realizacji miłości - fundamentu człowieczeństwa. Szczerość „mojej” miłości, prawda daru będzie się wyrażać w „mojej ofierze”, tj. wierności małżonce, swoim obowiązkom zawodowym, rodzinnym, w wysiłku przebaczenia, pojednania, zachowania przykazań itp. Uczestnictwo w Eucharystii domaga się takiej postawy.

Wspomniane na początku sformułowanie „moją i waszą ofiarę” ma zasygnalizować to zadanie, uwrażliwić na nie uczestników. Równocześnie ukazuje sens naszych wyrzeczeń, które -włączone w czyn Chrystusa - pomnażają dobro całego Kościoła i ludzkości, a nas samych uczłowieczają. Sformułowanie to uwydatnia konieczność osobistej współofiary. I ten element winien być zaznaczony.

68. Dlaczego okadza się dary złożone w uroczystej celebracji?

Okadzanie przygotowanych darów wyraża przeświadczenie, że w tym obrzędzie nie chodzi o naturalne dary, ale dary mające znaczenie symboliczne. Przeznaczone są bowiem do sprawowania Eucharystii. Chleb i wino staną się zasadniczymi elementami ofiary Chrystusa, która uobecni się właśnie pod wspomnianymi postaciami. Są to równocześnie dary złożone przez wiernych, wyrażają ich wolę włączenia się w ofiarę Chrystusa. Zgromadzeni wyrażają swoją gotowość, by Duch Święty także ich samych przemienił, by stali się miłym Bogu darem ofiarnym.

Dlatego z okadzeniem darów połączone jest okadzenie wiernych, które ma podkreślić i przywołać na pamięć to znaczenie.

W ramach toczącego dialogu ekumenicznego padały propozycje, by Eucharystia rozpoczynała się właśnie przygotowaniem darów, a więc wyrażeniem gotowości ze strony zgromadzonych (Kościoła) włączenia się w ofiarę Chrystusa uobecnianą pod postaciami chleba i wina. Proponowano, by podczas przynoszenia chleba i wina do ołtarza, równocześnie

zbierano „na tace”. Dary składane przez wiernych z miłości, dary miłości proklamować mogą DAR - Czyn Chrystusa dla Ojca.

Okadzanie jest więc akcentowaniem daru Kościoła, wskazuje także na fakt, że poprzez konsekrację darów wziętych z ziemi, ze „świata”, dokonuje się powolna przemiana świata i przygotowanie nowego nieba i nowej ziemi.

69. Z dawnych modlitw „ofertoryjnych” zmieniono bardzo wiele, dlaczego?

Modlitw tzw. ofertoryjnych było kilka. Powtarzały się w nich wyrażenia: „Ojcie święty, przyjmij tę nieskalaną hostię”, „Ofiarujemy Ci kielich zbawienia”, „Przyjmij, Trójco święta, ofiarę, którą Ci składamy...”

Silny akcent na przynoszenie darów stwarzał wrażenie, że ofiarą wiernych jest złożony dar. W konsekwencji powstawały modlitwy, które po prostu powtarzały Modlitwę Eucharystyczną, nazywaną uprzednio kanonem. Sprawily one, że nawet liturgiści nazywali obrzęd przygotowania darów „małym kanonem”.

Nie dziwi zatem ich skreślenie i zastąpienie innymi.

70. Jaki sens mają obecnie modlitwy odmawiane podczas przygotowania darów?

Wielu uczestników komisji powołanej do przepracowania porządku Mszy świętej optowało za opuszczeniem wszystkich dotychczasowych modlitw, postulując, by przygotowanie darów odbywało się w milczeniu. Paweł VI nie wyraził jednak zgody na te propozycje. Obecny kształt obrzędu przygotowania darów jest w pewnym sensie kompromisowy. Z jednej strony zachowano kilka modlitw stosowanych dawniej, z drugiej dodano inne, nowe. Nie są one jednak zupełnie nowe, gdyż zaczerpnięte zostały z pobożności judaistycznej - naszych korzeni. W pobożności tej bardzo silnie akcentowany był motyw dziękczynienia, wielbienia Boga także w prozaicznych okolicznościach, jednak ważnych dla życia ludzkiego. Modlitwy takie nosiły nazwę błogosławieństwa - *beraka*. Pobożny Żyd znał ich kilkadziesiąt. Były one przewidziane np. na moment otrzymania listu, otrzymania nowego ubioru, zobaczenia pięknego widoku itp.

Za co wielbimy Boga włączając się w te modlitwy? Uwielbiamy Go za Jego dary - dobra, będące podstawą naszego życia. Są one równocześnie wynikiem naszej współpracy z działającym Bogiem. Jakaż charakterystyczna łączność natury i kultury, działania natury i wysiłku ludzkiego! Jest to w konsekwencji uwielbienie za życie stanowiące przeogromną możliwość działania, które jest szansą służenia innym i warunkuje nasz rozwój.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że Jezus, Jego Matka i Opiekun - Józef odmawiali te modlitwy przed posiłkiem.

Na koniec nie sposób nie podkreślić, że dziękczynienie to wprowadza uczestnika w „wielkie dziękczynienie”, jakim jest Modlitwa Eucharystyczna.

71. A jednak z dawnych modlitw zachowano modlitwę „Przyjmij nas Panie, stojących przed Tobą, w duchu pokory i z sercem skruszonym?”

Modlitwa ta powstała na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia. Stanowi swoiste podsumowanie obrzędu przygotowania darów, tak przynajmniej uważa większość liturgistów (coraz mniej podziela się stanowisko np. N.K. Rasmussena, że jest to apologia - modlitwa przeproszenia, ukorzenia się; modlitwy częste w IX-XI w.). Odmawiana jest w głębokim pokłonie. Biorąc pod uwagę znaczenie obrzędu przygotowania darów - gotowość do złożenia daru ze siebie (symbol niewidzialnej ofiary) - człowiek ma świadomość swojej chwiejności, niestałości, prosi więc w pokorze i szacunku, by Pan przyjął jego dar pozostający w

niesłychanej i niewyobrażalnej dysproporcji z Jezusowym Darem. Człowiek prosi, by Pan, oceniając dar człowieka, przykładał miarę do serca, nie do głowy. Nie można zapominać o fakcie, że złożone dary są wyrazem daru osoby. Modlitwa, o której mowa, silnie podkreśla to właśnie znaczenie. Przyjmij nas tu stojących, nie nasze dary, lecz naszą gotowość zjednoczenia się z Tobą na którą te dary wskazują.

72. Dlaczego dopiero po przygotowaniu darów, a nie wcześniej okadza się także zgromadzonych?

Pozornie jasny, przejrzysty gest. Wyraża on szacunek dla zebranych, którzy są ludem wybranym, umiłowanym przez Boga, stanowią cząstki Ciała Chrystusa. Ten gest kryje jednak i głębsze znaczenie. Stoi w służbie zasadniczej wymowy przygotowania darów. Pamiętaj człowiecze, że wyraziłeś gotowość, zgodę na reżyserię twojego życia przez Boga, powiedziałeś *Totus tuus* - chcę być cały Twój. Pan traktuje cię na serio, poważnie bierze twój gest potwierdzony złożonym darem.

73. Dlaczego Modlitwa nad darami odmawiana jest już właściwie po zakończeniu przygotowania darów?

Po oddzieleniu darów przeznaczonych do sprawowania Eucharystii, wybranych z darów złożonych przez wiernych, przewodniczący liturgii odmawiał nad nimi modlitwę. Stąd nazwa „Modlitwa nad darami”. Była to jedyna modlitwa odmawiana w tym obrzędzie. Od wczesnego Średniowiecza zamykała przygotowanie darów i prowadziła do Modlitwy Eucharystycznej.

Z przynoszeniem darów, jak wspomniano, na początku wieków średnich nie wiązały się żadne modlitwy, towarzyszył im jedynie śpiew na *Offertorium*. W środowisku frankońskim w połowie VIII wieku pojawia się określenie tej modlitwy *secreta*, które przetrwało w oficjalnych księgach liturgicznych do 1964 r. Odtąd nosi nazwę Modlitwy nad darami.

Równocześnie Mszał z 1970 i 2002 r. traktuje ją jako modlitwę należącą do przewodniczącego liturgii, odmawianą w geście oransa, z krótkim zakończeniem.

Pozostaje jednak pytanie, dlaczego Modlitwę nad darami nazwano *secreta*. Amalary z Metz pisał, iż stało się to z powodu odmawiania jej po cichu (łac. *secrete* = po cichu). Inni łączą to wyrażenie z faktem, iż była ona odmawiana nad darami, które wydzielono spośród innych od sprawowania Eucharystii, w konsekwencji słowo *secreta* wiązałoby się z czasownikiem łacińskim *secerno* - oddzielać (modlitwa związana z oddzieleniem). Jeszcze inni natomiast łączą pojawienie się wyrażenia *secreta* z odmawianym po cichu kanonem. Kapłan przed wejściem do sanktuarium zęgnął się jakby z ludem przez „Módlcie się, bracia” (*Orate fratres*), nie podejmował już głośnego odmawiania Modlitwy nad darami.

Bardziej interesujący jest jednak charakter tej modlitwy. Analiza jej treści pozwala stwierdzić, że pełni ona funkcję wprowadzenia i przygotowania do Modlitwy Eucharystycznej. Jest swoistego rodzaju przejściem, wyraża związek pomiędzy przyniesionymi darami i działaniem eucharystycznym. Dlatego posługuje się językiem proleptycznym, wybiega naprzód, ukazuje chleb i wino jako właściwą ofiarę. Występują w niej wyrażenia, które powracają w sposób najbardziej właściwy w modlitwie po Komunii.

Ten związek z sercem eucharystycznego wydarzenia jest w tym wypadku istotny, konstytutywny. Dlatego w modlitwach znajdujemy język, który nie sięga w przeszłość (do przygotowania darów), lecz w przyszłość. Obrzęd przygotowania darów jest wyrazem naśladowania Jezusa w Jego wydaniu się dla innych. Dary przyniesione przez wiernych i składane na ołtarzu wskazują na Jezusa Chrystusa- Jego wydanie się, posługę dla innych. Są w konsekwencji traktowane w Modlitwie nad darami jako „znak naszego oddania”.

74. Przygotowanie darów wiązało się z troską o biednych, a także ze wspólnymi posiłkami, które nazywano agapami. Dlaczego więc współcześnie agapy organizowane są tylko okazjonalnie?

Organizowanie agap było nie tyle nawiązaniem do ówczesnych praktyk, ile odczytaniem zbawczego sensu czynu Chrystusa. Eucharystia jest uwielbieniem Boga Ojca poprzez miłość, wydanie się Jezusa Chrystusa za wszystkich i dla wszystkich. Konsekwencją takiego odczytania Eucharystii przez pierwsze generacje wyznawców Chrystusa był szczególny akcent na miłość społeczną, na troskę o innych. Od tamtych czasów warunki życia niewątpliwie się zmieniły, ale nie uległ zmianie sens Chrystusowego czynu. Sądzę, że okazjonalne organizowanie agap jest przypomnieniem społecznego wymiaru Eucharystii, konieczności odchodzenia od rozumienia jej jako pobożnego, czcigodnego ćwiczenia. Nie ma pełnej wizji Eucharystii bez wrażliwości społecznej. Istnieje współcześnie silna potrzeba ukazywania związku Eucharystii z życiem człowieka, przedłużania się Eucharystii w codzienności, w egzystencji chrześcijańskiej, ukazywania antropologii Eucharystii.

B. MODLITWA EUCHARYSTYCZNA

Uobecnienie się Chrystusowego czynu zbawienia i włączenie się Kościoła w ofiarę Chrystusa

75. Co stanowi główny motyw Modlitwy Eucharystycznej?

Modlitwa Eucharystyczna to poemat bezprecedensowy! Pełny liryzmu, wspominający wielkie Boże dzieła. Czy Bóg ma potrzebę opowiadania o swych wielkich dokonaniach? Kapłani i lewici Starego Przymierza, kiedy to czynili „wykrzykiwali głośnym wołaniem” (Ne 9,4). Było to swoiste „hurra”, jak zaznacza Księga Hioba (38,7), które łączyło się z „radością chóru gwiazd”. Modlitwa Eucharystyczna jest echem słowa wypowiedzianego przez Boga na początku świata. W Eucharystii to słowo wiąże się z wydarzeniem paschalnym - nowym stworzeniem. Równocześnie Modlitwa Eucharystyczna jest pieśnią o Kościele, o Jezusie Chrystusie, pieśnią i o ofierze, i o Bożym działaniu.

Jej podstawowym motywem jest dziękczynienie, choć cała Eucharystia jest dziękczynieniem i uświęceniem. W Modlitwie Eucharystycznej jest to jednak dziękczynienie specyficzne.

Dziękczynienie uwielbienia, a równocześnie czynu - daru.

We Wprowadzeniu do trzeciego wzorcowego wydania Mszału Rzymskiego czytamy, że „Modlitwa Eucharystyczna, czyli modlitwa dziękczynienia i uświęcenia, jest ośrodkiem i szczytem całej celebracji”.

Dziękczynienie - uwielbienie Pana ludzkich dziejów - swoisty „Magnifikat” za Boże dokonania, szczególnie za słowo zbawienia, które staje się w Eucharystii Ciałem, realizuje się przede wszystkim w darze, którym jest Jezus Chrystus, składanym Bogu Ojcu. Orygenes pisał „Nie jesteśmy ludźmi o niewdzięcznych sercach. Znakiem naszej wdzięczności względem Boga jest Chleb, który nazywamy Eucharystią. Ofiarując Bogu najdoskonalszą i najpiękniejszą ofiarę, jedyną ofiarę - oddanie się Jezusa Chrystusa - człowiek nie może głębiej wyrazić swojej wdzięczności”. Wdzięczność jest pełnym miłości powrotem do Tego, który okazał nam swoją miłość, oraz gotowością odpowiedzi w formie daru. Tym największym Darem jest Jezus Chrystus, nie ma innego daru. Chrześcijanin uczy się składać siebie samego Bogu w łączności z Jezusem Chrystusem. Msza święta jest darem - ofiarą w formie dziękczynienia - Eucharystii.

Ta myśl wyraża się w Modlitwie Eucharystycznej jasno, aż dwukrotnie. Najpierw w modlitwie następującej po konsekracji, ściślej po aklamacji wiernych, „Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twego Syna, *ofiarujemy Tobie, Boże*” (II Modlitwa Eucharystyczna), to jest „dar Kościoła” (III Modlitwa Eucharystyczna), a następnie w charakterystycznym geście uniesienia konsekrowanego Chleba i Wina - w geście ofiarowania, oddania. Temu pierwszemu we Mszy gestowi uniesienia towarzyszą słowa: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże Ojczy, Wszechmogący w jedności Ducha Świętego wszelka cześć i chwała, przez wszystkie wieki wieków. Amen”. Słowa powyższe noszą nazwę doksologii (z gr. *doxa* -chwała). Doksologia jest ta sama we wszystkich rzymskich Modlitwach Eucharystycznych. Choć jest to krótka fraza, streszcza jednak całą teologię Trójcy Świętej i można powiedzieć, że stanowi swoisty szczyt, bardzo ważny i najbardziej uroczysty całej Mszy. Chrystus, cały Chrystus - Głowa i Jego ciało, czyli Kościół - ofiarują Bogu Ojcu w śpiewie uwielbienia i chwały to, co jest największe i najdroższe, to, co trwa wiecznie: eucharystyczne Ciało i Krew. W ten sposób Chrystus, który „sam jest ołtarzem” (Prefacja Wielkanocy nr 5) pociąga za sobą cały Kościół, aby uwielbić Ojca i oddać Mu najdoskonalszy kult „na wieki wieków”. Nie jest więc bez znaczenia, że doksologia umieszczona jest na zakończenie Modlitwy Eucharystycznej. I nie bez znaczenia jest fakt, że uwielbienie wyrażone jest w in-dykatywie - trybie oznajmującym „Tobie... wszelka cześć i chwała”. W tej bowiem chwili, gdy wierni zgromadzeni są wokół ołtarza, na którym spoczywa Sakrament, aby ofiarowane było Ciało i Krew Chrystusa, wtedy Bóg Ojciec otrzymuje „wszelką cześć i chwałę”, wtedy realizuje się przepowiednia proroka Malachiasza (1,11): „wielkie jest imię Pana między narodami”. Nie sposób nie zauważyć charakterystycznego zwrócenia się do Boga Ojca przez zaimek osobowy - Tobie. Bóg jest wyjątkowo bliski, a równocześnie całkowicie Inny. Świadomość bliskości Jego ojcowskiej miłości, a równocześnie niepojętej wielkości Odwiecznego, Jego wszechmocy - te elementy obecne były w żydowskich błogosławieństwach zwanych *beraka*. W doksologii wspomniany jest Duch Święty. W *Tradycji apostoelskiej* użyte jest wyrażenie „wszelka cześć i chwała w Twoim Kościele”. Nie inne jest znaczenie obecnego sformułowania: „w jedności Ducha Świętego”. Duch Święty bowiem jest duszą Kościoła i animatorem uwielbienia dokonującego się w Kościele.

76. Uczestnicząc w Eucharystii w różnych kościołach, w wielu z nich byłem urzeczony i mocno podniesiony na duchu zbiorową, wielogłosową odpowiedzią na doksologię, w innych przypadkach odpowiedź była rachityczna, anemiczna. Czy nie powinno się promować tej pierwszej postawy?

Szczerze gratuluję proboszczom wspólnot parafialnych, które tak głęboko przeżywają doksologię. Ich postawa odzwierciedla uczestnictwo braci chrześcijan z Kościoła początków, w którym „Amen” zgromadzonych brzmiało, jak grom z nieba” - potężnie, wyraźnie, afirmując. Z okresu wczesnego Średniowiecza mamy potwierdzenia różnych lokalnych zwyczajów. Na przykład w Trewirze podczas wypowiadania doksologii bito w dzwony, stosowano kadzidło, a diakon i subdiakon przyjmowali postawę prosternacji, czyli uwielbienia.

Instrukcja *Inaestimabile donum* - „Niewysłowny dar”, o sprawowaniu i czci Tajemnicy Eucharystii z 1980 roku, poleca: „zwłaszcza to Amen winno być dowartościowane za pomocą śpiewu, ponieważ jest ono ze wszystkich Amen we Mszy świętej najważniejsze”.

77. Dlaczego początek Modlitwy Eucharystycznej nosi nazwę prefacji, skąd ta nazwa i jaka jest treść prefacji?

Prefacja nie należy do gatunku modlitw, hymnów ani katechezy. Stanowi oddzielny gatunek eucharystyczny (*euche* - modlitwa, *logos* - nauka), którego treścią jest wychwalanie zbawczych czynów Boga dokonanych w Jezusie Chrystusie. Prefacja stanowi szczególnie ważną anamnezę, tj. wspomnienie wielmożnych czynów Pana. Dlatego kierowana jest zawsze do Boga Ojca - z dziękczynieniem. Dziękczynienie to przedkładane jest przez Jezusa Chrystusa - Jedyne i Powszechne Pośrednika.

Wyrażenia użyte w prefacji służą podkreśleniu suwerenności Boga, uznania jej przez uwielbiający akt - błogosławieństwo. W każdej prefacji odnajdujemy tzw. embolizm, czyli sformułowania konkretyzujące to Boże działanie, „twórcze interpolacje”. Stąd też styl ma charakter opowiadający, wspominający-narratywny. W prefacji odnajdujemy niezwykle bogactwo wyrażen: „dzięki składajmy”, „błogosławić”, „dziękować”, „chwalić, wysławiając Twoją miłość”, „chwalić Twoją łaskę”, „wielbić Twoją wielkość”, „wysławiać Twoje miłosierdzie” itd. Panuje klimat radości, eksponuje się Boże atrybuty. Treścią dziękczynienia jest:

- a. Miłość i zdumienie nad Bożą agape i wspaniałomyślnością Jego miłości.
- b. Pełna miłości wdzięczność także za swój byt. Człowieczy byt to byt zawdzięczany, otrzymany, dlatego winien być bytem dziękczynienia, odpowiedzi. To dzięki łasce jestem tym, kim jestem (1 Kor 15, 10). Nawiązując do Apostoła narodów trzeba by powiedzieć: dziękuję Bogu za każdym razem, kiedy pomyślę: jestem, żyję (por. Flp 1, 3), a szczególnie za to, że „nas powołałeś, abyśmy stali przed Tobą i Tobie służyli” (II Modlitwa Eucharystyczna). Udział w Eucharystii daje najwyższą możliwość wyrażenia wdzięczności przez włączenie się, oddanie się Bogu na wzór naszego Pana.
- c. Pierwszym jest naturalnie dziękczynienie Bogu (o czym mówiliśmy) za Jego dary. Św. Paweł zachęcał do tego, by wdzięczność obfitowała w wielu, by w ten sposób pomnażała się chwała Boża (por 2 Kor 4, 15).

Zauważmy, że w strukturze Modlitwy Eucharystycznej znajduje się dziękczynienie - w czynie, w ofiarowanym Darze - Jezusie Chrystusie. Dziękczynienie jednak nie może się ograniczać tylko do daru. Kościoły wschodnie używają określenia *anafora* zamiast Modlitwa Eucharystyczna. Słowo to oznacza przyniesienie, przedstawienie daru. Dziękczynienie wymaga postawy, którą można określić łacińskim zwrotem *sursum corda* - „w górę serca”. Trzeba mobilizacji serc, by złożenie Daru dokonywało się wdzięcznym i radosnym sercem.

78. Po co odmawia się specjalną modlitwę o działanie Ducha Świętego?

Modlitwę tę wypowiadamy po to, by dziękczynienie za zbawcze działanie zrealizowało się w konkretniej Eucharystii. W Modlitwie Eucharystycznej pojawiają się więc słowa: „Pokornie Cię prosimy, aby Duch Święty uświęcił te dary, aby stały się dla nas Ciałem i Krwią Twego Syna...” Modlitwa ta nazywana jest epiklezą - tj. modlitwą przyzywającą działanie Ducha Świętego, by przemienił chleb i wino w Ciało i Krew Pana, by zjednoczył przyjmujących Boski Pokarm. W Modlitwie Eucharystycznej znajdują się dwie epiklezy. Jedna konsekracyjna - właśnie przed konsekracją a druga po przemienieniu (epikleza komunijna). Należy pamiętać, że uobecnienie się ofiary Jezusa Chrystusa jest w pełni dziełem Ducha Świętego.

79. Skąd zatem modlitwy wstawiennicze?

Modlitwa Eucharystyczna była przedmiotem wielu dyskusji i narad specjalistów, nie tylko od liturgii. Nie chodziło tylko o przeredagowanie tzw. Kanonu rzymskiego, czyli pierwszej Modlitwy Eucharystycznej, ale o podanie struktury Modlitwy Eucharystycznej z zamiarem tworzenia nowych. W 1968 r. ukazały się nowe Modlitwy Eucharystyczne z nowymi

prefacjami, w których po raz pierwszy użyto słowa *intercessionones* na określenie modlitw wstawieniowych, występujących właśnie w Modlitwach Eucharystycznych. Był to termin nowy w Modlitwach Eucharystycznych. Tego typu prośby miały miejsce w innych modlitwach w ramach Mszy świętej, a także w Jutrzni i Nieszporach. Modlitwy w Jutrzni i Nieszporach nazwano: Prośby (*Preces*), a prośby wstawieniowe określono mianem: Modlitwa powszechna lub Modlitwa wiernych. Następne dokumenty konsekwentnie stosowały ten termin.

Niech Czytelnik wybaczy mi ten nieco szkolny wywód, ale jest on potrzebny do naświetlenia podniesionego problemu.

Na pewno nie chodziło o zmiany z racji językowych, nie była to sprawa terminologii.

W historii obrzędów Eucharystii zaistniało zjawisko niedoceniania i w konsekwencji odchodzenia od Modlitwy powszechnej. Pojawiła się równocześnie tendencja dzielenia Mszy świętej na części. Im bliżej momentu przemienienia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, tym „odpowiednia część” była ważniejsza. W związku z tym utrwaliło się przekonanie, że modlitwy zanoszone do Boga zyskają większą skuteczność, jeśli będą odmawiane po przemienieniu, po konsekracji, w sakramentalnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. W ten sposób modlitwy za żyjących i zmarłych znalazły się w Modlitwie Eucharystycznej w formie tzw. memento za żyjących i za zmarłych (rozpoczynają się od słów „Pamiętaj o „Wspomnij na...”).

80. W takim razie czy modlitwy wstawieniowe w Modlitwie Eucharystycznej nie są powtórzeniem Modlitwy powszechnej?

Zdecydowanie nie. Modlitwa powszechna, jak wskazuje sama nazwa, dotyczy spraw Kościoła i całego świata. Nic, co dzieje się na świecie nie może być obce chrześcijaninowi. W Modlitwie powszechnej jest miejsce na prośby dotyczące spraw politycznych, społecznych, problemów ludzkości, ale i konkretnej wspólnoty Kościoła. Natomiast modlitwy wstawieniowe mają zupełnie inną podstawę teologiczną. Są udziałem w nieustannej modlitwie Chrystusa, Jego wstawianiu się za nami u Ojca. Słynny teolog K. Rahner wyraził się obrazowo, że Jezus Uwielbiony winien być zawsze przedstawiany z wyciągniętymi rękami, w geście wstawieniowym za tych, których do końca umiłował. Nie jest to tylko stwierdzenie teologiczne. Modlitwy wstawieniowe wypowiedziane podczas uobecnienia się ofiary Chrystusa sprawiają, że wstawienictwo Kościoła staje się wstawienictwem Jezusa Chrystusa. Wstawienictwo Kościoła włącza się we wstawienictwo Chrystusa Uwielbionego. Dlatego modlitwy wstawieniowe należą do kapłana, nie do wiernych. Modlitwy te dotyczą wspólnoty eklezjalnej, modlącej się wspólnoty - krewniaków samego Boga w Jezusie Chrystusie.

Sądzę, że powyższe refleksje upoważniają do stwierdzenia, że struktura Modlitw Eucharystycznych jest następująca:

- Dziękczynienie - prefacja
- Aklamacja „Święty” - *Sanctus*
- Podjęcie dziękczynienia
- Epikleza konsekracyjna
- Recytatyw ustanowienia
- Aklamacja zgromadzonych
- Wspomnienie misterium Chrystusa i ofiarowanie Daru
- Epikleza druga - komunijna
- Modlitwy wstawieniowe
- Doksologia - Amen.

81. Dlaczego istnieje tak wiele Modlitw Eucharystycznych?

Podstawę do sięgnięcia do bogatej tradycji Kościoła, która w zakresie Modlitw Eucharystycznych była wyjątkowo bogata, stanowiło zalecenie Konstytucji o liturgii (1963), by odnowa liturgii realizowała się „stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła”. Równocześnie opublikowano niektóre „złote” dokumenty z patrystycznej epoki np. *Didache*, *Tradycją apostołską*, *Konstytucje apostołskie*, *Testament naszego Pana Jezusa Chrystusa* i inne, które pozwoliły na studium Modlitw Eucharystycznych na Wschodzie i w Kościele zachodnim. Okazało się, że niektóre liturgie na Wschodzie posiadają kilka, a nawet kilkadziesiąt Modlitw Eucharystycznych, zwanych anaforami. Kolejnym impulsem był Ruch ekumeniczny, w wyniku którego zrodziła się potrzeba wypracowania - jak wspomniano - odpowiednich sformułowań wynikających z dotychczasowego dialogu.

Badania doprowadziły do stwierdzenia, że tzw. Kanon rzymski, od szeregu wieków (w zasadzie od Grzegorza Wielkiego) stosowany w Kościele zachodnim jako jedyna Modlitwa Eucharystyczna, jest wynikiem bogatego rozwoju Modlitwy Eucharystycznej jako serca Mszy świętej. Stopniowo dołączano nowe modlitwy, które nie zawsze układały się w konsekwentną, logiczną strukturę. Potrzebna była pewna korekta. Postulowano nawet zrezygnowanie z Kanonu rzymskiego. W dyskusji zwyciężyła jednak opcja za pozostawieniem go, pod warunkiem dokonania pewnych udoskonaleń.

Wielość Modlitw Eucharystycznych jest wyrazem świadomości, że Eucharystia to Chrystus, to największe dobro Kościoła, to Życie Kościoła. A każda epoka ma prawo do szczególnej wrażliwości w odniesieniu do Eucharystii i prawo do wyrażenia jej w odpowiednich sformułowaniach. I tu leży źródło nowych Modlitw Eucharystycznych.

Poza tym historia potwierdziła, jak wyżej wspomniano, dużą różnorodność Modlitw Eucharystycznych, szczególnie na Wschodzie. Liturgia zachodnio-syryjska posiada aż 70 anafor, etiopska - 17; liturgia bizantyjska posiada dwie anaforę: św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego. Rozwój Modlitw Eucharystycznych na Zachodzie poszedł inną drogą. Stosowano raczej (po okresie improwizacji) jedną, dodając do niej zmienne elementy, związane z charakterem uroczystości czy święta. Z kolei w liturgii wizygockiej od IV-XI wieku Modlitwa Eucharystyczna posiadała tylko dwa stałe elementy (*Sanctus* i słowa ustanowienia), pozostałe były zmienne.

Współczesna wielość Modlitw Eucharystycznych to także wynik pragnienia wyrażenia bogactwa misterium Eucharystii we współczesnym języku.

82. Co jest najistotniejsze w uczestnictwie w Eucharystii, skoro mówi się o uwielbieniu i dziękczynieniu?

W liturgii nie chodzi o pewne nasze dokonania przed Bogiem, przedstawienie Mu czynów ludzkich. Nie chodzi także o oddanie należnej Bogu czci. Liturgia jest najpierw i przede wszystkim działaniem Boga dla człowieka. Jego służbą wobec człowieka. Taka jest logika Boga, który chce być zawsze blisko ludzi. Bóg, którego „doświadczamy” łącząc się z aniołami, nie jest Bogiem abstrakcyjnym, to nie Bóg filozofów czy zawikłany Bóg teologów. To Bóg zakochany w człowieku, przynoszący nam zbawienie w Jezusie, swoim Synu, w mocy Ducha Świętego.

Działanie to należy przyjąć (przyjmować jest trudniej niż dawać). Zgodzić się na działanie Boga w nas.

Człowiek staje przed Bogiem Stwórcą i Zbawicielem niejako *homo faber* (człowiek twórca), lecz *homo festims*, tj. radujący się z dokonanego i otrzymanego od Boga w Jezusie Chrystusie zbawienia. Istotę bycia człowieka przed Bogiem należy określać według charakteru święta (J. Ratzinger).

Liturgia jest świętowaniem pełnym wdzięczności - dziękczynnym świętowaniem zbawienia, które posiada moc wyzwalać człowieka. Zbawienie to skupiło się w misterium paschalnym w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, uobecnianym w Eucharystii.

W liturgii będzie więc chodziło nie tyle o działanie, ile przede wszystkim o wdzięczne przyjęcie i świętowanie.

Gdy miłość się raduje, rodzi się święto. Współczesny człowiek jest wielkim utylitarystycznym indywidualistą i szalenie trudno mu zrozumieć bezinteresowność - proszę wybaczyć słowo - gratisowość bycia przed Bogiem i służenia Mu. Liturgia nie służy czemuś, osiągnięciu czegoś. Jest ona radosnym przebywaniem, „grą miłości”, jak określił to wybitny teolog Romano Guardini.

83. Dlaczego raz mówi się, że Eucharystia jest Ofiarą, innym razem, że Ucztą ofiarną?

Historia liturgii potwierdza istnienie wspomnianego w pytaniu dylematu. I w naszych czasach niektórzy z teologów opowiadają się za pojmowaniem Eucharystii jako Uczty. Wiążące jest jednak stanowisko Magisterium Kościoła wyrażające się w wypowiedziach papieskich. Jan Paweł II wielokrotnie z naciskiem podkreśla, że Eucharystia jest zarówno Ofiarą Jezusa Chrystusa, jak i Ucztą ofiarną. Nie są to rzeczywistości wykluczające się. Misterium Eucharystii dokonało się dla człowieka i najgłębiej odpowiada strukturze jego egzystencji. Eucharystia jest darem życia Jezusa Chrystusa za zbawienie świata. Jest darem ofiarnym, to znaczy oczyszczającym człowieka z winy, uwalniającym go, obdarowującym wolnością bowiem „ku wolności wyzwolił nas Chrystus” (Ga 5, 1). Ofiara Jezusa otwiera na przyszłość. Zrozumiałym jest, że dobrodziejstwa płynące z Ofiary stają się udziałem człowieka w łączności z Jezusem, w komunii z Nim, w zasiadaniu przy wspólnym stole, w byciu razem. Dlatego Eucharystia została ustanowiona przy paschalnym stole. Stół to sprzęt wybitnie społeczny, kształtujący wspólnotę. Określenie „paschalny” wywodzi się od słowa *pascha*, które oznacza przechodzenie, zmianę. I odtąd Eucharystia uobecnia się na ołtarzu, który ma kształt stołu - nakryty obrusem zaprasza do wspólnoty.

Człowiek w swoim DNA wpisane ma bycie z innymi jako warunek swego rozwoju. Jest istotą społeczną, taką uczynił go Stwórca. W Eucharystii - Ofierze - Uczcie człowiek znajduje i źródło, i siłę, i wzór realizacji swego człowieczeństwa.

C. LITURGIA KOMUNII

Sakrament jedności i miłości

84. Jestem przekonany, że kontakt człowieka z Bogiem, sakramentalne spotkanie z Nim, winien być osobisty, indywidualny, po prostu „mój”, a nie wspólnotowy. Czy mam rację?

Jak najbardziej. Zapewne dziwnie zabrzmiałoby teraz stwierdzenie, że nigdy modlitwa nie jest tak wzmacniająca, tak silna jak wtedy, gdy modlimy się wspólnie. We wspólnej modlitwie tkwi wyjątkowa moc. Uderzyło mnie stwierdzenie jednego z teologów niemieckich, który powiedział, że wiara, miłość i nadzieja są niesłychanie trudne dla poszczególnego człowieka. Trzeba je - użył sformułowania - „uspołecznic” (*vergesellschaften*) w tym celu, aby żyć. Osobisty kontakt nie stoi w sprzeczności ze wspólnotowym. Człowiek, szczególnie współczesny, zagrożony jest tendencją prywatyzowania modlitwy. Społeczeństwo staje się coraz bardziej indywidualistyczne. Indywidualizm przejawia się często w sposób

prymitywny, ujawnia się w pogardzie wobec drugiego, w agresywności i brawurze automobilistów na drogach. Dzisiejszy człowiek żyje w przeświadczeniu, że „to jest dobre, co dla mnie jest dobre”, a cały światopogląd koncentruje się na „moim ja”. Przy czym indywidualistyczne zachowania utożsamia się z indywidualnością, z niepowtarzalnością ludzkiej osoby. Indywidualistyczne podejście przenosi się na sprawy religii. A tymczasem Pan stworzył człowieka jako istotę relacji, w jakimś sensie - istotą „małżeńską”. Oznacza to, że nie można osiągnąć pełnej osobowości bez relacji z drugim. Nie da się ukształtować swojego „ja” bez „my”. Bóg nie jest solo, jest Trój - jedyny, i nie chce, by człowiek był skupiony tylko na sobie.

W liturgii, w zgromadzeniu, które jest wspólnotą osób, pierwszeństwo zachowuje osoba każdego człowieka. Relacja z drugim człowiekiem posiada swoją specyfikę. „Drugi” nie jest narzędziem samorealizacji, szanowanym dopóty, dopóki sam się w nim realizuje. Drugi człowiek jest *ineffabilis* - niewypowiedziany i umiłowany przez Boga na równi ze mną. Drugi w liturgii jest jak ja. Mówi się *homo definiri nequit* - człowieka nie można zdefiniować. Powracając do pytania, chcemy coraz pełniej rozumieć, że Komunia święta nie jest kontaktem „z moim Jezusem”. Podając Komunię celebrans mówi „Ciało Chrystusa” - a więc prawdziwy żywy Zmartwychwstały Chrystus. Przyjmujący odpowiada „Amen” - wierzę, wyznaję. W Liście do Kolosan (1,24) Św. Paweł stwierdza, że Ciało Chrystusa znaczy także Kościół. Przyjmując Chrystusa w Komunii, staję się coraz pełniej częścią Kościoła, moje „ja” wzrasta poprzez relację z innymi. Zaczynam rozumieć, że aby być pięknym człowiekiem, trzeba być dla innych, jak Jezus. Trzeba wydawać swoje ciało i wylewać swoją krew dla innych. To jest prawo życia.

Komunia pomnaża mój szacunek dla drugiego, szacunek, który jest podstawą miłości. Nie ma autentycznego chrześcijaństwa bez drugiego człowieka. Mogę zgubić Chrystusa, jeśli nie będę dostrzegał drugiego człowieka obok siebie.

Komunia święta nie jest tylko udziałem w Uczcie Pana, lecz zjednoczeniem z Chrystusem i z braćmi. Św. Jan Chryzostom komentując wydarzenie eucharystyczne zamiast słowa „udział” używał pojęcia *koinonia*. Dzieje sakramentu pokuty i pojednania poświadczają, że wykluczenie od Komunii (*ex - communi-catio*) nie było formą kary, lecz następstwem utraty komunii - łączności z Kościołem. Komunia eucharystyczna traciła swój sens. Takie rozumienie Kościoła zostało zastąpione w wiekach średnich przez pojmowanie go na pierwszym miejscu jako instytucji z odpowiednią władzą. W konsekwencji nastąpiła prywatyzacja Mszy świętej.

Liturgia jest niezwykle wychowawczą komunii międzyludzkiej. *Koinonia* - to wprawdzie greckie wyrażenie, ale najpiękniejsze ze słów w chrześcijaństwie, wyrażające zjednoczenie wokół wspólnego zadania. Wyrażenie to w Nowym Testamencie występuje 50 razy.

Romano Guardini (zm. 1968) za jedno z najpilniejszych zadań formacji liturgicznej uważał kształtowanie wspólnoty liturgicznej. Podmiotem działań liturgicznych jest wspólnota. Charakterystyczną sprawą dla liturgii jest „my”, nie, ja”, choć Guardini świadomy był trudności styku tych rzeczywistości. I tu właśnie pojawia się wyrażenie *koinonia* - więź pomiędzy jednostkami, wypływająca nie z jednostki, ale ze wspólnego ukierunkowania (ku zadaniu) na jeden cel - Boga. Jest nim jedna wiara, jeden chrzest, jedno misterium Eucharystii.

Pojęcie wspólnoty liturgicznej dalekie jest od jakiegś masowości. Sprawą zdumiewającą jest poszanowanie sanktuarium jednostki i procesu zbawczego, dokonywanego w niej przez Ducha Świętego. Stojąc przed Panem uczestnik liturgii mówi „ja zgrzeszyłem”, „moja wina”, „nie jestem godzien” - te ostatnie słowa wypowiedziane są właśnie przed przyjęciem Komunii. Staję przed Bogiem w całej swojej prawdzie. Taka postawa buduje w człowieku poczucie odpowiedzialności.

Proszę zauważyć, że przyjmujący Komunię mówi „ja nie jestem godny”, uzdrów moją duszę. Podmiotem jest więc zawsze indywidualna osoba.

85. Czy po zakończeniu Modlitwy Eucharystycznej doksologią nie powinno się przejść bezpośrednio do Komunii? Tymczasem nagromadzono sporo modlitw, śpiewów, obrzędów.

Faktycznie, jest kilka modlitw i obrzędów, dokładnie aż osiem, ale stanowią one charakterystyczną drogę do Komunii, którą można nazwać kodem hodologicznym, tj. kodem drogi, zbliżania się, pewnych stopni, które prowadzą do sakramentalnej Komunii.

Eucharystia jest równocześnie ucztą, a więc spotkaniem, komunią osób. Jest to wspólnota radości. Św. Efreem Syryjczyk nazywa Eucharystię „chlebem żyjącym”, chlebem życia, lekarstwem życia, „skarbem zdrowia”. Arabowie na określenie chleba posługują się słowem *aisch*, które oznacza „dający życie, podtrzymujący”. W Uczcie Eucharystycznej uczestnik „smakuje Boga” przyjmując Ciało i Krew Chrystusa. Przyjęcie Komunii następowało po doksologii, poprzedzone było modlitwą „Ojcze nasz”. Także w obecnym Porządku Mszy świętej to przygotowanie bezpośrednie, bo przecież cała Eucharystia prowadzi do Komunii, rozpoczyna się od Modlitwy Pańskiej.

A. „Ojcze nasz”

Modlitwa ta stała się integralną częścią Liturgii eucharystycznej najprawdopodobniej w wieku IV. Wydaje się, że główną racją włączenia jej w ramy Liturgii były słowa: „odpuść nam nasze winy”. Św. Augustyn komentował je aż 185 razy. Uważał ich wypowiedzenie za „codzienną formę pokuty” na odpuszczenie grzechów (nie należy zapominać, że nie było podówczas praktyki częstej spowiedzi). Nic dziwnego, że „Ojcze nasz” odmawiano przed Komunią świętą. Z tych samych racji Św. Benedykt wprowadził Modlitwę Pańską na zakończenie codziennej Jutrzn i Nieszporów: „z powodu cierni niezgody, które się pojawiają”, uważał bowiem, że modlitwa ta oczyszcza braci z win.

Był jeszcze inny powód odmawiania „Ojcze nasz” w Liturgii eucharystycznej, mianowicie słowa „Chleba naszego powszedniego daj nam dziś”. Biskup z Hippony komentował, że „To sam Chrystus jest naszym chlebem”. Bardzo mi odpowiada japoński przekład tych słów: „użycz nam codziennego pożywienia”.

Papież Grzegorz Wielki podał jeszcze inną rację. Według niego „Ojcze nasz” nie jest związane z Komunią, lecz stanowi przedłużenie i zwieńczenie Modlitwy Eucharystycznej, właśnie w tym zdumiewającym zwrocie: „Ojcze nasz”.

Racje historyczne włączenia Modlitwy Pańskiej do Eucharystii są wymowne.

Modlimy się słowami Modlitwy Pańskiej i nazywamy Boga Ojcem. Słowo to wskazuje na bytową relację stwórczą, uznanie Boga w sakramencie chrztu. Z kolei drugie słowo „nasz” sygnalizuje konsekwencje społeczne i wspólnotowe, pogłębia komunę z innymi, a więc wymiar eklezjalny. Otwiera przyjmujących Komunię na innych ludzi jako braci. Dzięki odmówieniu Modlitwy Pańskiej następuje już komunia z Bogiem, odnowienie synowskiej relacji. „Ojcze nasz” stanowi pierwszy etap drogi do Komunii.

B. Znak pokoju

Powyższe wyrażenie na dobre zadomowiło się w liturgii, chociaż nie istnieje obowiązek przekazywania znaku pokoju w każdej Mszy świętej. Byłoby jednak przynajmniej dziwne, gdyby zabrakło go podczas Eucharystii sprawowanej z większą liczbą wiernych.

Jaki jest sens przekazania znaku pokoju, skoro na początku Eucharystii wybaczymy sobie wzajemne zranienia?

Ten gest przyjął się szybciej niż inne wprowadzone po Soborze Watykańskim II. Ma głęboką wymowę. *Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* tak z 1969, jak i w trzecim wydaniu wzorcowym z 2000 wielokrotnie podejmuje ten temat. Z zamieszczonych w nim uwag wynika, że chodzi o pokój Chrystusa, o pokój Pana.

Nie chodzi więc o mój związek z tą czy tamtą osobą, lecz o przyjęcie i przekazanie pokoju, który pochodzi od Chrystusa.

Nowy Porządek Mszy z 1969 r. silnie podkreślił znaczenie aktu pokuty na początku Mszy świętej. Jest on pojednaniem z Bogiem i z drugimi. Natomiast obrzęd przekazania pokoju ujawnia to pojednanie i odbudowaną komunię. Przekazanie pokoju w „miłości Chrystusa” wyraża wzajemną miłość zgromadzonych. To Bóg, w Chrystusie stwarza pokój. On w swoim Synu pojednał wszystkich, zburzył mur wrogości. Przekazanie pokoju manifestuje wolę Boga bycia z innymi i w pewnym sensie „upoważnia” człowieka do Komunii. Najpierw włączamy się w komunię z Chrystusem, w Chrystusowy pokój, by następnie przyjąć Komunię sakramentalnie. Przekazanie pokoju jest znakiem dokonywania się służby Boga ludziom, i służby ludzi Bogu.

Przypomnijmy, że pocałunek pokoju posiada głębokie biblijne i patrystyczne korzenie. Pocałunek pokoju, tak charakterystyczny w życiu pierwszych chrześcijan, przeszedł długą ewolucję.

Apostołowie zwykli kończyć swoje listy pasterskie sformułowaniem „Pozdrówcie jedni drugich świętym pocałunkiem”, jak pisał św. Paweł do Koryntian, a św. Piotr: „Pozdrówcie się wzajemnie pocałunkiem miłości”. Było to wzmocnienie przesyłanych w liście pozdrowień, nie był to pocałunek liturgiczny, nie ma zresztą potwierdzenia, czy po odczytaniu powyższych słów słuchający przekazywali sobie pocałunek pokoju. Przyjmuje się, że w sztuce pisania listów w starożytności nie było zwyczaju przesyłania pocałunku i że Św. Pawła można uważać za autora takiego zwyczaju.

Historia tego obrzędu potwierdza fakt, że był on wykonywany po modlitwie wspólnej. Logika takiej praktyki podyktowana była świadomością, że modlący się stają przed Bogiem nie sami, lecz z Chrystusem, w Nim i przez Niego zanoszą swoje uwielbienie i prośby. Modląc się z Chrystusem uczestniczą w historio-zbawczym darze zbawienia, pokoju, który Bóg dał przez Chrystusa całemu Kościołowi, jako Ducha kształtującego jedność.

Źródłem takiego myślenia była Ewangelia, zwłaszcza Św. Łukasza, opisująca zachowanie się Dobrego łotra (Łk 23, 39-43), który modlił się „wspomnij”, pamiętaj o mnie - słowami charakterystycznymi dla modlitwy żydowskiej. Umierający Chrystus „przekazał” mu pocałunek pokoju, obdarzył go zbawieniem: „Dziś ze mną będziesz w raju”. Po raz pierwszy w historii Kościoła po modlitwie nastąpiło „przekazanie” pocałunku pokoju - zbawienia. Jeszcze mocniej trzeba za Łukaszem podkreślić działanie samego Jezusa Chrystusa, który w wielkim opuszczeniu modlił się „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Jego śmierć była równocześnie podarowaniem zbawienia - pokoju.

Sięgając do tradycji należy wspomnieć Orygenes (185-245), który pisał: „Przekazywany jest zwyczaj w Kościele, że po modlitwie Bracia przyjmują siebie nawzajem pocałunkiem”.

Prawie identycznie wyraża się Tertulian (ok. 160 - po 220), stwierdzając, że po modlitwie bracia wymieniają pocałunek pokoju, który jest znakiem modlitwy (*signaculum orationis*). W liturgii Mszy świętej przekazanie pokoju poświadcza Św. Justyn (zm. 165): „Po modlitwie dajemy sobie pocałunek pokoju”. Chodziło o modlitwy, które współcześnie nazywamy najczęściej Modlitwą powszechną. Na tym miejscu wykonywany jest do dziś w większości liturgii. Liturgia rzymska jest jedyną liturgią, która przesunęła przekazanie pokoju przed przyjęcie Komunii świętej; stało się to najprawdopodobniej pod koniec IV wieku, a utrwaliło ostatecznie za papieża Grzegorza Wielkiego.

Benedyktyni czynili ten gest zawsze, a w ich regule założyciel zamieścił aż 70 aksjomatów o pokoju. Przestrzegł równocześnie, by nie udzielać nikomu fałszywego (nieszczerego) pocałunku pokoju.

Komunia święta to osobowe spotkanie i przyjęcie Jezusa Chrystusa, i jako takie wymaga też, by uczestnicy Eucharystii zwrócili się ku swemu partnerowi, sąsiadowi, by otworzyli się na niego jako osobę. To zwrócenie się ku innym winno się wyrazić w słowie i geście. Nie

zapominajmy, że człowiek realizuje się wtedy, gdy się „wciela”, wychodzi „ku”, „do”. Gest przekazania pokoju wymaga „zobaczenia” człowieka. Bez „dostrzeżenia go” nie można mu realnie przekazać pokoju, który wypełni jego życie.

Drugi ważny element w ewolucji znaku pokoju to przekazywanie, które rozpoczynało się od celebransa - przekazywanie niejako łańcuchowe (zamiast wzajemnego przekazywania pokoju przez wiernych w nawach kościelnych), a wreszcie zarezerwowanie go dla celebransa i pełniących posługę diakona i subdiakona. Na tym tle łatwiej ukazuje się novum będące wynikiem odnowy liturgii po Soborze Watykańskim II.

Jakie jest znaczenie, sens obrzędu przekazania pokoju?

Przede wszystkim podkreślić należy, że przekazywany pocałunek pokoju jest darem Boga i że nie chodzi tu wyłącznie o ludzkie serdeczności. Nie chodzi także o wzajemne pojednanie się zwaśnionych, ono winno nastąpić przy Akcie pokuty. Pokój, o którym mowa, jest znakiem wspólnoty świętych, tj. udziału w Sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej, a następnie znakiem jedności udzielonej przez Chrystusa, jedności wierzących i miłujących Zbawiciela.

Przekazanie pokoju jest komunikowaniem Daru Ducha Świętego, Ducha Chrystusa. Papież Innocenty I (zm. 417) pisał, że chodzi o pewien rodzaj zgody, wewnętrznego udziału w Ofierze, o świadome wewnętrzne solidaryzowanie się uczestników z tym, co dokonuje się w tajemnicy Eucharystii, zjednoczenie z urzeczywistniającym się misterium i przyjmowanie Ofiary Chrystusa za swoją. Św. Augustyn nauczając o pocałunku pokoju nazywa go znakiem. To, co wypowiadają usta, dokonuje się w sumieniu. Przy innej okazji mówił, że pocałunek pokoju „jest wielkim sakramentem, tak całuj, byś kochał”.

Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego i to w najnowszym wydaniu (2000) podaje, że znak pokoju (pocałunek pokoju) nie jest prostym życzeniem, lecz „modlitwą i znakiem”. W nr 82. czytamy, że przez obrzęd pokoju „Kościół uprasza pokój i jedność dla Kościoła, a wierni wyrażają sobie eklezjalną komunie i wzajemną miłość”.

Charakterystyczne, że mowa jest o obrzędzie pokoju. Jest to ważne podkreślenie, bowiem obrzęd pokoju obejmuje poprzedzającą modlitwę, w której mowa jest o przekazaniu przez Jezusa Chrystusa swojego pokoju, co zostaje uzewnętrznione przez słowa celebransa „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”. I właśnie tym pokojem obdarowani, wzajemnie go sobie przekazujemy, pogłębiając jedność Ciała Chrystusa - Kościoła.

Jan Paweł II w Liście apostolskim O świętowaniu niedzieli napisał: „Przekazanie znaku pokoju, który w rycie rzymskim celowo poprzedza komunie eucharystyczną to gest szczególnie wymowny: wierni wykonują go, aby wyrazić aprobatę Ludu Bożego dla wszystkiego, co zostało dokonane w celebracji, oraz potwierdzić zobowiązanie do wzajemnej miłości, jakie podejmują spożywając jeden Chleb, pomni na nakaz zawarty w słowach Chrystusa: 'Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj! (Mt 5, 23-24)’”.

C. Łamanie chleba

Łamanie chleba przejęte zostało z żydowskiej liturgii domowej. Stosował je Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, nadając mu jednak znacznie głębsze znaczenie.

O tym, jakie wrażenie musiało robić łamanie chleba podczas Eucharystii, może świadczyć fakt, iż zostało uwiecznione w słynnej Cappella Graeca w rzymskich katakumbach. Autor *Didache* przybliży znaczenie tego gestu, zwracając uwagę na Jedność" chleba złożonego z wielu ziaren. Znaczenie to odniesione jest do Kościoła złożonego z różnych ras i narodów. Jezus przy ustanowieniu Eucharystii wskazuje na chleb jako swoje Ciało wydane za wszystkich. Łamanie chleba było wielokrotnie interpretowane. Wskazywano nie tylko na wspólnotę z Chrystusem, ale także na fakt, że ta wspólnota darowana jest człowiekowi przez Jego śmierć.

Z chwilą zastosowania małych hostii (IX-X w.), których nie trzeba już było łamać, wymowa „łamania chleba” stopniowo malała. Łamano tylko hostię przeznaczoną dla celebransa. Dla ożywienia jedności pomiędzy kościołami biskup wysyłał akolitę z częstką konsekrowanego Chleba, którą sprawujący Eucharystię wkładał do kielicha.

Wskazywanie na łamany Chleb i przelaną Krew uprzytamnia niepojętą miłość Jezusa, a równocześnie postuluje, by przyjmujący świadczyli o tej miłości wobec innych.

Doświadczenie łamania chleba to stanięcie wobec miłości zapraszającej do wspólnoty, otwarcie na innych, stąd stanowi trzecią formę przyjęcia Komunii.

D. Spożycie Ciała i Krwi naszego Pana - udział w uczcie Baranka to czwarta forma Komunii.

86. Jaki jest sens słów „Błogosławieni (częściej spotyka się określenie: szczęśliwi), którzy zostali wezwani na ucztę Baranka” i czy oba wyrażenia są uprawnione?

Zdanie to zapożyczone jest z Apokalipsy 19,9. Użyte tu greckie słowo *makarioi* w dosłownym tłumaczeniu znaczy „szczęśliwi”, tłumaczy się je także jako „błogosławieni”. U starożytnego greckiego poety Pindara wyrażenie to oznaczało: wolny od codziennych trosk i trudów. Jest to stan bogów i tych, którzy uczestniczą w ich bytowaniu. Z biegiem czasu stało się wyrażeniem codziennym, określającym stan człowieka, któremu gratulujemy z powodu jakiejś szczęśliwej okoliczności. Homer mówił o szczęściu uczestników doświadczających boga.

Wypowiadane przed Komunią słowa „Błogosławieni/szczęśliwi, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka” wskazują, że udział w Komunii jest zapoczątkowaniem radości nieba, „uczcowania z Panem i Jego świętymi, doświadczeniem „drugiej strony”, rzeczywistości wiecznego trwania, doświadczeniem faktu, że „czas mój nie pędzi na oślep”.

Tymczasem my, zbliżając się do Komunii, jesteśmy często smutni, a przecież idziemy do Jezusa Zmartwychwstałego. Ta obserwacja przywodzi na pamięć kantatę Jana Sebastiana Bacha: „Mam wiele zmartwień (kłopotów) w sercu”, w utworze ciągle powraca „ja, ja, ja” (*ich*) - prawie we wszystkich tonach, głosach, rytmach tworzy się koło zmartwień. Nagle pojawia się słowo *aber*- „ale”, które wyzwala inne głosy, i tak rodzi się szczęśliwa fuga napędzająca radością.

Wydaje się, że idąc do Komunii zajmujemy się zbyt sobą naszymi kłopotami. Owszem, wypowiadamy słowa: „Panie, nie jestem godzien”, jednak zaraz po nich „ale powiedz tylko słowo”. To „ale” (*aber*) zmienia postawę człowieka, rozpoczyna w sercu pieśń nadziei i szczęścia. Ciekawe, że Kościół początków porównywał Chrystusa do Orfeusza - syna bogów. Jego śpiew poruszał lasy i skały. On także uprosił Zeusa, by pozwolił mu wejść do Podziemia - do królestwa zmarłych (Hadesu) i sprowadzić z powrotem na ziemię zmarłą wskutek ukąszenia żmii żonę - Eurydykę. Wzruszywszy śpiewem cały podziemny świat, mógł wyrwać śmierci żonę, pod warunkiem jednak, że nie popatrzy na nią przed powrotem do świata. Umiłowana małżonka nie powróciła jednak na ziemię, ponieważ Orfeusz za szybko się odwrócił, chcąc się upewnić, czy Eurydyka idzie za nim. Orfeusz nie zniechęcony, pozostał wierny swojej żonie, nauczał ptaki śpiewu o zmartwychwstaniu. Euzebiusz porównując Chrystusa do Orfeusza nauczał, że Chrystus czyni nasze ciało instrumentem dla muzyki zmartwychwstania. To jest owo Chrystusowe *aber* - „ale”, które sprawia, że udział w Komunii, szerzej -w liturgii staje się „szczęśliwym miejscem”, *locus felix*, w którym możliwe jest zbudowanie, potwierdzenie własnej tożsamości. Dokonuje się charakterystyczne „przejście”. W liturgii mediolańskiej śpiew towarzyszący Komunii nazywano *transistorium*, co znaczy dosłownie: przejście. Św. Ambroży objaśniał, że trzeba śpiewać radośnie, ponieważ „spożywamy i pijemy” Ciało i Krew samego Jezusa Chrystusa.

Stosowanie określenia „błogosławieni...” było i nadal jest usprawiedliwione. Brzmiało ono szczególnie autentycznie w odniesieniu do tych, którzy po długim przygotowaniu (katechumenat) po raz pierwszy sakramentalnie przyjmowali Chrystusa.

87. Dlaczego Kościół odszedł od chleba codziennego, kwaszonego na korzyść przaśnego?

Rzeczywiście, w historii Kościoła nauczyliśmy się o tzw. azymitach. Azymici używali do Eucharystii właśnie chleba przaśnego. W języku greckim *zumos* znaczy: chleb kwaszony, *zume*: kwas, natomiast „a-” stanowi zaprzeczenie (*privativum*).

Do dziś Kościół zachodni, a także Ormianie i maronici używają do Eucharystii chleba przaśnego, tj. przygotowywanego bez zakwasu, natomiast liturgie wschodnie - chleba kwaszonego. Obecna praktyka jest dowodem bogactwa zwyczajów w liturgiach. Nie ma powodów do jej ujednolicania, gdyż to, jakiego używa się chleba, nie ma wpływu na ważność Eucharystii.

Ewangelia mówi o chlebie kwaszonym w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Jezus mówi o nauczaniu faryzeuszów jako o złym kwasie, który może wszystko zniszczyć (Mt 16, 5-12), ale również przyrównuje Królestwo Boże do kwasu (Mt 13,33) i to stwierdzenie wydaje się podstawą zwyczaju Kościołów wschodnich. W oparciu o Ewangelie synoptyczne trudno jest jednoznacznie powiedzieć, jakiego chleba używał Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy. Jeśli ta odbyła się w przeddzień Męki - na pewno był to chleb niekwaszony, jeśli w innym dniu (synoptycy), wówczas racja byłaby po stronie Greków. Nie mamy także żadnych świadectw z okresu apostołskiego i poapostołskiego, które wskazywałyby na stosowanie przez Apostołów chleba niekwaszonego, raczej posługiwali się chlebem, który był do ich dyspozycji. Dotychczasowe badania pozwalają stwierdzić, że w starożytności chrześcijańskiej stosowano zarówno chleb przaśny, jak i kwaszony. Do XI wieku tj. do wybuchu sporu na temat stosowania chleba niekwaszonego, do Eucharystii używano chleba przaśnego - w środowiskach, w których znany był zwyczaj żydowski - lub kwaszonego - w środowiskach, które nie znały zwyczajów Izraela.

Zdaniem niektórych autorów zwyczaj wysyłania części konsekrowanego chleba - *fermentum* na znak jedności (mówi o tym list Innocentego I do bp. Decencjusza z 416 r.) byłby potwierdzeniem praktyki stosowania chleba kwaszonego. Trzeba jednak zauważyć, że *fermentum* nie jest synonimem *fermentatum*. *Fermentum* to termin misteryjny, symboliczny, z czasów, kiedy należało ukrywać misterium chrześcijaństwa przed poganami.

W VI-VII wieku Kościoły wschodnie zaczęły opowiadać się za używaniem chleba kwaszonego, Zachód natomiast za chlebem przaśnym. Najpoważniejszym świadkiem używania chleba niekwaszonego w Kościele łacińskim jest Beda Czcigodny (VIII w), następnie sekretarz Karola Wielkiego - Alkuin a także Paschazjusz i Raban Maur. Zwyczaj stosowania chleba przaśnego utrwalił się w Kościele zachodnim od IX wieku.

Stosowanie chleba przaśnego pociągnęło za sobą zanik przynoszenia darów (w domach używano bowiem chleba kwaszonego, niekwaszony trzeba było specjalnie przygotowywać), poluzowanie związku pomiędzy ofiarą a Komunią, nowo ochrzczeni zostali pozbawieni przywileju ofiarowania chleba eucharystycznego jako wyrazu „kapłaństwa wspólnego”.

Spór w kwestii stosowania chleba przaśnego wybuchł za patriarchy Konstantynopola Michała Cerulariusza (zm. 1059), a chodziło w nim o wierność tradycji Chrystusa. Sobór Florencki (1439) w dekrecie dla Greków i Ormian wypowiedział się, że zarówno chleb przaśny, jak i kwaszony jest ważną materią Eucharystii. W tym duchu wypowiada się także papież Benedykt XIV - w 1742 r., Leon XIII - w 1894 r. Sobór Watykański II stanął na stanowisku zachowania tradycji lokalnych (zob. Dekret o ekumenizmie 15-17; Dekret o katolickich Kościołach wschodnich 5-6; 22).

Wśród teologów dyskutuje się kwestię stosowania chleba jako „materii” Eucharystii w odniesieniu do krajów nieużywających na co dzień chleba (także w przypadku Kościoła baptystyczne-go). Po raz pierwszy problem ten zaistniał w XVI wieku w odniesieniu do Chin. Ponieważ w kraju tym nie uprawiano zboża ani winorośli, Misjonarze z Towarzystwa Jezusowego zaczęli używać alkoholu z ryżu i placków ryżowych. Rzym jednakże odrzucił tę praktykę.

Warto dodać, że wierni, którym z powodu choroby (celiakia) nie wolno spożywać chleba, mogą przyjmować Komunię pod postacią wina - tak zdecydowała w 1982 r. Kongregacja ds. Wiary. Kapłani, którzy nie mogą spożywać wina, komunikują przez zanurzenie, mogą też uzyskać pozwolenie od Stolicy Apostolskiej na używanie soku winnego nieprzefermentowanego.

88. Czy udzielanie Komunii do ust jest godniejsze niż składanie jej na rękę?

Do VIII wieku świadectwa potwierdzają praktykę udzielania Komunii na dłoń. Św. Cyryl (Jan) Jerozolimski pouczał: „Gdy zbliżasz się (do Komunii), nie wyciągaj przy tym płasko ręki, podstaw dłoń lewą pod prawą tworząc jakby tron, który ma przyjąć Króla. Do wklęsłej dłoni przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz 'Amen'. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez kontakt ich ze świętym Ciałem, spożyj je, bacząc, byś zeń nic nie uрониł... Bo czyż nie wziąłbyś złotych ziarenek z największą uwagą by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej zatem powinieneś uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele cenniejsze od złota i szlachetnych kamieni. A kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusa, zbliż się do kielicha Krwi. Nie wyciągaj tu rak, lecz skłoń się ze czcią i w postawie adoracji powiedz 'Amen'. Uświęć się przez to przyjęcie Krwi Chrystusowej. Kiedy twe wargi są jeszcze wilgotne, dotknij ich rękami i święć nimi oczy, czoło i inne zmysły. Następnie zatrzymaj się na modlitwie, dziękując Bogu za to, że tak wielkimi zaszczycił cię tajemnicami” (Katecheza V, 21). Podobnie nauczał Cezary z Arles. Wspomnijmy jeszcze Teodora z Mopsuestii (V w.): „Każdy wyciąga prawą dłoń, aby otrzymać Eucharystię i podkłada pod nią lewą rękę”; oraz na św. Jana Damasceńskiego (zm. 750): „Czyniąc z dłoni znak krzyża, przyjmujemy Ciało Ukrzyżowanego”.

Mężczyźni otrzymywali Komunię na otwartą dłoń, kobiety na dłoń pokrytą specjalnym płótnem zwanym *dominicale*. Taka praktyka trwała do IX wieku. Sakramentarz Dragona z Metz (zm. 853) zawiera scenę składania Komunii na rękę, ale są to już tylko pojedyncze wypadki. Synod w Rouen ok. 878 r. nie pozostawia wątpliwości - nakazał bowiem: „żadnej osobie świeckiej nie podawać Eucharystii na rękę, lecz tylko do ust” (w starożytności do ust podawano małym dzieciom i chorym). Kolejne poświadczenie w tym samym duchu - to synod w Treves ok. 906 r. Na zmianę sposobu udzielania Komunii wpłynęło najprawdopodobniej używanie do Mszy chleba niekwaszonego oraz hostii małych rozmiarów, a także rozumienie Eucharystii jako *mysterium tremendum* - misterium, którego należy się lękać. Być może w grę wchodziły pewne herezje. Jednak pojedyncze wypadki nie mogły doprowadzić do ogólnej zasady. Wydaje się, że duże znaczenie miały tendencje ariańskie upowszechniane wśród nowych narodów, które masowo weszły do Kościoła. Obrona Chrystusa w Jego boskiej naturze znalazła więc wyraz w obrzędzie komunijnym. Zapewne nie bez znaczenia była klerykalizacja liturgii, schodzenie świeckich na dalszy plan (w VIII-JIX w. świeccy prawie całkowicie zostali wyłączeni z celebracji), zanik procesji z darami, Modlitwy powszechnej, ciche odmawianie Modlitwy Eucharystycznej, zanik częstej Komunii świętej. Nowy sposób udzielania Komunii wydawał się bardziej stosowny do świętości tajemnicy Eucharystii. Francuski liturgista P.M. Gy nie zgadza się z tezą Jungmanna, wedle której powodem udzielania Komunii do ust było używanie chleba niekwaszonego. Uważa natomiast, że przyczyną zmiany była chęć wyakcentowania świętości

rąk kapłańskich - namaszczenie rąk kapłańskich przy święceniach pojawiło się na Wyspach Brytyjskich w VIII wieku.

Instrukcja Kongregacji Kultu Bożego z dnia 29 maja 1969 r. (*Memoriale Domini*) staje na stanowisku zachowania dotychczasowej praktyki, tj. przyjmowania Komunii do ust. Poleca biskupom, by wypowiedzieli się w tej sprawie - zmiana praktyki leży więc w gestii Konferencji Episkopatu danego kraju czy regionu. Ta sama Instrukcja podkreśla, że wierni winni mieć możliwość zachowania dotychczasowego sposobu komunikowania (do ust). Praktyka składania Komunii na dłoń winna być najpierw wprowadzana w środowiskach elitarnych, odpowiednio do tego przygotowanych. Należy także kształtować u wiernych poczucie godności płynącej z przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa - Kościoła i pogłębiać wiarę w eucharystyczną obecność Chrystusa. Komunię (w przypadku przegłosowania takiej praktyki większością 2/3 głosów) należy składać na dłoń, wierni nie mogą sami brać Hostii. Hostię należy spożyć przed odejściem na swoje miejsce w zgromadzeniu. Należy wreszcie, głosi Instrukcja, dbać o czyste ręce i nie dopuścić do upadnięcia Hostii na ziemię lub rozproszenia cząstek Chleba eucharystycznego. Nie wolno składać na dłoni Hostii umoczonej w Krwi Najświętszej (gdy Komunii udziela się pod dwiema postaciami). Biskupi, którzy wprowadzili podawanie Komunii na rękę, winni w ciągu trzech miesięcy przesłać do Kongregacji odpowiednie sprawozdanie. Instrukcja *Memoriale Domini* została przygotowana przez przeprowadzenie ankiety wśród biskupów (była to realizacja zasady kolegialności). W dniu 24 lutego 1980 r. Kongregacja Kultu Bożego na nowo przypominała powyższe postanowienia. Instrukcja *Dominicae Cenaе* nie wносиła nowych elementów. Konferencja Episkopatu Polski stanęła na stanowisku zachowania dotychczasowej praktyki, a więc przyjmowania Komunii do ust - jako reguły. II Synod Ogólnopolski (1991-1999) opowiedział się za dotychczasową praktyką udzielania Komunii, „nie wykluczając jednak innych form przyjmowania Komunii św. z zachowaniem najwyższej czci dla Eucharystii”.

89. Jaka jest motywacja przyjmowania Komunii dwukrotnie w tym samym dniu?

Do IV wieku wierni przyjmowali Komunię częściej niż była sprawowana Eucharystia, zazwyczaj w niedzielę zabierali święte Postacie do domu i tam komunikowali. Spadek przyjmujących Komunię, jak i stanowisko Soboru Laterańskiego IV (1215) zalecającego Komunię jeden raz w roku około Wielkanocy, nie stwarzały problemu częstotliwości Komunii. Wzrost natomiast częstotliwości sprawowania Mszy świętej zrodził problem przyjmowania Komunii dwukrotnie w tym samym dniu. Problem wspomagała refleksja teologiczna akcentująca Mszę świętą jako Ucztę, w której uczestniczenie w pewien sposób domaga się przyjmowania Komunii - a więc uczestniczenia w Uczcie. W pewnym sensie zgoda Stolicy Apostolskiej na dwu - czy trzykrotne sprawowanie Eucharystii sprzyjała także postawieniu pytania o dwukrotne przyjmowanie Komunii w tym samym dniu. Pewnym początkiem była zgoda (1964) na przyjęcie Komunii po raz drugi nie tyle tego samego dnia, ile w ramach celebracji tej samej uroczystości. Ten wypadek dotyczy Wigilii Paschalnej i Bożego Narodzenia. Trzy lata później rozciągnięto tę możliwość na Wielki Czwartek (Msza błogosławienia olejów, poświęcenie chryzmy rano oraz we Mszy Wieczery Pańskiej). Upowszechnianie się Mszy niedzielnej wieczorem w sobotę ponownie uwyraźniło problem. Instrukcja z 1967 r. zezwalała na Komunię dwukrotną w tym samym dniu. Instrukcja *Immensae caritatis* z 29 stycznia 1973 r. wyraźnie poszerzała okoliczności przyjmowania Komunii dwukrotnie tego samego dnia. Wymieniała ona oprócz wyżej wymienionych, następujące okoliczności: 1. we Mszach rytualnych (przyjmowanie sakramentu chrztu, bierzmowania, namaszczenia chorych, święceń, małżeństwa, I Komunii Św.; 2. we Mszach konsekracji kościoła, ołtarza, złożenia profesji zakonnej, przekazania misji kanonicznej;

3. we Mszach za zmarłych: pogrzebowej, po otrzymaniu wiadomości o śmierci, przy ostatnim pochówku, w rocznicę śmierci; 4. podczas uroczystej Mszy świętej w katedrze lub w parafii w uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej, z okazji wizytacji biskupiej, w zakonach - wizytacji przełożonego generalnego, we Mszach celebrowanych z okazji szczególnych spotkań lub kapituł; 5. we Mszy podczas kongresu eucharystycznego, maryjnego, międzynarodowego, narodowego, regionalnego czy diecezjalnego; 6. podczas głównej Mszy jakiegoś sympozjum, pielgrzymki lub misji; 7. podczas udzielania wiatyku. Ordynariusz może udzielić takiego prawa w konkretnym wypadku. Kodeks Prawa Kanonicznego (1983) postanawia: „Kto przyjął już Najświętszą Eucharystię, może ją ponownie tego samego dnia przyjąć jedynie podczas sprawowania Eucharystii, w której uczestniczy, z zachowaniem przepisu kan. 921,2 (kanon ten dotyczy przyjęcia Komunii w niebezpieczeństwie śmierci). Z przytoczonego kanonu wynika, że nie można przyjmować Komunii dwukrotnie poza Mszą. Prawo bowiem daje możliwość, dla słusznej przyczyny, komunikowania poza Mszą (zob. kan. 918). Od strony prawa kwestię przedstawiono jasno. Czy wobec tego chrześcijanin może korzystać z tego prawa bez ograniczeń? Szereg teologów w związku z tym przypomina, że należy mieć na uwadze ostateczny cel każdego sakramentu, a więc i Eucharystii. Celem tym jest jedność Ciała Mistycznego - Kościoła. Jeżeli chrześcijanin znajduje się w sytuacji, która nie zapewnia realizacji tego celu, przyjmowanie Komunii poraż drugi staje pod znakiem zapytania. Chodzi np. o stan ciągłej niechęci, gniewu z sąsiadem, zięciem, teściową itp.

90. Dlaczego wprowadzono post przed Komunią, przecież lepiej uczestniczyć się w Eucharystii będąc najedzonym?

Chodzi o post poprzedzający przyjęcie Komunii lub celebrację Mszy. Niekiedy nazywa się go „postem sakramentalnym” z powodu związku z sakramentami - Eucharystią a także chrztem (kiedyś post obowiązywał dorosłych przed przyjęciem chrztu). Post eucharystyczny regulowało prawodawstwo kościelne.

U początków Kościoła nie było postu eucharystycznego. Chrystus ustanowił Eucharystię po posiłku, a chrześcijanie często łączyli sprawowanie Eucharystii z posiłkiem (chrześcijańskie agapy). Stosowne postanowienia prawa poprzedził zapewne zwyczaj. Pewne światło rzuca stwierdzenie Św. Pawła w 1 Kor 11, 21 - być może chrześcijanie przyjmowali Komunię przed innym posiłkiem. Za pierwszą aluzję do postu eucharystycznego uważa się pismo *Ad wcorem* Tertuliana, choć chodziło tam raczej o pojedynczy wypadek, a nie o praktykę. W IV stuleciu pojawiają się natomiast przepisy. Synod w Kartaginie (397) w kan. 29 opiewa, że Eucharystia winna być sprawowana przez ludzi poszczących z wyjątkiem Wielkiego Czwartku; podobnie wypowiedział się synod w Hipponie (393), kan. 28 (32). Poza Afryką istnieją nieprecyzyjne stwierdzenia. Św. Ambroży nauczał wiernych, by przygotowywali się do Komunii: „wprowadzono post, nie lekceważ go”.

W wiekach V-XV utrwała się instytucja postu eucharystycznego. Poświadcza ją św. Izydora z Sewilli (Hiszpania); II Synod w Braga (572), VII Synod w Toledo (646), św. Augustyn (Afryka); Synod w Auxerre (Galia) z 578; Rzym traktował post eucharystyczny surowo (Sakramentarz gregoriański przypomina o tym papieżowi, który ma odprawiać drugą Mszę). Na powstanie postu eucharystycznego na pewno wpłynęła bojaźń zbliżania się do Eucharystii - *mysterium tremendum* - będąca reakcją na arianizm. Zbyt jednostronne podkreślanie Bóstwa Chrystusa pociągnęło za sobą wymaganie spowiedzi przed każdorazowym przyjęciem Eucharystii. Silnie akcentowano słowa św. Pawła z 1 Kor 11, 28, by każdy badał siebie, co spożywa w Komunii. Kolejnym czynnikiem wpływającym może nie tyle na sam fakt postu eucharystycznego, ile na zmniejszenie się liczby przyjmujących Komunię, było wymaganie wstrzemięźliwości seksualnej od małżonków przed jej przyjmowaniem. Już od V wieku św. Hieronim domagał się takiej wstrzemięźliwości przez kilka dni (ale w tym okresie Eucharystii

nie sprawowano jeszcze codziennie). WIX wieku natomiast biskup Orleanu Jonas (zm. 843) nawołując do Komunii odwoływał się do Św.: Hieronima, Grzegorza Wielkiego, Izydora z Sewilli, wspominał o poleceniach dla kobiet dotyczących powstrzymywania się od Komunii w okresie menstruacji, a w przypadku mężczyzn po polucji.

Znaczącą datą jest 22 luty 1418 r., kiedy to papież Marcin V, w bulli *In eminentis* nałożył na cały Kościół obowiązek postu. Poczynając od tej daty aż do 1918 r. (publikacja Kodeksu Prawa Kanonicznego) nie ukazał się żaden nowy dokument. Post eucharystyczny obowiązywał od północy jako post absolutny (naturalny), z uwzględnieniem oczywiście konieczności (śmierć, obawa profanacji Najświętszego Sakramentu). Od 1923 r. Święte Oficjum złagodziło przepis w odniesieniu do kapłanów sprawujących Eucharystię późno oraz binujących. Dyspensy udzielane były indywidualnie lub przez pośrednictwo biskupów, a w odniesieniu do wiernych brano pod uwagę: pielgrzymki, pracę w nocy, kobiety ciężarne, starców. Były także udzielane dyspensy z powodu prześladowań wiernych rzymskokatolickich w Rosji (1929), w Meksyku (1927). Druga wojna światowa przyśpieszyła ten proces. Dyspensy udzielano dla krajów wmieszanych w wojnę na czas wyjątkowej sytuacji. Po ustaniu działań wojennych biskupi prosili o przedłużenie zwolnień z powodu osłabienia zdrowia i istniejących warunków. Dyspensy, a równocześnie przemieszczanie się ludzi, skłoniły Stolicę Apostolską do uregulowań uniformistycznych. I tak w 1947 r. zezwolono dla Francji (na jeden rok) na spożycie napoju (bez alkoholu) na jedną godzinę przed rozpoczęciem Mszy, a wiernym - do Komunii. Podobne zezwolenia uzyskały Niemcy i Włochy. Pius XII Konstytucją *Christus Dominus* z 6 stycznia 1953, w połączeniu z instrukcją Świętego Oficjum regulującą problem od strony praktycznej, wprowadził jedno prawo dla całego Kościoła katolickiego (obejmujące także kraje misyjne oraz katolików na Wschodzie). Odwołał dotychczasowe dyspensy, przywileje, zwyczaje, regulacje partykularne. Ogłosił powrót do tradycyjnego poszczenia. Konstytucja wprowadzała zasadę: woda nie łamie postu, papież ogłaszał powrót do tradycji postu dla tych, którzy mogą to uczynić i nie zaliczają się do tych kategorii, dla których złagodzono przepisy, a które wymieniała instrukcja Świętego Oficjum.

19 marca 1957 r. wydano *Motu proprio Sacram Communio-nem* (weszło w życie 25 marca), które regulowało na nowo post eucharystyczny. Dopuszczało ono sprawowanie Eucharystii nie tylko w godzinach wieczornych, ale i popołudniowych, i to każdego dnia, jeśli tego wymaga dobro duchowe wiernych. Post eucharystyczny ograniczony był do trzech godzin, gdy chodzi o pokarm stały i alkohol, i jedną godzinę, gdy chodzi o napoje (niealkoholowe). Dotyczyło to duchownych i wiernych. Prawodawca w odniesieniu do wiernych mówił o czasie przyjmowania Komunii, w stosunku do duchowieństwa - do początku Mszy. Ten ostatni przepis został zmodyfikowany 10 stycznia 1964 r. - czas dla duchownych liczy się na równi ze świeckimi.

Zmieniające się warunki współczesnego życia przyczyniały się do dalszych niedogodności w zachowaniu przepisów. Paweł VI na zamknięcie 5 sesji Soboru Watykańskiego II (21 listopada 1964) ogłosił, że post eucharystyczny zarówno w odniesieniu do duchownych, jak i świeckich obejmuje jedną godzinę (bez odróżniania pokarmów stałych i napojów). Dla chorych natomiast zredukowano odległość czasową do jednego kwadransa (Instrukcja Kongregacji dla Kultu Bożego i Sakramentów: *Im-mensae caritatis* z 29 stycznia 1973). Prawo dotyczy także osób starszych oraz osób posługującym chorym i starszym. Przepraszam za te historyczne uwagi, ale rzucają one światło na omawiany problem. Nie one jednak są najważniejsze. Istotny jest sens wstrzymywania się od jedzenia przed przyjęciem Komunii świętej.

Post eucharystyczny posiada walor wysoce pedagogiczny, wychowujący. To symboliczne „poszczenie” zmierza do pobudzenia oczekiwania, zaostrezenia „apetytu” na eucharystyczną

ucztę. To po prostu pedagogia pragnienia, a ono przecież rzeźbi osobowość człowieka, który jest *homo desiderans* - człowiekiem pragnienia.

91. Po Soborze Watykańskim II wiele mówiono o Komunii pod dwiema postaciami, jednak w naszej rzeczywistości ma ona miejsce tylko w specjalnych okolicznościach. Dlaczego, czy doczekamy się zmiany?

Udzielanie Komunii pod dwiema postaciami było regułą w Kościele wschodnim i zachodnim do XIII wieku. U cystersów w XIII stuleciu Komunię pod dwiema postaciami stosowano tylko dla posługujących przy ołtarzu, ale i ten zwyczaj zniesiono w 1437 r. Zachował się jednak we Mszy papieskiej w dniu Paschy (XIV-XV w.) oraz podczas koronacji króla. Ludwik XIV był ostatnim takim królem we Francji.

W wiekach VII-XII praktykowano Komunię *per intinctionem*, tj. przez zanurzenie, choć niektóre synody piętnowały ten zwyczaj, a w 1095 r. uczynił to papież Urban II. Komunia pod dwiema postaciami znikła stopniowo razem z Komunią udzielaną małym dzieciom pod postacią wina. Sobór Trydencki usprawiedliwił doktrynalnie Komunię pod jedną postacią, która praktykowana była w odniesieniu do nieobecnych na Eucharystii, chorych, jak i przy komunikowaniu codziennym w domach prywatnych. Nie zamknął jednak całkowicie możliwości powrotu do Komunii pod dwiema postaciami, jeśli Kościół uzna to za pożyteczne.

Co spowodowało zaniechanie tej praktyki? Wskazuje się na niebezpieczeństwo wylania eucharystycznej Postaci. Wyływało ono jednak z odmiennej niż dotychczas wizji Eucharystii. Najpierw chodziło o podkreślanie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii w odpowiedzi na twierdzenia Berengariusza. Akcent na obecność pociągnął za sobą akcent na Bóstwo Chrystusa. Eucharystia była *mysterium tremendum*. Nie bez znaczenia były także: upowszechnianie się komunii duchowej, „komunia poprzez spojrzenie (pragnienie widzenia Hostii); wprowadzenie święta Bożego Ciała (XIII w.), które akcentowało obecność Chrystusa pod postacią Chleba; rozwój nauki o tzw. konkomitancji, tzn. że przyjmujący Ciału Chrystusa, przyjmuje także Jego Krew, Jego duszę, Bóstwo.

Proces odchodzenia od Komunii pod dwiema postaciami dokonywał się powoli.

Franciszkanie, dominikanie, cystersi uważali Komunię pod dwiema postaciami za naturalną także w połowie XIII wieku. Trzeba być ostrożnym z twierdzeniem, że Komunia pod dwiema postaciami zanikła z powodu oziębłości. Od XV wieku Komunia pod dwiema postaciami (Komunia z kielicha) stała się symbolem pozostających w konflikcie z Rzymem wyznawców Husa. Spowodowało to potępienie ich motywacji i zakazanie udzielania Komunii z kielicha przez sobór w Konstancji (1415). Problem Komunii pod dwiema postaciami podjęty został na Soborze Trydenckim. Obecni na nim legat papieski i cesarz Ferdynand domagali się Komunii z kielicha. Sobór przyjął jako normę zwyczaj komunikowania pod jedną postacią. Warto jednak zaznaczyć, że Pius IV pozwolił na Komunię z kielicha metropoliom: Kolonii, Moguncji, Trieru, Grazu i Salzburga, domagając się odpowiedniego pouczenia wiernych o stanowisku Soboru Trydenckiego.

W ramach odnowy liturgii podjętej przez Sobór Watykański II postanowiono powrócić do Komunii z kielicha. Soborowa Konstytucja o liturgii postanawia w art. 55: „Przy zachowaniu ustalonych przez Sobór Trydencki zasad dogmatycznych, które określi Stolica Apostolska, biskup może pozwolić na Komunię pod dwiema postaciami tak duchowieństwu diecezjalnemu i osobom zakonnym, jak i świeckim, np. tym, którzy w danej Mszy otrzymali święcenia lub złożyli śluby zakonne czy nowo ochrzczonym we Mszy następującej po ich ochrzczeniu”. Możliwości Komunii z kielicha zostały rozszerzone w Instrukcji *Eucharisticum Mysterium* (1967) i *Sacram Communionem* (1970). Przewidziany zakres Komunii z kielicha włączono do *Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* (art. 242). Komunię z kielicha mogą

przyjmować: 1. dorośli neofici w czasie Mszy, która następuje po chrzcie; bierzmowani dorośli w czasie Mszy związanej z bierzmowaniem; ochrzczeni, których przyjmuje się do wspólnoty kościelnej; 2. nowożeńcy w czasie Mszy połączonej z zawieraniem małżeństwa; 3. diakoni w czasie Mszy ich święceń; 4. ksieni we Mszy, w czasie której otrzymuje błogosławieństwo; dziewice w czasie Mszy ich konsekracji; osoby, które składają lub odnawiają śluby zakonne w czasie Mszy połączonej z ich pierwszą profesją, jej odnowieniem i profesją wieczystą oraz ich rodzice, krewni i współbracia zakonni; 5. świeccy pomocnicy misyjni we Mszy, podczas której publicznie otrzymują misję, inne osoby we Mszy, w czasie której otrzymują misję kościelną; 6. chory, który przyjmuje wiatyk i wszyscy obecni, gdy Mszę odprawia się w domu chorego; 7. diakon i usługujący, kiedy spełniają swoje funkcje w czasie Mszy; 8. w czasie koncelebry: a. wszyscy, którzy spełniają wówczas rzeczywiste funkcje liturgiczne, a także wszyscy alumni seminarium biorący udział w koncelebry; b. w swoich kościołach lub kaplicach wszyscy członkowie instytutów ślubujących zachowanie rad ewangelicznych oraz członkowie innych stowarzyszeń, w których poświęcają się Bogu przez śluby zakonne, ofiarowanie lub przyrzeczenie; oprócz tego wszyscy, którzy stale mieszkają w domu tych instytutów i stowarzyszeń; 9. kapłani, którzy uczestniczą w wielkich obchodach, a nie mogą ani celebrować, ani koncelebrować; 10. wszyscy, którzy biorą czynny udział we Mszy celebrowanej w czasie odprawiania przez nich rekolekcji; wszyscy, którzy biorą udział w zebraniu jakiegoś zespołu duszpasterskiego podczas Mszy, w której wspólnie uczestniczą; 11. osoby wymienione w nr 2 i 4 w czasie Mszy ich jubileuszów; 12. chrzestny, chrzestna, rodzice, współmałżonek oraz świeccy katecheci dorosłego neofity we Mszy związanej z jego inicjacją; 13. rodzice, członkowie rodziny oraz szczególniejsi dobroczyńcy uczestniczący we Mszy nowo wyświęconego kapłana; 14. członkowie zgromadzeń we Mszy konwentualnej oraz Mszy zgromadzenia wg nr 76 tego wprowadzenia (art. 76 zaleca Msze konwentualne - „Msze zgromadzenia”).

W zakresie sposobu Komunii z kielicha dokumenty opisują szczegółowo dotychczasowe sposoby: bezpośrednio z kielicha, „przez zanurzenie”, przy użyciu rurki oraz przy użyciu łyżeczki.

Praktyka w zakresie Komunii z kielicha nie jest jednolita. Konferencja Episkopatów Niemiec i Austrii określiła ogólnie (1971), że Komunię z kielicha można stosować: w małych grupach, gdy „znakowość” Komunii z kielicha posiada dla tej wspólnoty duże znaczenie; gdy liczba uczestników nie jest za duża. Dalej poszła Konferencja Episkopatu w Szwajcarii, która opowiedziała się za maksymalnym rozszerzeniem Komunii z kielicha. Biskupi opowiadają się za Komunią z kielicha w udzielaniu sakramentów, sakramentaliów, a także w wielkie święta w roku liturgicznym. Instrukcja Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile donum* (1980) przypominała, by Konferencje Episkopatu i ordynariusze nie wykraczali poza wyznaczone normy.

Stanowisko Soboru Watykańskiego II ma duże znaczenie ekumeniczne; wzbogaca wymowę znaku - Pamiątka Pana posiada charakter posiłku (chleb i wino); równocześnie ukazuje wymiar ofiarniczy - Baranek zabity, Przymierze we Krwi Chrystusa, na odpuszczenie grzechów; pogłębia jedność z Chrystusem. Starożytność starała się zachować w celebracji jeden kielich. Do Komunii z kielicha używano specjalnej rurki (*Ordo Romanus*). Była ona stosowana aż do reformacji, Luter wyrażał się o niej lekceważąco, jednak Kościoły protestanckie stosowały ten sposób aż do XVIII wieku. Innym sposobem zachowania jedności kielicha była Komunia *per intinctionem* (przez zanurzenie) oraz przez zastosowanie łyżeczki. Ostatni sposób przeważał na Wschodzie. Na Zachodzie synod w Braga (675) zakazał jej używania, mimo to dalej używano łyżeczki, zwłaszcza w Anglii. Aktualnie na Wschodzie *per intinctionem* i przy pomocy łyżeczki Komunię przyjmują prawosławni, jakobici, koptowie i Ormianie.

Komunia z kielicha nie powinna być powodem burzenia jedności, zgodnie z nauczaniem św. Pawła, który mówił, iż ten kto spożywa, nie powinien lekceważyć tego, który nie spożywa. Trzecie wydanie Mszału Rzymskiego upoważnia biskupa ordynariusza do określenia zasad udzielania Komunii pod dwiema postaciami.

92. Dlaczego nie można samemu wziąć Komunii, przecież jesteśmy osobami dojrzałymi?

Na Zachodzie spotykane są takie przypadki. Co na to Tradycja przez duże T?

Według *Ordo Romanus I* z VIII wieku nawet papież nie brał sam Komunii. Hostię przynosił mu diakon, zaś archidiakon lub subdiakon podawał kielich. Także biskupi i prezbiterzy otrzymywali Komunię z rąk papieża. Wierni natomiast otrzymywali ją z rąk papieża lub biskupa czy prezbitera, zaś diakon administrował kielich. Praktykę otrzymywania Komunii poświadcza wiele dokumentów. Wypływała ona ze świadomości, że Komunia jest darem do przyjęcia. W liturgii nie ma samoobsługi. Jeżeli w chrześcijaństwie wszystko jest łaską, to stwierdzenie to ma wyjątkową dystynkcję w służbie Kościoła dla Boga.

Innym motywem wspomnianej praktyki było przekonanie, że eucharystyczna, sakramentalna Komunia święta nie jest wyłącznie personalnym związkiem ze Zmartwychwstałym Panem, nigdy nie jest prywatna. Jest ona także sakramentem naszej wzajemnej komunii w Ciele i Krwi Chrystusa, wspólnoty eklezjalnej, wyrazem wspólnoty, którą określano mianem *koinonia*. To greckie słowo należy do najpiękniejszych w Nowym Testamencie. Oznacza dzielenie się przyjaźnią, szczęściem, przebywanie w towarzystwie innych. Będący przyjaciółmi Chrystusa mogą naprawdę żyć w przyjaźni między sobą. Komunia święta łączy z całą ludzkością, z wszystkimi twarzami znajomymi i nieznanymi. Obecność z Jezusem Eucharystycznym jest zawsze współobecnością. Zanim Chrystus sprawował pierwszą Mszę w Wieczerniku, uklęknął przed konkretnym człowiekiem, by umyć mu nogi. Każda Komunia eucharystyczna odsyła do sanktuarium drugiego człowieka, realizuje powszechną komunię, która niesłuchanie „poszerza” człowieka, człowiek komunikujący staje się uniwersalnym - powszechnym - katolickim.

93. Dlaczego słowa „Oto wielka tajemnica wiary” wypowiedane są po konsekracji i co one oznaczają? Czy inne działania nie stanowią tajemnicy?

Eucharystia stanowi jedno misterium. Jeżeli wyróżnia się w niej pewne części, to są one „jakby częściami”, stanowią jeden akt kultu (Konstytucja o liturgii 56). Należałoby raczej mówić o dynamicznej strukturze sprawowanej Eucharystii, a nie o bardziej lub mniej ważnych częściach. Proklamowane w liturgii słowo Boże w Liturgii eucharystycznej osiąga maksymalną skuteczność, staje się Ciałem, by być pokarmem (komunia) w codziennej wędrówce. W dynamice Eucharystii szczególne miejsce zajmuje przemienienie postaci chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Przemiana dokonuje się poprzez działanie Ducha Świętego. Zdanie „Oto wielka tajemnica wiary” podkreśla nie tyle tajemniczość działania, ile właśnie samo działanie. Polskie słowo „tajemnica” jest przekładem, niezbyt poprawnym, greckiego słowa *mysterion* - misterium, które oznacza działanie Boga, czyn (greckie *ergon*) Boga w Jezusie Chrystusie. Czyn ten jest trudno uchwytany - „dostępny” tylko oczami wiary w Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego (Łk 1, 37).

„Misterium wiary” wydaje się lepszym wyrażeniem niż „tajemnica”, jest wyznaniem skandalu Boga ukrzyżowanego za życie świata (1 Kor 1,21-26). Oznacza to, że wypowiadając te słowa rozważamy je i przyjmujemy całym sercem, by upodobnić się „symbolicznie i rzeczywiście” do Chrystusa wydającego się za życie innych. Boję się więc wypowiadać te słowa, bo oznaczają one, że powinienem być gotowy na biczowanie, drwiny, „umieranie” dla życia innych - jak Jezus, mój Mistrz. Że muszę „tracić” siebie, wydawać się w ręce człowieka. Dawać

samemu sobie każdemu bratu, respektując jego styl czy bezkształt, szanować go jako stworzonego na obraz i podobieństwo samego Boga, nie patrzeć na niego przez pryzmat moich wyobrażeń i interesów. Co więcej - to wydawanie się dla życia innych powinno być widoczne, dostrzegalne, wspólnotowe, a nie zamknięte w głębinie moich pragnień czy postanowień.

Zaczynam rozumieć, dlaczego słowa ustanowienia Eucharystii wymawiane podczas Mszy świętej, a nawet całą Modlitwę Eucharystyczną, nazywano niebezpieczną modlitwą". Być może, zdaniem niektórych badaczy, pojawienie się tej nazwy było wyrazem szacunku wobec Najświętszego Sakramentu, miało także związek z odczytaniem odejścia od celebracji Mszy świętej twarzą do wiernych, a także wyłączenia wiernych z Modlitwy Eucharystycznej przez odmawianie jej po cichu. Ale to nie tłumaczy do końca tak mocnego określenia. Pojawiło się ono w Irlandii, około VI wieku. Na kontynencie upowszechniło się w VIII-IX wieku.

Boję się ocierać o formalizm, rytualizm. W sprawowaniu Eucharystii nie chodzi przecież o „odprawienie intencji ani o wykonanie czynności dla niej samej”. Dar Eucharystii jest jak wiara, a ona aktualizuje się w czynach, ze swej istoty nadaje życiu kształt, wpływa na życie braci. Eucharystia nie może być tylko „dodatkiem” do życia.

Chyba dlatego dawniej, jeszcze za czasów mojej młodości, przed Przemienieniem dawano sygnaturką znak niejako całej miejscowości, zwracając uwagę jej mieszkańców na dokonujący się czyn zbawczy. Nie dziwi fakt, że klękamy i głęboko pochylamy głowy, gdy ukazywane są Święte Postacie. Historia pokazuje, że w różny sposób przeżywano ten moment. Na wzór setnika uderzano się w piersi, wypowiadając słowa: „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu”. Za wzorem dobrego Łotra mówiono w sercu „wspomnij na mnie, Panie...” (Łk 23,42) lub wyznawano z wiarą „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28), „prawdziwie jesteś Synem Bożym - Zbawcą” (por. Mt 27, 54).

94. Dlaczego w naszych kościołach tak rzadko stosuje się procesję do Komunii, która przecież posiada głęboką symbolikę i dlatego tak kurczowo trzymamy się słów setnika z Kafarnaum?

Faktycznie, w wielu kościołach podchodzenie do Komunii świętej jest, delikatnie mówiąc, chaotyczne. Pokutuje rozumienie Komunii jako przyjmowania „mojego” Jezusa, w którym bliźni może mi nawet przeszkadzać. Z drugiej strony nie jestem zwolennikiem ustawiania się w „kolejce”. W praktyce duszpasterskiej proponuje się ustawianie się w półkolu, w formie sprzyjającej jedności, braterstwu wspólnego stołu. Sądzę, że procesji nie można kształtować poleceniem. Jej kształt to wynik budowania wspólnoty już od początku Eucharystii, a szczególnie przekazania znaku pokoju, doboru pieśni komunijnej, której śpiew winien rozpoczynać się podczas przyjmowania Komunii przez celebrans.

„Przed Komunią klękam przed Tobą, Panie. Ty wychodzisz naprzeciw, wzywasz po imieniu. Ku Tobie powinienem zwracać swój wzrok, a moje oblicze zajaśnieje. Bierzesz mnie w ramiona, będziemy przebywać razem.

Kto przed Tobą się uniża - będzie wywyższony, kto w słabości przychodzi do Ciebie - będzie wzmocniony, kto otwiera się... Napelniasz go. Wychwalajcie Pana, Jego Imię, wszystkie narody. Przez całe życie będę śpiewał...”

W wydaniach niektórych Mszałów odstąpiono od dosłownego cytowania wypowiedzi setnika z Kafarnaum. Francuzi np. przetłumaczyli „Nie jestem godzien przyjąć Cię”, Włosi - „...brać udział przy Twoim stole”. Natomiast Anglicy zamiast „a dusza moja będzie uzdrowiona” - przetłumaczyli po prostu „abym był zdrow”.

Charakterystyczne, że główny nacisk w tej wypowiedzi położony jest na wiarę setnika:

„Powiedz tylko słowo, a będę uzdrowiony”. W odpowiedzi na ukazanie eucharystycznych Postaci chodzi nie tyle o wyrażenie niegodności, ile o szacunek wobec Jezusa

Eucharystycznego. Szacunek płynący ze sposobu traktowania Świętych Postaci przez przewodniczącego liturgii „kształtuje atmosferę całego zgromadzenia i przenosi się na nie”.

95. Jak rozumieć dziękczynienie po Komunii, skoro cała Eucharystia jest dziękczynieniem? Jak przeżywać ten czas?

Jest to rzeczywiście specyficzny czas. Można powiedzieć czas par excellence - w pełni, bo Chrystus jest pełnią czasu. Komunia z Jezusem Eucharystycznym jest szczytem komunii, jaka dokonuje się podczas Eucharystii, komunii z braćmi, komunii słowa Bożego. Świadomość osobowej obecności Jezusa - Zbawcy wysuwa na pierwszy plan relację osobową. Próbuję rozmawiać z Nim, jak z umiłowaną osobą. Cieszę się Jego obecnością. W misterium Jego Osoby każda osoba rozpoznaje siebie i wzrasta. Rodzi się tym samym święto, wraz z jego niewyobrażalnym bogactwem. Święto, ponieważ miłość się raduje. Jezus otwiera na świat, na drugich, znosi bariery mojego getta. Nie uchylam się zatem od śpiewu - zakochani śpiewają najpiękniej. Odmawiam swój ulubiony psalm, ulubioną modlitwę.

Radości towarzyszy zadziwienie, zachwyt, nieodmienne zdziwienie Jego wielkością, a nade wszystko miłość, która patrzy na mnie i ocenia mnie nie rozumem, lecz sercem. Trwam w milczeniu, poznaję siebie... Ciągłe mam w pamięci wiersz Magdaleny Woźniakowskiej zamieszczony na wystawie w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zatytułowanej „Światło, Cień, Światłocień”:

Człowiek wyścielany jest od wewnątrz
Granatowym ugwieżdżonym aksamitem
Kiedy zaczyna żyć
Gwiazdy świecą w nim nie swoim, lecz
Wdanym światłem
Odpęknętym kruszczem Nieba
Błask wznieca się, kiedy człowiek prawdziwie pojmuje
Inny wymiar.

Trwam nadsluchując sugestii „na dziś, na teraz”, wystawiam na Jego dobroczynne działanie smugi cieni na moim życiorysie, by odnaleźć właściwy rytm życia i jego fakturę.

Zauważyłem, że po Komunii (dziękuję, że mogę użyć Twojego sformułowania) inaczej zaczynam patrzeć na koleżanki i kolegów, odkrywam, że w „dzień dobry” drugiego człowieka sam Bóg życzy mi dobrego dnia.

Dokumenty kościelne nie mówią o dziękczynieniu, lecz o pieśni pochwalnej. Gdy szuka się np. odpowiedniej pieśni uwielbienia, należy zwracać uwagę na Modlitwę Eucharystyczną, a szczególnie na prefację, która podaje specyficzny „temat” danego święta, wskazujący aspekt misterium zbawienia, które staje się udziałem uczestników Eucharystii. Drugim źródłem inspiracji w poszukiwaniu pieśni jest Modlitwa po Komunii, wskazująca na owoce Eucharystii.

96. Podkreśla się z jednej strony, że uczestnictwo w Eucharystii to źródło chrześcijańskiego życia, z drugiej słyszy się 96 zachęty do adoracji Najświętszego Sakramentu, organizuje odpowiednie nabożeństwa. Jaki jest związek adoracji ze sprawowaniem Eucharystii, w czym tkwi istota adoracji?

Wypowiadając słowo „Eucharystia” mamy na myśli niepodzielnie: Dar Jezusa Chrystusa, ofiarowanie życia - aż po śmierć na krzyżu - swojemu Ojcu i ludziom, adorację Zmartwychwstałego Chrystusa w sakramentalnych Postaciach chleba i wina oraz miłość do drugiego człowieka przybierającą różne formy.

Mało przekonującym czy wręcz niepoważnym jest twierdzenie, że Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczerzy nie przekazał uczniom swego Ciała i Krwi do adorowania, lecz do spożywania. „Spożywanie” nie oznacza wyłącznie fizycznego spożywania. „Bierzcie i jedzcie” realizuje się nie tylko przez spożywanie sakramentalnych Postaci, lecz także w komunii słowa Bożego, komunii z sakramentem brata, w trwaniu przed realnie, personalnie Obecny.

Sakramentalna obecność Chrystusa jest szczytem Jego obecności realizowanej w zgromadzeniu liturgicznym zgodnie z 1 Kor 3, 16 „czy nie wiecie, że jesteście Świątynią Boga i że Duch Święty mieszka w was (...) świątynia Boga jest świętą, a wy jesteście takimi świątyniami”, jak również z Ef 2, 20b-22: „Kamieniem węgielnym jest Chrystus Jezus. Wszelka budowla w Nim zespolona wznosi się jako świątynia święta w Panu. W Nim i wy zostaliście włączeni we wspólne budowanie, by w Duchu stać się mieszkaniem Boga”. Dostřegalna jest droga od obecności we wspólnocie osób do wspólnoty eucharystycznej w Komunii.

Adoracji Najświętszego Sakramentu nie wolno zaliczać do praktyk prywatnych, dewocyjnych. Praktyka adoracji opiera się bowiem na misterium paschalnym, na pamiętce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, stanowi dalszy ciąg celebracji Mszy świętej, prowadzi do umieszczenia Eucharystii w sercu chrześcijańskiego życia.

Rzeczywista obecność Chrystusa jest konsekwencją Mszy świętej - Jego wydania się za wielu na zbawienie, konsekwencją „śmierci dla”, „bycia dla”, które fundamentalnie kształtuje powołanie chrześcijańskie i kapłańskie. Adoracja karmi także powołanie misyjne. Jeżeli adoracja nie jest doświadczana jako przedłużenie celebracji Mszy, Kościół zagrożony jest zajmowaniem się samym sobą i niedostrzeganiem faktu, że obecny Eucharystyczny Chrystus jest Zbawicielem świata (J 4, 42), wydaje swoje Ciało i Krew na zbawienie za wielu. A czyni to z miłości.

Jeżeli adoracja Jezusa Eucharystycznego nie prowadzi do większej i bardziej serdecznej *humanitas*, oznacza to, że cześć ta jest źle rozumiana jako adoracja Boga.

To chyba rosyjski myśliciel Mikołaj Anafassiew podkreślił, że w pierwotnym Kościele istniała nie tyle dobroczynność prywatna, choć i ona była obecna, ale w stopniu ograniczonym. Natomiast wspólnota chrześcijan przenosiła dar miłości na zgromadzenie liturgiczne. Dary stanowiły skarbiec miłości, służący potrzebującym „Jeśli jedna cząstka cierpi, wszyscy cierpią” (1 Kor 12, 26). Autor podkreśla, że posługa pomocy pojawiła się tym samym czasie co pierwsze zgromadzenia eucharystyczne. Otworzyć się na adorację, to otworzyć drzwi dla miłości.

97. Po co budowało się i nadal buduje balustradę w niektórych kościołach?

W starożytności balustrada było to zamknięcie, bariera zbudowana z drzewa, marmuru, metalu (żelaza, brązu, a nawet ze srebra), częściej stała niż ruchoma, która oddzielała np. sędziego, oratora w bazylikach, urzędników, groby męczenników w katakumbach, otoczenie ołtarza od części kościoła przeznaczonej dla wiernych. Rozbudowywanie balasek doprowadziło do powstania ikonostasu w kościołach Wschodu. Balustrady nie były tak niskie jak obecnie, sięgały do wysokości piersi przyjmującego Komunię na stojąco. Niektórzy z autorów podają, że ich wysokość wynosiła 0,80-1,20 m.

Na Wschodzie rygory zbliżania się do ołtarza były ostrzejsze niż na Zachodzie. Synod w Laodycei w kanonie 44. zabronił kobietom dostępu do ołtarza, a kanon 19. rozciągał zakaz dla wszystkich poza duchownymi (wówczas poza kapłanami i diakonami). Św. Ambroży żądał także od cesarza wyjścia poza balustradę po złożeniu darów. Synod w Trullo (kanon 69) stanowczo zabraniał komukolwiek ze świeckich wchodzić w otoczenie ołtarza, z wyjątkiem cesarza. Tę część kościoła nazywano po grecku *adata*, *aduta*, a łacinnicy *adyta*, tj.

niedostępna. W Afryce wspomina o balustradzie Św. Augustyn - biskup prosił, by niegodni nie zbliżali się do Komunii, by nie potrzeba było ich odsuwać od balustrady.

Posoborowe dowartościowanie ołtarza, usytuowanie go niekiedy pośrodku kościoła, pociągnęło za sobą odejście od balustrady. Odnowa liturgii, wychodząc od rozumienia Kościoła jako wspólnoty, spowodowała usunięcie w wielu kościołach balustrady, co nie ułatwia osobom starszym przyklęknienia przy przyjmowaniu Komunii.

Niewątpliwie powstanie balustrady wiązało się z utrzymaniem pewnego dystansu pomiędzy celebransem a wiernymi.

Balustrada nie jest jednak barierą, która oddziela. Jest ona raczej przedłużeniem ołtarza, stołu ofiary. Wierni określali ją nawet „świętym stołem” - wyrażeniem, które w sensie właściwym przysługuje ołtarzowi.

Rytuał Rzymski i Pontyfikał wyraźnie mówią o nakrywaniu balasek obrusem przed Komunią świętą. Konstruowano ją z tego samego marmuru co ołtarz.

Na przestrzeni wieków starano się nadać balustradzie formę artystyczną. Proszę zauważyć, jak bogato zdobione były niegdyś balustrady. Od strony Ewangelii były to symbole eucharystyczne - ryba, winorośl, palma, paw, wieniec laurowy, baranek z nimbem i księgą, gołębice pijące z kielicha, Dłoń Boga Ojca rozdzielająca manę, kosz z chlebem, scena rozmnożenia chleba; od strony lekcji: pelikan żywiący swoje młode własną krwią, chleby pokładne, IXYTHYS, krzyż i źródło żywej wody, arka pływająca na wodzie. Z innych symboli wykorzystywano lilie pośród cierni - symbolizującą Bogurodnicę, a równocześnie czystość duszy przyjmującego Komunię, wreszcie kłosa zboża, winne grona, róże - emblematy miłości, Bożego życia, trzech młodzieńców uratowanych z pieca ognistego, o których pisał prorok Daniel.

98. Jaki charakter posiada modlitwa nazywana Pokomunią?

Modlitwa po Komunii w liturgii rzymskiej odmawiana jest od V wieku, w nawiązaniu do Mk 14,26: „odmówiwszy hallel”. Taką nazwę spotykamy w najstarszych księgach liturgicznych zwanych Sakramentarzami, które były poprzednikami naszego Mszału. A więc podaje ją Sakramentarz gelazjański, podobnie *Missale gothicum*. Natomiast Sakramentarz nazywany gregoriańskim określają: *ad complendam* lub *ad completa*. Słowa te można oddać przez „na zakończenie”, „dopełnienie”. Jest ona każdego dnia inna, zmienia się w zależności od pozostałych modlitw Mszy. Jej teksty najbardziej upowszechniły się w Średniowieczu pokarolińskim. W Mszału z 1970 r. było tych modlitw dokładnie 414. Charakterystyczne, że modlitwy: kolekta, Modlitwa nad darami i Modlitwa po Komunii zamykają pochod - procesję. Kolekta - procesję wejścia, Modlitwa nad darami - pochod z darami, Pokomunia - procesję komunijną. Oznacza to, że Po-komunia należy do obrzędu Komunii, jest przyjęciem sakramentalnych darów. W liturgii luterńskiej Pokomunia nosi nazwę kolekty dziękczynienia.

Modlitwa ta traktowana była jako dziękczynienie Bogu za Komunię. Taki charakter potwierdzają *Konstytucje apostolskie* (IV w.). Także współcześnie w liturgii bizantyjskiej diakon wzywa po Komunii zgromadzonych do składania dziękczynienia. Jest zrozumiałe i logiczne, by po Komunii następowało dziękczynienie, gdyż posiada ona znaczenie eklesjalne, wspólnotowe. Wypada więc, by dziękczynienie dokonywało się nie tylko indywidualnie, ale stanowiło integralną część liturgii.

Pokomunie zawierają także prośbę o to, by uczestnictwo w Eucharystii owocowało w przyjmujących Komunię. Dziękczynienie, jak i prośba obejmują Eucharystię w jej integralności. Komunia rozumiana jest jako *communio* ze słowem Bożym i Ciałem Chrystusa - mowa jest o „wielkich darach” (Słowo i sakrament). Jakże nie podkreślić subtelności Matki Kościoła, która bierze pod uwagę także fakt, że nie wszyscy przyjmują Komunię - znajduje to

wyraz w sformułowaniach. Z kolei we Mszach za zmarłych Pokomunie kładą nacisk na Eucharystię jako ofiarę, nie na Komunię. Oczywiście nie wszystkie Pokomunie są konsekwentne w tym względzie.

W Pokomuniach charakterystyczne jest także akcentowanie roli Chrystusa jako Lekarza (*Medicus*). W kazaniach św. Augustyna często znajdziemy odniesienia do Chrystusa jako Lekarza, podobnie zresztą czynił biskup Mediolanu - św. Ambroży. Chrystus jest Lekarzem, a równocześnie Lekarstwem, gdyż karmi swoich wyznawców własną Krwią. Motyw Chrystusa - Lekarza odżył w chrystologii XVII wieku. Dołączono też inne określenia: Aptekarz (*Apothecarius*) - najlepiej umiejący dobrać lekarstwo, Samarytanin. W tym kontekście łatwiej zrozumieć wyrażenie św. Ignacego, biskupa z Antiochii, który nazwał Komunię „lekarstwem nieśmiertelności”.

IV. OBRZĘDY ZAKOŃCZENIA

Przesłanie na wspólnotą drogi z Chrystusem i nadzieję na powtórne przyjście Jezusa Chrystusa na końcu czasów

99. Jeżeli ostatnim błogosławieństwem jest Komunia, to po co wprowadzono dodatkowe błogosławieństwo, a zwłaszcza sformułowanie: „Idźcie w pokoju Chrystusa”. „Idźcie” brzmi mało kulturalnie. Nie wyobrażam sobie powiedzenia gościowi - „idź”? Jakie jest znaczenie tego błogosławieństwa?

Rzeczywiście, właściwym błogosławieństwem w Eucharystii jest Komunia święta. Tradycja nazywała ją *ultima benedictio* -ostatnim błogosławieństwem. W liturgii kartuzów nie było dlatego dodatkowej formuły błogosławieństwa.

Jeszcze Synod w Agde z 506 r. postanawiał, że prezbiterowi nie wypada publicznie w kościele błogosławić ludu. Na synodzie w Riez (450) przyznawano prezbiterowi prawo błogosławienia prywatnie - np. w rodzinie, w domach prywatnych.

Błogosławienie było najpierw przywilejem papieża. Po zakończeniu Eucharystii zgromadzeni ustawiali się w szpalerze i mówili „Pobłogosław nas”. Papież odpowiadał: „Niech nas Bóg błogosławi”. Zwyczaj ten przejęli następnie biskupi. Równocześnie słówko „nas” zmieniono na „was”.

Obecna forma błogosławienia wiernych ukształtowała się w XIII wieku. Przyjmowała się jednak powoli, często nie było jej w celebracji Eucharystii w zakonach. Niektóre zakony np. premonstratensów wprowadziły ją dopiero w XVII wieku (pewne zakony posiadały własny Porządek Mszy, nawet po Soborze Trydenckim). Stosowane były także formy poszerzone. Błogosławieństwo prezbitera miało taką samą formę jak biskupie. Średniowiecze domagało się jednak, aby forma błogosławienia oddawała różnicę pomiędzy biskupem a prezbiterem. Zalecano, by ci ostatni błogosławili posługując się korporalem, patyną kielichem, relikwiarzem, krzyżem.

Obecna forma błogosławieństwa ma charakter upraszający. Celebrans prosi, by Trójca Święta - Trzy Osoby Boskie pobłogosławiły każdą z osób stanowiących zgromadzenie. Cała liturgia jest przecież wydarzeniem osobowym, światem osób. Osoby Boże stanowiące jedno, będące Osobami w pełni, w doskonałości, par excellence utwierdzają swoją mocą osoby ludzkie. Bo tylko dzięki temu, że Bóg jest Bogiem osobowym, można mówić o osobie człowieka. Bóg jest autorem błogosławieństwa. Ono jest darem Jego łaski, a spełnia się na prośbę przedstawiciela Kościoła. Wypełnienie prośby zakłada wspólnotę z Bogiem. Św. Augustyn pisał: „Wzrastamy, gdy Bóg nas błogosławi, wzrastamy, gdy my błogosławimy Boga. Jedno i

drugie jest dla nas dobre. Pierwsze jest to, że Bóg nas błogosławi. A ponieważ nas błogosławi, możemy Go wielbić. Z wysoka pochodzi deszcz, z naszej ziemi wzrasta owoc". Istnieje możliwość udzielania tzw. aaronickiego błogosławieństwa. Chodzi o posłużenie się tekstem biblijnym, który podaje Księga Liczb 6,24-26. Błogosławieństwo to stosowane było w Świątyni Jerozolimskiej, w synagodze, we wspólnocie w Qumran, a także w chrześcijańskich wspólnotach. Pięknem tego błogosławieństwa urzeczony był Św. Franciszek z Asyżu, i sam stosował podobne.

Uczestnictwo w Eucharystii zawiera w sobie element przyjęcia i dawania. W katechumenacie stosowano właśnie wyrażenia *traditio i redditio*. Liturgia jest darem, ale i zadaniem.

Wieloraka, wielobarwna, polifoniczna, wielokształtna łaska chce dotknąć całą rzeczywistość „mocą przyszłego eonu" (Hbr 6, 5). Charakterystyczne jest rozesłanie uczniów przez Chrystusa. Pan nasz poleca im nie zabierać dwóch sukien, ani torby, ani pieniędzy (Mk 6, 1 Inn). Zapewne Jezus nie nawiązuje tu do stoickich filozofów wędrujących z łaską, torbą i płaszczem filozofa, bez pieniędzy, bez prowiantu. Wiadomo, że kapłani wchodzący do Świątyni nie mogli zabierać nawet łaski. Podkreślana była w ten sposób także świętość miejsca. Otrzymujesz błogosławieństwo, wyposażenie w moc Boga, abyś wchodził w skomplikowany świat jak w świętość, odbierał go jako tekst napisany przez Stwórcę. Abyś nie osądzał, lecz „podnosił", pochylał się jak Pan pochyla się na światem i nad każdym człowiekiem.

Jeśli chodzi o formę rozesłania: „Idźcie w pokoju z Chrystusem", musimy odwołać się do Biblii.

1. W księdze Rodzaju znajdujemy stwierdzenie, w którym Bóg kieruje do Abrahama słowa: „Wyjdź" - słynne *lech lecha*. Słowa proste, a cały stos tłumaczeń. Mogą one oznaczać „idź sobie", ale także „idź do siebie", po prostu dla swojego dobra. Idź, bo tam znajdziesz szczęście, tam jest pole twojego działania, oddziaływania, szansa rozpoczynania na nowo, od nowa. Wspomniane słowa można także oddawać przez „Pójdź od siebie", tzn. wyjdź nie tylko w sensie fizycznym, ale także duchowym. Wyjdź dla swego dobra z tej ziemi, z tego miejsca i z domu ojca. Charakterystyczne stopniowanie ukazuje coraz trudniejsze wymagania.

2. „Idźcie" jest wprawdzie dosłownym tłumaczeniem dawnego łacińskiego *Ite* - idźcie i nawiązuje do zwyczajowego rozwiązywania zebrań. Alegoryzująca wykładnia Mszy nawiązywała oczywiście do polecenia Chrystusa skierowanego do Apostołów: „Idźcie i czyńcie uczniów wśród wszystkich narodów" (Mt28,19).

3. A może owo „Idźcie" nie stanowi jednak samodzielnego sformułowania. Jest rodzajem intonacji. Istotny jest pokój Chrystusa - Dar pokoju - owoc dokonywania się dzieła zbawienia. Ten właśnie pokój uczestnik liturgii chce wносить w chaos współczesnego świata, w wiek szalonych ideologii. Chce przechodzić do konkretnego krajobrazu miast i wsi, zapomnianych zaułków, do *universum* dramatu współczesnego świata, by pokój Chrystusa, Boży *szalom*, poprzez nasze działanie w mocy otrzymanej łaski lśnił blaskiem intensywniejszym. Na dokonywanie procesu „pójścia" Bóg w błogosławieństwie udziela łaski, tj. mocy towarzyszącej.

100. Wydaje się, że Eucharystia zwraca ku przeszłości, ku temu, co się dokonało. Oczywiście jest to niesłuchanie ważne, ale przecież istotna jest przyszłość. Jaki zatem jest związek pomiędzy Eucharystią a przyszłością i czy w ogóle Eucharystia daje coś światu, czy jest dla niego szansą?

Chciałbym odwołać się do osiemnastowiecznego poety Nowalisa (zm. 1801), który w swoich pismach nazwał Eucharystię „stołem nadziei, która nigdy nie będzie pusta" - niespełniona. W liturgii mszalnej po „cudownej przemianie" chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa akklamujemy ten niepojęty fenomen o niewyczerpalnej głębi wołając: „(...) oczekujemy Twego

przyjścia w chwale". Oczekujemy przyjścia Kogoś - samego Zbawiciela, by zmanifestowało się ostatecznie zwycięstwo dobra. Chrześcijaństwo, jak żadna inna religia, zorientowane jest ku przyszłości - ku ostatecznemu przyjściu Jezusa Chrystusa. Msza święta jest pamiątką uobecniającą całe misterium Chrystusa, całe Jego działanie, które było uświęceniem człowieka i wielbieniem Boga Ojca, a zakończyło się szczęśliwym finałem radości bez końca po prawicy Boga. Paweł Apostoł napisał z naciskiem do chrześcijan w Koryncie: „Ile razy bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Krytyczny Renan z szacunkiem opowiada o spotkaniach chrześcijan w nocy, które ocenia jako doskonale niewinne, chociaż brały w nich udział kobiety i mężczyźni. Na tych spotkaniach rozlegało się wołanie: *Maranatha* - Przyjdź, Panie Jezu (Ap 22, 20).

Eucharystia jest zawsze sięgnięciem w przeszłość i w przyszłość. Tak było zresztą w przypadku Paschy żydowskiej, która zawsze była związana z oczekiwaniem na Mesjasza. A spożywanie niekwaszonego, praśnego chleba było zapowiedzią „chleba pełni”.

Wydarzenie Ostatniej Wieczerzy było nie tyle zamknięciem życia Jezusa Chrystusa, ile zasadniczym zwrotem w całej ekonomii zbawienia. Tyle charakterystyczny, co szokujący gest umycia nóg Apostołom był wypełnieniem słów Chrystusa, które odnotował św. Łukasz (12,37): „Szczęśliwi ci słudzy, których pan, gdy nadejdzie, zastanie czuwających. Zapewniam was, przepasze się, posadzi ich przy stole, a obchodząc będzie im usługiwał”. Można by w tym aspekcie analizować mowy Jezusa wypowiedziane podczas Wieczerzy. A była ona nie tylko wyjątkowym momentem w historii zbawienia i na drodze urzeczywistnienia Królestwa Bożego. Była wyjątkowym stopniem na dotychczasowej drodze i zapoczątkowaniem urzeczywistnienia wiecznej i doskonałej uczyty w Królestwie Bożym. Jezus nawiązywał do niej mówiąc, że nie będzie spożywał wieczerzy, aż się urzeczywistni w Królestwie Bożym, ani pił owocu winnego krzewu, aż ono nadejdzie (por. Łk 22, 15nn).

Sądzę, że pewność przyjścia Chrystusa stanowi niezbywalny fundament nadziei. Nadziei potwierdzonej słowem samego Boga. Moja nadzieja nigdy nie będzie pusta. Eucharystia nieustannie żywi naszą nadzieję. Teologia mówi o „prawie nadziei” - *lex sperandi*. Sformułowanie to utworzono w analogii do *lex credendi* (prawo wiary - prawdy wiary) oraz *lex orandi* (prawo modlitwy, liturgia).

Współcześnie powstało szereg rozpraw na temat związku liturgii, szczególnie Eucharystii, z życiem społecznym, w odpowiedzi na poszczególne jego problemy. Mam na myśli np. Joela Chauvelot *Liturgie et la vie fraternelle*. Czy *Liturgie et violence* - Liturgia i przemoc.

Wyjdźmy od stwierdzenia, że wszelka przemoc posiada swoje źródło w każdym z nas. Jest ona równocześnie integralną częścią każdego społeczeństwa, kondycji ludzkiej, można powiedzieć - należy do jego struktury, jest wszędzie. Problem leży nie w potępianiu jej, czy tym mniej w usprawiedliwianiu, lecz w znalezieniu środków do jej powstrzymania i redukcji. Nie znam głębszej wychowawczyni człowieka nad liturgię. Jest ona ukierunkowana na budowanie osobowości człowieka. Stwierdzenie to może dziwić, ale tak właśnie jest. Liturgia to przecież interakcja, współdziałanie Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. To współdziałanie w pełni osobowe z Bogiem Osobą - z Boskimi Osobami. Ono konstytuuje osobę ludzką, dając jej realną szansę niepowtarzalnego rozwoju, jest źródłem podmiotowości człowieka. W liturgii jako „wydarzeniu spotkania” osób, człowiek traktowany jest na serio. Jego życie, problemy, historia i jej ograniczenia nie stanowią tylko dyspozycji, lecz są czymś konstytutywnym. Tajemnicą liturgii jest tajemnica człowieczeństwa w relacjach do Boga, dla którego każdy człowiek jest „pierwszy”, jest „adamem”, kimś jedynym.

W liturgii Bóg czyni go swoim umiłowanym synem.

Proszę zauważyć potwierdzoną od wieków „metodę” kształtowania człowieka, realizowaną w liturgii. Uświadamianie sobie swojej kondycji - tego, kim aktualnie jestem, co dokonuje się w każdorazowym akcie pokuty; uznanie tego, co naganne, poznanie rozdzwisku pomiędzy własnym działaniem a wymogami, dostrzeżenie asymetrii, pozbawienie złudzeń. Liturgia

uczy: nie patrz na dwuznaczność swojej historii, wpatruj się we Wszechmocnego. Po akcie pokuty następuje przyjście Bożej łaski - daru, który jest spotencjalizowaniem ludzkich możliwości czynienia dobrze. Działania w liturgii stawiają człowieka wobec dobra. Słowo i sakramentalne spotkanie z Chrystusem oznaczają dla człowieka „ty możesz”, owo słynne *timszet* (Rdz 4, 7); grzech wprawdzie „łasi się” do ciebie, ale ty możesz nad nim zapanować.

Modlitwa zwana powszechną - właśnie dlatego, że otwiera uczestnika liturgii na sprawy całego świata - uczy go, „że nic co ludzkie nie może mi być obce”. Uczy myślenia w kategoriach ogólnokościelnych i ogólnoludzkich, uczy wyjścia poza siebie i stania się „bytem uniwersalnym”. Chodzi o to, by stanąć przed Chrystusem bez granic, bez barier. „W sercu naszej religii znajduje się horyzont wspólnotowości. Trzeba najpierw wejść w ten łańcuch miłości, która łączy wszystkich ludzi w obecności Pana. Wchodząc w ten łańcuch miłości, będziemy wzięci przez Boga”.

Liturgia nie jest tylko kultem, jest miejscem przemiany - stopniowej, ale konsekwentnej, jest udzielaniem życia człowiekowi, który szuka. Liturgia jest sakramentem porządku, ładu we wnętrzu człowieka, który jest podstawą ładu społecznego.

W ostatniej (najkrótszej) encyklice - O Eucharystii w życiu Kościoła - Jan Paweł II wskazał szerokie możliwości oddziaływania Eucharystii. Ojciec Święty odwołuje się do wypowiedzi św. Jana Chryzostoma: Pragniesz czcić ciało Chrystusa: „Nie lekceważ go, gdy jest nagie. Nie oddawaj mu czci tu, w świątyni, suknom z jedwabiu, aby lekceważyć je potem na zewnątrz, gdzie doświadcza zimna i nagości. Ten, który powiedział: 'To jest Ciało moje', jest tym samym, który rzekł: 'Byłem głodny, a nie daliście Mi jeść' i 'Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili' [...] Po co stół eucharystyczny zastawiony złotymi kielichami, kiedy On umiera z głodu? Zaczynj karmić Go głodnego, a potem z tego, co zostanie, będziesz mógł ozdobić również ołtarz”.

„Idźcie w pokój Chrystusa” rozumiem jako patrzenie perspektywiczne, zapatrzenie w przyszłość Boga. Nie bój się miłości. Ona nie oznacza rezygnacji z twojej suwerenności. Błogosławiąc ci na drogę życia, Bóg mierzy twoją małość przykładając rękę nie do rozumu, lecz do serca. W życiu codziennym Bóg przychodzi nie tyle przyzywany twoimi sukcesami, dobrymi uczynkami, lecz beziłą, a nawet rozpaczą. Wzywa: nie patrz na swoją dwuznaczną historię, wpatruj się we wszechmogącego Boga, któremu miałaś szczęście spojrzeć w oczy jako Dziecku. Ten, który ma przyjść, już dziś mówi ludziom, że są lepsi niż są. Tak może tylko Wszechwiedzący.

Oczekiwanie przyjścia Chrystusa w chwale, intensywne wołanie *Marana-tha* nie oznacza końca świata. Jest wezwaniem do pełnego zaangażowania się w budowanie świata. Nasyca nadzieją. Św. Augustynowi zawdzięczamy powiedzenie, że chrześcijanin to człowiek nadziei - *sursum cor*, jak się wyraził. Współczesnemu człowiekowi, którego filozofowie i socjologowie oskarżają o uleganie katastrofizmowi, faworyzowanie jakiejś utopii kinetycznej, czyli bytowanie ku ruchowi (wyrażenie P. Sloterdijka) potrzeba silnego fundamentu nadziei. Eucharystia jest „stołem nadziei”, która nigdy nie będzie płonna. Eucharystia stanowi przestrzeń otwartą.

Uczestnictwo w Eucharystii kształtuje nadzieję nie tylko w wymiarach ogólnoludzkich, lecz także „na co dzień”. Gdy pytasz za poetą, jak żyć, jak rozmotać zasupłany kłębek czerwonej wełny w sercu”, ukaże niebo w kolorze wschodzącego słońca. Nadzieja, przyjście Pana - *Marana-tha* stanowi fundament „wiary uśmiechającej się” (ks. Twardowski).

Pełne ufności oczekiwanie czyni z życia stały adwent. Adwent ten będzie prawdziwy pod pewnym warunkiem. Dietrich Bonhoeffer zauważył w swoich notatkach, że Kościół może oczekiwać Pana, jeśli jest Kościołem dla innych, daje świadectwo egzystencji dla innych. Można by zakonkludować, że misterium Eucharystii, którą żyje Kościół, jest w rzeczywistości czymś więcej niż Ucztą, więcej niż przyjmowaniem i braterskim dzieleniem

Ciała i Krwi Chrystusa, więcej niż Ofiarą. Jest kosmicznym procesem dziękczynienia, realizującego się zarówno w dziedzinie życia religijnego, liturgicznego, jak i w codziennej, szarej egzystencji chrześcijan. W tym właśnie zasadza się najwyższy sens ludzkich tęsknot - w Eucharystii idziemy z Bogiem i Bóg z nami w doskonałej jedności, dlatego winna się przedłużać poza czas jej sprawowania.

Życie człowieka w całym swoim bogactwie nie może być obecne w liturgii w swej bezpośredniej konkretności. Nie można mówić o dosłownej obecności życia w liturgii. Jej celem nie jest ulżenie doli uciśnionych czy pomoc rodzinom wielodzietnym. Egzystencja człowieka jest w liturgii zaznaczona symbolicznie. Symbolicznie zaś nie znaczy nierealnie. Liturgia nadaje ludzkiej egzystencji inny sens. Patrzy na nią w świetle wiary. J. Gelineau zauważa, że gromadzenie w liturgii faktów o bezpośredniej konkretności jest nieporozumieniem. Liturgia nie może być prostym zwierciadłem życia. Celebracja przez proklamowanie słowa, jak i sprawowanie Pamiątki Pana posiada wymiar profetyczny. Jest przekształcaniem człowieka i świata.

101. Co oznacza wyrażenie „duchowość liturgiczna”, czyli czy Eucharystia może być źródłem pięknego człowieczeństwa?

Autor tego pytania przyznał, że postawił je pod wpływem słów Jana Pawła II, który z okazji czterdziestolecia Konstytucji o liturgii wezwał do kolejnego zadania - kształtowania duchowości liturgicznej.

Wiek średni nie znał terminu „duchowość”. Posługiwano się rozróżnieniem: *doctrina* - a więc ujęcie wiary w wymiarze doktrynalnym, oraz *disciplina*, czyli praktyka wiary. Termin pojawił się w XIX stuleciu, chociaż np. w XII wieku spotykamy wyrażenie *spiritualitas*. Miało ono jednak szerokie znaczenie, nie odnosiło się do treści religijnych, wskazywało na to, co duchowe, niematerialne. Niemniej doświadczenie liturgii odciskało się na życiu jej uczestników. W centrum kształtowania życia chrześcijańskiego była Eucharystia.

Współcześnie określa się duchowość jako „dynamiczną jedność wiary i jej wcielania w życie przez ludzi żyjących w określonych warunkach”.

Kształtowanie kultury to szalenie ciekawy temat. Miejsce sacrum w życiu człowieka.

Wyrażało się ono w różny sposób. Epokę karolińską zwykło się np. nazywać „cywilizacją liturgiczną”.

Zagadnienie wskazane przez Ojca Świętego wydaje się zrozumiałe samo przez się, liturgia bowiem i życie są nierozdzielne. Liturgia i praktyka życia są dwiema stronami jednego medalu. Sama liturgia jest „życiem” mającym swoje źródło w Bogu--Trójcy. Jest ona działaniem Kościoła, zmierzającym do tego, by w czasie i przestrzeni świata ludzi Bóg był wszystkim we wszystkim i we wszystkim. Liturgia jest źródłem i szczytem życia wszystkich ochrzczonych i całego działania Kościoła (Konstytucja o liturgii, 10; por. także Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 11). Liturgia jest „nerwem” życia Kościoła, inspirującym wszystkie inne formy samourzeczywistnienia się Kościoła, tak że żadne inne działanie nie dorównuje liturgii w skuteczności i randze (Konstytucja o liturgii, 7).

Związek pomiędzy liturgią i duchowością jest więc oczywistością.

Zagadnienie wzajemnego związku posiada swoją długą historię, niepozbawioną w XIX stuleciu polemiki wyrażającej się w przeciwstawianiu „pobożności prywatnej” (subiektywnej) „pobożności obiektywnej”. W latach sześćdziesiątych podjęto próbę ukazania tego związku, co doprowadziło do opowiedzenia się za terminem „duchowość liturgiczna”. Jest to wyraz niewątpliwego odchodzenia od pobożności subiektywnej, która bywa często dewocyjna, a także wynik zainteresowania autentycznym doświadczeniem duchowym i tęsknoty za nim.

W historii związków pomiędzy liturgią i duchowością wyróżnia się wiele etapów czy epok. A.M. Triacca, liturgista włoski, dostrzegł następujące: 1. Pierwsza epoka to początki Kościoła, kiedy istniała ontologiczna i życiowa jedność pomiędzy życiem chrześcijańskim i liturgią. Duchowość była przeniknięta liturgią. To złoty wiek duchowości liturgicznej, zróżnicowany w zależności od metropolii. Potwierdzeniem są np. opracowane literacko katechezy św. Ambrożego - *De mysteriis*, *Katechezy mistagogiczne* Cyryla (Jana) Jerozolimskiego, *Homilie* Leona Wielkiego i inne. 2. Druga epoka odpowiada, ogólnie mówiąc, wiekom średnim. Zachowano w niej pewne dziedzictwo starożytności, próbowano je łączyć z nowymi prądami, utrzymano jednak jedność ideologiczną duchowości liturgicznej z życiem chrześcijańskim. W X-XI wieku doszło do rozdzielenia teologii rozumianej jako nauka o realności Boga, od życia chrześcijańskiego skoncentrowanego na życiu trynitarnym, tj. na realności Boga w życiu każdego dnia. W tej epoce pojawiły się także dwa zjawiska. Z jednej strony powstały szkoły duchowości, z drugiej jednak strony były one substytutami liturgii, akcentowały różnego rodzaju pobożne praktyki. 3. Trzecia epoka obejmuje czasy scholastyki, dekadencji, humanizmu i Renesansu aż do reformy i kontrreformy. W tych czasach dostrzec można pewną kontynuację profilu starożytności chrześcijańskiej - szczególnie w grupach elitarnych (zakony, bractwa, indywidualne osoby), ale także poszerzenie się rozdziału pomiędzy życiem chrześcijańskim a liturgią. 4. Czwarta epoka to czas po Soborze Trydenckim - naznaczona pewną tendencją powrotu do źródeł, ożywieniem życia sakramentalnego, a w konsekwencji - liturgii. Była to jednak tendencja bardziej teoretyczna niż praktyczna, bardziej realizowana w dokumentach kościelnych niż w rzeczywistości.

Ruch liturgiczny oraz odnowa liturgii po Soborze Watykańskim II miały na uwadze nie tyle i przede wszystkim reformę samej liturgii, ile „pogłębienie chrześcijańskiego życia wiernych” - jest to pierwsze zdanie soborowej Konstytucji o liturgii. I to ma na myśli Jan Paweł II, wspominając o potrzebie kształtowania duchowości liturgicznej.

Jest to eksplikacja stwierdzenia Konstytucji o liturgii: „Liturgia jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (nr 14). Duchowość rozumie się niejako tylko jeden z wymiarów chrześcijańskiego życia, ale jako jego istotę. W Konstytucji powiedziane jest, że liturgia jest źródłem, nie tylko szkołą, co wskazuje na potrzebę inicjacji w misterium, komunii z misteriami zbawienia uobecniającymi się w liturgii. Każda duchowość autentycznie chrześcijańska ma swoje źródło i szczyt w rzeczywistości liturgiczno-sakramentalnej; życie duchowe ma swój początek, rozwija się i dochodzi do doskonałości przede wszystkim w liturgii.

Aby celebrowanie liturgii było źródłem doświadczenia duchowego, musi być sprawowane mistagogalnie, tj. winna być drogą upodobnienia się do Chrystusa poprzez celebrowanie. Naśladowanie Chrystusa posiada wymiar pneumatyczny. Chrześcijanin wezwany jest do pójścia za Chrystusem, ale dokonuje się to poprzez zanurzenie w życiu Ducha Świętego, w życiu miłości. Liturgia najczęściej używa słowa „naśladowanie” - *imitatio* w odniesieniu do świętych.

Jeżeli liturgia jest źródłem i szczytem dla duchowości liturgicznej, oznacza to, że jej charakterystycznymi cechami są teofaniczność (objawianie działania Boga) i skoncentrowanie na Jezusie Chrystusie. Jest to duchowość eklezjalna, wspólnotowa, a równocześnie personalistyczna. Lud Boży zjednoczony głębiej z Chrystusem w mocy Ducha Świętego dąży wspólnie do domu Ojca, wzajemnie pomaga sobie w drodze, w znoszeniu się nawzajem dla budowania Ciała Chrystusa. Duchowość ta charakteryzuje się dalej nasyceniem biblijnym, jest sakramentalna, a więc jest duchowością opierającą się na słowie Bożym i sakramentach, szczególnie Eucharystii; angażuje, tak jak liturgia, całego człowieka. Celebrowanie liturgiczne staje się doświadczeniem duchowym dla życia Bożego zapoczątkowanego w sakramencie chrztu. Duchowość liturgiczna jest następnie trynitarna i

teocentryczna - źródłem życia jest bowiem Bóg w Trójcy Jedyny, samo-udzielający się w bezinteresownej miłości. Jest to duchowość kryjąca w sobie dynamizm misyjny, obwieszczający misterium Chrystusa. Ma ona równocześnie wymiar eschatologiczny, gdyż zmierza w „błogosławionej nadziei, nieustannie żywionej w liturgii, do pełnej realizacji w wieczności”. Adhortacja apostolska *Marialis cultus* (2 lutego 1974) podkreśla ponadto, że duchowość, o której mowa, jest duchowością o „profilu maryjnym”.

Winna się ona kształtować w relacji z kulturą, z tradycją, w świetle aktualnych wydarzeń, oczekiwań, cierpień, pamięci o Jezusie Chrystusie, w poszanowaniu i współdziałaniu działania i kontemplacji, charyzmatów i wspólnotowości i wyrażać się autentycznie w praktyce życia.

Kardynałowi J. Henry Newmanowi (1801 -1890) zawdzięczamy następującą modlitwę:
Promieniuj przeze mnie Panie Jezu, niech mnie całkowicie ogarnie Twój Duch i Twoje życie.
Weź na własność cały mój byt, aby moje życie było tylko refleksem Twojego.

Promieniuj przeze mnie, zamieszkaj we mnie, aby ci, których spotkam, mogli odczuć Twoją obecność we mnie; aby patrząc na mnie widzieli tylko Ciebie, Panie.

W ten sposób moje życie stanie się uwielbieniem Twojej chwały, uwielbieniem, jakiego pragniesz, obejmując wszystko co nas otacza Twoją miłością.

Zakończeniem zaś mów niech będzie: On jest Wszystkim (Syr 43, 27).

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O PSALMY I INNE PISMA

Autor Roland E. Murphy OC
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA

WPROWADZENIE

1. Co znaczy określenie „Pisma”?
2. Czym różnią się między sobą Biblia Żydów i Biblia chrześcijan?
3. Jaka jest różnica pomiędzy Pismami w różnych Bibliach?
4. Żydzi często mówią o księgach *megillot*, które są czytane podczas określonych świąt. Czym one są?

PSALMY

5. Czy psalmy są modlitwami?
6. Istnieją psalmy zwane „psalmami przekleństwa”. Co one robią w Biblii?
7. Czy są inne rodzaje psalmów, o których powinniśmy wiedzieć?
8. Czy można prosić o jakąś wskazówkę dla tych, którzy mają trudności w modleniu się psalmami?
9. Czy muszę modlić się psalmami tak, jak wierzący w Starym Testamencie?
Chciałbym się modlić jak chrześcijanin!
10. Co oznacza stwierdzenie, że można modlić się psalmami w sposób chrystocentryczny?
11. Czy istnieje związek pomiędzy poezją i modlitwą?
12. Wspomnieliśmy wcześniej o „światopoglądzie” Izraelitów. Czy poznanie ich wizji świata jest istotne dla zrozumienia psalmów?
13. Istnieją również psalmy mesjańskie; dlaczego nie zostały one dotychczas wymienione?
14. Do tej pory psalmy przedstawiane były z osobna według rodzajów. Czy można jednak traktować je jako księgę, jako pewną całość?
15. Czy w Biblii można znaleźć jeszcze inne psalmy poza Księgą Psalmów?
16. Który psalm jest najkrótszy, a który najdłuższy?

KSIĘGA PRZYSŁÓW

17. Co to jest przysłowie?
18. Czy w świecie starożytnym istniały podobne do biblijnych zbiory przysłów?
19. Co oznacza określenie „personifikacja” Mądrości?
20. Personifikacja Mądrości jest bez wątpienia bardzo ważna, ale czy nie jest jedynie wycinkiem literatury mądrościowej?
21. Chociaż literatura mądrościowa ma charakter religijny, to przecież znajdujemy w niej przysłowia nacechowane samolubstwem i egocentryzmem, czyż nie?
22. Można zauważyć, że w nauczaniu mędrców nieustannie powtarza się zwrot „mój synu”. Czy nie dotyczy on również kobiet?
23. Jakie jest Ojca ulubione przysłowie?

KSIĘGA HIOBA

24. Skąd pochodzi idea „cierpliwego” Hioba?
25. Czy Hiob rzeczywiście istniał?
26. Co robi w tym opowiadaniu diabeł?
27. Jaki charakter ma umowa pomiędzy Szatanem a Panem?

28. Jeśli mamy tu do czynienia z zakładem, to jak można wierzyć w Boga, który tak źle traktuje Hioba, jak ukazują to rozdziały 1-2?
29. Czy przyjaciele Hioba są tak niemądrzy, na jakich wyglądają?
30. Czy Hiob podziela teologię nagrody i kary prezentowaną przez jego przyjaciół?
31. Czy nie jest prawdą, że Hiob zwątpił w Boga?
32. Co oznacza „prawość” Hioba?
33. Czy Hiob, mówiąc „mój Wybawca żyje”, nie wskazuje na to, że wierzy w życie pozagrobowe?
34. W jaki sposób poemat o poszukiwaniu mądrości z rozdziału 28. znalazł się w Księdze Hioba?
35. Jak zrozumieć Bożą „odповідь” daną Hiobowi (rozdz. 38-42)?
36. Jak można określić literacką formę Księgi Hioba?
37. Pojawiły się opinie, że Księga Hioba to komedia, a nawet utwór ironiczny. Jak można je skomentować?
38. Jakie jest przesłanie Księgi Hioba?
39. Czy w samej Biblii albo w literaturze starożytnego świata można spotkać postacie przypominające Hioba?
40. Czy Księga Hioba wpłynęła na wielkich myślicieli, takich jak filozofowie i teolodzy, poeci i artyści?

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

41. Jaki jest właściwy tytuł Pieśni nad Pieśniami?
42. Jak wiele osób pojawia się w tej księdze?
43. Z trudnością śledzę tok dialogu, który toczy się w księdze; proszę wyjaśnić, kto do kogo mówi
44. Jakie jest przesłanie Pieśni nad Pieśniami?
45. Czy to, że w Biblii znajdują się pieśni erotyczne, nie jest szokujące?
46. Podobno Pieśń nad Pieśniami może być interpretowana alegorycznie. Co można powiedzieć o jej alegorycznym sensie?
47. Przedstawiono dotychczas dwa sensy Pieśni nad Pieśniami: dosłowny - wskazujący na miłość między kobietą i mężczyzną, oraz duchowy - ukazujący miłość między Bogiem a człowiekiem. Czy można przyjmować istnienie obydwu?
48. Wydaje się, że kaznodzieje ciągle na nowo interpretują obrazy zawarte w Pieśni nad Pieśniami. Nawet kardynał Newman tak robił - czy to dopuszczalne?
49. Słyszałem, że fragment z Pieśni nad Pieśniami jest odczytywany podczas ceremonii zaślubin? Czy można prosić o skomentowanie go?

KSIĘGA RUT

50. Czy Księga Rut jest relacją historyczną czy opowiadaniem?
51. Co znaczy zwrot „niezwykły artyzm literacki” tego utworu?

KSIĘGA KOHELETA

52. Co oznacza słowo „Kohelet”? Czy nie jest on zwany również Eklezjastesem?
53. Czy Kohelet nie jest również nazywany „synem Dawida” i „królem w Jerozolimie”? Czy nie jest to zatem Salomon?
54. Czy Księga Koheleta została napisana przez jedną, czy przez więcej osób?
55. Koheleta uznaje się często za agnostyka i sceptyka. Czy te zarzuty są słuszne? W jaki zatem sposób utwór ten znalazł się w Biblii?
56. Wspomniana została „wiara” Koheleta. Jak można określić wiarę człowieka Starego Testamentu?
57. Czy Kohelet nie zachęca nas do jedzenia, picia i małżeństwa?
58. Co oznacza zwrot „marność nad marnościami”?

59. Śmierć nie stanowiła nigdy problemu w Starym Testamencie; była ona po prostu przyjmowana z rezygnacją. Dlaczego więc Kohelet przeciwstawia się tej rezygnacji?
60. Kohelet mówi o bojaźni Bożej. Czy był on człowiekiem bojącym się Boga, biorąc pod uwagę wszystko to, co o Nim powiedział?
61. Co chciał powiedzieć Kohelet twierdząc, że kto kopie dół, ten może weń wpaść (10, 8)?
62. Czy Kohelet był męskim szowinistą?
63. Czy epilog księgi (12, 9-14) jest krytyką Koheleta?
64. W jaki sposób Księga Koheleta została przyjęta przez Żydów i chrześcijan?
65. Dowiedzieliśmy się, że Księga Koheleta należy do mądrościowej tradycji, ale czy nie jest ona w rzeczywistości „antymądrościowa”?

KSIĘGA ESTERY

66. Na jakiej podstawie można określić, czy Księga Estery ma charakter historyczny, czy też jest opowiadaniem?
67. Co zatem jest celem Księgi Estery?
68. Skoro w Księdze Estery nie mówi się o Bogu, to jak to możliwe, że w odczytywanym podczas liturgii fragmencie tej księgi, Bóg jest jednak wzmiankowany?
69. Czy Księga Estery ma znamiona krwawej opowieści?

KSIĘGA TRENÓW (LAMENTACJI)

70. Czy terminy „lamentacja” i „tren” oznaczają to samo?
71. Czy nie można było oczekiwać, że te pięć rozdziałów zostanie włączonych do Księgi Psalmów?
72. Można zrozumieć lament z powodu śmierci człowieka, ale dlaczego lamentować nad miastem?
73. Dlaczego Księga Trenów (Lamentacji) jest taka nieciekawa?
74. Czy istnieje jakaś historia wygnańców do Babilonii z lat 587-539?

PIERWSZA I DRUGA KSIĘGA KRONIK ORAZ KSIĘGI NEHEMIASZA I EZDRASZA

75. W jakich księgach możemy znaleźć historię Izraela po jego powrocie do Jerozolimy w 539 p.n.e.?
76. Słyszałem o Pierwszej i Drugiej Księdze Ezdrasza, ale te tytuły wydają mi się zupełnie nowe. Czy są to te same księgi?
77. Czy można otrzymać wyjaśnienie dotyczące następstwa królestw i królów, o których mowa w Pismach?
78. Ile „historii Izraela” można znaleźć w Biblii?
79. Dlaczego Kronikarz napisał jeszcze jedną historię dotyczącą czasów królewskich, czyli okresu dobrze znanego?
80. Co oznacza termin „restauracja” związany z końcem niewoli babilońskiej?
81. Wspomniano już o Ezdraszu; czy jest to postać ważna?
82. Czy Nehemiasz był równie ważny jak Ezdrasz?
83. W jaki sposób można całościowo przedstawić okres powygnańczy?

KSIĘGA DANIELA ORAZ APOKALIPTYKA

84. Dlaczego Księga Daniela jest analizowana jako ostatnia? Nie jest przecież umieszczona na końcu w spisie ksiąg należących do Pism
85. Terminy „apokaliptyczny”, „apokaliptyka” i „eschatologia” wprowadzają w zakłopotanie. Czy można prosić o ich zdefiniowanie?
86. Te definicje wydają się zbyt abstrakcyjne. Może warto przedstawić jakieś konkretne przykłady?
87. Czy Daniel rzeczywiście istniał?

88. Wyjaśnienie struktury literackiej Księgi Daniela z pewnością może pomóc nam w określeniu czasu jej powstania.
89. Dlaczego uważa się, że kontekstem księgi jest walka Machabeuszów z Antiochem Epifaneselem?
90. Co to takiego „obrzydliwość spustoszenia”?
91. Gdzie można znaleźć Pieśń trzech młodzińców?
92. Jakie jest znaczenie tajemniczego „napisu na ścianie”?
93. Jaki jest związek pomiędzy Danielem a Jeremiaszem?
94. Myślę, że „pomazaniec” w 9, 26 to mesjasz, a zatem Jezus Chrystus. Czy można tak powiedzieć?
95. Kim jest „Syn Człowieczy” w Księdze Daniela?
96. Czy w Księdze Daniela pojawia się doktryna o zmartwychwstaniu?
97. Księga Daniela pozostawia pewien niedosyt. Nie jest tym, czym sugeruje, że jest, a więc księgą napisaną przez człowieka o imieniu Daniel. Czy była to powszechna praktyka literacka?

ZAKOŃCZENIE

98. Czy możemy mówić o „teologii” Pism, podobnie jak o „teologii” Pięcioksięgi czy Proroków?
99. Wspomniano wcześniej o księgach kanonicznych i deuterokanonicznych. Jaka jest właściwa lista biblijnych ksiąg natchnionych?
100. Dlaczego chrześcijanina powinny interesować księgi biblijne należące do Pism?
101. Proszę wskazać swoją ulubioną księgę pośród Pism

WYKAZ SKRÓTÓW

Indeks imion własnych oraz tematów

PRZEDMOWA

Gdy podczas corocznego zjazdu Society of Biblical Literature przechodziłem obok stoiska wystawowego wydawnictwa Paulist Press, niestrudzony wydawca O. Lawrence Boadt, C.S.P., wskazując na serię *101 Pytań* zapytał mnie: „Czy nie zechciałbyś napisać tomiku o Pismach?”. Nie zabrało mi dużo czasu podjęcie decyzji odnośnie do tej końcowej sekcji Biblii Hebrajskiej, wyrażającej tak różnorodne odcienie: od bardzo znanej, pełnej poufałości księgi Psalmów aż po zupełnie egzotyczną Księgę Estery. Pomimo, że Pisma powstały jako ostatnia część Biblii Hebrajskiej, to jednak obok utworów skromniejszych (Księgi Kronik) zawierają arcydzieła (jak np. Księga Hioba).

Niektóre z omówionych tu „pytań” dotyczą spraw, o których jak dotąd ciągle zapominałem wspomnieć, zaś inne wyrażone są lepszym, „wyczyszczonym” językiem. Tak to już bywa, że przychodzi czas, w którym każdy wykładowca przypomina sobie niewykorzystane niegdyś okazje: „Gdybym tylko pomyślał o tej odpowiedzi w odpowiednim czasie!”, i pragnie temu zaradzić. Zagadnienia, które poruszyłem w tej książce zostały wybrane spośród tematów zgromadzonych w trakcie czterdziestoletnich wykładów na uczelniach, weekendowych seminariach oraz tygodniowych sympozjach. Nie jest to sama śmietanka; zostały one zweryfikowane przez doświadczenie i osąd dotyczący ich ważności. Walorem tej pozycji jest to, że pozwala autorowi na większą precyzję w odpowiedziach na pytania.

Jeśli chodzi o sposób korzystania z tej książki, najbardziej pożyteczne będzie zapoznanie się najpierw z określoną księgą biblijną, a następnie przejście do serii pytań i odpowiedzi.

Znajdują się w nich bowiem liczne odniesienia do tekstów biblijnych, mające na celu ułatwienie skupienia się na samej Biblii. Uznałem, iż nie jest konieczne zamieszczanie na końcu bibliografii, ponieważ jest ona łatwo dostępna w *New Jerome Biblical Commentary*

oraz w innych publikacjach. Pytania stawiane lub pomijane przez czytelników świadczą o sposobie, w jaki czytają oni księgi biblijne: aktywnie czy pasywnie. Odpowiedzi zawarte w tej publikacji zakładają, że odpowiednia księga została przeczytana z autentycznym zaangażowaniem.

WPROWADZENIE

1. Co znaczy określenie „Pisma”?

Termin „Pisma” (hebr. *Ketuwin*) odnosi się, zgodnie z żydowską tradycją, do trzeciej i ostatniej części Biblii Hebrajskiej. Pierwsze dwie części stanowią „Prawo” (*Tora*) i „Prorocy” (*Nebiim*), które są wzmiankowane w Nowym Testamencie (Mt 7,12; Łk 16, 16; Dz 13, 15). Podział Hebrajskiej Biblii na trzy części przedstawiony został już w greckim prologu do Księgi Syracha (Eklezjastyk). Wnuk Jezusa, syna Syracha przetłumaczył dzieło swego dziadka, Ben Syracha, na język grecki mniej więcej około 132 roku p.n.e. W swym prologu mówi o „Prawie, Prorokach oraz o późniejszych autorach”. Jest to wskazówka, że Biblia Hebrajska przyjęła taką właśnie formę jeszcze przed czasami Chrystusa. Z pierwszych liter hebrajskich tytułów powstał akronim *Tanak*, który oznacza: *Tora, Nebiim, Ketuwin*, czyli Biblię. W 1988 r. Jewish Publication Society wydało nowe [angielskie - przyp. tłum.] tłumaczenie Hebrajskiej Biblii zatytułowane *Ta-nakh: The Holy Scriptures*. Pisma znajdują się również w Biblii chrześcijan, choć nie stosuje się do nich tego tytułu. Chrześcijańska Biblia dzieli się na cztery części: prawo (Pięcioksiąg), księgi historyczne, księgi poetyckie i księgi prorockie. Ten podział nawiązuje do greckiego tłumaczenia Biblii Hebrajskiej, czyli tzw. Septuaginty, którego dokonano w trzecim lub drugim wieku poprzedzającym erę chrześcijańską. Ani żydowski, ani chrześcijański podział nie jest w pełni logiczny. W *Tanaku* Pisma pozostawały otwarte na ostatnie księgi, które weszły do Biblii Hebrajskiej. W *Tanaku* Prorocy dzielą się na „starszych” (chodzi o księgi, które obejmują historię Izraela: od Księgi Jozuego do Ksiąg Królewskich) i „młodszych” (obejmują dzieła prorockie, takie jak Księgi: Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela oraz Księgi Dwunastu). Terminem „Dwunastu” określa się tradycyjnie księgi dwunastu proroków mniejszych, takich jak Amos czy Ozeasz. Są one takie same w Biblii Hebrajskiej i w Biblii chrześcijan. Ściśle rzecz biorąc, nie wszystkie z dwunastu ksiąg należą do gatunku pism prorockich (np. Księga Jonasza). W Biblii chrześcijan podział na księgi poetyckie i prorockie jest mylący. Większość pism prorockich jest bowiem wyrażona w poezji. Musimy jednak pamiętać, że obecny kształt Biblii jest wynikiem skomplikowanego procesu, stąd szczegóły dotyczące jej podziałów nie zawsze są dla nas jasne. Generalnie możemy przyjąć, że żydowski podział jest bardziej znaczący. *Tora* zajmuje w nim wyjątkową pozycję i ten fakt pozostawił niezatarte piętno na judaizmie. W przypadku chrześcijan, podział na cztery działy wydaje się czysto umowny i wynika z przesłanek historycznych, które nie są do końca jasne.

2. Czym różnią się między sobą Biblia Żydów i Biblia chrześcijan?

Oprócz tego, że Biblia chrześcijan posiada Nowy Testament, istnieją inne drobniejsze różnice, jak chociażby umieszczenie w niej Księgi Daniela po Księdze Ezechiela (stąd czterech proroków większych). Znacząca różnica istnieje pomiędzy Biblią katolicką i protestancką. Biblia protestantów jest zgodna z hebrajską. Biblia katolicka zawiera bowiem o siedem ksiąg więcej, a ponadto kilka małych fragmentów (jak np. Pieśń Azariasza i Pieśń trzech młodzieńców w Księdze Daniela 3). Katolickie dodatki są znane jako księgi deuterokanoniczne (ich status kanoniczny był przez wieki przedmiotem wątpliwości) albo

„apokryfy”. Obecnie są one jednak często zamieszczane w Bibliach publikowanych pod auspicjami protestantów (np. tłumaczenie *NRSV*) i zwane przez nich apokryfami². Tradycja kościołów prawosławnych podlegała w tej dziedzinie zmianom, a za autorytatywne uznała nawet więcej pism, takich chociażby, jak Pierwszą i Drugą Księgę Ezdrasza (w *NRSV* są opublikowane z apokryfami).

Szczęśliwie jednak numeracja rozdziałów i wersetów (efekt długiego procesu, trwającego od XIII do XVI wieku) w księgach Starego Testamentu jest z reguły zgodna we wszystkich tradycjach. Istnieje kilka mniejszych różnic pomiędzy Biblią Hebrajską a Biblią chrześcijan, ale opierają się one na podziale rozdziałów oraz wersetów i są zazwyczaj wskazane w tłumaczeniach. Stąd w wielu angielskich tłumaczeniach Księga Malachiasza ma cztery rozdziały (fragment 4,1 -6 odpowiada w Biblii Hebrajskiej 3, 18-24). Najbardziej chyba mylące różnice dotyczą numeracji wersetów w Księdze Psalmów. Będąc w użyciu amerykańskie tłumaczenie katolickie (*NAB*) stosuje hebrajską numerację, która obejmuje również wskazówki wstępne oraz tytuły. Tymczasem stosowane zwykle tłumaczenie angielskie nawiązuje do tradycji brytyjskiej, która nie obejmuje ich swoją numeracją. Dlatego czytelnik może często być postawiony wobec różnych liczb (np. Ps 51, 1 w *NRSV* to 51, 3 w Biblii Hebrajskiej i w katolickim tłumaczeniu *NAB*, ponieważ one doliczają dwa wersetu obejmujące wskazówki wstępne).

3. Jaka jest różnica pomiędzy Pismami w różnych Bibliach?

Przede wszystkim Pisma obejmują więcej ksiąg niż tak zwane księgi poetyckie, jak to widać w poniższym zestawieniu.

Pisma (hebr.)

Psalmy
Księga Hioba
Księga Przysłów
Pieśń nad Pieśniami
Księga Rut
Księga Koheleta

Księga Lamentacji
Księga Estery
Księga Daniela
Księga Ezdrasza
Księga Nehemiasza
1 -2 Księgi Kronik

Księgi poetyckie (protest.)

Księga Hioba
Psalmy
Księga Przysłów
Księga Koheleta
Pieśń nad Pieśniami

Księgi poetyckie (katolickie)

Księga Hioba
Psalmy
Księga Przysłów
Księga Koheleta
Pieśń nad Pieśniami

ponadto:
Księga Mądrości
Księga Syracha

4. Żydzi często mówią o księgach *megillot*, które są czytane podczas określonych świąt. Czym one są?

Termin *megillot* znaczy „zwoje” i odnosi się do pięciu ksiąg: Pieśni nad Pieśniami, Księgi Rut, Księgi Lamentacji, Księgi Koheleta i Księgi Estery, które są zgrupowane razem w Pismach. Określenie tej grupy ksiąg terminem *megillot* pojawia się dopiero we wczesnym

średniowieczu. Ich jedność opiera się na fakcie, że wszystkie są czytane podczas określonych świąt. I tak Pieśń nad Pieśniami podczas Paschy; Księga Rut podczas Szawuot, święta żniw (Pięćdziesiątnicy); Księga Lamentacji dziewiątego dnia miesiąca aw (rocznica zniszczenia Jerozolimy); Księga Koheleta podczas Sukkot (święta Namiotów); Księga Estery podczas święta Purim.

Termin „zwój” sam w sobie określa rolę materiału, na którym coś zostało napisane. W starożytności do tego celu służył papirus oraz specjalnie przygotowana skóra. Były one zwinięte w trakcie przechowywania i rozwijane do czytania. Relatywnie wcześniej pojawiła się również forma kodeksu, czyli książki (np. słynny kodeks greckiej Biblii datowany na czwarty wiek naszej ery - *Kodeks Watykański*). W swojej liturgicznej praktyce w szczególności Żydzi zachowali tradycyjną formę zwoju.

PSALMY

5. Czy psalmy są modlitwami?

Tak, są modlitwami, ale też są czymś o wiele więcej! W tradycji żydowskiej są one nazywane pieśniami „pochwalnymi” (*tehillim*). Są nimi, istotnie, ale równocześnie czymś ponadto. Studia biblijne w minionych stuleciach doprowadziły do dwóch znaczących konkluzji na temat psalmów. Po pierwsze mają one charakter liturgiczny i liturgiczny kontekst. Po wtóre posiadają one różne formy literackie (takie, jak chociażby hymny i lamentacje).

Uwzględnienie tych dwóch aspektów jest niezwykle pomocne, gdy sięgamy po psalmy.

Pomaga nam określić środowisko powstania psalmów i wniknąć w ich ducha. Nie jest to w zasadzie jakieś nowatorskie podejście. Już w starożytności usiłowano tak je odczytywać, ale podejmowane zabiegi były zbyt szczegółowe. Zauważmy, że w uwagach na początku lub w „tytułach” psalmów Dawid został wskazany jako autor siedemdziesięciu trzech spośród nich. Dzisiaj jednak nie sposób traktować tych wzmianek dosłownie. Z historycznego punktu widzenia podobna sytuacja dotyczy również autorstwa ksiąg mądrościowych (Przysłów i Koheleta), które zostały przypisane Salomonowi. Oprócz Dawida do „autorów” psalmów zaliczano też m.in. Asafa (Psalmy 74-82) i Koracha (Psalmy 42-49; 84-85; 87-88). Określenie to podajemy w cudzysłowie, by podkreślić luźny związek psalmów z ich przypisanymi autorami.

Jest faktem, że tytuły są bardzo stare, a znaczenia niektórych terminów są dla nas niezrozumiałe. Być może są to wskazówki o charakterze liturgicznym, jak np. w Psalmie 22, I zwrot „Na modłę pieśni: «Lania o świcie»” (?). Pozostaje on dla nas zagadką, podobnie jak tajemnicze *Sela*, które pojawia się w psalmach wielokrotnie. Możemy przezwyciężyć naszą niewiedzę, przynajmniej częściowo, zwracając uwagę na rodzaj literacki psalmu oraz liturgiczny kontekst.

Hymny. Te pieśni pochwalne rozpoczynają się zwykle słowami zachęty przewodnika chóru zwróconymi do jakiejś grupy osób, aby śpiewać, wychwalać, uwielbiać Pana - a wszystko na radosną nutę. Adresaci wezwania czasem są określani jako „sprawiedliwi” (Ps 33) lub jako członkowie dworu niebieskiego, albo jako „synowie Boży” (Ps 29 [zob. Pytanie 12.]).

Niekiedy wzywający zwraca się do samego siebie (Ps 104). Po takim wstępie szybko następuje wyliczenie różnych spraw, które skłaniają do wychwalania Boga. Są one zwykle zwane „motywami” uwielbienia, ponieważ wprowadza je hebrajski spójnik przyczynowy (*ki*). Ale to przejście nie jest tak logiczne, jak mogłoby się wydawać. Spójnik w rzeczywistości służy do proklamowania wielkich dzieł Pana dotyczących: Bożych aktów stwórczych (Ps 104) lub Bożych interwencji w historii Izraela (Ps 105). Piękno takiej proklamacji polega szczególnie na misternych powtórzeniach (dzięki fenomenowi paralelizmu poetyckiego, w którym jedna linia powtarza lub rozwija drugą) i na uporczywym powracaniu do

wymienionych wydarzeń. Jest to swoiste smakowanie, rozkoszowanie się dziełami stwórczymi Boga. Stworzenie nie jest stworzeniem „*ex nihilo*”, bowiem opiera się na Bożej, pełnej miłości kontynuacji stwórczego aktu. Świadomość trwania dzięki łasce Pana inspiruje adresatów psalmów i pozwala snuć rozważania. Cechą charakterystyczną hymnów jest to, że przeznaczone są do śpiewania i że przy ich wykonaniu używa się instrumentów muzycznych (Ps 147; 149-150).

Pieśni dziękczynne. Są one ściśle związane z hymnami, do tego stopnia, że niektórzy bibliści wolą unikać terminu „dziękczynienie” i mówią raczej o wychwalaniu. W związku z tym C. Westermann zauważył, że w języku hebrajskim - ściśle rzecz biorąc - nie ma słowa na określenie „dziękczynienia”. Choć termin ten pojawia się w angielskim tłumaczeniu, jest on w rzeczywistości tłumaczeniem słowa „pochwała” (*toda*). Jest to powszechnie przyjęte. W naszej kulturze dziękczynienie jest zaangażowaniem własnej osoby i ma w sobie coś egocentrycznego. Sprawia, że spełniamy określony obowiązek, uznajemy swego rodzaju dług zaciągnięty wobec kogoś innego - w tym przypadku wobec Boga, za to, że wpłynął na nasze życie. Tymczasem atmosfera psalmów jest odmienna: one dotyczą uznania, że działający Bóg jest zbawicielem. Pan to uczynił - wychwalajmy Boga. Jest to niezwykle ważne, abyśmy uchwycili ten odmienny punkt widzenia: w centrum jest Bóg, a nie człowiek. Jeśli nawet psalmista przedstawia okoliczności ocalenia, to jego celem jest wpłynąć na słuchaczy oraz dać świadectwo o łaskowości Boga. Sztandarowym tego przykładem może być Psalm 30. Rozpoczyna się on jak psalm pochwalny, ale już na wstępie autor uznaje swego Pana jako wybawiciela i przynagla obserwatorów, aby uczyli się z jego doświadczenia: „Śpiewajcie Panu psalm wy, co Go miłujecie... Jego łaskowość - przez całe życie (Ps 30, 5-6). W wielu tego typu psalmach pojawiają się również wspomnienia z przeszłości (30,7-11; 116,10-11), opisujące modlitwę ocalonego człowieka oraz pełną napięcia sytuację, na którą Pan zareagował. Można by jednak użyć terminu „dziękczynienie”, chcąc opisać szczególną formę takiej modlitwy. Jest ona reakcją na osobistą, mającą charakter wybawienia, interwencję Pana, podczas gdy hymny generalnie dotyczą wydarzeń historycznych i dzieła stworzenia. Do osobistych modlitw dziękczynnych zaliczane są następujące psalmy: 10, 1-13; 30; 32; 34; 40, 2-11; 41; 66, 13-20; 116; 118; 138.

Lamentacje. W Psalterzu jest więcej psalmów błagalnych niż jakichkolwiek innych. Są to następujące psalmy: 3-7; 14 (= 53); 17; 22; 25-28; 31; 35; 36; 38-39; 40, 12-16; 42¹³; 51; 54-57; 59; 61; 64; 69-71; 86; 88; 102; 130; 140-143. Odkrywają one bardzo dużo prawd o ludzkim istnieniu i o Bogu, nawet wówczas, gdy wyrażają to w sposób, który wydaje nam się nieco przesadny (widać to np. w Psalmie 22, gdzie narratora osaczają byki, lwy, psy, miecze, rogi). Zwykle zaczynają się one wołaniem o pomoc, a następnie przechodzą do opisu cierpień i tragedii, z których wzywający pragnie być uwolniony. Ton psalmu zostaje podkreślony w pewnym stopniu poprzez ponawianie apelu skierowanego do Boga oraz przedstawienie motywów, dla których Pan powinien interweniować: przez wzgląd na zawierzenie psalmisty (22, 10-12); z powodu przymierza miłości, jakie Pan zawarł z psalmistą (stąd w Psalmie 89 miłość i wierność Pana są wielokrotnie przywoływane); lub po prostu z racji zaufania, jakie psalmista pokłada w Bogu (13, 6). W wielu psalmach widoczna jest zasadnicza zmiana nastroju, jakby psalmista już został uratowany (6, 9-10; 22,23-32).

Oprócz lamentacji indywidualnych istnieją również lamentacje zbiorowe: 44, 60; 74; 79; 80; 83; 85; 89; 90; 123. Przypominają one lamentacje indywidualne w tym, że pojawiają się w nich podobne motywy: pytania o to, dlaczego Bóg dopuszcza pewne przykre dla człowieka sytuacje oraz powody, dla których powinien interweniować i tak dalej. Modlitwy są często sprowokowane niepowodzeniem podczas wojny: „A jednak odrzuciłeś nas i zawstydziłeś, i nie wyruszasz już z naszymi wojskami” (44,10). Ileż jest śmiałości i ducha wolności w skierowanym do Boga wezwaniu: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!” (44, 24).

Obecność lamentacji w Biblii jest dla nas pouczeniem - pouczeniem zawartym również w argumentacji Hioba wobec Boga, albo w „wyznaniach” Jeremiasza (por. Jr 12,1 -5). Starożytny Izraelita czuł się bardzo swobodnie wobec Boga, nawet w sytuacjach konfliktowych, i nie wahał się kwestionować postępowania Pana. Stąd pytanie „dlaczego?”, z typową dla niego bezpośredniością, zdominowało lamentacje. Wydaje się, że lamentacja z różnych przyczyn znikła ze współczesnej modlitwy, szczególnie pośród chrześcijan. Być może jest obecna, ale nie bywa wyrażana. A może dzieje się tak w wyniku błędnego przekonania, że spieranie się z Bogiem jest wyrazem braku wiary i nieuznawania Bożej woli? Powiedzmy raczej, że lamentacja to sposób odkrycia Bożej obecności pośród trudności, a nawet w tragediach. Stoicyzm, „nieokazywanie emocji” albo też wymuszone milczenie nie są oznakami cnoty. Osoba wierząca może swobodnie wołać o pomoc i wyrazić udrękę swego cierpienia w stylu psalmisty.

Obecność motywu ufności jest oznaką że lamentacje nie mogą być traktowane z lekceważeniem jako jałowe skargi. Uwaga w modlitwie jest skupiona na Bogu. Niektóre z psalmów są określone po prostu jako psalmy ufności: 11; 16; 23; 63; 91; 121; 125; 131. Psalm 91 i 121 są w szczególności przykładami akcji liturgicznej, podczas której ktoś z personelu świątynnego zapewnia psalmistę, że odpowiedzią na ludzkie zaufanie jest Boża opatrność: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem” (121,4). Czy są lamentacje, które wydają się być tylko modlitwą rozpacz? Być może są nią Psalm 88 i 39. Równocześnie trzeba zauważyć, że „rozpacz” jest wyrażona w formie modlitwy: dramatyczna sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek, zostaje przedstawiona Bogu. Należy też podkreślić, że w Psalterzu da się zauważyć, ogólnie rzecz biorąc, dość szybkie przechodzenie od lamentacji do uwielbienia. Jest to prawdą w tym sensie, że nastrój psalmisty oscyluje pomiędzy dwoma biegunami, ale psalmista nigdy nie porzuca Boga. Przedstawione powyżej rodzaje literackie obejmują większość zawartych w Psalterzu modlitw. Można zauważyć, że mają one prostą strukturę i oparte są na określonych motywach, które często się powtarzają. Ujmują one dominujące nastroje psalmisty i ułatwiają nam rozpoznanie przeżyć zawartych w psalmie.

6. Istnieją psalmy zwane „psalmami przekleństwa”. Co one robią w Biblii?

Ściśle mówiąc, z literackiego punktu widzenia nie ma takiego typu psalmów. Przekleństwa jednak pojawiają się w psalmach (szczególnie w lamentacjach) i w wielu innych księgach Biblii. Ich obecność jest w Starym Testamencie faktem, którego nie można tuszować i przed którym nie sposób ochraniać współczesnych chrześcijan. Mówię o tym, ponieważ w wielu oficjalnych publikacjach Psalterza świadomie pomija się niepokojące wersety, a liturgiczne wytyczne często autoryzują takie postępowanie. Taka cenzura biblijnego tekstu jest, co najmniej, błędna. Jest ona błędna z pedagogicznego punktu widzenia, ponadto stanowi wyraz niepowodzenia w konfrontacji z rzeczywistością.

Zastanówmy się nad możliwymi reakcjami na przemoc i zemstę, o których czytamy w Piśmie Świętym. Po pierwsze nie ma sensu „gorszyć się” faktami, które stanowią część naszego codziennego doświadczenia. Po wtóre, nie należy reagować zbyt pośpiesznym osądem. Ktoś może wyrazić stwierdzenie w rodzaju „to nie jest chrześcijańskie”. Oczywiście! Ale któż z nas nie dopuścił się przemocy, przynajmniej w swoim sercu? Lekceważenie przemocy innych jest swego rodzaju oszukiwaniem siebie, udawaniem, że przemoc nie jest częścią naszego życia. Po trzecie, musimy *zrozumieć* sytuację ludu Starego Testamentu, który zadaje sobie pytanie: Jeśli zwycięża niesprawiedliwość, to gdzie jest Bóg? Dlatego ludzie wzywają Boga, aby ukarał nieprawych; oni chcą widzieć, że sprawiedliwości staje się zadość, a Pan tego strzeże! Musimy pamiętać, że dla Izraelity sprawiedliwość była ograniczona do *tego* życia ponieważ poza ziemskim życiem istniała jedynie niewyraźna egzystencja w Szeolu

niezwiązana ani z nagrodą, ani z karą. Po czwarte, język jest czymś żywym, wykorzystuje więc szczegóły, aby tworzyć całe tomy pism. Na przykład wielu współczesnych stwierdza, że zaszokowani są sceną opisaną w Psalmie 137, 8, w której wygłaszane jest błogosławieństwo nad tymi, którzy roztrzaskują o skałę babilońskie dzieci. Jeśli prześledzimy wojny i przemoc w naszej kulturze, zrozumiemy, że nie mamy prawa być zaszokowani lub mówić o barbarzyństwie świata starożytnego. Sytuacja nie uległa bowiem zmianie, zmieniają się jedynie słowa i środki. Wciąż mamy do czynienia z „czystkami etnicznymi”, morzeniem głodem, bombą atomową; nie mamy podstaw do twierdzenia, że starożytni byli większymi od nas barbarzyńcami. Istotą Psalmu 137, 8 jest przesłanie o wojnie, w której mordowani są niewinni. Makabryczny szczegół, który towarzyszy wojnie, psalmista wykorzystał do opisanego zniszczenia Babilonu. Zostało zastosowane prawo rewanżu: Babilon zniszczył Jerozolimę - niech zostanie zniszczony Babilon. Musimy pamiętać, że prawo rewanżu samo w sobie oznaczało co najmniej przywrócenie pewnej równości w konfliktach starożytnego świata: kara nie mogła bowiem przekraczać rozmiaru zbrodni.

Nie zamierzam usprawiedliwiać starożytnych. Chcę tylko podkreślić, że człowiek współczesny nie jest wcale lepszy. Taki samokrytycyzm jest, moim zdaniem, konieczny - każde oskarżenie o barbarzyństwo musi dotyczyć również nas samych. Mimo to zaskakuje nas, że modlitwa może zawierać słowa wzywające do przemocy: „Kiedy się modłę, chcę być w pokoju ze wszystkim, tymczasem Biblia, a w szczególności psalmy, naruszają ten pokój”. Innymi słowy, trudność wydaje się polegać na tym, że owe słowa o zemście i przemocy pojawiają się w naszych ustach, a my kierujemy je przeciwko innym. Czy jest z tego jakieś wyjście? Wszystko zależy od tego, w jaki sposób będziemy wypowiadać daną kwestię psalmu. Trzeba od razu dodać, że nie ma konieczności identyfikowania się z psalmistą w takich przypadkach. Można łatwo utożsamiać się z psalmistą wówczas, gdy wyraża on miłość, zaufanie, lojalność i tak dalej, ale subiektywnie nikt nie musi identyfikować się z wyrażeniami, które są nacechowane nienawiścią (por. np. 139, 19-24). Co można zrobić? Zamiast podejmować próbę utożsamiania się z psalmistą możemy po prostu *śłuchać* słów o przemocy. Wysłuchać ich, ale nie unikać. Niech zemsta stanie się oskarżeniem, echem zemsty i nienawiści, która kryje się w naszych sercach. W ten sposób modlitwy te mogą przypomnieć nam nasze winy, a nawet posłużyć do oskarżenia się z nich przed sobą i przed Bogiem. Są one zwierciadłem grzeszności świata, w której wszyscy uczestniczymy, i stają się sprawdzianem naszego własnego sumienia i naszej grzeszności. Taka postawa jest o wiele bardziej realistyczna i pożyteczna niż zamykanie oczu i uszu na rzeczywistość oraz bezkrytyczne myślenie o nas samych jako lepszych od tych, którzy żądają zemsty. Takie psalmy stają się zdrowym miernikiem naszej własnej niegodziwości, i dlatego nie mogą stać się okazją do prawienia sobie komplementów. Nie ma tutaj miejsca na samozadowolenie.

7. Czy są inne rodzaje psalmów, o których powinniśmy wiedzieć?

Opisałem już w związku z Pytaniem 5. główne typy psalmów, takie jak: hymny, psalmy dziękczynne, lamentacje oraz psalmy ufności, które zaliczyłem do lamentacji. Istnieją jeszcze inne sposoby klasyfikowania poszczególnych psalmów - z punktu widzenia podejmowanego przez nie tematu. Można w związku z tym mówić o Pieśniach Syjonu, psalmach koronacyjnych, psalmach „liturgicznych”, mądrościowych i królewskich. Te określenia są bardziej oparte na treści niż na gatunkach literackich psalmów. Wśród nich są zatem i hymny, i prośby, i zapewnienia o wyzwoleniu oraz dziękczynienia.

Pieśni Syjonu. Są to psalmy pochwalne związane z Jerozolimą postrzeganą jako wybrana przez Boga rezydencja na ziemi: 46- 48; 76; 84; 87; 122; 132, 11-18. Jerozolima jest znana jako miasto Dawidowe” albo Syjon (2 Sm 5, 7). Ta nazwa pierwotnie określała twierdzę Jebuzytów, którym Dawid odebrał miasto. Ten ruch Dawida był więcej niż polityczny (wybór

neutralnego miejsca celem zjednoczenia różnych plemion). Miał on charakter religijny, ponieważ wiązał się z przeniesieniem na Syjon Arki Przymierza, przez co Syjon stał się stolicą religijną której znaczenie zostało potwierdzone budową Świątyni Salomona (zob. interpretacja podana w 1 Kri 8). Teologia Świątyni jest, w pewnym sensie, teologią Syjonu. Pan był w niej postrzegany jako tronujący na Arce pomiędzy cherubinami. Niebiosy nie mogą objąć Boga (1 Kri 8,27), ale Pan wybrał Syjon jako miejsce swego przebywania (Ps 132). W terminologii deuteronomistycznej można to wyrazić stwierdzeniem, że Boże Imię jest właśnie tutaj. Był to rodzaj Bożej obecności. Boża obecność pozostaje tajemnicą aż po dziś dzień i można zobaczyć, jak Izrael borykał się z tym problemem. Tradycja kapłańska wyrażała to stwierdzeniem, że Pan „rozbił namiot” w Jerozolimie. Ta idea przeszła ze Starego Testamentu do Nowego i widoczna jest w Ewangelii św. Jana 1,14 (odnosi się do Słowa, które dosłownie rozbiło namiot). Zaś w tradycji judaistycznej znalazła odzwierciedlenie w pojęciu *Szekiny*, które oznacza Bożą obecność. Nie jest więc zaskoczeniem, że Syjon staje się centralnym punktem chwały Izraela. To on jest świętą górą, „radością całej ziemi” (Ps 48,2-3); „Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje (Ps 46, 6); „Pan miłuje (Syjon) z jego budowlami na świętej górze (87, 1: BW-P).

Psalmy koronacyjne (intronizacyjne). Upamiętniają one panowanie Pana: 47; 93; 97-99.

Charakterystyczny jest też okrzyk:

„Pan jest królem” (97, 1; 99, 1). W ten sposób znany zwyczaj wznoszenia radosnych okrzyków na cześć wstępującego na tron króla jerozolimskiego (2 Kri 9, 13) został przeniesiony do sfery kultu, w którym celebrowano królowanie Pana. Panowanie Boże jest związane z dziełem stworzenia i jego podtrzymywania, ale wyraża się również w rządzeniu całym światem i sądzeniu go. Czy istniało szczególne święto Intronizacji *Jhwhl* S. Mowinckel (*The Psalms in Israel's Worship* [New York: Abingdon, 1962]) przekonuje o jego istnieniu i do rozważanej kategorii zalicza większą - niż to się powszechnie przyjmuje - ilość psalmów. I choć mógł on w swej ocenie nieco przesadzić, to niewątpliwie celebrowanie Królestwa Pana stanowi duszę tych psalmów.

Psalmy liturgiczne. W pewnym sensie większość psalmów to różnego rodzaju teksty liturgiczne, nie ma w tym jednak nic dziwnego, ponieważ powstały one właśnie dla celów liturgicznych. Ale tutaj termin „liturgia” użyty jest na określenie tych modlitw, które obrazują specyficzny rodzaj akcji liturgicznej. Psalmy 15 i 24 są tego przykładem i stanowią odpowiedź na pytanie, kto może wejść do Świątyni: „Kto zamieszka na Twojej świętej górze?” (15, 1). To pytanie stanowi sprawdzian wartości osoby, która zbliża się do świętego miejsca: kto mógłby się ośmielić? Odpowiedź brzmi: „Ten, kto postępuje nienagannie...”.

Pieśnią o charakterze antyfonalnym jest Psalm 136, który posiada taki refren: „Bo Jego łaska na wieki”. W wielu przypadkach można zauważyć, że psalmista jest swego rodzaju mistrzem ceremonii dającym innym wskazówki, na przykład w Psalmach 33, 1-3; 34, 4; 134; 135, 1-4.

Psalmy mądrościowe. Nie ma powszechnej zgody co do kryteriów, na podstawie których można by określić psalm jako mądrościowy, i stąd brak jednomyślności co do ich liczby. Wszyscy są zgodni co do tego, że można to miano zastosować do Psalmu 37, ponieważ składają się na niego stwierdzenia, które swym stylem nawiązują do Księgi Przysłów, np. „Lepsze jest ubóstwo sprawiedliwego niż wielkie bogactwa bezbożnych. Zostaną bowiem skruszone ramiona bezbożnych, sprawiedliwym zaś Pan przyjdzie z pomocą” (37, 16-17: BW-P). W związku z brakiem zgodności w kwestii kryteriów o wiele lepiej mówić o wpływie tradycji mądrościowych na pewne psalmy, jak ma to miejsce w Psalmie 34,12: „Pójdźcie, synowie, słuchajcie mnie; nauczę was bojaźni Pańskiej”. (Zob. szczegóły w R.E. Murphy, *The Tree of Life* [New York: Doubleday, 1990] 97-110).

Psalmy królewskie. Są one związane z panującym królem, i klasyfikowane są w nawiązaniu do ich treści. Z punktu widzenia gatunku literackiego mogą to być prośby (Ps 20), podziękowania (Ps 21) lub nawet poezja nawiązująca do małżeństwa królewskiego (Ps 45). Jako

„królewskie” określane są na ogół następujące psalmy: 2; 18 (por. 144,1-11); 20; 21; 45; 72; 101 oraz 110. Współczesnemu czytelnikowi może być trudno wniknąć w ducha tych poematów. Mogą one jedynie stanowić przedmiot badań historycznych, ponieważ odnoszą się dosłownie do panującego ówczesnie króla. Można jednakże zadać pytanie: dlaczego zostały one zachowane po zniszczeniu Jerozolimy i po przerwaniu ciągłości panowania królewskiej dynastii Dawidowej w roku 587? Przedyskutuję ten problem w związku z mesjanizmem (zob. Pytanie 13.).

8. Czy można prosić o jakąś wskazówkę dla tych, którzy mają trudności w modleniu się psalmami?

Proszę pozwolić, że rozpocznę od stwierdzenia negatywnego: nikt nie może się modlić w oparciu o tekst, którego nie rozumie. Innymi słowy, zrozumienie gatunku literackiego i charakteru liturgicznego psalmów pomaga nam wniknąć w ducha psalmów, a co za tym idzie określić ich modlitewną wartość dla nas. o takiego wniosku doprowadziły nas poprzednie analizy. Ponadto, nie wszystkie psalmy muszą nam się podobać. Niektóre lubimy przecież bardziej od innych. Mogą to być takie psalmy, jak Psalm 23 („Pan jest moim pasterzem”) albo 51 („Zmiłuj się nade mną...”) i inne, które zyskały powszechną aprobatę. Istnieje wiele takich psalmów, które mogą zwrócić naszą uwagę, jeśli tylko zajmiemy się nimi i poddamy je analizie.

Nie sądzę, aby znajomość gatunków literackich i podłoża liturgicznego była jedyną odpowiedzią na postawione pytanie. Konieczne jest również zrozumienie światopoglądu psalmisty. Zagadnienie to zostanie przedstawione poniżej, w Pytaniu 12. W tym miejscu przeanalizujemy tylko jeden z aspektów, na przykład pojęcie Szeolu, czyli świata podziemnego.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że brak przekonania o przyszłym życiu z Bogiem może stanowić nieprzezwycięzalną trudność dla modlitwy chrześcijanina. Wiara w życie przyszłe stanowi, jak się wydaje, centralny punkt chrześcijańskiej tożsamości. Ale dwa elementy sprawiają, że ten brak okazuje się mniej problematyczny. Przede wszystkim chrześcijanie powinni podziwiać wiarę Izraelitów. Przyjmują oni Boga takim, jaki jest; Szeol jest przeznaczeniem wszystkich, zarówno złych, jak i dobrych. I chociaż wielu chrześcijan ma zwyczaj stosowania tu własnej eschatologii jako punktu odniesienia, to jednak idea o nagrodzie i karze nie powinna zdominować wizji wiary. Właściwa wizja Starego Testamentu pozwala oczyścić przesiąkniętą eschatologią wiarę chrześcijańską. Izraelici żyją z Bogiem w tym życiu i musimy zaakceptować ten punkt widzenia, jeśli nawet sami wierzymy w życie wieczne. To teraźniejszość decyduje o przyszłości.

Po wtóre, takie wyrażenia Starego Testamentu jak „życie”, „zbawienie” czy inne równie istotne, pozostają otwarte na przyszłą interpretację zgodną z perspektywą czytelnika. Nie musimy ograniczać się do wizji starotestamentalnych. Możemy poszerzyć je w świetle późniejszego objawienia. Wydaje się ważnym rozpocząć od Starego Testamentu, aby właściwie ocenić eschatologiczny wymiar, jaki mu się przypisuje. Ktoś może stwierdzić, że pojęcia biblijne są nieskończenie rozszerzalne w świetle Bożych planów. Wiele biblistów zwróciło tutaj uwagę na pewien paradoks. Chociaż psalmy w zasadzie bezpośrednio odnoszą się do tego życia, to jednak mogą stanowić również źródło otuchy dla tych, którzy oczekują lepszego życia. Dietrich Bonhoeffer uchwycił istotę tego faktu, zwracając uwagę na konieczność odnoszenia się do Starego Testamentu. Napisał on w więzieniu, że „zbyt pośpieszne i bezpośrednie sięganie do Nowego Testamentu po to, by zobrazować nasze myśli i przekonania, jest niechrześcijańskie” (*Letters and Papers from Prison* [rev. ed., New York: Macmillan, 1967] 86). Kontynuuje on w tym samym duchu formułując praktyczne wnioski: „Moje myśli i uczucia stają się coraz bliższe tym ze Starego Testamentu, a w ostatnich

miesiącach czytałem Stary Testament częściej niż Nowy. Tylko wtedy, gdy ktoś zrozumie niewypowiedzialność Imienia Boga, może wypowiadać imię Jezusa Chrystusa. Tylko wtedy, gdy ktoś kocha życie i ziemię tak bardzo, że bez nich wszystko wydaje mu się bez sensu, jest w stanie uwierzyć w zmartwychwstanie i przyszły świat". Te stwierdzenia nie są wcale przesadzone, przeciwnie są bardzo celne. Mówią nam o tym, że chrześcijanie muszą przejść od Starego Testamentu do Nowego, jeśli chcą właściwie określić własną tożsamość. Cześć dla świętego Imienia, *Jhwh*, podtrzymuje wiarę w Jezusa Chrystusa. Dobroć stworzenia zostaje potwierdzona wraz z nowością, która nadchodzi.

Po trzecie, pojęcie „Szeol” należy rozumieć jako *dynamiczną siłę*, która manifestuje się w tym życiu. Ktoś mógłby sugerować, że mamy tu do czynienia z metaforycznym użyciem terminu Szeol, ale czy można o nim myśleć jako o metaforze? Nie, ponieważ reprezentuje on zjawiska bardzo realne: chorobę, wrogość, osobiste nieszczęście i niepowodzenie, nieprzyjaciół. Innymi słowy, wszystkie te przeszkody spotykane w życiu codziennym stanowią manifestację Szeolu; ktoś może być „w rękach”, czyli pod władzą Szeolu (np. Ps 89,49). Szeol, jednym słowem, oznacza: nie-życie. To nie przypadek, że często pojawia się w paralelizmie ze śmiercią; jest to prawdziwy duet słów. Na ile doświadczamy nie-życia, na tyle jesteśmy w Szeolu. Stwierdzenie, że śmierć posiada nad nami władzę na długo przed naszym zgonem, jest niezwykle głębokim spostrzeżeniem odnoszącym się do rzeczywistości. Nie możemy trywializować tego faktu, nawiązując do procesu starzenia się, na który nie mamy żadnego wpływu. Nie, Szeol reprezentuje coś, co nas osacza, przytłacza. W tej sytuacji łatwiej zrozumieć zwycięski okrzyk wdzięczności z Psalmu 30,4: „Panie, dobyłeś mnie z Szeolu”. Nie chodzi tu o wskreszenie lub zmartwychwstanie, ale wyzwolenie z pewnych przejawów nie-życia, tu i teraz.

Jest to tylko jeden z elementów światopoglądu, który przenika psalmy i cały Stary Testament. Musimy przybliżyć nieco te właśnie kategorie (Zob. Pytanie 12.).

9. Czy muszę modlić się psalmami tak, jak wierzący w Starym Testamencie? Chciałbym się modlić jak chrześcijanin!

Chcę powiedzieć tylko, że należy modlić się psalmami zrozumiałwszy uprzednio to, co chciał wyrazić psalmista. To wszystko, ale to właśnie jest niezwykle istotne. To jest *początek*, który prowadzi do modlenia się nimi „jak chrześcijanin”. Doświadczenie psalmisty - zarówno radość, jak i cierpienie, jest bardzo ludzkie, i właśnie na tym poziomie dotyczy również naszego życia. Musimy skonfrontować się z tymi okolicznościami, często strasznymi, i z wiarą, a wiara wyrażona w psalmach może wzbudzić w nas ducha wytrwałości i zdecydowania. Modlitwa psalmami jest bardzo realistycznym sposobem zwracania się do Boga, który był praktykowany przez samego Jezusa i Jego uczniów. Przypomnijmy sobie Psalm 22, pieśń rozpacz (choć ostatecznie zwycięstwa), który pojawia się na ustach Jezusa według św. Mateusza 27,46 (por. również Mk 15,34). Jest on zgodny z mocnymi słowami z Listu do Hebrajczyków 5, 7: Jezus „wołając donośnie i płacząc, zanosił modły i błagania gorące do Tego, który mógł Go wybawić [od śmierci]” (BW-P).

Jednak postawione wyżej pytanie wymaga bardziej wyczerpującej odpowiedzi i taką właśnie mam zamiar przedstawić. Otóż można oczywiście pragnąć chrystocentrycznej modlitwy psalmami, z Chrystusem w centrum takiej modlitwy. Takie podejście daje się pogodzić z tym, co powiedziałem wcześniej. W związku z tym, doświadczenie cierpiącego w Psalmie 22 można postrzegać i zinterpretować jako cierpienie Chrystusa. Można przywołać tu uświęconą przez tradycję typologię, według której psalmista Starego Testamentu będzie typem Chrystusa cierpiącego. Albo można po prostu rozszerzyć poziom interpretacyjny Psalmu 22 i dostrzec w cierpieniach psalmisty Kogoś, kto cierpi za wszystkich i dla dobra wszystkich. Jak widzimy istnieje wiele różnych poziomów, dzięki którym psalmy mogą zostać wprowadzone do

naszego chrześcijańskiego doświadczenia. Możemy więc rozmyślać nad nimi, jako nad odzwierciedlającymi cierpienia nas samych albo Jezusa, albo męczenników. Zob. również Pytania 10. i 13.

Moją troską jest ustrzeżenie nas przed pominięciem literacko-historycznego znaczenia psalmów i dostosowaniem ich do naszych potrzeb. Przyznaję, że istnieje wiele sposobów na przeniesienie oraz włączenie psalmów w nasze chrześcijańskie doświadczenie. Ja jednak nie chcę ograniczać Starego Testamentu do jednego tylko wymiaru: Jezus i ja. Przede wszystkim sam Jezus śpiewał psalmy Panu, *Jhwh*, który jest Bogiem i Ojcem, i którego nazywał „Abba”.

10. Co oznacza stwierdzenie, że można modlić się psalmami w sposób chrystocentryczny?

Taki sposób czytania Starego Testamentu oznacza, że wszystko zostaje jednoznacznie odniesione do Chrystusa i wydarzeń z Jego życia. Istnieje pewna wizja dotycząca Starego Testamentu, która wyraża się w kilku różnych sposobach podejścia do niego. Jeden z nich podkreśla charakter przygotowawczy Starego Testamentu w ten sposób, że wskazuje na jego wartość, która polega na ukierunkowaniu na przyszłość, na wypełnienie w Chrystusie. Inne podejście nawiązuje do ściśle proroczego charakteru wielu zapowiedzi, i jest ono chyba najlepiej zobrazowane w historii interpretacji tzw. psalmów mesjańskich (zob. na ten temat Pytanie 13.). Innym jest podejście typologiczne wspomniane w Pytaniu 9. Polega ono na tym, że określona osoba lub wydarzenie ze Starego Testamentu staje się typem (figurą) osoby lub wydarzenia w Nowym Testamencie. Istnieje pewna zgodność pomiędzy Bożym działaniem w obu Testamentach. To typologiczne nastawienie jest typowo biblijne i można dostrzec je już w samym Starym Testamencie. Wyzwolenie z Egiptu staje się np. typem wyzwolenia Izraela z niewoli babilońskiej (por. Iz 41, 17-20; 43, 16-21). Podobną typologię widzimy u Św. Pawła, który w Liście do Rzymian (rozdz. 5) postrzega Adama jako typ Jezusa Chrystusa. List do Hebrajczyków ukazuje liczne powiązania między Starym a Nowym Testamentem; przykładem niech będzie podejście do Abrahama w rozdziale 11,8-19. Nie przeczę, że podejście typologiczne jest ważne. Sądzę jednak, opierając się na praktyce, że współcześni czytelnicy nie zawsze go dostrzegają. Do większości z nich siła typologicznej symboliki nie przemawia.

Chrystocentryzm Św. Augustyna opiera się bardziej na sposobie modlitwy, niż na samych słowach psalmu. Ten sposób można dostrzec w jego komentarzu do Psalmu 85: Jezus Chrystus, syn Boży „modli się za nas, modli się w nas i modli się dla nas jako nasz Bóg. Dlatego uznajmy nasze słowa w Nim i Jego słowa w nas... Dlatego modlimy się do Niego, przez Niego; my mówimy do Niego, a On mówi do nas”. Ponieważ nie ma żadnych nakazów dotyczących stylu modlitwy, sposób ten jest tylko jedną z możliwości. Nie musi on być naszym sposobem zwracania się do Chrystusa. Związek z Chrystusem opiera się bardziej na osobistym nastawieniu, niż na pierwotnym znaczeniu psalmu.

11. Czy istnieje związek pomiędzy poezją i modlitwą?

Niewątpliwie tak i chcę go ukazać cytując teologa oraz poetę. Teologiem tym jest Karl Rahner SJ. W swoim artykule „Poezja i chrześcijanin” (*More Recent Writings* [Theological Investigations IV; Baltimore: Helicon, 1966] 357-367) podejmuje on zagadnienie rozumienia Biblii, i w ogóle słowa Bożego, wyrażonego w poetyckich wersach Starego Testamentu: „I stąd jest prawdą że zdolność i praktyka zrozumienia poezji jest podstawą w słuchaniu słowa Bożego... poetyckie słowo oraz poetyckie wyczucie są tak bardzo częścią człowieka, że gdyby serce człowieka utraciło tę władzę, to człowiek nie mógłby usłyszeć słowa Bożego w

słowie ludzkim. Poetyckość w swej najbardziej skrytej istocie jest warunkiem wstępnym chrześcijaństwa" (s. 363).

Poetą jest Tomasz Merton (*Chleb na pustyni* [tłum. Stefan Sumiński] Kraków 1998, 59-60): „Psalm to wiersze, a wiersze mają swoją treść, choć poeta nie jest zobowiązany do wyrażania znaczenia dla kogoś, kto nie podejmuje wysiłku odkrywania. Powiedzenie jednak, że wiersze mają znaczenie, nie równa się stwierdzeniu, iż muszą one koniecznie zawierać praktyczną informację czy konkretną wiadomość. W poezji słowa nasyczone są znaczeniem inaczej niż, na przykład, słowa w tekście pracy naukowej. Słowa wierszy nie są zwykłymi znakami pojęć; zawierają bogactwo skojarzeń uczuciowych i duchowych. Poeta nie używa słów jedynie dla składania deklaracji, bądź stwierdzania faktów. Zazwyczaj jest to ostatnia rzecz, o którą by się troszczył. Przede wszystkim usiłuje on tak dobrać słowa, by współpracowały we wzajemnym, tajemniczym i żywym oddziaływaniu, a wytwarzając tajemny szereg skojarzeń, ubogacały głębię ducha człowieka w jedyny w swoim rodzaju sposób. Dobry wiersz przynosi doświadczenie, jakiego nie da żadne inne zestawienie słów. Jest zatem bytem, który istnieje sam w sobie, zaszczycony indywidualnością, wyróżniającą go spośród wszelkich innych dzieł sztuki. I jak wszystkie wielkie dzieła, prawdziwe wiersze zdają się żyć swoim własnym życiem. Nie powinniśmy zatem poszukiwać w wierszu jedynie przypadkowego odniesienia do rzeczy poza samym utworem; musimy szukać owej wewnętrznej zasady indywidualności i życia, która jest jego duszą lub 'formą'. To, co wiersz w istocie wyraża, może być zrozumiałe tylko w kontekście całości poetyckiego doświadczenia, które zdolny jest wywołać u czytającego. Owo całościowe doświadczenie poetyckie stara się poeta przekazać światu. Jest sprawą najwyższej wagi, aby ci, którzy czytają psalmy i śpiewają je w publicznej modlitwie Kościoła, uchwycili, wedle swoich możliwości, poetyckie znaczenie tych wielkich pieśni... Znaczy to jednak, że ten typ czytelnika, którego apetyty poetyckie są w pełni zaspokojone rymowanymi Burmy Shave'a, 'zdobnymi' pobocza amerykańskich autostrad, może mieć trudności z odnalezieniem w psalmach jakichkolwiek treści".

Obaj, Rahner i Merton, zwracają uwagę na ukryte w każdym człowieku zdolności poetyckie. Nie twierdzą oni, że *my* możemy pisać wiersze, ale że możemy i musimy reagować na symbole poetyckie, jeśli mamy zamiar docenić teksty biblijne, którym została nadana poetycka forma.

Te słowa Rahnera i Mertona wymagają od nas przestudiowania i zastanowienia się nad nimi. Rahner stwierdził, że jesteśmy poetami na tyle, na ile możemy odwołać się do naszej wyobraźni. Stąd rodzi się nasza potrzeba kierowania uwagi na wyobraźnię i delektowania się nią (Syjon, Szeol, Lewiatan i tak dalej). Musimy się tego prawdopodobnie uczyć, przynajmniej na początku, a nasza poetycka wyobraźnia rozwinie się wraz z tym. Merton podkreśla związki zachodzące pomiędzy pewnymi poetyckimi pojęciami i wyrażeniami. Wywołują one przeżycie w taki sposób, w jaki nie może tego uczynić proste stwierdzenie. To ostatnie może sprawić, że pozostajemy nieporuszeni. My jednak mamy możliwość osiągnięcia głębi naszych emocji, naszego protestu, gniewu czy zachwyty - w kilku słowach, poprzez to, co najbardziej ludzkie, a co wyrażone jest w różnych typach psalmów. Ten poetycki zamysł nie musi dotrzeć do nas od razu; powinniśmy się nim rozkoszować, i nie śpieszyć się zbytnio w przypadku pewnych tekstów poetyckich. Podam kilka przykładów, aby to zobrazować. Czy istnieje sposób, w jaki reporter mógłby opisać relację pomiędzy pasterzem a owieczką ukazaną w Psalmie 23? Jak komentator telewizyjny mógłby ukazać niespełnienie się oczekiwań wyrażonych w Psalmie 89? W jaki sposób profesor nauk przyrodniczych mógłby wyrazić bliskość ze Stworzycielem, którą psalmista wyznaje w Psalmie 139? I w końcu, jaka jest twoja reakcja na te psalmy?

12. Wspomnieliśmy wcześniej o „światopoglądzie” Izraelitów. Czy poznanie ich wizji świata jest istotne dla zrozumienia psalmów?

Istnieje wiele przykładów obrazujących tę wizję i uważam za właściwe przedstawić jej tutaj. Ponieważ Psalmy zostały napisane na przestrzeni około siedmiu wieków, dlatego dostarczają swego rodzaju przekroju myślenia Izraelitów. Przekonania, jakie posiada współczesny czytelnik z konieczności często muszą ulegać zmianom w świetle właściwego Izraelitom pojmowania świata. Ograniczmy się tymczasem do czterech przykładów.

Pierwszym jest słowo „dusza”, które my zwykle interpretujemy w świetle późniejszej teologii jako duchową, nieśmiertelną, substancjalną część człowieka. Nie jest to biblijna wizja, nawet jeśli termin „dusza” pojawia się w angielskim [i polskim - przyp. tłum.] tłumaczeniu. Nie posiadamy odpowiedniego terminu, którym można wyrazić takie słowa jak *nefesz* (siła życia), *neszamah* (oddech życia) oraz *ruah* (wiatr, duch). Dlatego termin „dusza” zostaje użyty zamiast lepszych terminów. I tak w Psalmach 103 oraz 104 psalmista mówi do siebie, a nie do swej duszy, jak to zwykliśmy rozumieć. Opis stworzenia w Rdz 2,7 daje nam klucz do zrozumienia, kim jest człowiek: materią posiadającą tchnienie, a nie ciałem i duszą. Bóg tchnął „tchnienie życia” w nozdrza człowieka uformowanego z ziemi i człowiek stał się istotą żyjącą. W Psalmie 104, 30 akt stworzenia jest przypisany duchowi Boga, który jest posłany i odnawia oblicze ziemi.

Po wtóre, nie jest właściwe użycie terminu „monoteizm” na określenie wiary biblijnej. Monoteizm należy rozumieć jako przekonanie religijne, które powstawało na przestrzeni wieków. Jeśli zdefiniujemy go jako wiarę w jednego Boga, który wyklucza istnienie innych bogów, to pojawia się on dopiero w okresie powygnąnczym, dzięki ważnym teologicznym poglądom zawartym w Księdze Izajasza (40-55). Wiarę Izraelitów we wcześniejszym okresie lepiej określić jako henoteizm, czyli wiarę w jednego Boga pośród wielu: „Pan jest wielkim Bogiem i wielkim królem ponad wszystkimi bogami” (Ps 95, 3; por. 97, 7-9). Pan jest Bogiem, ale istnieją również inni bogowie. Księga Powtórzonego Prawa tak opisuje tę sytuację:

Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody,
rozdzielał synów człowieczych,
wtedy ludom granice wytyczał
według liczby synów Izraela [synów Bożych, *NAB*] (32, 8).

W Psalterzu pojawia się wciąż wołanie: kto pośród bogów jest równy Tobie? (86, 8; 89, 7-9). Oczywiście nie ma takiego; Pan jest niezrównany. Ale Bóg jest przedstawiony jako władca grupy zwanej „synowie Ela” lub „synowie Boży” (tak dosłownie brzmi tłumaczenie Ps 29, 1). Z czasem mniejsze bóstwa są postrzegane jako słudzy, którzy wykonują polecenia Pana (np. synowie Elohima w Księdze Hioba 1,6), którzy są „posyłani” przez Boga (i stąd zwani „aniołami”). Wyznanie wiary Izraela przedstawione jest w Księdze Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym” (Pwt 6,4). Ten krótki opis biblijnego „monoteizmu” może wydawać się niepotrzebny, ale takim nie jest. Nadaje on historyczny wymiar teologicznej abstrakcji (monoteizmowi) i sprawia, że zostaje docenione znaczenie wiary monoteistycznej. Jest to również efekt interpretacji takich psalmów, jak Ps 58 oraz 82.

Po trzecie, istnieje ścisły związek pomiędzy grzechem i cierpieniem. Generalnie przyjmuje się, że każde cierpienie jest efektem złych czynów własnych, albo grzechów rodziców lub wspólnoty (por. J 9, 2). Ktoś jest za nie odpowiedzialny! I oczywiście jeśli nie ma świadomości osobistego zła, podnosi się problem Bożej odpowiedzialności (por. Księga Hioba). W zawartych w Psalterzu lamentacjach Bóg często ukazany jest jako rozgniewany i sprawiający cierpienie: „Nie karć mnie, Panie, w swym gniewie i nie karz w swej

zapalczywości" (Ps 6, 2). Nawet jeśli psalmista jest świadomy własnej grzeszności, stara się łagodzić Boży gniew: „Nie ma w mym ciele nic zdrowego na skutek Twego zagniewania, nic nietkniętego w mych kościach na skutek mego grzechu" (Ps 38,4). Te oskarżenia mogą wpływać w pewnych przypadkach z pragnienia skłonienia Boga do interwencji, z chęci przywołania Pana, ponieważ kara jest większa niż psalmista mógł się spodziewać. Jest to jeszcze jeden przypadek realizmu. Psalmista odrzuca myśl, jeśli tak można powiedzieć, że Pan mógł się posunąć aż tak dalece w karaniu. Niech Bóg odsunie gniew, który jest przyczyną tych nieszczęść.

Należy być przygotowanym na zagadkowy sposób, w jaki są przedstawieni w psalmach ludzie prawi oraz grzesznicy. Ogólnie, Stary Testament jest bardzo swobodny w ukazywaniu ludzkiej grzeszności, szczególnie w Psalmach (np. Ps 51). Ale każdy musi być przygotowany na taką modlitwę, jaka znajduje się w Psalmie 26:

Oddaj mi, Panie, sprawiedliwość,
bom nienagannie postępował...
Umywam moje ręce na znak niewinności
i obchodzę Twój ołtarz, Panie...
Nie dołączaj mej duszy do grzeszników...
Ja zaś postępuję nienagannie... (w. 1.6.9)

W tym tekście psalmista wskazuje na własną prawość (nawet jeśli cała ludzkość jest grzeszna!) jako zasadniczy motyw swej modlitwy. To jest powód, dla którego Bóg powinien interweniować: „Nie dołączaj mej duszy do grzeszników...". Nie jest to rodzaj rachunku sumienia; jest to deklaracja lojalności (zob. również Ps 139, 19-24), stwierdzenie, które dobrze wyraża postawę psalmisty. Jest on nawet gotów poddać się próbie:

Doświadcz mnie, Panie, wystaw mnie na próbę,
wybadaj moje nerki i serce:
Bo mam przed oczyma Twoją łaskawość
i postępuję w Twej prawdzie (26, 2-3).

Wszystko to zakłada określone rozumienie Bożego działania, które pozostaje nadal bardzo tajemnicze. Zakłada się, że Pan jest przyczyną zarówno dobra, jak i zła. To przekonanie powraca wiele razy w Biblii (Iz 45, 7; Am 3, 6). Bezpośrednie działanie Pana sprawia, że cierpienie jest tym bardziej nie do zniesienia. Co z tego wynika dla relacji między człowiekiem i Bogiem? Częściowa i zaskakująca odpowiedź pojawia się w napomnieniu w Księdze Przysłów 3,11-12: Nie gardź napomnieniem Pana, ponieważ jest ono znakiem Bożej miłości - to zalecenie zostaje podjęte w Liście do Hebrajczyków 12,5-6! Trudne przejścia można również interpretować jako „próby", jako to zostało powiedziane wyraźnie w stwierdzeniu, że Bóg poddał próbę Abrahama (Rdz 22, 1). Księga Hioba ukazuje, że Izrael nieustannie boryka się z problemami, nie uzyskując definitywnej odpowiedzi. Autor Psalmu 37 ostrzega, że nie należy zazdrościć bezbożnym, ponieważ poniosą oni zasłużoną karę. Tymczasem autor Psalmu 73 opisuje, jakie udręki powoduje niesprawiedliwość, a nawet, że może doprowadzić do utraty wiary. W psalmach toczy się na ten temat żywa dyskusja. Po czwarte, obraz stworzenia w psalmach jest zasadniczo odmienny od majestatycznego opisu sześciu dni stworzenia dokonanego mocą Bożego słowa w Księdze Rodzaju 1. Akt stworzenia jest opisany w psalmach jako walka, walka z potworami, które są ucieleśnieniem mocy chaosu:

Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą,

skruszyłeś głowy smoków na morzu.
Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana,
wydałeś go na żer potworom morskim.
Ty otworzyłeś źródła i strumienie;
Ty wysuszyłeś rzeki stale płynące (Ps 74, 13-15).

Te zwroty dotyczące stwórczej mocy Pana zostały zapożyczone ze świata kultury, w której żył Izrael, zaczerpnięte z mezopotamskich opowiadań o stworzeniu oraz z mitu o walce między Baalem i Jamem (Morze) przedstawionym w literaturze ugaryckiej. Przyznajemy w tym miejscu, że słowa poetów izraelskich różnią się zasadniczo od abstrakcyjnych stwierdzeń współczesnych teologów; zob. Psalm 89,10-11; 114; Księga Izajasza 51, 9-10; Księga Habakuka 3, 8-10.

Inne elementy biblijnej wizji świata będą analizowane przy innych księgach należących do zbioru Pism.

13. Istnieją również psalmy mesjańskie; dlaczego nie zostały one dotychczas wymienione?

Mówiłem już o psalmach królewskich w Pytaniu 7. i tam napomknąłem o psalmach mesjańskich, ale sądzę, że lepiej rozróżnić te dwie idee. Wpierw musimy przyjąć pewną definicję określającą, kim jest mesjasz. Z punktu widzenia etymologii wydaje się to łatwe - *meszasz* znaczy „namaszczone”. Kto był namaszczone w Izraelu? Namaszczone był król, a nie kapłan (ten dopiero w okresie powygnanezym). Chociaż zwykle łączymy namaszczenie z kapłanem, to jednak wydaje się oczywiste, że to właśnie przede wszystkim król był namaszczone. Najlepszym przykładem jest postać Dawida. Mając możliwość usunięcia swego wroga, króla Saula, odciął mu jedynie róg płaszcza. Jednak nawet ten czyn wzbudził w nim niepokój. Dlaczego? Ponieważ Saul był pomazańcem Pana (1 Sm 24, 1-7). Król był postacią sakralną.

Na całym starożytnym Bliskim Wschodzie monarcha był traktowany z niezwykle szacunkiem, a w Egipcie faraon był nawet ubóstwiony. Jeśli weźmiemy pod uwagę to, jak prorocy Izraela atakują panującego króla i samą strukturę władzy, dostrzegamy rażącą różnicę. Prorocy czynią to w imieniu Pana i ze względu na praworządność. Jednocześnie jednak potomków Dawida otacza jakaś szczególna atmosfera. Dawid otrzymał od Pana za pośrednictwem proroka Natana zapewnienie, że zawsze jeden z jego potomków będzie panował w Jerozolimie (2 Sm 7,11 -17). To zapewnienie przekształciło obraz monarchii, a panujący król był odtąd postrzegany w świetle obietnicy danej Dawidowi. Ten królewski mesjanizm został rozwinięty przez kilku proroków, przede wszystkim przez Izajasza i manifestuje się w dumnych żądaniach panującego władcy, które widoczne są w psalmach królewskich (zob. Pytanie 7.). Dzięki zapewnieniom Pana, dynastii Dawidowej została zagwarantowana wspaniała przyszłość. Musimy podkreślić, że ta mesjańska obietnica ma charakter dynastyczny. Dotyczyła ona potomków Dawida jako zbiorowości, a nie określonej osoby jako *mesjasza*.

Co się stało z tą obietnicą? Dynastia Dawidowa została zlikwidowana wraz z upadkiem Jerozolimy w roku 587 za sprawą Babilończyków, a Izrael stał się narodem podbitym. Ból i niepokój związane z tym wydarzeniem zostały odzwierciedlone w Psalmie 89. Psalmista rozpoczyna od wysławiania Pana za Jego miłość i wierność obietnicom (powtarza nieustannie te słowa w trakcie całego psalmu!). Następnie zostaje przywołana obietnica złożona Dawidowi:

Zachowam dla niego łaskawość swą na wieki

i wierne będzie moje z nim przymierze.
Sprawię, że potomstwo jego będzie wieczne,
a jego tron - [trwały] jak dni nieba...
Raz przysięgłem na moją świętość:
na pewno nie skłamię Dawidowi.
Potomstwo jego trwać będzie wiecznie... (89, 29-37).

Potem ton ulega zmianie i Pan zostaje oskarżony o to, że nie dotrzymał słowa. Jest prawdopodobne, że psalm ten pochodzi z czasów upadku Jerozolimy. Jeśli miałby się odwoływać do jakiejś wcześniejszej katastrofy, to tym bardziej byłoby to prawdziwe dla tamtych dni:

Gdzież są, o Panie, Twoje dawne łaski,
które zaprzysiągłeś Dawidowi na swoją wierność? (89, 50).

Chociaż Izrael pozostawał pod panowaniem obcych potęg, najpierw Persji, a potem Greków, to jednak nadzieja związana z dynastią Dawidową nigdy nie umarła. Jeśli nawet w pewnym okresie psalmy królewskie zostały odrzucone, to jednak pojawiły się one ponownie, poczynając od szóstego wieku. Dlaczego? Jakie miały znaczenie? Żadnego, dopóki nie zostały przeinterpretowane. Nieznany z imienia prorok w okresie wygnania ogłosił, że Słowo Boże trwa na wieki (Iz 40, 8). Nadzieja na nowego Dawida, Dawid *redivivus*, nigdy nie zanikła. W wielu środowiskach żywa była pamięć o wielkości dawnego królestwa izraelskiego, a obietnica dynastyczna skoncentrowała się na kimś, kto miał nadejść. W czasach Jezusa ten Pomazaniec był postrzegany jako wojownik podobny do Dawida. Miał on zrzucić jarzmo rzymskie z karku ludu Bożego!

Jest jednak oczywiste, że idea mesjanizmu, jaką posiadał Chrystus, nie mieściła się w tych wyobrażeniach. Niewątpliwie stanowiło to przeszkodę w Jezusowej posłudze. Jezus odrzucił ówczesny sposób postrzegania mesjasza i musiał przekształcić samą jego ideę (Syn Człowieczy, Cierpiący Sługa *Jhwh*). Kiedy czytamy Nowy Testament, mesjanizm królewski odnajdujemy przede wszystkim w „ewangeliiach dzieciństwa” u Mateusza i Łukasza, które są kompozycjami późnymi, wynikającymi z refleksji wspólnoty Kościoła nad zmartwychwstałym Chrystusem. Zobacz również: J.A. Fitzmyer, *A Christological Catechism: New Testament Answers* (wyd. drugie; New York: Paulist, 1991) 62-66; 102-108.

Istnieje interesujący paralelizm pomiędzy Żydami i chrześcijanami w tej kwestii. Żydzi przed przyjściem Chrystusa odczytywali psalmy królewskie jako mające przyszłość. Chrześcijanie postrzegają tę przyszłość jako przeszłość, która wypełniła się w Chrystusie. Stąd można powiedzieć, że również chrześcijanie na nowo interpretują psalmy królewskie, ale jako świadectwo przyjścia Jezusa Chrystusa. Historycznie nie były one zapowiedzią przyszłych wydarzeń odnoszących się do Chrystusa. Odnosiły się do panującego króla, z myślą o którym zostały napisane. Z czasem zyskały ukierunkowanie na czasy przyszłe i stały się źródłem nadziei na następne stulecia. Kiedy pojawił się Chrystus, zmienił sens mesjanizmu dokonując przekształcenia zapowiedzianej postaci zgodnie z własnymi ideałami. Wśród chrześcijan istnieje tendencja do zapominania o tym, że *wierzą* w Chrystusa jako mesjasza. Nie jest ona jednak uzasadniona. Można wierzyć rozsądnie, ale wiara nie jest podatna na logiczne uzasadnienia. Zastosowanie psalmów królewskich w modlitwie chrześcijan stanowi pełne miłości spojrzenie wstecz na mesjański rodowód Chrystusa wywodzącego się spośród ludu Bożego. Możemy dużo dowiedzieć się od św. Piotra pod Cezareą Filipową. Ewangelista Marek opisuje (Mk 8,29-33), w jaki sposób Piotr wyznaje, że Jezus jest mesjaszem, oraz jak Pan zabrania swym najbliższym uczniom rozpowiadania o tym (8,30-31) i wyznaje, że Syn

Człowieczy musi wiele wycierpieć. Kiedy Piotr Go strofuje, Jezus wypowiada zdumiewające słowa: „Zejdź Mi z oczu, szatanie, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (Mk 8, 33).

14. Do tej pory psalmy przedstawiane były z osobna według rodzajów. Czy można jednak traktować je jako księgę, jako pewną całość?

Rozumiem Pański problem. Wynika on przede wszystkim z faktu, że inne księgi biblijne, chociaż zostały podzielone na rozdziały, to jednak nie są analizowane w oderwaniu od kontekstu całości. Psalmy umieściłem w kontekście literackim i liturgicznym. To pytanie dotyczy raczej innego kontekstu, którym jest sama „księga”. Czy określony psalm uzyskuje nowy sens wtedy, gdy staje się częścią Biblii, gdy zostaje włączony do określonego zbioru tekstów?

Po pierwsze, należy wziąć pod uwagę bezpośredni kontekst każdego z psalmów. Niektóre psalmy można pogrupować w oparciu o kluczowe słowa, które służą również do nadania psalmom pewnych specyficznych cech. Nie zmieniają one całego hymnu, lecz nadają mu pewien koloryt, którego nie należy pomijać. G. Wilson (*The Editing of the Hebrew Psalter*, [Chico: Scholars Press, 1985] 193-194) przedstawił dynamikę istniejącą pomiędzy różnymi psalmami Alleluja 146-150. Ostatni wiersz Psalmu 145 (psalm Dawida!) proklamuje chwałę Boga, która jest głoszona z „moich ust” i przez „wszelkie ciało”. Temat wychwalania Pana Boga przez całe życie zostaje podjęty przez Psalmistę w Ps 146, 2. Dynamika rozwija się dalej: w Psalmie 147 rozproszeni Izraelici (147,2) zostają zgromadzeni razem, a Syjon jest wezwany do uwielbiania Boga. W Psalmie 148 ten chór uwielbienia rozszerza się ku niebiosom, ku górze (aniołowie, słońce i księżyc itd.) i na świat na dole (potwory morskie, najgłębsze wody, góry, wzgórza, zwierzęta). A wszystko dlatego, że Pan „pomnożył moc swojego ludu” (148, 14). W związku z tym w Psalmie 149, 1 „wierzący” wznoszą „nową pieśń” uwielbienia. W końcu w Psalmie 150 przy akompaniamencie całej orkiestry „wszystko, co żyje” uwielbia Pana. Mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem *inclusio* pomiędzy Psalmem 145, 21 „wszelkie ciało” oraz 150,6 „wszystko, co żyje”. Na tym właśnie polega dynamika psalmów, że w jednym wspaniałym hymnie uwielbienia Boga zostaje wymienione i złęczone *całe* stworzenie. Kto nie przeanalizuje kontekstu tych psalmów, może nie zauważyć jedności, jaką one stanowią oraz ich wspólnego przesłania. Przechodzimy często od jednego psalmu do drugiego obejmując kilka poziomów znaczeniowych. Kiedy jednak uwielbienie Pana jest ich wspólnym mianownikiem, skłania nas to do identyfikowania się z różnymi częściami stworzenia i wspólnoty w tym chórze uwielbienia.

Po drugie, jeśli weźmie się pod uwagę, że Psalm 1 stanowi rodzaj wprowadzenia do Psalterza, to z racji takiej funkcji mówi on o wiele więcej niż wzięty w oderwaniu od całości księgi. Analizowanie go w oderwaniu jest czymś niezwykle w Psalterzu. Zauważmy, że w Psalterzu nie ma zbyt wielu błogosławieństw (por. Ps 32), tymczasem w Psalmie 1 pojawia się błogosławieństwo, które w sposób bardzo jasny odróżnia prawych od bezbożnych, zostają też przedstawione ich całkowicie odmienne sposoby postępowania. Pierwszym zajęciem prawych jest medytowanie (oznacza ono nie rozmyślanie, ale recytację na głos) prawa Pana, który czuwa nad drogą sprawiedliwych. W przeciwieństwie do nich droga bezbożnych zaginie. Jest to motyw charakterystyczny bardziej dla całej Biblii, niż dla samego Psalterza. Na co się decydujemy - za Bogiem czy przeciw Niemu? Stanowiąc rodzaj wprowadzenia, Psalm 1 określa normy osobistej pobożności, nastawienie na wolę Bożą wyrażoną w Torze. Nie ma tutaj nic z liturgii, chociaż wskazywaliśmy na liturgiczne źródło wielu psalmów. Psalmy powinny być czytane raczej jak Tora albo instrukcja (taki jest właśnie podstawowy sens słowa *tora*) dla pobożnych wiernych, dotycząca dwóch dróg.

Ktoś mógłby też potraktować słowa „rozmyślać” albo „studiować” pojawiające się w Psalmie 1. jako swego rodzaju sygnał. Nie oznaczają one cichej kontemplacji tekstu, lecz wskazują na głośną recytację. W świecie starożytnym istniało niewiele tekstów przeznaczonych do czytania lub medytowania. Kluczowe fragmenty tekstów znano po prostu na pamięć i recytowano je. W związku z tym w Księdze Powtórzonego Prawa pojawia się taki nakaz: „Przykazania, które ci dziś daję, niech będą w twoim sercu. Będziesz je przekazywał twoim dzieciom, będziesz o nich mówił zarówno przebywając w domu, jak i w czasie podróży, kładąc się spać i ze snu powstając” (Pwt 6, 6-7: BW-P). Izraelici nie nosili Biblii ze sobą, znali te słowa na pamięć i recytowali je na głos. Psalterz jest więc księgą „medytacji” w takim sensie, że stał się przedmiotem recytacji i studiowania dniem i nocą. Innymi słowy, te modlitwy, które początkowo były skierowane do Boga mogą być postrzegane jako nauka od Boga skierowana do wiernych.

Możemy zauważyć paradoksalny fakt, że liturgiczne pochodzenie, postulowane dla tak wielu psalmów, jest teraz przypisane do okresu przedwygnańczego. Tymczasem w Torze, w liturgicznych instrukcjach nie ma nic, co dotyczyłoby wykonywania psalmów. Jest tylko kilka wzmianek o muzyce i śpiewie w Księgach Kronik, które prawdopodobnie odnoszą się do późniejszych praktyk, mimo że opisują poświęcenie Świątyni Salomona (2 Krn 5,12-14; por 7,6). W Pierwszej Księdze Kronik (rozdz. 16) w opisie umieszczenia w Jerozolimie Arki Przymierza przez Dawida, pojawia się tekst będący kompozycją opartą na kilku psalmach (105, 1-15; 96, 1-13 oraz 106,1.47-48). Nie posiadamy oczywistego dowodu, że psalmy były używane podczas liturgii, chociaż Psalterz był tradycyjnie i może niewłaściwie nazywany „księgą modlitwy Drugiej Świątyni”.

Mamy dwie wskazówki świadczące o tym, że psalmy były bardzo popularne. Pierwszą z nich jest obecność około trzydziestu kopii psalmów w grotach w Qumran. Po drugie należy pamiętać, że Żydzi w Qumran stworzyli również swoje własne utwory, takie jak *Hada jot* (psalmy dziękczynne) w stylu „antologiczne-go zbioru”, czyli kompozycji opartej przede wszystkim na biblijnej frazeologii.

Uwagi te są niezwykle ważne. Po pierwsze, jesteśmy świadkami zmian interpretacyjnych Biblii w samej Biblii. Wewnątrz-biblijny rozwój nie jest czymś nowym, można go dostrzec również w innych księgach biblijnych. Po drugie, rozwój ten nie może być uważany za wiążący w interpretacjach, jakby był jedynym sposobem podejścia do psalmów, lecz musi stać się przedmiotem studiów i objaśnień. Jest to jedna z dróg, sama w sobie owocna. Po trzecie, dotknęliśmy już zagadnienia roli, jaką pełniła Biblia, a w szczególności psalmy, na przestrzeni wieków i zmian, jakie się dokonały w tym względzie. Nie dysponujemy jednak źródłami historycznymi, dzięki którym moglibyśmy przynajmniej zarysować taką historię zarówno dla judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Możemy stwierdzić, że w okresie, gdy spisywany był Talmud, psalmy nie były zbyt powszechnie stosowane w żydowskiej liturgii. Główny nacisk był położony na Torę. Chrześcijanie natomiast nieustannie byli zainteresowani psalmami, co znalazło swój wyraz w częstych cytatach i aluzjach do psalmów w Nowym Testamencie. Aspekt zapowiedzi w tak zwanych psalmach mesjańskich był podkreślany w apologetyce. Ale prawdziwy impuls w kierunku psalmów przyszedł ze strony monastycyzmu, zarówno wschodniego, jak i zachodniego. Psalterz stał się bowiem podstawowym modlitwownikiem mnichów, i w tej formie dotarł następnie do świeckich.

15. Czy w Biblii można znaleźć jeszcze inne psalmy poza Księgą Psalmów?

Tak, jest ich kilka. Jednym z najciekawszych przypadków z punktu widzenia tekstu jest Psalm 18, który pojawia się w tekście Drugiej Księgi Samuela 22,2-51. Te dwa teksty wydają się być dubletami. Tytuł jest praktycznie taki sam, jak w 2 Sm 22,1, i odnosi się do wdzięczności wobec Pana za uwolnienie z rąk nieprzyjaciół. Godne uwagi są mitologiczne elementy

teofanii, takie jak grzmoty, wypuszczane przez Pana strzały oraz uwolnienie psalmisty z przepaści. Pan czyni to tylko wobec prawych -psalmista podkreśla to bez jakiegokolwiek zakłopotania (Ps 18, 21-31). Poemat kończy się notą o zapewnieniu pomyślności dla dynastii Dawidowej (2 Sm 22, 51 = Ps 18, 51). Pod tym względem jest on podobny do innego psalmu, który rozpoczyna Księgi Samuela, zwanego Kantykiem Anny (1 Sm 2, 1-10). Jest to odpowiedź Anny skierowana do Pana po narodzinach jej syna Samuela, a jej podobieństwo do *Magnificat* Maryi (Łk 1,46-55, inny „psalm” mówiąc nawiasem) jest często zauważane. Jednakże psalm ten prawdopodobnie był początkowo hymnem zwycięstwa, dziękczynieniem Panu za uwolnienie narodu i króla (por. 1 Sm 2,10). W związku z tym możemy stwierdzić, że Księgi Samuela zaczynają się i kończą psalmami, w obu przypadkach psalmami dla „pomazańca”. W 2 Sm 23, 1-7 pojawia się krótki psalm z wprowadzeniem, które sugeruje, że stanowi on „ostatnie słowa Dawida” i nawiązuje do „wiecznego przymierza z Dawidem” (w. 5). Tradycja „ostatnich słów” i błogosławieństw patriarchów była bardzo stara w Izraelu (por. Rdz 49, 1; Pwt 33, 1; te poematy to również psalmy).

Każdy, kto zwraca uwagę na różne gatunki literackie w Psalterzu będzie z pewnością czujny, kiedy pojawią się one w innych księgach. Kilka psalmów pojawia się wśród ksiąg prorockich, jak na przykład w Księdze Izajasza 12. Mamy tu do czynienia z dwoma pieśniami „dziękczynienia” albo uwielbienia i obydwie poprzedzone są wprowadzeniem napisanym prozą: „Powiedz w tym dniu” (Iz 12, 1.4). W Księdze Izajasza 63, 7 - 64, 12 jest przepiękna suplikacja, w której poeta wstawia się u Pana (określonego jako „nasz Ojciec”) z prośbą o interwencję w obronie swego ludu. Wśród ksiąg deuterokanonicznych najbardziej chyba znanym jest poemat o mądrości, napisany w stylu autobiograficznym, w którym Ben Syrach ukazuje swe pragnienie podążania za mądrością i zaprasza innych, aby jej szukali (Syr 51,13-30). Stał się on sławny, ponieważ kilka wersetów tego akrostychicznego poematu znaleziono w grocie jedenastej w Qumran, pośród pewnych nie-kanonicznych psalmów. Typowy psalm uwielbienia znajduje się w Księdze Syracha 51, 1-12. Inne poematy mądrościowe pojawiają się w Księdze Przysłów 1-9.

16. Który psalm jest najkrótszy, a który najdłuższy?

Najkrótszym psalmem jest Psalm 117. Jest faktycznie tak krótki, że możemy go tutaj przytoczyć w całości:

Alleluja.
Chwalcie Pana, wszystkie narody,
wysławiajcie Go, wszystkie ludy,
bo Jego łaskawość nad nami potężna,
a wierność Pańska trwa na wieki.

Te dwa wersety wymagają pewnego komentarza. Zauważmy przede wszystkim, że jest to rodzaj hymnu pochwalnego, a żądanie skierowane jest ni mniej, ni więcej tylko do pogan. Można by powiedzieć, że psalmista wzywa wszystkich żyjących do chwalenia Boga, ale warto zauważyć, że wyraźnie wymienione są tu narody pogańskie. Werset 2. może być po prostu afirmacją Bożego panowania nad światem, ale wskazuje również na powód wychwalania Go przez Izraela: Boże przymierze w miłości i wierności (zachowanie obietnic dla ludu). Wezwania do narodów znajdziemy także w psalmach 22, 28-29 i 100, 1. Najdłuższy natomiast jest Psalm 119, i jest on zupełnie wyjątkowy. Nie powinien nas zniechęcać jego niezwykle akrostychiczny charakter. Psalm zawiera 22 zwrotki, każda po 8 wersetów, odnoszące się do kolejnych liter hebrajskiego alfabetu, a każdy werset w jednej strofie zaczyna się tą samą literą alfabetu -w ten sposób po strofie *alef* następuje strofa *bet* itd.

Co więcej, poza jednym wyjątkiem, każdy ze 176 wersetów zawiera jakiś rodzaj synonimu do terminu *tora* (prawo, nauczanie), taki jak słowo, dekret, wyrok, itd. Wszystko to mogłoby sugerować, że poezja ta jest sformalizowana i nieciekawa. Ale tak nie jest. Dominującą nutą jest wola Pana wobec Jego czciociela. A jaką postawę wobec Bożej woli może przyjąć wierzący? Posłuszeństwa, miłości, zachwyty, wdzięczności, pragnienia, nadziei i tak dalej. Widoczne jest tu szerokie spojrzenie na Bożą Torę. Psalm ten skupia się na objawieniu się Boga i odpowiedzi człowieka. Nie powinny nas zaskakiwać liczne odniesienia do prawa i przykazań. Jest to hymn zachwyty i całkowitego oddania się Bogu.

KSIĘGA PRZYSŁÓW

17. Co to jest przysłowie?

Prawdopodobnie najbardziej znaną odpowiedź na to pytanie dał Archer Taylor (*The Proverb and an Index to the Proverb* [Copenhagen and Hatboro: Rosenkilde & Baggors, 1962, wyd. 2] 3): „Przysłowie bardzo trudno zdefiniować... Pewna podświadoma zdolność sugeruje nam, które zdanie ma charakter przysłowiowy, a które nie... Bądźmy zadowoleni z faktu rozpoznania, że przysłowie jest powiedzeniem rozpowszechnionym wśród ludzi”. Nie możemy być usatysfakcjonowani taką odpowiedzią, z wyjątkiem nacisku, jaki Archer Taylor kładzie na rozpowszechnienie. Prawdopodobnie kilka biblijnych przysłów przetrwało dlatego, ponieważ stały się popularne. Ale jest również możliwe, że inne, jak chociażby wiele takich, które traktują o sprawiedliwym i nieuczciwym, nie stały się tak powszechnie znane. Wszystkie one są niezwykle ujednolicone i przytłaczają bardziej z racji swej ilości niż celnych sformułowań. To, co było popularne w jednej grupie społecznej, nie musiało być przyjmowane w innej. Nie pomaga nam przy tym hebrajskie słowo *maszal*, które jest stosowane w Biblii zbyt szeroko, by stanowiło dla nas wskazówkę. Znaczenie samego rdzenia tego słowa jest podwójne: „zasada” (i stąd może siła tego słowa?) i „porównanie” (trzeba przyznać, że w biblijnych przysłowiach jest wiele mocnych porównań). Chociaż trudno nam zdefiniować, czym jest przysłowie, to jednak potrafimy je z łatwością zidentyfikować. Przeczytajmy po prostu Księgę Przysłów od rozdziału dziesiątego. Na ogół będziemy mieć do czynienia z powiedzeniami składającymi się z dwóch linijek obrazujących postępowanie ludzi, które opisane jest w formie paralelizmu. Są w nie wplecione również nakazy i napomnienia, a nawet pewne przykładowe opowiadania, które można przyrównać do przypowieści z Nowego Testamentu. W Księdze Przysłów (1-9) spotykamy również poemat mądrościowy.

To co powiedziałem z pewnością nie zachęca do czytania Księgi Przysłów z zapalem i duchowym podnieceniem. O wiele bardziej przekonujący jest opis J.G. Williama („The Power of Form: A Study of Biblical Proverbs”, in *Gnomic Wisdom* [Semeia 17; ed. J. D. Crossan; Chico: Scholars Press, 1980] 35-38), ponieważ skupia się na tym, co najbardziej uderzające w przysłowia: (1) Powiedzenia ukazują coś odmiennego niż byśmy oczekiwali, przez co powodują zaskoczenie. Nikt nie spodziewa się przecież, by łagodny język mógł skruszyć kości (Prz 25, 15) lub że gorycz stanie się słodka (Prz 27, 7), (2) Są one prowokacyjne; skłaniają do określonych przemyśleń, a nawet do tworzenia przeciwnych przysłów³. Przysłowia zaczerpnięte z naszej kultury ukazują pewną relatywność prawdy, którą wyrażają. Przysłowie jest wąskim wycinkiem życia, dlatego może być ograniczone zarówno ze względu na kontekst, jak i ze względu na słuchaczy.

W Księdze Przysłów istnieje więcej subtelnych powiedzeń niż można by się spodziewać (np. zob. różnicę w tłumaczeniu Prz 18, 21; o jakiej władzy języka tutaj mowa?). Dla czytelników trudność wynika z tego, że czytają teksty jako fragmenty prozy. Ale większość powiedzeń

musi być przemyślana. Niektóre są oczywiste, inne nie. Większość dotyczy postawy moralnej (człowieka sprawiedliwego, występnego i ich losu), ale wiele z nich ma charakter czysto doświadczalny. One po prostu rejestrują określony fakt; czynią uwagi na temat postrzeganej rzeczywistości bez podejmowania osądów moralnych. Czytelnik musi być zawsze przygotowany na coś zaskakującego. W tekście obejmującym rozdziały 10-26 Księgi Przysłów niezwykle trudno ustalić jakiś kontekst, w którym jedno stwierdzenie określa, rozszerza lub modyfikuje inne. Nawet antynomie, jak chociażby w Prz 26, 4-5: „odpowiedz... nie odpowiadaj...”, pojawiające się w kontekście częstych wzmianek o „głupim”, nie zyskują przez to żadnego specyficznego charakteru. Wzięte razem tworzą sens, ponieważ jedna uzupełnia drugą. Ale nawet jeśli wziąć je oddzielnie, to mają one swój niezależny sens i w gruncie rzeczy nie potrzebują się nawzajem.

Ponieważ powiedzenia te pojawiają się w księdze biblijnej, skłonni jesteśmy doszukiwać się w nich oceny moralnej. Jednak większość z nich to wyłącznie obserwacje z życia, relacjonujące po prostu „jak się postępuje”. Taka terapia oparta na ukazaniu rzeczywistości była szczególnie cenna dla młodzieży; wprowadzała młodych w konkretne życiowe sytuacje. Kontekst tych przysłów jest więc edukacyjny, a przekaz pochodzi z rzeczywistości. Z drugiej strony przysłowia, w których dostrzegamy kontrast pomiędzy sprawiedliwym a niegodziwcem, mają charakter moralizatorski. Inne również kładą nacisk na wartości moralne, przynajmniej pośrednio. Unika się wszystkiego, co mogłoby nawet pośrednio sugerować głupotę. Sukces w życiu zależy od przestrzegania rad mędrców. Również w Księdze Hioba można znaleźć przysłowia wkomponowane w kontekst mądrościowy poematu. Stąd narzekania Hioba brzmieć mogą jak przysłowie:

Czy dziki osioł ryczy na murawie
lub mruczy wół, gdy ma paszę? (Hi 6,5).

Te przykłady zaczerpnięte ze świata natury są przywołane przez Hioba po to, by usprawiedliwić własną skargę. Podobnie w Księdze Eklezjastesa Kohelet komentując marność mądrości, podpira swoje twierdzenie przysłowiem:

Bo w wielkiej mądrości - wiele utrapienia,
a kto pomnaża wiedzę - pomnaża cierpienie (Koh 1,18).

Rzadziej występują wśród nich bezpośrednie napomnienia i nakazy wsparte motywacją:

Nie wiąż się z człowiekiem gniewliwym,
nie obcujsz z mężem porywczym:
byś do dróg jego nie przywykł
i nie zgotał pułapki na swe życie (Prz 22, 24-25).

Jest również wiele przysłów numerycznych i powiedzeń, takich jak:

Trzy rzeczy dla mnie za cudowne,
a czterech pojąć nie mogę:
drogi orła po niebie,
drogi węża po skale,
drogi okrętu po morzu,
drogi męża u młodej kobiety (Prz 30, 18-19).

Lepszy kęs chleba w spokoju

niż dom pełen biesiad kłótliwych (Prz 17, 1).

Wiele przysłów, które dotarły do nas w ramach zachodniej kultury pochodzi z ksiąg biblijnych. Inne zostały opracowane przez wielkich mistrzów, jak np. Francisa Bacona, w formie aforyzmów. Również dzisiejsze prymitywne społeczności: afrykańskie, indiańskie czy inne posiadają własny skarbiec przysłów.

18. Czy w świecie starożytnym istniały podobne do biblijnych zbiory przysłów?

Tak, ze Starożytnego Bliskiego Wschodu pochodzi kilka zbiorów: z Sumeru, Asyrii, Babilonii, a szczególnie z Egiptu. Można było tego oczekiwać, gdyż nie istnieje zbyt wiele kultur starożytnych czy współczesnych, które nie posiadałyby przysłów. Ponadto, w przypadku kultur starożytnych można zwrócić uwagę na „problem literacki”, na dzieła, które przypominają Księgi Hioba i Koheleta. Jeśli chodzi o przysłowia, to te, które są najbliższe przysłowiom biblijnym, pochodzą z Egiptu. *Przysłowia Achikara*, które dotarły do nas w wersji aramejskiej, pochodzą ze środowiska asyryjskiego i wykazują podobieństwo z przysłowiami biblijnymi.

Najbardziej uderzającym odkryciem łączącym mądrość izraelską i egipską była opublikowana w 1923 r. „Instrukcja” egipskiego mędrca zwanego Amenemope. Wyjątkowe podobieństwo można zauważyć w szczególności między tym utworem a tekstem Księgi Przysłów 22,17-23, 11 (por. *ANET*, 421-424). Zależność tekstu biblijnego od egipskiego utworu wydaje się niezaprzeczalna, nawet jeśli hebrajski poeta swobodnie zaadaptował tekst egipski. Niestety w dwudziestym wieku zaczęła pojawiać się wśród biblistów tendencja „egiptyzacji” mądrości izraelskiej. Egipska instrukcja była używana (i przepisywana przez egipskich pisarzy chcących nauczyć się niełatwego pisma) wśród dworzan. Ten kontekst został przejęty przez Izraelitów. Czy to nie król Ezechiasz i jego ludzie są wspomniani w Prz 25,1? Czy nie widać wpływu egipskiego pojęcia *ma'at* (sprawiedliwość, porządek, itd.) na mądrościowe poematy w Prz 1-9? Wydawało się zatem sensowne powiązać izraelską mądrość z określoną szkołą, w szczególności ze szkołą dworską w Jerozolimie, na wzór modelu egipskiego. Jednak ten punkt widzenia nie ma podstaw. Nie istnieje żaden przekonujący dowód na istnienie podobnych szkół w Izraelu, ani też taki, który świadczyłby o tym, że literatura mądrościowa rozwijała się tylko w tym środowisku. Raczej, analogicznie do przysłowiowych powiedzeń, które były gromadzone przez ludzi nie-znających pisma, i tu nie widać powodów, dla których należałoby szukać początków przysłów poza środowiskiem rodzinnym i plemiennym. Nie sposób zaprzeczyć, że mogły być one kultywowane na dworze królewskim, ale zasięg zwrotów zawartych w Księdze Przysłów nie pozwala ograniczać ich jedynie do klasy pisarzy. Dyskusja biblistów o roli szkoły i rodziny w procesie wychowawczym w starożytnym Izraelu trwa nadal (Kohelet jest przedstawiony jako mędrzec, który naucza lud - Koh 12,9), i nie ma tu chyba prostej odpowiedzi.

Wiele innych egipskich pouczeń odzwierciedla atmosferę tzw. klasy wyższej oraz dworu. Są to przede wszystkim wskazówki dotyczące właściwego postępowania (o wartości milczenia i samokontroli, zaufania itd.). Zaskakujące jest to, że dopiero w późnej popularnej literaturze znajdują się maksymy zebrane w stylu biblijnych powiedzeń. Istnieje wiele podobieństw do Papirusu Insingera oraz Instrukcji Anchszeszonka (angielskie tłumaczenie: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* [Berkeley: University of California, 1980] III, 159-217). *Przysłowia Achikara* (*ANET*, 427-430) zawierają powiedzenia przypominające stylem powiedzenia z Księgi Przysłów. Oba dzieła kładą nacisk na dyscyplinę wobec dzieci (motyw powszechny w świecie starożytnym), władzę, jak również panowanie nad językiem, zaufanie, a także zawierają powiedzenia dotyczące króla. Wszystkie one przypominają mądrość Izraela. Jest w nich również tekst, choć nieco uszkodzony, o personifikacji mądrości, który zdaje się

stwierdzać, że mądrość jest droga bogom, ustalona w niebiosach, wychwalana przez pana świętości. Problem tego tekstu polega na tym, że sam termin „mądrość” został w nim częściowo zrekonstruowany. Taki sposób odczytania czyni go podobnym do słynnej personifikacji Mądrości w Księdze Przysłów.

19. Co oznacza określenie „personifikacja” Mądrości?

Proszę zauważyć, że używam słowa „personifikacja”, „uosobienie”. Inni wolą mówić o „hipostazie” lub demiurgu, ale nie sądzę, by żydowski monoteizm mógł tolerować te terminy. W Biblii mamy kilka przykładów personifikacji. W Psalmie 85, 11 czytamy, że łaskawość i wierność spotykają się ze sobą, że ucałują się sprawiedliwość i pokój. Widzimy, że poprzez personifikację pewne zjawiska są traktowane tak, jakby były ludźmi, w ten sposób przedstawiane są również ich działania. Ale nie ma tu nic, co byłoby podobne do personifikacji Mądrości znanej z Księgi Przysłów. Jest ona utożsamiana z kobietą, i to w sposób wyjątkowy. Pomijam personifikacje przedstawione w rozdziałach 1. i 9., a skoncentruję się na rozdziale 8. Rozpoczyna się on od obrazu Mądrości nawołującej do słuchania tego, co ma do powiedzenia. Pod koniec rozdziału Mądrość przedstawia swoje zalety: zdrowy rozsądek, roztropność, wartość większą niż złoto i tak dalej. Ale punkt kulminacyjny pojawia się w wersach 22-31:

Pan mnie stworzył, swe arcydzieło,
jako początek swej mocy, od dawna,
od wieków jestem stworzona,
od początku, nim ziemia powstała.
Przed oceanem istnieć zaczęłam...
przed pagórkami zaczęłam istnieć...
Gdy niebo umacniał, z Nim byłam...
Ja byłam przy Nim mistrzynią,
rozkoszą Jego dzień po dniu,
cały czas igrając przed Nim,
igrając na okręgu ziemi,
znajdując radość przy synach ludzkich.

Sześć razy Mądrość zaznacza swój prymat przed stworzeniem, swe pierwszeństwo przed działaniem Pana. Co ona wtedy robiła? Może asystowała przy stwarzaniu, choć termin „mistrzyni” nie jest tłumaczeniem pewnym, ponieważ słowo to może oznaczać również „małe dziecko”. Niewątpliwie jest jednak oczywiste, że wydarzenie to było radosne (8, 30-31), a ona sama znalazła radość pośród ludzi. O tym, że jej celem jest przebywanie z ludźmi, świadczy następujące zaproszenie: „kto mnie znajdzie, ten znajdzie życie!”. Czy uczestniczyła z Panem w *akcie* stworzenia, czy też nie, była przy tym jako pierworodna (zrodzona z Boga! 8, 22-23), a jej oczywistym celem jest przynoszenie radości Bogu, a jeszcze bardziej ludziom. Jej stwierdzenia są niesłychane: wyrażają bliskość zarówno z Bogiem, jak i z ludźmi; najwyraźniej jest to pośrednictwo między Bogiem a światem. Bardzo mi się podoba sposób, w jaki Ben Syrach uzupełnił ten obraz na początku swej księgi pisząc, że Pan zobaczył mądrość, zmierzył ją i:

wylał na wszystkie swe dzieła,
na wszystkie stworzenia według swego daru,
a tych, co Go miłują, hojnie nią wyposażył (Syr 1, 9-10).

Rozdział 24. Księgi Syracha został zainspirowany rozdziałem 8. Księgi Przysłów i mówi o tym, że mądrość pochodzi od Najwyższego, że przemierzyła całe stworzenie i odpowiadając na rozkaz Pana zamieszkała w Izraelu. Ben Syrach na potrzeby ludzi sobie współczesnych zinterpretował tę „postać”: została ona w sposób jednoznaczny utożsamiona z Torą Mojżeszową („Jcsięga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz”: 24,23).

Ale historia mądrości nie kończy się na tym. W rozdziałach 7-9 Księgi Mądrości Salomona jest ona przedstawiona w taki sposób, że wydaje się być identyfikowana z Wszechmogącym Bogiem (Mdr 7,25-26). Jest przedstawiona jako siedząca na swym tronie (Mdr 9, 4) oraz pełniąca określoną misję wśród ludzi (7, 27). Wydaje się, że pojawia się ponownie w Nowym Testamencie jako podstawa dla idei Logosu albo Słowa w Ewangelii Jana 1,1-18. Paweł nazwał Jezusa „mądrością Boga” w Pierwszym Liście do Koryntian 1, 14. Widać więc pewien rozwój w opisie tej tajemniczej figury na stronicach Biblii.

20. Personifikacja Mądrości jest bez wątpienia bardzo ważna, ale czy nie jest jedynie wycinkiem literatury mądrościowej?

Tak, to prawda, ale temat ten zasługuje na specjalne potraktowanie, ponieważ jest raczej wyjątkowy. Na literaturę mądrościową [w Biblii - przyp.tłum.] składa się co najmniej pięć ksiąg: Przysłów, Hioba, Koheleta, Syracha i Mądrości Salomona. Wpływ tradycji mądrościowej na inne księgi Starego Testamentu jest niewątpliwy, ale te pięć ksiąg, uważa się zgodnie za mądrościowe. Mądrość jest personifikowana w czterech z nich; trzy były już wzmiankowane w odpowiedzi na poprzednią kwestię, czwartą jest Księga Hioba (rozdz. 28). Sugerowano nawet, że również w Księdze Koheleta mamy do czynienia z uosobieniem mądrości (Koh 7, 23-29), ale jest to wątpliwe. Dzieła uznawane są za mądrościowe nie dlatego, że pojawia się w nich termin „mądrość” (*hokmah*), ale dlatego, że pojawiają się w nich pewne charakterystyczne dla mądrości elementy.

Pierwsze spostrzeżenie dotyczy braku w tych dziełach nawiązania do świętej historii Izraela: do powstania Izraela, do patriarchów i obietnic, do wyzwolenia z Egiptu, do Mojżesza i przekazania Prawa na Synaju. Trzeba przyznać, że „pochwała sławnych mężów” w Księdze Syracha 44-50 oraz prezentacja plag w Księdze Mądrości 11-19, są w tym przypadku wyjątkiem. Jednakże obydwa teksty zostały napisane pod koniec okresu Starego Testamentu, i stanowią one wyjątki potwierdzające regułę.

Po wtóre, mędrcy patrzą na świat przez pryzmat własnego doświadczenia i z tej perspektywy wydają sądy. Co należy wiedzieć, aby poradzić sobie w życiu? Co jest konieczne, aby osiągnąć powodzenie w różnych dziedzinach życia: w pracy, w domu, w rozmowie, w cierpieniach i radościach? Jak należy postąpić, aby do tego dojść, i jakich sukcesów można oczekiwać? Mędrcy obiecują powodzenie (a nie tak nie przyciąga, jak sukces), ale ich uczniowie potrzebują zachęty, a mędrcy nie są ludźmi naiwnymi odnośnie do rzeczywistości. Te pouczenia wydają się bardzo laickie i takie też są. Ale nie ma nic bardziej mylnego, jak ocenianie mądrości jako religijnej lub świeckiej w oparciu o obecność lub brak elementu religijnego. Sześć pierwszych sentencji w Księdze Przysłów traktuje na przykład, o „świeckich” aspektach mądrości: dyscyplinie, inteligencji, zachowaniu, wiedzy (która nie jest w literaturze mądrościowej *nigdy* teoretyczna, ale zawsze praktyczna) i tak dalej. Te sentencje zostały napisane celem wprowadzenia czytelnika do następującego po nich zbioru, który obejmuje nauczanie mądrościowe. Nagle w wierszu 7. pojawia się główna idea:

Podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska,
lecz głupcy odrzucają mądrość i karność.

Związek pomiędzy mądrością a bojaźnią Bożą pojawia się kilkakrotnie: Prz 9,10; 15,33; Hi 28,28; Ps 111,10. W Księdze Przysłów bojaźń Boża stanowi coś w rodzaju *inclusio*, pojawia się ponownie na końcu księgi w rozdziale 31, 30. Istotny jest tutaj religijny charakter, który przenika mądrość Starego Testamentu. To, co my uważamy dziś za świeckie i laickie nie było wcale takim w starożytnym Izraelu. To prawda, że można wskazać na przysłowia bardziej „religijne” niż inne. Ale to nie znaczy, że inne nie mają religijnego podtekstu (nawet „zachowanie przy stole” z Księgi Syracha 31, 12-32, 13). W kilku przysłowiach pojawia się święte imię, *Jhwh*, w innych go nie ma. Nie ma wyraźnych wskazówek, w oparciu o które można by dokonać rozróżnienia na przysłowia religijne i nie-religijne. Świat doświadczany to świat stworzony, a Pan jest jego stwórcą.

Trzecim wyróżnikiem jest wspólny z wieloma narodami charakter mądrości izraelskiej. Jest to zgodne z tym, co powiedziano powyżej, w pierwszym punkcie, na temat braku wydarzeń, które stanowią historyczne podstawy Izraela. Mądrość izraelska odznacza się wieloma podobieństwami z literaturą cywilizacji Starożytnego Bliskiego Wschodu, jak to zostało wcześniej ukazane, a także z tradycjami mądrościowymi innych narodów. Nie każdy posiada swój „kącik” poświęcony doświadczeniu i nauce o doświadczeniu. Ale Izrael okazał się na tyle mądry, że nadał swemu mądrościowemu dziedzictwu to szczególne piętno.

21. Chociaż literatura mądrościowa ma charakter religijny, to przecież znajdujemy w niej przysłowia nacechowane samolubstwem i egocentryzmem, czyż nie?

Przeanalizujmy najpierw pierwszy zbiór przysłów (rozdziały 1-9) niezależnie od pozostałych kolekcji. Wydaje się jakby ten zbiór, datowany na okres powygnańczy, powstał jako rodzaj wprowadzenia do następnych zbiorów, na które składają się całkowicie niezależne od siebie przysłowia. Religijny charakter tych rozdziałów jest niewątpliwy. Przede wszystkim jest w nich ostrzeżenie przed „grzesznikami” (1,10), którzy mogą wciągać młodych w karygodne i niewłaściwe postępowanie. Nauczanie uosobionej mądrości w tym rozdziale polega na przestrzeganiu przed popełnieniem takiego głupstwa. W rozdziale 2. następuje przeciwstawienie dróg (zauważmy, jak często pojawia się w tych rozdziałach słowo „droga”): „drogi prawych” (2,20) drodze złych, która jest „drogą ciemności” (2, 12 por. również 4, 10-27 na temat innego ostrzeżenia o „drodze”). W rozdziale kończącym pojawia się podsumowanie, w którym mądrość zaprasza do spożywania jej chleba (9, 5), a nie tego, co oferuje Niewiasta Głupota twierdząca, że kradziona woda jest słodka (9, 17). Nie można zaprzeczać silnemu moralnemu naciskowi, jaki obecny jest we wprowadzeniu, które wzywa młodzież, by dążyła do osiągnięcia mądrości:

bojaźń Pańską zrozumiesz,
osiągniesz znajomość Boga.
Bo Pan udziela mądrości,
z ust Jego - wiedza, roztropność (2, 5-6).

Musimy przypomnieć, że nie chodzi tutaj o wiedzę spekulatywną; mowa tu o praktycznym postępowaniu, które jest celem mądrościowego pouczenia.

Jednak to prawda, że nauczanie Księgi Przysłów zawiera również elementy samolubstwa: jeśli będziesz posłuszny nauczaniu mędrców, będziesz miał w życiu powodzenie (por. 3, 3-6); jeśli je odrzucisz, spotka cię wstyd i niepowodzenia. Rzecz została przedstawiona w sposób jednoznaczny, ale czy zawsze odpowiada prawdzie? Posłuchajmy tekstu z Księgi Przysłów:

Upomnieniem Pańskim nie gardź, mój synu,
nie odrzucaj ze wstrętem strofowań.

Bowiem karci Pan, kogo miłuje,
jak ojciec syna, którego lubi (3, 11-12).

Te wersety mówią o czymś więcej niż tylko o tym, że Bóg przypomina ojca, który musi karać dzieci, kiedy zachodzi konieczność. Uświadamiają one, że powodzenie i sukces nie zawsze są udziałem ludzi mądrych, a człowiek staje wobec tajemnicy miłości Boga, która może wyrażać się twardą dyscypliną i, wbrew obietnicom, niełatwym życiem.

Jest to bardzo ważne stwierdzenie, ponieważ mędrcom zbyt często przypisywano naiwność i brak realizmu. Tymczasem byli oni świadomi tajemnic życia z wszelkimi możliwymi zakrętami i zwrotami, jakich może doświadczać człowiek, nawet prawy. Jednak oni swą ufność złożyli ostatecznie w Bogu (3,5.26), mimo wszelkich trudności. To prawda, że więcej uwagi poświęca się korzyściom wynikającym z postępowania właściwą drogą, drogą mądrości, ale czy można było oczekiwać czegoś innego? Najważniejsze, że pozostawia się wystarczająco dużo miejsca na działanie Boga (choć zgadzam się, że mogłoby być ono bardziej podkreślane). Są dwa bardzo ważne przysłowia, które wyrażają świadomość własnych ograniczeń:

Nie ma mądrości ani rozumu,
ni rady przeciwko Panu.
Na dzień bitwy osiodła się konia,
ale zwycięstwo zależy od Pana (21, 30-31).

Tam, gdzie angażuje się Pan, tam mądrość mędrców musi ustąpić, jeśli chce pozostać mądrością. Kilkakrotnie zostało powtórzone napomnienie, aby nie uważać się za mędrca we własnych oczach (np. 3, 7), ale nigdzie nie zostało ono podkreślone tak ostro, jak w tym tekście:

Widziałeś takiego, co mądry w swych oczach?
Więcej nadziei w głupim niż w takim (26, 12).

Pojmowanie Pana jako przyczyny, kluczowego czynnika we wszystkim, co się wydarza, umacnia taką wizję świata u mędrców. Żaden szczegół nie umknie Bożej uwadze:

We fałdy sukni wrzuca się losy,
ale Pan sam rozstrzyga (16, 33).

Trudno nam zaakceptować taką wizję w praktyce, chociaż teoretycznie jesteśmy w stanie przyjąć jakąś - nie do końca zdefiniowaną- rolę Pana we wszystkim, co się wokół nas dzieje. Nie jest to jednak dziwactwo mędrców. Przekonanie o Bożym, bezpośrednim zaangażowaniu we wszelkie wydarzenia przenika cały Stary Testament. Takie idee stanowią np. tło Księgi Hioba, ale musimy jeszcze poczekać, zanim podejmiemy się szczegółowej analizy tej księgi. Powróćmy do kwestii mędrców. Starałem się bronić ich przed oskarżaniem ich o naiwność. Nie mogę jednak zaprzeczyć, że koncentrują się oni na samych sobie. Lecz, czy nie wydaje się to raczej powszechną cechą wśród ludzi? Mędracy chcą przede wszystkim pouczyć, jak sobie radzić ze światem i z przeżyciami. Chciałbym również dodać, że zainteresowanie sobą nie czyni ich ślepych na bliźnich, a w szczególności na sprawę troski o ubogich. Jednak gdy wiąże się ona z osobistym interesem, pojawia się wielki problem: własna korzyść wydaje się dominować we wszystkim, co robimy. Czy zatem postępujemy moralnie naprawdę ze względu na miłość Boga? Ta kwestia również będzie wyjaśniana przy okazji analizy Księgi Hioba.

22. Można zauważyć, że w nauczaniu mędrców nieustannie powtarza się zwrot „mój synu”. Czy nie dotyczy on również kobiet?

Nim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym najpierw ogólnie przedstawić, co się rozumie pod pojęciem „patriarchalizm” (podkreślenie raczej roli mężczyzn niż kobiet) w Biblii. Szczerze mówiąc nie można zaprzeczyć, że Biblia kładzie duży nacisk na patriarchalizm. Taki charakter miała kultura na Starożytnym Bliskim Wschodzie, nie tylko w Izraelu. Boże objawienie niejako dostosowało się do warunków - był to wyraz „zniżenia się Boga”, używając określenia Jana Chryzostoma. Oznacza to, że Boże objawienie ma pewne ograniczenia wynikające ze swej natury, ograniczenia pochodzące od tego, kto otrzymuje objawienie. Patriarchalny charakter kultury był po prostu czymś, co Bóg tolerował. Widzimy to również w wielu innych rysach starożytnego biblijnego świata, takich jak: poligamia, wojny itd. Objawienie Boże nie następuje w pierwszym rzędzie po to, aby zmienić zasady ludzkiego postępowania, ale po to, aby przekonać ludzi do uznania Boga. Jest to ten sam rodzaj „skandalu”, jaki pojawia się przy wyjątkowości Wcielenia. Ktoś może zapytać, dlaczego Bóg rozpoczyna swe objawianie się od misji skierowanej do Abrahama? Wszystko, co możemy powiedzieć ogranicza się do stwierdzenia, że w jakiś sposób należało zacząć, i mamy do czynienia ze skutkami historycznymi. Podobnie fakt, że objawienie dokonało się w świecie patriarchalnym, *nie* oznacza wyższości mężczyzn nad kobietami, ani nie oznacza, że społeczeństwo patriarchalne jest modelem społecznym zamierzonym przez Boga. Bóg po prostu pozwala ludziom rozwijać się, poprawiać samych siebie, jak w przypadku niewolnictwa czy innych przejawów zła. Wydaje się być oczywiste, że w naszych czasach zasadnicza równość mężczyzn i kobiet (pośrednio wyrażona w Rdz 1,27) jest bezdyskusyjna i taka pozostanie.

Po tych uwagach wstępnych postawione pytanie skłania do następujących spostrzeżeń. (1) Chociaż wiemy bardzo niewiele o sposobach nauczania w starożytnym Izraelu, to jednak możemy stwierdzić jednoznacznie, że uczniami byli przede wszystkim mężczyźni (sytuacja taka, niestety, trwała do ostatnich stuleci). (2) Poziom ogólny kultury, jaki przedstawiony jest w Księdze Przysłów, można przyjąć jako standardowy również dla kobiet. Innymi słowy, zdolność przekazywania wiedzy jest właściwością uniwersalną i dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet, niezależnie od istniejących nierówności społecznych. Zdolności kobiety przedstawione w Księdze Przysłów 30,10-31 są zupełnie wyjątkowe. Łatwo zauważyć, że pochwała tej kobiety ukazana jest z punktu widzenia mężczyzny, ale poemat mimo to mówi nam coś o statusie kobiet. Być może rzeczywistym problemem była władza (zdominowana przez mężczyzn), a nie poziom kultury. Choć kobiety, które dzisiaj czytają Biblię, mogą zniechęcić się tą mało znaczącą pozycją w Starym Testamencie, to jednak samo nauczanie pozostaje adekwatne dla *obu* płci. Rzeczywiste zniechęcenie jest raczej wynikiem tłumaczeń biblijnych, które odrzucają użycie języka inkluzywnego obejmującego jedną i drugą płć - mamy więc do czynienia z ograniczeniem znaczeniowym, na które pozwala język angielski. Trzeba dodać, że wysławianie uosobionej Mądrości jako kobiety jest ważnym elementem odpowiedzi na postawione pytanie. Przypomnijmy, że Izrael nie pojmował *Jhwh* w kategoriach płci, i stąd miała miejsce straszliwa walka o lojalność, w której to walce kananejskie obrzędy płodności odgrywały istotną rolę. Pierwsze przykazanie wyraża przekonanie, że Pan jest jedyny i nie może mieć być przedstawiany za pośrednictwem obrazów. Taka zasada aikonocjonalności zabrania czynienia jakichkolwiek wizerunków (które niewątpliwie miałyby formę boga - mężczyzny, jak w panteonach ludów otaczających Izrael). Nawet mądrość jest personifikowana jako kobieta i identyfikowana tak blisko jak to możliwe z Panem, zrodzona z Boga i obecna przed stworzeniem, a szczególnie przed jakimkolwiek człowiekiem. Tajemnica Pani Mądrości pozostaje jeszcze do rozwinięcia (zob. Pytanie 19.).

Na koniec warto przywołać tutaj myśl egipskiego mędrca Ptah-hotepa, który mówiąc do mężczyzn stwierdza, że nikt nie rodzi się mądrym - mądrość wypowiedzi jest bardziej ukryta niż drogocenne kamienie, ale może rozbrzmieć także wśród zapracowanych pokojówek.

23. Jakie jest Ojca ulubione przysłowie?

Szczerze mówiąc trudno mi na to pytanie odpowiedzieć. W trakcie studiowania Księgi Przysłów pojawiają się ciągle nowe ośnienia, dzięki którym odkrywa się urok różnych przysłów. Odpowiadając jednak na pytanie chcę powiedzieć, że moje ulubione przysłowie znajduje się w tekście Prz 30, 18-19. Zostało ono zacytowane w odpowiedzi na Pytanie 17. jako przykład przysłowia numerycznego. Poeta wyraża zachwyt na czterema cudownymi rzeczami, z których czwarta jest swoistą kulminacją. Jego zachwyt odnosi się do „dróg” - drogi orła po niebie, drogi węża po skale, drogi okrętu po morzu, drogi mężczyzny z młodą kobietą. Rzecz nie w tym, że w żadnym z tych przypadków po przebyciu drogi nie pozostaje trwały ślad. Nikt też nie jest zmuszony do jednoznacznego wskazania, które cechy szybującego nad ziemią orła są tak pociągające. Kluczem do tego przysłowia jest czterokrotne powtórzenie słowa „droga”. W każdym z tych przypadków droga ma swój cel, ale jej ślad trudny jest do prześledzenia czy kontrolowania. Orzeł jest w „drodze” w każdym punkcie przemierzania przestworzy; jednak nie jest to latanie bez sensu, bez celu czy kierunku. Podobnie jest z wężem na skale. Problem nie polega na tym, że porusza się on bez nóg czy czegoś podobnego. Chodzi o to, że ma on swój cel i realizuje go poprzez swą (dla nas) pracowitą drogę. Podobnie statek na pełnym morzu kieruje się wciąż do portu. Poety nie interesuje wyjaśnienie sposobów przemieszczania się, charakterystycznych dla wszystkich tych przypadków (orzeł lata i nie spada; wąż porusza się bez nóg itd.); te kwestie mogą jedynie zakłócić refleksję nad istotą problemu. Tajemnica dotyczy raczej drogi, dzięki której osiąga się cel, a która nie jest wcale taka oczywista. Powiedzenie osiąga swój punkt kulminacyjny w czwartym przypadku: w tajemnicy wzajemnego przyciągania się mężczyzny i kobiety, w drodze, która ich łączy i w wynikających z tego konsekwencjach. Taka „droga” obejmuje tajemnicze przeznaczenie, które zadziwia mędrców. Tajemnice natury służą tu zatem do podkreślenia wielkiej tęsknoty, która zbliża i łączy mężczyznę i kobietę. W Księdze Rodzaju 3,6 czytamy, że kobieta pragnie mężczyzny, a w Pieśni nad Pieśniami 7, 11, że również mężczyzna pragnie kobiety.

KSIEGA HIOBA

24. Skąd pochodzi idea „cierpliwego” Hioba?

Najwyraźniej pochodzi z Listu św. Jakuba: „Słyszeliście o *hypomone* Hioba” (Jk 5,11). To greckie słowo jest tłumaczone dzisiaj jako „wytrwałość” (*Biblia Tysiąclecia*) lub „nieugiętość”, a terminy te obejmują całość doświadczenia Hioba. Wydaje się, że w XVII wieku termin „cierpliwość” nawiązywał bardziej do „cierpienia” (łacińskie *patior*). W rzeczy samej łacińska Wulgata posługuje się w tym wersecie Listu św. Jakuba terminem *sufferentia*, czyli cierpienie. W każdym razie, w naszych czasach termin „cierpliwość” nie jest adekwatnym słowem na określenie charakteru Hioba; określenia „wytrwałość” i „nieugiętość” są odpowiedniejsze. W kontekście 5. rozdziału Listu św. Jakuba autor daje przykład cierpienia Hioba i proroków jako wzór i zachętę dla chrześcijan, aby wytrwali w wierze.

25. Czy Hiob rzeczywiście istniał?

Myślę, że byłoby rozsądniej rozróżnić literackiego Hioba, człowieka, który jest bohaterem księgi, oraz osobę, która istniała w mglistej przeszłości w tradycji Izraela. W Księdze Ezechiela w rozdziale 14. są dwa odniesienia do Hioba: jest on wymieniany razem z Noem i Dan(i)elem w wersetach 14 i 20. Noe jest oczywiście bohaterem potopu (porównywalnym z innymi bohaterami mezopotamskich historii o potopie), drugi bohater to prawdopodobnie Danel, znany z legendy kananejskiej. Wszyscy trzej weszli do hebrajskiej tradycji jako święci mężowie, a Pan stwierdza, że gdyby nawet ci trzej byli obecni w Jerozolimie teraz (początek VI wieku p.n.e.) ich świętość mogłaby uratować tylko ich samych, nikogo innego. Tymczasem w starożytnym Izraelu wierzone, że obecność ludzi sprawiedliwych może uratować określoną zbiorowość przed zniszczeniem (zob. Rdz 18, 22-33). Ponieważ Hiob powiązany jest z tymi dwiema postaciami można uznać, że nie ma zbyt oczywistych dowodów jego istnienia. Ważniejszy jest jednak fakt, że postać Hioba weszła do tradycji izraelskiej jako przykład człowieka świętego, czciciela Pana. Zgodnie z pierwszym werselem księgi „Był mąż w ziemi Uz imieniem Hiob”. Jest on przedstawiony jako nie-Izraelita, podobnie jak jego trzej przyjaciele (Hi 2, 11). Ponieważ jednak literatura mądrościowa miała charakter międzynarodowy, jego tożsamość nie powinna dziwić. Rzeczywiste znaczenie Hioba związane jest z tradycją mówiącą o jego świętości. Właśnie takiej postaci, tak sprawiedliwego człowieka potrzebował ponadto autor tej księgi. Stąd wzmiankowana powyżej postać „literackiego Hioba”. To nim powinien interesować się czytelnik. Czytelnik nie powinien traktować następnych rozdziałów jako szczegółowego opisu dysputy pomiędzy Hiobem a jego przyjaciółmi. Całe dzieło jest bowiem literacką kompozycją, za którą odpowiada autor (niektórzy twierdzą, że autorzy) o wielkim talencie: wybrał on określoną świętą osobę jako bohatera swej księgi, gdyż taki właśnie wybór konieczny był dla jego celów.

26. Co robi w tym opowiadaniu diabeł?

Diabeł nie należy do opowiadania, jak mogłoby wynikać z pytania. Postać, którą nazywasz „diabełem” jest Szatanem lub Przeciwnikiem, czy, jeśli tak możemy powiedzieć, publicznym oskarżycielem. Zwróćmy uwagę, w jaki sposób postać ta została wprowadzona: na początku 1. rozdziału (w. 6) Pan zgromadził dwór niebieski, „synów Bożych” według określenia w języku hebrajskim [...]. Są to członkowie dworu niebieskiego, którzy służą Panu i wykonują Boże polecenia (i stąd są również nazywani aniołami lub posłańcami). Pan nie przebywa zatem sam w niebie. Jest z Nim dwór oraz dworzanie, u których Bóg zasięga rady (jak w Księdze Izajasza 6,8, gdy pyta: „kto by Nam poszedł?”). Wśród tych „synów Bożych” jest również Przeciwnik (Szatan), który ma do spełnienia określoną funkcję. Jest ona przywołana w rozmowie (1, 7; 2, 2): gdzie byłeś? - na zewnątrz, patrolowałem ziemię. Szatan jest zatem sługą Pana (zauważmy, że Pan jest przedstawiony jako pytający Szatana, skąd przychodzi!), kimś z otoczenia Boga. Można by stąd wyciągnąć wniosek, że jego zadaniem jest baczenie na to, co dzieje się na ziemi. W tym momencie Pan podejmuje temat swego wiernego sługi - Hioba (1, 8, który powtarza wersele 1. „nienaganny i prawy, bogoboyny i stroniący od złego”). Pytanie zawarte w wersecie 9. zostało uznane za jedno z najważniejszych pytań, jakie podniesiono w Biblii -a wyszło ono z ust Szatana!: „Czy za darmo Hiob czci Boga?” Szatan przechodzi do sedna sprawy: może Pan jest zbyt pobłażliwy w tym przypadku? Można było być pewnym zalet Hioba, kiedy wszystko dobrze się układało. Pan chronił go i błogosławił mu we wszystkim. Ale niech podda go próbie i sprawdzi, czy pozostanie Mu wierny. Oto odwieczne pytanie człowieka: czym jest czystość intencji, czym jest bezinteresowna miłość do Boga, czy służę Bogu za to, co od Niego otrzymuję? Jest to problem, który towarzyszy nam przez całe życie.

Pan przyjmuje ten „zakład”, jeśli tak można powiedzieć, i oddaje Hioba w moc Szatana. Następuje cała seria strasznych katastrof, które dotyczą wszystkich jego dzieci oraz całego majątku. Hiob przy tej okazji wypowiada niezapomniane słowa: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione”. Niezwykle ważna jest dla nas informacja, w której autor jasno stwierdza, że Hiob nie popełnił grzechu (1,22; 2,10). Następuje druga z kolei scena na niebieskim dworze i wydaje się, że Pan nawet chwali się Hiobem przed Szatanem. Niestrudzony Przeciwnik chce „przykręcić” śrubę: dotknij samego Hioba. Dlatego Hiob cierpi na (bliżej nieokreśloną) chorobę, która nie opuszcza go przez resztę księgi. On jednak pozostaje wierny: „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (2, 10). Odpowiadając ostatecznie na pytanie, trzeba powiedzieć, że Szatan w rozdziałach 1-2 księgi działa w rzeczywistości z ramienia Pana. Jest podejrzliwy i może nieco wrogi wobec ludzi - ale wydaje się, że przede wszystkim stara się, by Bóg nie był oszukiwany przez niedoszłych świętych. Szatan jest postacią, która stopniowo nabiera kształtów na stronicach Starego Testamentu, słyszymy o nim ponownie w Księdze Kronik (1 Krn 21,1, gdzie jest przeciwstawiony Bogu). Postać Szatana jako wroga, demona, pojawia się w literaturze międzytestamentalnej i okresie nowotestamentalnym.

27. Jaki charakter ma umowa pomiędzy Szatanem a Panem?

Nazwałem ją wcześniej „zakładem” i to jest właściwy sposób przedstawienia tej umowy. Wobec żądań Szatana Pan stawia na Hioba, jako na swego lojalnego sługę. Obaj muszą poczekać, aby zobaczyć, jak potoczą się wydarzenia: czy Hiob postąpi tak, jak zapowiedział Szatan, czy też rację miał Pan? Ktoś mógłby stwierdzić, że Pan, który zna wszystko, wiedział, jak się potoczą sprawy. Ale wtedy zakład z Szatanem nie byłby uczciwy. Nie można uczciwie zakładać się o rzecz pewną. Aby mogła to być próba, Pan musiał przyjąć zasady gry. Sprawa Bożej wiedzy nie wchodzi tu zatem w grę.

28. Jeśli mamy tu do czynienia z zakładem, to jak można wierzyć w Boga, który tak źle traktuje Hioba, jak ukazują to rozdziały 1-2?

Niezależnie od tego, czy jest to zakład, czy też nie, sam problem został przedstawiony właściwie. Pan, jeśli można tak powiedzieć, wypada w tym ujęciu jako co najmniej bezduszny. W obliczu zakwestionowania szczerości jednego spośród stworzeń, Pan wydaje go po prostu na straszne cierpienie, aby zobaczyć czy Hiob jest lojalny. Dlaczego - mógłby ktoś zapytać - Pan, który wiedział, jaki będzie tego koniec, nie oszczędził Hiobowi cierpień? Ale wtedy nie byłoby ani Księgi Hioba, ani próby Hioba. Autor rozmyślnie postawił Pana w sytuacji bez wyjścia. Z jednej strony, skoro Szatan ma wolną rękę i może dręczyć Hioba, to Pan wydaje się tyranem doświadczającym swoje stworzenia po to, aby potwierdzić swoje stanowisko. Z drugiej strony - co by się stało, gdyby Pan nie przyjął zakładu z Szatanem? Czy Bóg mógł pozwolić sobie na odmowę? Mogłoby to sprawiać wrażenie, iż Bóg obawia się, że Szatan ma rację: że ludzie są lojalni wobec Niego tylko ze względu na dobrodziejstwa, jakimi ich obdarza.

To jest właśnie ta pomysłowa sytuacja bez wyjścia, którą nakreślił autor Księgi Hioba. Rzeczywiście, jest tylko jeden sposób, aby poznać naszą miłość i naszą lojalność wobec Boga: próba. Oczywiście możemy być innego zdania, ale czy rzeczywiście jesteśmy w stanie poznać siłę naszej wiary i miłości oraz bezinteresowność naszej miłości do Boga *bez* jakiegoś rodzaju próby? Dotyczy to również stosunków międzyludzkich. Tysiące małych prób, do których dochodzi między kochającymi się osobami ukazuje ich wzajemną miłość. Same deklaracje mogą kryć w sobie typowo ludzkie samolubstwo.

29. Czy przyjaciele Hioba są tak niemądrzy, na jakich wyglądają?

Łatwo być krytycznym wobec trzech przyjaciół Hioba, ale proszę pamiętać, że są oni przedstawieni jako zbulwersowani ogromem jego cierpienia (Hi 2,13). Przez cały tydzień siedzieli przy nim nie wypowiedziawszy jednego słowa, z pewnością pełni współczucia. Zostali sprowokowani wzburzeniem Hioba, który w 3. rozdziale przeklął dzień swych narodzin, pytając dlaczego wówczas nie umarł, oraz wmieszał w to wszystko Boga (zauważmy, że w dialogach Hioba i przyjaciół nie zostało użyte święte imię *Yhwh*; pojawiło się ono raz - Hi 12, 9 - ale wydaje się, że jest to jedynie błąd kopisty).

Jaką funkcję pełnią przyjaciele Hioba w tej księdze? Za ich pośrednictwem autor przedstawia tradycyjną doktrynę o Bożej sprawiedliwości: Bóg obdarza pomyślnością dobrze postępujących, a na niegodziwców zsyła zło. Nie ma w tym momencie znaczenia dyskusja niektórych biblistów, w której przeważa twierdzenie, iż nie jest to odpłata, a jedynie następstwo: wydarzenie -konsekwencja. Woleliby oni raczej powiedzieć, że ten porządek zakłada Boże kierownictwo, dzięki któremu dobry zostaje nagrodzony, a zły ukarany - samorzutnie i automatycznie. Oba punkty widzenia można znaleźć w Starym Testamencie. Oba prowadzą do tego samego. Boża sprawiedliwość zostaje obroniona, a pod uwagę bierze się grzech/prawość człowieka. Takie podejście zauważalne jest w całym Starym Testamencie. Jednak przyjaciele Hioba odwracają kolejność. Widząc cierpienie stwierdzają, że jego przyczyną musiał być grzech. Stąd w ich oczach Hiob musi być zaliczony do grona grzeszników: cierpi więc za swoje przewinienia. (Możemy przypomnieć, że podobna mentalność jest ukazana również w Nowym Testamencie w J 9,2-3). To prawda, że przyjaciele postrzegają cierpienie Hioba jako próbę, która ma prowadzić do skruchy i przemiany (mowa Elifaza w Hi 5,19-21; por. Prz 3, 11-12). W ten sposób starają się zachować ortodoksyjność broniąc sprawiedliwości Boga. Czytelnik wie dobrze, że w świetle rozdziałów 1-2 Hiob nie jest grzesznikiem. Przyjaciele są po prostu na złym tropie i udzielają pouczeń niewinnemu człowiekowi.

Trzeba równocześnie powiedzieć, że czytelnik nie może zapomnieć o autorze, który stoi za deklaracjami przyjaciół. Gromadzi on ówczesne argumenty teologiczne i daje im wyraz w sposób bardzo szeroki. Czy dopuszcza się wypaczenia? Moim zdaniem - nie. On sam nie jest pewny, jaka powinna być odpowiedź wobec tajemnicy cierpienia. Ta sytuacja sprzyja Hiobowi z racji jego prawości. Jednak jego przyjaciele o tym nie wiedzą.

30. Czy Hiob podziela teologię nagrody i kary prezentowaną przez jego przyjaciół?

Wielu biblistów uważa, że nie. Gdyby Hiob nie cierpiał, wówczas utwierdziłby się w przekonaniu, że to właśnie jego prawość zapewnia mu powodzenie. Ale to nieco inna sprawa. Trzeba podkreślić, że Hiob *nigdy* nie prosił o przywrócenie mu majątku. W rozdziale 29. opisuje on swoje dawne bogactwo, ale nie widać w nim roszczeń typu: „zasłużyłem na to; zwróć mi to z powrotem”. Hiob jest raczej zdruzgotany brakiem jakiegokolwiek relacji z Bogiem, któremu służy. W rozdziale 23. żali się, że nie może odnaleźć Boga; w którąkolwiek stronę się zwróci nie potrafi dojrzeć Tego, który dobrze zna jego drogę (Hi 23,8-10). Stąd pochodzi jego zniechęcenie, a nawet rozpacz. Rzeczywiście, Hiob ocenia swą osobistą relację z Bogiem na podstawie tego, co zdarzyło się w jego życiu. Ale jakie inne kryteria mógłby brać pod uwagę? Rażące „rób tak, a otrzymasz to” (i odwrotnie), które w imię prawowierności sugerują mu przyjaciele? Jego relacja z Panem została zerwana. To osobiste nastawienie można dostrzec w takim fragmencie, jak 7, 7-8: „Wspomnij, że dni me jak powiew. Ponownie oko me szczęścia nie zazna. Nikt już mnie powtórnie nie ujrzy: spojrzysz, a już mnie nie będzie”. Warto zauważyć, że podczas gdy przyjaciele nigdy nie zwracają się w

swych mowach do Boga, Hiob prawie zawsze kończy swą odpowiedź do nich dość długim apelem skierowanym do Niego. Jest to widoczne w pierwszej części debaty.

31. Czy nie jest prawdą, że Hiob zwątpił w Boga?

Tak, to prawda. Można wziąć pod uwagę różne wypowiedzi tego zrozpaczonego człowieka, np: „Proszę Go, by się odezwał, a nie mam pewności, że słucha” (Hi 9, 16). Są również pozornie bluźniercze stwierdzenia: „prawego ze złym razem zniszczy... drwi z cierpień niewinnego...” (9,22-24). Pamiętajmy jednak, że sama rozpacz nie może być uchwycona w takim czy innym stwierdzeniu. Jest to pewien nastrój, który może się wyrazić nawet wówczas, gdy człowiek opiera się na wierze. Hiob przechodzi nieustannie od jednej skrajności do drugiej. Nie sądzę, by można go było przyłapać na określonym stwierdzeniu i utrzymywać, że jest on zrozpaczony. Ludzka psychika jest zbyt skomplikowana, by dało się ją uchwycić w jednym ujęciu. Hiob waha się pomiędzy rozpaczą a wiarą. To jest właśnie to wrażenie, jakie błyskotliwy autor chciał stworzyć, ponieważ jest ono bardzo realistycznym elementem życia człowieka. Zauważmy też, że Hiob wyraża kilka razy pragnienie skonfrontowania się z Bogiem (a w końcu otwarcie tego chce). Taka postawa przeciwstawia się jakiegokolwiek trwałej rozpacz.

32. Co oznacza „prawość” Hioba?

Może ona oznaczać kilka rzeczy. Przede wszystkim wyraża stosunek Hioba do Pana widoczny w 1. wierszu księgi, i potwierdzony przez Pana ponownie w 1, 8. Po wtóre, prawość Hioba, zgodnie z planem autora księgi, oznacza odrzucenie przez niego skostniałej i błędnej teologii jego przyjaciół. Syreni śpiew prawowierności (ortodoksji) zostaje odrzucony w imię uczciwości. Hiob jest pewny, że gdyby uznał swoją grzeszność i odwołał się do miłosierdzia Bożego, zostałby uzdrowiony, a ponadto osiągnął pomyślność, jaka przynależy się sprawiedliwym (zob. 5, 19-27; 8,6-7; 11, 13-19 oraz mowa Elihu w 33, 19-30). To jest właśnie dylemat, który autor postawił przed Hiobem: Hiob byłby nieuczciwy, gdyby tenże autor kazał mu powtarzać frazesy wypowiedziane przez przyjaciół. Autor poinformował czytelnika, że Hiob jest niewinny. Dlatego teologia jego przyjaciół jest nie na miejscu, a cały ciężar walki z tajemniczym Bogiem spoczywa na barkach Hioba.

Można by na to odpowiedzieć, że przecież wydaje się, iż Hiob dopuszcza u siebie grzeszność, jak to widać w 7, 21, gdy pyta Boga: „Czemu mego grzechu nie zgładzisz, nie zmażesz mej nieprawości?” (por. również 13,26). Przypuszczam jednak, że są to retoryczne zabiegi, których Hiob nie traktuje poważnie, ponieważ w rozdziale 31. (por. 27, 2-6) składa on kilkakrotnie przysięgę potwierdzającą jego bezgrzeszność. Stąd może on atakować Boga, którego oskarża o szukanie w nim grzechu, choć wie, że Hiob nie jest winny (por. 10, 7). Ludzka grzeszność i słabość jest jedną z głównych idei Starego Testamentu. Cięży ona również na sposobie myślenia Hioba (albo, jeśli chcemy, jest to myśl autora wyrażona przez Hioba), ale jego nieugięte twierdzenie o niewinności przeważa. Być może ktoś zapyta, czy sposób myślenia Hioba nie mógłby okazać się w ostatecznej analizie logiczny. Czy niewinny człowiek, tak udręczony jak Hiob, nie mógłby zastanawiać się nad sensem bycia prawym? Czy krzyk Hioba nie mógłby nabrać realnych cech z uwagi na fakt, że obraz jego cierpienia jest echem, jakkolwiek cichym, grzeszności, która dręczy człowieka i jest tak barwnie ukazana w lamentach psalmisty? Hiob jawi się w ten sposób jako archetyp człowieka cierpiącego.

33. Czy Hiob, mówiąc „mój Wybawca żyje”, nie wskazuje na to, że wierzy w życie pozagrobowe?

Te słowa nawiązują do stwierdzenia znajdującego się w tekście 19,25-27, który prawdopodobnie jest jednym z najtrudniejszych i najbardziej tajemniczych w całej Biblii. Mówię to nie po to, aby ominąć trudność, lecz aby zwrócić uwagę na pewien fakt, który można zweryfikować sięgając do różnych tłumaczeń. Stwierdzenie „mój Wybawca żyje” może być znane większości ludzi nie dlatego, że pojawia się w tym miejscu w Biblii, ale dlatego, iż pojawia się w *Mesjaszu* G.F. Handla. Ponadto termin „wybawca” nadaje temu tekstowi chrześcijańskiego ducha. Chrześcijanie przynajmniej skłonni są myśleć w tym momencie o Chrystusie i Jego zmartwychwstaniu. Oczywiście wersety te nie odnoszą się i nie mogą się odnosić do wiary chrześcijańskiej. Przemawia za tym wiele powodów, nawet jeśli ów tekst został w czasie przekazu zniekształcony. Po pierwsze dlatego, że słowo przetłumaczone jako „wybawca”, to hebr. *goel*, które oznacza kogoś z najbliższej rodziny zobowiązanego do pomocy krewnemu. Niesienie pomocy może także obejmować transakcję prowadzącą do wykupienia (z zadłużenia lub z niewoli itd.). W tym kontekście lepiej byłoby tłumaczyć *goel* jako „obrońca”. Hiob stwierdza, że ma on windykatora, obrońcę, który udowodni, że Hiob jest prawy aż do końca (pomimo oskarżeń przyjaciół). Kto jest tym obrońcą? Myślę, że jest nim Bóg, z którym Hiob sprzecza się i przed którym się broni podczas całej debaty. Inni sądzą, że chodzi o jakiegoś nieokreślonego orędownika. Ten problem nie jest łatwy do rozwiązania. Hiob zwraca uwagę na ważkość swojej deklaracji. Pragnie, by jego słowa zostały zapisane, a nie rzucone przed siebie na wiatr, by były wyrzyte na skale żelaznym rylcem, gdyż w ten sposób nigdy nie zaginą (19,23-24). W rozdziale 16,19 mówi on o „świadku” w niebiosach, może jakimś orędowniku (por. 5, 1), a może o Bogu. Gdyby tak jednak było, to wzywałby on Boga przeciw Bogu. Ale w 19, 25 tożsamość obrońcy jest dużo bardziej czytelna. Po wtóre, choć tekst jest niepewny, Hiob wydaje się nawiązywać w końcu wyraźnie do jakiegoś zdarzenia, gdy *na ziemi wystąpi* obrońca. Hiob podkreśla z całą mocą, że jego oczy ujrzą go i będzie na niego patrzył (ww. 26-27). Nie wiadomo dokładnie, kiedy się to stanie (obrońca wystąpi jako ostatni” - ostatni w jakim sensie?). Cały fragment jest wspianą deklaracją wiary w prawość Boga jako sędziego, jak również wyrazem przekonania o własnej prawości.

Jeśli chodzi o ideę zmartwychwstania ciał, to nie wydaje się, aby była ona obecna w Biblii, zanim została napisana Księga Daniela (w drugim wieku przed naszą erą por. Dn 12,2-3 i Księgi Machabejskie). Wizja opisana w rozdziale 37. Księgi Ezechiela przedstawia zmartwychwstanie suchych kości w dolinie, gdzie duch Pana postawił proroka. Zostało jednak wyjaśnione, co to za kości: „Te kości to cały dom Izraela” (37, 22). Wizja przedstawia więc ożywienie ludu Bożego, a nie osobiste zmartwychwstanie. Poza tym, jeśli Hiob wierzy w życie wieczne, to fakt ten mógłby nieco łagodzić jego sytuację. W końcu, mogłoby to zmienić plan gry autora. Jednak pozostaje faktem, że dla Hioba nie istnieje życie wieczne w dosłownym sensie tego słowa. Istnieje tylko Szeol (zob. Pytanie 8.), do którego wielokrotnie nawiązuje, jako do miejsca, gdzie ma się udać. Czyni to zwykle z nutą żalu (np. 10,21-22), chociaż, Szeol paradoksalnie jest miejscem wytechnienia, kątem, w którym Pan może go nie dostrzec (por. 3, 11-19; 10, 18-20; 14, 13).

W końcu, można uznać ów słynny fragment z rozdziału 19. jako moment kulminacyjny całej sekwencji, w której Hiob się wypowiada, pragnąc nawet konfrontacji z Bogiem (choć wydaje się to niemożliwe do zrealizowania; por. 3, 11-19; 10, 18-20; 14, 13). Wydaje się, że w ten sposób autor dokonuje ironicznej antycypacji owej wizji Boga, którego „wystąpienia” Hiob doświadczy później (38, 1 - 42, 5).

34. W jaki sposób poemat o poszukiwaniu mądrości z rozdziału 28. znalazł się w Księdze Hioba?

Ten słynny rozdział traktuje rzeczywiście o „nie znajdowaniu” mądrości: „gdzie znaleźć mądrość?” (28, 12 z refrenem w wierszu 20.). Krótko mówiąc, autor tego poematu mówi nam, że choćby człowiekowi udało się spenetrować głębię ziemi i znaleźć szlachetne kamienie, to nie jest on w stanie znaleźć mądrości. W swych poszukiwaniach człowiek otrzymuje odpowiedzi z wszystkich stron: Ociechła i Morze twierdzą, że tam jej nie ma; Zagłada i Śmierć mówią, że tylko o niej słyszały. Ostatecznie nadchodzi odpowiedź: Bóg wie, gdzie ona jest. Ponieważ Bóg zna wszystko, co znajduje się pod niebem (wiersze 23-24), odpowiedź ta jest logiczna. Ponadto w wersecie 27. zostaje opisane, kiedy Bóg ją widział i jak ją zbadał. Trudność polega na tym, że nigdzie nie powiedziano, gdzie Bóg ją umieścił. On zna do niej drogę, ale nikt z ludzi nie jest w stanie jej odnaleźć.

Poemat nie bez powodu stanowi łamigłówkę dla biblistów. Sam w sobie rozdział ten pasuje do innych fragmentów Starego Testamentu, w których mądrość została uosobiona (zob. Pytanie 19.), choć w rozdziale 28. postać ta nie została przedstawiona jako kobieta. Ponadto, można zadać pytanie, czy autor rzeczywiście przypisał ten rozdział Hiobowi. Hiob wypowiada się bowiem w rozdziałach 26. i 27. (zob. wprowadzenie w 26, 1), ale ostatnie jedenaście wierszy rozdziału 27. bardzo trudno uzgodnić z jego punktem widzenia. Następnie, bez zapowiedzi pojawia się poemat o mądrości, który niezbyt współgra z udręką Hioba z poprzednich mów. Rozdział 28. pojawia się po prostu jak grom z jasnego nieba. W kolejnym rozdziale mowa Hioba zostaje już poprzedzona wprowadzeniem (por. 29, 1). Niektórzy bibliści uważają rozdział 28. za swego rodzaju „antrakt”, ale taki termin jedynie odsuwa na bok problem następstwa rozdziałów.

A teraz próba rozwiązania. Przyjmijmy, że piszemy kilka rozdziałów o tajemniczych fenomenach ludzkiej historii. Jednym z nich była dla Izraela, i pozostaje nadal dla wierzących w naszych czasach, kwestia odpłaty. Przyjmijmy dalej, że nasz wysiłek, którego celem jest wyjaśnienie sposobu postępowania Boga, nie przynosi rezultatów. Jesteśmy zmuszeni uznać nasze niepowodzenie - przyznać, że pożądana mądrość jest poza ludzkim zasięgiem. Taka wydaje się być funkcja poematu o mądrości. To, czy twórcą poematu był autor księgi, czy ktoś inny, nie ma znaczenia. Ostatecznym celem poematu jest przekonanie, że nie można dać odpowiedzi na diskutowane zagadnienie. Tylko Bóg zna na nie odpowiedź. Nie oznacza to, że resztę księgi można pominąć. Przeciwnie, jest to raczej wskazanie na tajemnicę, która domaga się poznania.

Dotychczas ograniczyłem się celowo do poematu o mądrości z rozdz. 28, 1-27, i unikałem nawiązywania do jego ostatniego wiersza, który brzmi: „A do człowieka powiedział (prawdopodobnie Bóg): Bojaźń Pana (*Adonaj*) [jest] - zaiste mądrością, roztropnością zaś - zła unikanie”. Jakie jest jego znaczenie? Po pierwsze, nie wydaje się być częścią poematu, który jest daleki od utożsamiania mądrości z Bogiem. Po wtóre, może stanowić uzupełnienie, dzięki któremu poemat pozostaje w związku z 1,1 poprzez powtórzenie terminów użytych do opisu prawości Hioba. „Bojaźń Pana” jest oczywiście pojęciem centralnym w literaturze mądrościowej (zob. Pytanie 64.), i posiada wyraźną moralną konotację poprzez ścisły związek z nakazem unikania tego, co złe. Po trzecie, znaczenie tej wypowiedzi w takim kontekście wydaje się wskazywać na to, że odpowiedzią na problem Hioba (nawet jeśli Hiob nie jest do tego przekonany!) jest postawa moralna człowieka. Problem nie miałby zatem charakteru intelektualnego, lecz moralny, który można rozwiązać przyjmując wobec Boga właściwą postawę. To jest jedyna odpowiedź! Stąd, jeśli właściwie wyjaśniłem sens tego rozdziału, to ostatni werset przynosi stwierdzenie, że choć tajemnica pozostaje tajemnicą, to nawiązanie osobistej relacji z Bogiem znaczy więcej, niż wszystkie rozważania teologiczne.

35. Jak zrozumieć Bożą „odповідź” daną Hiobowi (rozd. 38-42)?

Zauważmy, że to pytanie pomija mowy Elihu w rozdziałach 32-37; rozumiem dlaczego. W rozdziałach 29-31 Hiob przestaje mówić do przyjaciół. Raz jeszcze opisuje swoją nędzę, a następnie w ostatnich swych słowach, które brzmią tak, jakby rzucał rękawicę, zwraca się do Boga: „Niech Wszechmocny odpowie!” (31, 35 *BW-P*). Właśnie po tym wyzwaniu można było oczekiwać Bożej interwencji, jeśli Pan kiedykolwiek zamierzał to uczynić. Zamiast tego spotykamy Elihu, który wnosi do dyskusji cztery mowy, które wynikają z jego niezadowolenia ze sposobu argumentacji przyjaciół Hioba. Oświadcza on, że przedstawi właściwe ujęcie, ale trudno dostrzec, by dodał cokolwiek do ich argumentów. Elihu rozwinął w swej argumentacji zagadnienie roli cierpienia ludzkiego w Bożym planie opatrnościowym - wskazał, że pełni ono funkcję uzdrowieńczą (33,19-33; 36, 8-15). W rzeczywistości jednak nie powiedział nic nowego. Trudno wyjaśnić, dlaczego Elihu pojawił się właśnie w tym miejscu księgi. W pewnym sensie przygotowuje on pojawienie się Pana, ale nie wydaje się, by jakiegokolwiek przygotowanie było konieczne. Jego przepiękny hymn o stworzeniu (36,26 - 37, 24) odbiera nawet Bogu nieco z siły uderzenia! A Hiob nie fatyguje się nawet, by mu odpowiedzieć.

W końcu przychodzi odpowiedź „z samego środka potężnej burzy” (*BW-P*; obraz nawiązujący do obrazów teofanii w Starym Testamencie), gdy Pan przemawia (w tym miejscu po raz pierwszy od prologu w rozdziałach 1-2 pojawia się święte imię *Jhwh*): „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?...”. Tak rozpoczyna się seria pytań bez odpowiedzi, które są skierowane do Hioba w taki sposób, aby go przytłoczyć. Być może należałoby tu rozróżnić pomiędzy treścią a stylem pytania. Treść wskazuje na umiejętność przedstawienia przez autora interesującego obrazu stworzenia, niewątpliwie innego niż ten, jaki znajduje się w Księdze Rodzaju 1. Styl natomiast jest o wiele łagodniejszy niż początkowo mogłoby się wydawać. Tylko raz Pan jest w oczywisty sposób sarkastyczny, w tekście 38,21: „wiesz przecież to wszystko, bo wtedy się narodziłeś!” (wiemy z Księgi Przysłów 8,22-31, że tylko mądrość była obecna, kiedy Pan stwarzał świat, a Hiob był daleko w kolejce!).

Czytelnikom jednak owe stawiane przez Boga pytania o stworzenie mogą się wydawać wręcz żenujące. Hiob wielokrotnie krzyczy: „Dlaczego?”, a pomimo to nie otrzymuje od Pana racjonalnej odpowiedzi. Oczywiście autor przeczuwa, że „odpowiedź” nie jest możliwa. Faktem jest, że od tego czasu nie znaleziono wyjaśnienia na pytanie, dlaczego cierpią niewinni.

Cierpienie pozostaje tajemnicą. Co zatem autor postanawia zrobić? Z niezwykłą poetycką swadą opisuje „cuda” Bożego stworzenia na niebie i na ziemi. Ale opis ten wydaje się czymś niemal przeciwnym do hymnów o stworzeniu, w których ludzie odgrywają wyjątkową rolę (Psalmy 8; 139, 13-16). Tutaj bowiem samo stworzenie jest wyjątkowe, a opieka, jaką Bóg otacza człowieka, schodzi na drugi plan. Pojawia się też pewne marnotrawstwo wyrażające się w zapewnieniu deszczu terenom niezamieszkałym (38, 26) i w prędkości nierozumnych strusi (39,17-18). Reakcja Hioba na Bożą mowę może być opisana jedynie jako ostrożność (40,3-5): musi zamilknąć. Zasadnicze pytanie skierowane do Hioba jest bardzo krótkie i pada jakby mimochodem. Chcesz „Mnie za winnego uznać, a sobie rację przyznać?” - pyta Bóg (40, 8 *BW-P*). Mogłby to uczynić tylko wtedy, gdyby miał ramię podobne jak Bóg, albo gdyby mógł zagrmieć Jego głosem, innymi słowy gdyby naprawdę był w stanie panować nad wszechświatem! Z mów Boga wynika, że Hiob nie jest w stanie tego zrobić. Potwory chaosu, Behemot i Lewiatan, są stworzone, powołane do życia przez Boga podobnie jak Hiob (40, 13) oraz wszyscy służą Pana (41,4). Bóg ich jednak nie zniszczył, choć na to zasłużyły. Są one najbardziej wyraźnymi symbolami zła i pozostają równie tajemnicze w Bożym planie, jak samo zło.

Na tej podstawie „odpowiedź” Boga możemy określić jako odmowę odpowiedzi. Nie zostało przedstawione żadne racjonalne wyjaśnienie. Pan zainterweniował, ukazał się Hiobowi i Hiob pozostał przy życiu. Sam Hiob - który był bardzo przemyślny w swej argumentacji z trzema przyjaciółmi, nie odpowiedział czwartemu i wyzwiał otwarcie Boga - teraz się poddał:

Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem (42, 5).

Taka reakcja Hioba nie jest niezależna od mowy Boga; przeciwnie, stanowi jej integralną część. Autor księgi przedstawił spotkanie z Bogiem, wizję lub doświadczenie wyrażone werbalnie w mowach i osiągające swój punkt kulminacyjny w poddaniu się Hioba. Często uważa się, że jedyna „odpowiedź”, jaką daje ta księga, tkwi właśnie w tych słowach. Myślę jednak, że księga ta ma o wiele więcej do powiedzenia, niż jest to wyrażone w wersecie 42, 5, choć jest on niewątpliwie bardzo ważny: ukazuje przemianę Hioba.

Życzyłbym sobie, aby sens tekstu 42, 6 był tak oczywisty, jak 42,5. Większość tłumaczeń podaje, że Hiob wycofał się z pozycji, jaką przyjął w księdze i pokajał się w prochu i w popiele. Ale jest to mało prawdopodobne. Tłumaczenie tekstu 42, 6b jest problematyczne. Zwykle brzmi ono tak: „kajam się w prochu i w popiele” (NRSV i wiele innych). Ale podstawowy sens terminu *nhm'l*, który pojawia się w wielu innych miejscach w Biblii, brzmi „żałować czegoś” i zwykle oznacza zmianę sposobu myślenia. Dlatego nie można „żałować w czymś”. W passusie z 42, 6b można jeszcze zrozumieć, że Hiob gardzi samym sobą (tak tłumaczy NRSV), ale jak można dojść do wniosku, że Hiob kaja się w prochu i popiele w świetle stwierdzenia Pana w następnym wersecie, w którym przyznaje On, że rację miał Hiob, a nie jego trzech przyjaciele? Wywołali oni Boży gniew i proszą, aby Hiob wstawił się za nimi. Jak widzieliśmy (Pytanie 32.) całkowita prawość Hioba wymagała od niego uczciwości i prawdziwości jego reakcji. On nie mógł się wycofać! Czego miałby żałować? Niektórzy bibliści sądzą, że Hiob żałuje nadmiaru wypowiedzianych słów oraz gorzkich stwierdzeń skierowanych przeciw Najwyższemu. Ale tekst o tym nie mówi. To jest jedynie próba obejścia trudności. Wydaje się, że „kajanie się w prochu i w popiele”, które może oznaczać jedynie żal za przewinienie (np. w sposobie wyrażania się Hioba) należy wykluczyć w oparciu o wspomniane Boże orzeczenie. Chciałbym tu zaproponować następujące tłumaczenie tego wersetu:

Zatem gardzę sobą i ustępuję,
Jestem tylko prochem i popiołem.

„Proch i popiół” nie muszą koniecznie wiązać się z pokutą. Mogą po prostu opisywać stan człowieka, być znakiem ludzkiej słabości, jak w przypadku Abrahama stojącego przed obliczem Boga (Rdz 18, 27). W innym tekście Księgi Hioba (30, 19) ten sam zwrot wydaje się wskazywać na fakt, że Hiob jest jedynie stworzeniem (por. Hi 10,9). W tym wierszu (42,6) Hiob potwierdza tylko swoją pozycję jako istoty ludzkiej wobec Boga. Hiob uczynił to już wcześniej w inny sposób, gdy przypomniał Bogu, że troska Stwórcy o niego powinna wynikać z tego samego zamiaru, który wyraził się w akcie stworzenia (10, 8-17).

36. Jak można określić literacką formę Księgi Hioba?

Formę tę można określić jako *mi generis* (M. Pope) - czyli, że jest po prostu wyjątkowa. Nie ma absolutnie nic, do czego można byłoby ją porównać. Zawiera ona wszelkiego rodzaju, bardziej i mniej samodzielne formy i podporządkowuje je większej całości. Na przykład łatwo zauważyć, że literacką formę rozdziału 3. można porównać do lamentacji zawartych, czy to w Psalmach, czy w Księdze Jeremiasza (np. Jr 12, 1-4). Posiada nastrój rozpaczliwy charakterystyczny dla Psalmu 88 albo Księgi Jeremiasza 15,10: „Biada mi, matko moja, żeś mnie porodziła...”. Utwór jest niekiedy określany jako „udramatyzowana lamentacja”

(C. Westermann) z racji wielości skarg i dialogów. Jest to określenie pomocne w zrozumieniu najważniejszego kierunku księgi. Inni sugerują, że księga odzwierciedla proces sądowy. Jest ona również określana jako „schemat odpowiedzi na wniesioną skargę” w nawiązaniu do analogicznego dzieła mezopotamskiego zatytułowanego: „Będę wychwalał Pana Mądrości” (zob. Pytanie 39.). Wszystkie te próby mają pewne znaczenie, ponieważ ujmują ten lub inny aspekt dzieła. Jest to zarazem sygnał, że żadna z definicji nie jest zadowalająca. Księga jest bowiem połączeniem kilku literackich form zaczerpniętych z tradycji mądrościowych oraz dysput o charakterze prawnym.

37. Pojawiły się opinie, że Księga Hioba to komedia, a nawet utwór ironiczny. Jak można je skomentować?

W tym kontekście „komedia” nie znaczy bynajmniej „zabawna historyjka”. Jest to raczej termin klasyczny, używany na określenie konglomeratu ironii i absurda, gdzie cała fabuła jest tak prowadzona, że ostatecznie wszystko kończy się szczęśliwie dla głównego bohatera. Absurd pojawia się w stwierdzeniu Pana skierowanym do Szatana, który nakłonił Go „do zrujnowania go [Hioba], na próżno” (2, 3). Hiob rozwinął temat owej „niesprawiedliwości” Boga w swoich mowach, zastanawiając się, dlaczego ten - sprawiedliwy podobno Bóg - traktuje go tak źle? Ale gdy chodzi o Hioba, również pojawia się pewna niespójność: zrezygnowany Hiob z prologu zdecydowanie różni się od zbuntowanego Hioba, jakiego widzimy w dialogu. Te paradoksy oraz ironię można zobrazować w następujących stwierdzeniach (które oczywiście ich nie wyczerpują):

1. Zbuntowany Hiob zostaje przywrócony do poprzedniego stanu, a rzecznicy Boga zostają odrzuceni.
2. W osobie niewinnego, który cierpi dzieląc los nieprawych, ukazana jest miłość Boża.
3. Przyjaciele mówią Hiobowi o wielu sprawach, które jak na ironię, realizują się, ale nie tak, jak oni tego oczekiwali.

- Bildad w tekście 8,6-7 mówi, że Bóg zatroszczy się o Hioba, jeśli ten jest niewinny.
- Hiob w 9,17 mówi, że Bóg „zranił” go bez przyczyny (zgodnie z tym, co Bóg powiedział Szatanowi w 2, 3).
- Sofar mówi do Hioba: „gdyby Bóg przemówił i... objawił ci tajniki rozumu... mądrość” (11,5-6). A tak właśnie się stało!

95

- Elifaz pyta ironicznie Hioba: „Czy Wszechmocny ma zysk z twojej prawości?” (22, 3). Zgodnie z prologiem Szaddaj, Wszechmogący korzysta z niej, zwyciężając w sporze z Szatanem.
 - Elifaz mówi do Hioba, że Bóg wysłucha jego prośby (22, 27-30); i tak się staje; por. 42, 9, Bóg wysłuchuje prośby Hioba za swymi przyjaciółmi.
4. Mowa Pana ma podwójny sens. Może być interpretowana jako rodzaj sarkazmu, a nawet wyśmiewania Hioba. A ponadto... Pan staje do debaty z Hiobem wygłaszając mowę tak długą (i nie na temat?), jakby Hiob był co najmniej członkiem dworu niebieskiego (por. 1,6). W rozumieniu wielu czytelników próba Hioba stała się próbą dla samego Boga. ,
 5. Z wizją Boga (42, 5) jest związany paradoksalny dramatyzm. Hiob złożył skargę, że nie może dostrzec Boga (9, 11; 23, 8-9) i wtedy właśnie nastąpił przełom w postaci Bożej epifanii.
 6. Ostatnią chyba ironią w księdze jest „happy end”, ponieważ pozostawia on wiele spraw niewyjaśnionych.

Nie ma większego znaczenia, jakiego terminu użyjemy na określenie gatunku tej księgi. Najważniejszą rzeczą jest, by czytelnicy pozostali otwarci na dwuznaczności i ironię, które charakteryzują wędrówkę Hioba, wędrówkę ku przemianie.

38. Jakie jest przesłanie Księgi Hioba?

Księga ma więcej niż jedno przesłanie. Wychodzę z założenia, że jako całość nie próbuje ona udzielać ostatecznej odpowiedzi na jakieś konkretne pytanie, i nie ogranicza się do przedstawienia określonego punktu widzenia. Przedstawię zatem te kwestie, które wydają się wiodące: 1. Czy możliwa jest czysta bezinteresowna pobożność, czy też służy się Bogu po to, aby otrzymać Jego błogosławieństwo - pytanie to stanowi wyzwanie dla religii. 2. Rozumowanie przyjaciół Hioba jest błędne; nie można utrzymywać, że niepowodzenia i cierpienia są oznakami grzesznego postępowania. 3. Oddając sprawiedliwość rozdziałowi 28., wydaje się właściwym stwierdzenie, że nie dysponujemy żadnym „motywem” lub wyjaśnieniem tego, dlaczego Hiob znalazł się w tak ciężkim położeniu (albo innymi słowy, dlaczego cierpi osoba niewinna). 4. Słowa Hioba dotyczące widzenia Boga (42, 5) przemawiają do doświadczenia tych, którzy znoszą cierpienie w wierze - ponieważ oni również przeżywają swego rodzaju wizję, doświadczenie Boga, który sprawia, że nie poddają się zwątpieniu. 5. „Happy end” - nie będąc zasadniczym elementem księgi, albo jak twierdzą niektórzy, zasadniczą zmianą kierunku w księdze - pełni jednak określoną funkcję. Bóg *błogosławi* tym, którzy są wobec niego lojalni. Ale nie oznacza to, że wszystko kończy się „happy endem”. Struktura księgi jest dowodem, że taki fakt ma miejsce, ale nie mówi ani o jego częstotliwości, ani o sposobie, w jaki on się realizuje. We wszystkich tych kwestiach traktowałem tę księgę jako całość i nie snułem domysłów nad jej genezą, czyli nad tym, ilu autorów odpowiada za jej ostateczną formę. Nawet jeśli istnieją przekonujące argumenty za przyjęciem prologu i epilogu jako niezależnych od dialogicznych części księgi i będących dziełem innego autora, to jednak obecna forma księgi (choć podzielona na części) wymaga wyjaśnienia.

39. Czy w samej Biblii albo w literaturze starożytnego świata można spotkać postacie przypominające Hioba?

Najogólniej rzecz biorąc, wskazałbym na Abrahama i jego doświadczenie (zob. Księga Rodzaju 22). I tu, i w Księdze Hioba mamy do czynienia z próbą, a sytuacja osoby poddanej próbie jest nie do zniesienia. Próba, jakiej został poddany Abraham, wykraczała daleko poza cierpienia wynikające z ojcowskiego instynktu w obliczu nakazu zabicia Izaaka. Ofiary z dzieci nie były czymś wyjątkowym w dawnej kulturze patriarchalnej. Rzeczywista próba polegała na tym, czy Abraham wziął na serio tego właśnie Boga w perspektywie minionych wydarzeń. Otrzymał przecież obietnicę rodziny (raczej narodu), ziemi i zapewnienie, że jego imię będzie dla wszystkich błogosławieństwem (Rdz 12,1-3). Tymczasem dowiadujemy się z kart Księgi Rodzaju, że jest on za stary, a jego żona Sara - bezpłodna. Abraham stara się przekonać Boga, aby ten wypełnił swą obietnicę poprzez ustanowienie Eliezera swoim dziedzicem - ale Bóg odrzuca tę propozycję. Z podobną prośbą Abraham zwraca się, gdy Hagar rodzi mu Izmaela: niech Izmael będzie dzieckiem obietnicy I znów nie jest to Boża droga. Obietnica zostaje powtórzona kilka razy, aż w końcu wypełnia się wraz z narodzinami Izaaka. A teraz on ma zostać złożony w ofierze! Abraham nie dręczy się tym doświadczeniem tak, jak robi to Hiob. (Choć czytelnik może się tym zadreć i rezultaty będą podobne). Wielu nieznanym psalmistów zwracało się przeciwko Bogu ze skargami i oskarżeniami przypominającymi wyzwania Hioba. Dlatego w Pytaniu 36. zasugerowano, że Księga Hioba

jest „udramatyzowaną lamentacją”. Istniała przecież bogata tradycja lamentów i skarg, której Hiob był spadkobiercą.

Można wskazać jeszcze inną postać, nieznanego z imienia Sługę z Księgi Izajasza 52, 13 - 53, 12. Ten Sługa nie zabiera głosu, ale wiemy od tych, którzy go obserwują i opisują, że cierpiał on niewinnie, został wzgardzony i usunięty. Zaskakującą nowością, w porównaniu z Księgą Hioba, jest odkupieńczy charakter jego cierpień, które znosi dla zbawienia innych. Jest to wyrażone kilka razy: „On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53,5). Ten motyw cierpienia zbawiennego dla innych jest wyjątkowy w tym poemacie i wskazuje na jeszcze większą tajemnicę niż ta, wobec której stanął Hiob.

W świecie antycznym dwa literackie teksty mogą być porównane w sposób szczególny z Księgą Hioba. Pierwszym jest akkadyjski *Ludlul bel nemeqi* (Chcę wielbić Pana Mądrości, ANET, 434-437). Zasadnicze podobieństwo polega na tym, że bohater twierdzi, iż jest prawy, a mimo to cierpi. Nie ma w tekście dialogu lub debaty o Bożym i ludzkim sposobie postępowania. Jest raczej dziękczynienie, w którym Marduk jest wychwalany, ponieważ ratuje tego, kto cierpi. Innymi słowy skarga zostaje wysłuchana, a proszący uratowany. Ale udręk Hioba tutaj nie znajdujemy. Ponadto pojawia się przekonanie, że bardzo wielu ludzi uważa cierpienie za niezasłużone i dlatego mogą jedynie obwiniać za nie Boga. Jednakże Hioba nie można po prostu zredukować do tego poziomu; nie ma też mowy o jakiejś zależności pomiędzy tekstami.

Drugim tekstem jest *Teodycea Babilońska* albo inaczej *Dialog o ludzkiej nędzy*. Jest to dialog między cierpiącym i jego przyjacielem. Nie ma w nim jednak tej pasji i ostrości, jaką spotykamy w dialogach Hiobowych. Przyjaciół bowiem w bardzo delikatny sposób stara się doprowadzić cierpiącego do właściwszej relacji z Bogiem. Pojawia się wszakże nuta wspólna z trzema przyjaciółmi Hioba: grzech o niczym nie przesądza; człowiek musi być wierny swemu bogu. Utrzymuje się jednak, że bogowie stworzyli ludzkość grzeszną, a takie twierdzenie niweczy jakiegokolwiek podobieństwo z historią Hioba.

Podsumowując, można powiedzieć, że cierpienie jest niewątpliwie częstym motywem we wszystkich pismach starożytnych. Rzeczywistość wydaje się to potwierdzać. Ale podobieństwa między tymi pismami a Księgą Hioba nie są zbyt wielkie i w ostatecznym rozrachunku niewiele znaczące. Wszakże wszyscy przyznajemy, że czasem cierpimy niesłusznie.

40. Czy Księga Hioba wpłynęła na wielkich myślicieli, takich jak filozofowie i teolodzy, poeci i artyści?

Niewątpliwie tak. Wydany ostatnio komentarz D. Clinesa (*Job 1-20*, WBC 17; [Dallas: Word, 1989]) zawiera ponad 50 stron „wprowadzenia” do ksiąg o Hiobie. Nie ogranicza się jedynie do przywołania klasycznych komentarzy, takich jak *Moralia* Grzegorza Wielkiego, ale prezentuje szeroką panoramę dzieł, które świadczą o wpływie Księgi Hioba na sztukę, muzykę, taniec, film itd. Księgą tą zainspirowanych zostało kilka współczesnych sztuk teatralnych. Moim ulubionym dziełem, choć nie jest to sztuka teatralna, jest długi dramatyczny poemat poety z Nowej Anglii, Roberta Frosta, zatytułowany *A Masque of Reason*. Na początku poematu Hiob i jego żona rozmawiają; Hiob jest już wyleczony, choć jeszcze odczuwa pewne skutki doznanych cierpień. Niespodziewanie pojawia się nowa postać. Żona Hioba dostrzega w niej Pana, krzycząc, że mogłaby Go wszędzie rozpoznać na podstawie obrazów Williama Blake’a (William Blake, angielski poeta, który zilustrował Księgę Hioba kilkoma słynnymi obrazami). Gdy Hiob chce wciągnąć Pana do rozmowy, Bóg przerywa mu i wyraża zamiar podziękowania człowiekowi, o którego przez lata się troszczył. Podziękowanie to należy się Hiobowi za pomoc w uwolnieniu Boga z niewoli teoretycznej

zasady, według której musi istnieć powiązanie między ludzkim zachowaniem a nagrodą lub karą jaką się otrzymuje. Używając żargonu biblistów Pan mówi Hiobowi, że Deuteronomista nie miał racji (w odniesieniu do teologii Księgi Powtórzonego Prawa, która kładzie nacisk na nagrodę i karę jako skutek ludzkiego postępowania). Bóg został zaszufladkowany, jeśli tak można powiedzieć, i miał reagować automatycznie, zgodnie z ortodoksyjną teorią. Tymczasem Hiob uczynił Boga wolnym, niejako „pozwoił” Mu panować, być Bogiem. Polecam czytelnikom dzieło Roberta Frosta; jest to naprawdę dobry komentarz do biblijnej księgi.

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

41. Jaki jest właściwy tytuł Pieśni nad Pieśniami?

Hebrajski tytuł, który dała jej żydowska tradycja jest według mnie najwłaściwszy: *szir haszirim*, czyli Pieśń nad Pieśniami. Jest to idiom hebrajski, który ma charakter superlatywu i oznacza po prostu najwspanialszą pieśń, podobnie jak „król królów” oznacza największego króla. Tradycja łacińska oddała go zwrotem *Canticum canticorum*, i stąd tytuł „Kantyk”. Ponieważ księga ta jest łączona z osobą Salomona, poemat został również nazwany „Kantykiem Salomona” czy „Pieśnią Salomona”. Jest to jednak nieporozumienie. Chociaż Salomon jest wzmiankowany kilkakrotnie w ośmiu rozdziałach księgi, nigdy nie jest ukazany jako ten, który mówi. Nie należy kłaść zbyt dużego nacisku na słowo „pieśń”. Możliwe, że pewne fragmenty księgi były śpiewane, ale nie ma na to oczywistych dowodów. Są to niewątpliwie utwory poetyckie o różnym charakterze, które zostały zebrane razem w luźną całość i którym nadano formę dialogu.

42. Jak wiele osób pojawia się w tej księdze?

Z pewnością można wyliczyć kobietę, mężczyznę oraz córki jerozolimskie. Wydaje się też, że w dwóch ostatnich liniach wersetu 5,1 jest mowa uczestnikach jakiejś bliżej nieokreślonej uczty. Ktoś mógłby stwierdzić, że są tam dwaj mężczyźni, a niejeden. Jeden zwany jest królem (por. 1, 4.12) i identyfikowany przez wielu z Salomonem, drugi zaś wydaje się być pasterzem (por. 1, 7-8). Te osoby określane są przez biblistów jako starający się o rękę dziewczyny. Pojawia się napięcie wynikające z niepewności co do wyboru, jakiego dokona dziewczyna. Czy ulegnie pochlebstwom króla, czy też pozostanie wierna swemu wiejskiemu oblubieńcowi. Myślę, że jest to niewłaściwa interpretacja Pieśni. Taki scenariusz jest oparty na wyobraźni interpretatorów, którzy przykładają własną wizję sceniczną do dramatycznego rozwoju wydarzeń. Pieśń nad Pieśniami jest dramatyczna, ale nie jest ona sztuką sceniczną. Jest to seria wierszy miłosnych, którym nadano formę dialogu toczącego się przede wszystkim pomiędzy mężczyzną i kobietą. Uczestniczy w nim tylko jeden mężczyzna, raz identyfikowany jako król, innym razem jako pasterz. Nie jest to niczym wyjątkowym dla wyobraźni zakochanych. Identyfikowanie zakochanych z różnymi postaciami - na przykład nazywanie kobiety raz „siostrą”, raz „oblubienicą” (4,9-12) - jest ogólnie przyjętą formą fikcji literackiej.

43. Z trudnością śledzę tok dialogu, który toczy się w księdze; proszę wyjaśnić, kto do kogo mówi.

W pewnych tłumaczeniach, takich jak angielskojęzyczne NAB

1 NEB [również w *Biblii Tysiąclecia* - przyp. tłum.], na marginesie są podane osoby, które wypowiadają poszczególne sekwencje: kobieta [BT: oblubienica], mężczyzna [BT: oblubieniec], córki jerozolimskie [BT: chór]. Taka praktyka była już stosowana w starożytnych greckich manuskryptach. Czy odpowiada ona treści Pieśni? W moim przekonaniu - w dziewięćdziesięciu procentach tak. Można znaleźć różnice pomiędzy tłumaczeniami, ale ogólnie rzecz biorąc, identyfikację umożliwiają końcówki rodzajowe obecne w tekście hebrajskim. To właśnie te gramatyczne znaki, które pozwalają rozróżnić pomiędzy rodzajem męskim i żeńskim, pomiędzy liczbą pojedynczą i mnogą, sprawiają, że jest możliwa prawie całkowita pewność co do tego, kto mówi w większości przypadków.

Gdyby nie było wskazówek na marginesie, to czytelnik angielskiej Biblii mógłby się poczuć bardziej zagubiony niż przypuszcza. W niektórych przypadkach mógłby stwierdzić, że mówi mężczyzna, w innych, że kobieta. Na przykład, kiedy kobieta mówi, że szuka tego, którego kocha jej dusza (3,1-4), nie można mieć wątpliwości.

Niekiedy jest jasne, że toczy się rozmowa, jak w 5, 8-9, gdy kobieta prosi córki jerozolimskie, aby powiedziały jej ukochanemu, że jest ona chora z miłości. One natychmiast odpowiadają jej (werset 9.) słowami, które stanowią dla ukochanej zaproszenie, aby opisała swego ukochanego: Co w nim jest tak wyjątkowego?

Pojawia się też problem, do kogo są skierowane poszczególne wypowiedzi. Wydaje się, że monolog wypowiada częściej kobieta. W ten sposób w 2, 4-7 opisuje ona, jak jej ukochany zabiera ją na ucztę, a równocześnie zwraca się do córek jerozolimskich (2, 4-7). Czy są one rzeczywiście obecne w sensie fizycznym, czy stanowią jedynie fikcyjny element monologu? Często trudno to określić, a może to zależeć również od sposobu, w jaki przedstawia się akcje i dialogi w Pieśni nad Pieśniami. Tłumaczenie noszące nazwę *New Oxford Annotated Bible* stara się w przypisach sprecyzować, kto do kogo się zwraca.

44. Jakie jest przesłanie Pieśni nad Pieśniami?

Ktoś może zadać pytanie: jaki jest sens poezji miłosnej? Kiedy mężczyzna pisze wiersz lub śpiewa dla kobiety jakąś piosenkę - lub odwrotnie - to sens tego tkwi w wyrażanych przez niego uczuciach pragnienia, radości, w chęci opisywania osoby ukochanej i wspólnych przeżyciach, w motywach obecności i nieobecności ukochanego/ukochanej i w wielu innych obrazach, jakimi posługuje się język miłości. Można to nazwać celebracją ludzkiej miłości zmysłowej. Ten typ literatury znany był już w czasach starożytnych. I tak na przykład egipska poezja miłosna bardzo przypomina pod tym względem Pieśń nad Pieśniami. Zostało opublikowanych kilka zbiorów tej poezji - ich podobieństwo do Pieśni nad Pieśniami jest oczywiste. Łączy je „wspólna atmosfera zmysłowej przyjemności: patrzenia, słuchania, dotyku, zapachu, smaku. Opisują one kontekst miłosny w terminach perfum, korzeni, owoców i kwiatów, drzew i ogrodów” (R.E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990] 46). W egipskiej poezji miłosnej zakochani mówią do siebie „bracie” i „siostrze”. W Pieśni nad Pieśniami kobieta jest nazywana „moją siostrą, moją oblubienicą”. Najbardziej uderzająca różnica pomiędzy poezją miłosną Egiptu i Izraela polega na tym, że w egipskiej mamy do czynienia z oddzielnymi utworami, a nie ze zbiorem utworów połączonych w jedno w formie dialogu. Mężczyzna i kobieta nie mówią nawzajem do siebie, ale o sobie. Na tym polega zasadnicza różnica w porównaniu z dialogicznym charakterem Pieśni nad Pieśniami.

To porównanie pomaga nam poznać sens Pieśni nad Pieśniami. Mówi ona o ludzkiej miłości erotycznej. Na potwierdzenie tego wystarczy przeczytać początkowe wiersze tej księgi:

„Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust”.

Co kryje się za zbiorem tych pieśni (pozostawmy na boku problem ich datowania)? Dzieło to jest czymś więcej niż przypadkową antologią. Wystarczająco dużo oznak świadczy o tym, że

redaktor (którym mógłby być autor, lub główny autor) nadał swemu dziełu oraz przesłaniu jedność. Kto odpowiada za przekazywanie i zachowanie Pieśni nad Pieśniami? Można na ten temat snuć jedynie domysły, ale kilku współczesnych biblistów wskazało na tradycję mądrościową jako na środowisko najbardziej właściwe dla ideałów Kantyku. W innych miejscach w Biblii miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą postrzegana jest przede wszystkim w terminach prokreacji. Kanyk wypełnia lukę w nauczaniu mądrościowym poprzez podkreślanie radości, jaką mężczyzna i kobieta znajdują nawzajem w sobie. Na przykład najbardziej dyskutowanym problemem kobiety w Księdze Przysłów jest pouczenie sformułowane w terminach ostrzeżenia przed „obcą” kobietą. Tekst 5,15-20 jest tu wyjątkiem, a jego słownictwo przypomina Pieśń nad Pieśniami. Jedno z powiedzeń w Izraelu podkreślało znaczenie miłości małżeńskiej:

Kto znalazł żonę, dobro znalazł
i uzyskał upodobanie u Pana (Prz 18, 22).

45. Czy to, że w Biblii znajdują się pieśni erotyczne, nie jest szokujące?

Odpowiedź jest jednoznaczna: NIE. Zastanówmy się nad następstwami tego pytania. Otóż zakłada ono, że płciowość jest czymś wstydlivym. A przecież płciowość została stworzona przez Boga i dlatego warto, by i ten aspekt ludzkiego życia miał swe odbicie w literaturze natchnionej przez Boga. Zauważmy jednak, że słownictwo Pieśni nad Pieśniami jest bardzo powściągliwe, nie jest obsesyjnie erotyczne. Tworzy ono specyficzną atmosferę, uzyskiwaną poprzez nawiązanie do dziedziny ogrodnictwa, do pełnych wdzięku zwierząt itd. Mają one podwójny sens, sugerując o wiele więcej niż same sobą wyrażają. Tak, język jest erotyczny, ponieważ eros i miłość jest przedmiotem poezji. W rzeczywistości Pieśń nad Pieśniami wyraża rozsądny i zdrowy stosunek do seksualności i może przez to stanowić podstawę do kształtowania właściwej postawy potrzebnej w społeczeństwie, które poniża ten wymiar życia człowieka. W Pieśni nad Pieśniami mamy do czynienia z szacunkiem dla ludzkiej seksualności, który umacnia się następnie we wzajemnej miłości i wierności mężczyzny i kobiety.

46. Podobno Pieśń nad Pieśniami może być interpretowana alegorycznie. Co można powiedzieć o jej alegorycznym sensie?

Na początku trzeba powiedzieć kilka słów o alegorii: żadne dzieło literackie nie *musi* być interpretowane alegorycznie. Oczywiście, jeśli jakieś dzieło zostało napisane jako alegoria, wtedy interpretacja alegoryczna jest jak najbardziej na miejscu. Należy więc najpierw określić w oparciu o sam utwór literacki, czy był on zamierzony jako alegoryczny; tylko tego typu argumenty określają naturę dzieła literackiego. A zatem, czy można tę kategorię zastosować do Pieśni nad Pieśniami?

Alegoryczna interpretacja była bardzo popularna w historii egzegezy biblijnej. W czasach bliskich Chrystusowi z takiej alegorycznej interpretacji słynął Filon z Aleksandrii, również w tradycji żydowskiej Pieśń nad Pieśniami była interpretowana alegorycznie. Targum Pieśni nad Pieśniami, czyli aramejska parafraza, jest alegorią historyzującą i przedstawia najważniejsze wydarzenia od Wyjścia z Egiptu aż do rozproszenia w czasach chrześcijańskich. To alegoryczne podejście (Bóg i naród izraelski) dominowało w tradycji żydowskiej. Natomiast chrześcijańskiej interpretacji Pieśni nad Pieśniami ton nadał Orygenes. Jego zdaniem osiem rozdziałów księgi traktuje o Bogu i ludzie tzn. o Chrystusie i Kościele. Orygenes nie traci z oczu historycznoliterackiego sensu księgi; przedstawia go nawet, ale idzie dalej, ponieważ uważa, że jego prawdziwy sens dotyczy Chrystusa i Kościoła, a szczególnie Chrystusa i

poszczególnej duszy. Ten mistyczny kierunek rozwinął się w późniejszej tradycji Kościoła, szczególnie w pismach św. Bernarda z Clairvaux, który poświęcił prawie 86 mów (do zakonników w Clairvaux) Pieśni nad Pieśniami, a dotyczyły one jedynie pierwszych dwóch rozdziałów księgi! W przeciwieństwie do Orygenesza, który zwracał uwagę na podstawowy, dosłowny sens, Bernard wyjaśnił jedynie ascetyczny i mistyczny sens Kantyku, łącząc tekst z duchowym wymiarem ludzkiego doświadczenia. W istocie wiek XII był wiekiem Pieśni nad Pieśniami, bowiem napisano wtedy więcej dzieł odnoszących się do tej księgi, niż do jakiegokolwiek innej spośród ksiąg Starego Testamentu. Ten nurt interpretacyjny był kontynuowany przez okres Reformacji i dotarł do naszych czasów. Pośród arcydzieł literatury hiszpańskiej znajdują się krótkie utwory poetyckie Św. Jana od Krzyża, jak np. *Kantyk duchowy*, które pełne są bezpośrednich aluzji do Pieśni nad Pieśniami, chociaż brak w nich wyraźnego stwierdzenia, że miłość, o której mowa, jest miłością Bożą. Wskazane byłoby rozróżnić pomiędzy sensem duchowym a interpretacją alegoryczną. W moim przekonaniu sens duchowy jest ważnym aspektem Księgi Pieśni nad Pieśniami. Jednak interpretacja alegoryczna jest nie na miejscu, ponieważ stosuje się tu metodologię alegoryczną do niewłaściwych tekstów. Proszę pozwolić, że podam jeden przykład. W komentarzu wielkiego francuskiego egzegety André Roberta tekst Pieśni nad Pieśniami 7,4 dotyczący piersi kobiecych jest interpretowany jako odniesienie do dwóch gór: góry Ebal i góry Garizim. Jak widać, alegoria zbyt często grzeszy przesadą (zob. również Pytanie 49. dotyczące dalszej dyskusji o duchowym sensie Księgi Pieśni nad Pieśniami).

47. Przedstawiono dotychczas dwa sensy Pieśni nad Pieśniami: dosłowny - wskazujący na miłość między kobietą i mężczyzną oraz duchowy - ukazujący miłość między Bogiem a człowiekiem. Czy można przyjmować istnienie obydwu?

Tak, oczywiście. Uważam, że sens dosłowny (literacko-historyczny) jest jednoznaczny w oparciu o oczywisty sens słów Pieśni nad Pieśniami. Ponadto, taki przekaz jest potrzebny w naszych czasach. Jest to część Biblii, której głos był długo zagłuszany przez wielki ciężar tradycji.

Nie uważam, aby trzeba było bronić wyłącznie duchowego sensu Kantyku. Po pierwsze, każde dzieło literackie, niezależnie od jego gatunku, jest poddane szeroko pojętej interpretacji. Dlatego interpretujemy Konstytucje Stanów Zjednoczonych lub dzieła Szekspira i dochodzimy do znaczeń, które pierwotnie nie były zamysłem autora. Nie ma w tym nic nowego.

Po drugie, zaskakującym faktem historycznym jest, że zarówno Synagoga, jak i Kościół interpretowały Pieśń nad Pieśniami w sensie zupełnie odmiennym od dosłownego, który nazwałem „oczywistym”. Nad tą zgodnością interpretacyjną pomiędzy dwoma wspólnotami wiary, które przekazały i zachowały Pieśń nad Pieśniami nie należy przechodzić łatwo do porządku. Przykład Orygenesza może zobrazować poszukiwanie pełnego sensu tajemniczej księgi. Wyjaśniając fragment 2, 9-14, tak komentuje wiersze 12-13 („minęła już zima... na ziemi widać już kwiaty...”): to już wiosna i nadszedł czas odpowiedni, aby oblubienica mogła wyjść. Z punktu widzenia historyczno--literackiego jest to komentarz bardzo właściwy. Ale Orygenes posuwa się dalej i stwierdza, że taka lektura tekstu nie jest odpowiednia, ponieważ nie przynosi czytelnikowi żadnych korzyści - dlatego należy znaleźć w tym tekście sens duchowy. Innymi słowy, Orygenes starał się zastosować antyczny tekst do współczesnej mu sytuacji tak, jak on ją rozumiał. Jest to sposób postępowania wszystkich interpretatorów. Nikt nie pozostaje zakotwiczony w jakimś nieruchomym punkcie historycznej przeszłości. To jest właśnie początek interpretacji, a nie jej koniec. Zob. również Pytanie 48.

Po trzecie, już w samym Starym Testamencie pojawiają się początki duchowej interpretacji tekstów. „Ty będziesz moim ludem, a ja będę twoim Bogiem”. Ta zasadnicza deklaracja doty-

cząca zawarcia przymierza była wyjaśniana na różny sposób. Jednym z nich było odwołanie się do Prawa. Lud Boży miał pozostawać wierny nakazom przymierza (Dekalog, itd.). Ale Prawo nie było jedyną metaforą. Prorocy odwoływali się szczególnie do metafory małżeństwa, według której pomiędzy *Jhwh* a ludem istnieje intymna relacja miłości, podobna do związku małżeńskiego. Wierność Bogu jest zatem zobrazowana w terminach związku małżeńskiego. Wyjątkowy obraz można znaleźć w Księdze Ozeasza 1-3. Choć przedstawiono tam gorzki przypadek niewierności Izraela, to jednak można tam znaleźć także kojące słowa: „poślubię cię sobie na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie... przez wierność” (Oz 2,21-22). Pomimo że metafora ta jest często używana w odniesieniu do niewierności Izraela, to jednak zwrócona jest ku przyszłości, jak o tym świadczy tekst Izajasza 62,5:

Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę,
tak twój Budowniczy ciebie poślubi,
i jak oblubieniec weseli się z oblubienicą,
tak Bóg twój tobą się rozraduje.

Znając tę tradycję dotyczącą relacji Pana i Izraela i traktując ją jako tło, można lepiej zrozumieć, w jaki sposób tradycyjny duchowy sens tak głęboko zakorzenił się zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. Tak brzmi stwierdzenie przypisywane Rabbimu Akibie: „Wszystkie wieki świata nie są warte tyle, co dzień, w którym Izraelowi została dana *Pieśń nad Pieśniami*; bo wszystkie Pisma są rzeczywiście święte, ale *Pieśń nad Pieśniami* jest najświętsza ze świętych”.

48. Wydaje się, że kaznodzieje ciągle na nowo interpretują obrazy zawarte w *Pieśni nad Pieśniami*. Nawet kardynał Newman tak robił - czy to dopuszczalne?

To pytanie przywołuje inny aspekt biblijnej interpretacji: zastosowanie tekstów biblijnych do nowych sytuacji. W *Pieśni nad Pieśniami* poeta włożył w usta kobiety poezję opisującą wizytę jej ukochanego, który przychodzi „skacząc po pagórkach” pod jej dom, i zwraca się z zaproszeniem do spotkania: „Powstań, przyjaciółko ma, piękna ma, i przyjdź!”. Jest to właściwy czas, ponieważ zima już minęła; nadeszła wiosna z deszczami i pojawiło się kwiecie. Obraz wiosny został użyty po to, aby zachęcić dziewczynę do opuszczenia domu i spotkania się na dworze. Staje ona przed możliwością doświadczenia nowości życia, którą świętuje natura. Podobnie kardynał Newman chciał celebrować nowość Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii. Rok 1850 oznaczał przywrócenie hierarchii rzymskokatolickiej. Kardynał Newman upamiętnił to wydarzenie we wzruszającym kazaniu do wspólnoty zatytułowanym „Powtórna Wiosna”, a tekst oczywiście wzięty był z pieśni o wiosnie w Kantyku (Pnp 2,10-12). Kardynał tak to przedstawił: „Angielski Kościół istniał, potem Angielskiego Kościoła nie było, teraz Angielski Kościół istnieje ponownie. Jest to wieść godna okrzyku radości. Oto nadchodzi Powtórna Wiosna; jest to odrodzenie w świecie moralności, podobne do tego, które każdego roku ma miejsce w świecie natury”.

49. Słyszałem, że fragment z *Pieśni nad Pieśniami* jest odczytywany podczas ceremonii zaślubin? Czy można prosić o skomentowanie go?

Tak, to prawda. Pośród kilku czytań ze Starego i Nowego Testamentu proponowanych do wykorzystania w liturgii małżeńskiej w rycie rzymskim jest jedno czytanie, które obejmuje kilka wersetów z pieśni wiosny wraz z wierszem 8, 6. Ponieważ już trochę mówiłem o pieśni wiosny, pozwolę sobie zatrzymać się nad tekstem z 8,6, który jest jednym z najważniejszych

fragmentów księgi. Werset zawiera słowa kobiety skierowane do mężczyzny. Oto moje tłumaczenie:

Położ mnie niby pieczęć na twoim sercu,
Niby pieczęć na twoim ramieniu.
Silna niczym Śmierć jest miłość
Potężny niczym Szeol jej żar.
Jej płomienie jakby płomienie ognia,
błysk Jah(we).

Te porównania są bardzo wymowne. Pieczęć powinna być zawsze noszona przy sobie jako rodzaj dowodu osobistego (por. Rdz 38, 18). Może to być mały przedmiot z kamienia lub metalu zawierający napis albo rysunek, który odciskany jest na glinie lub wosku. W ciągu wieków, rzecz jasna, powstawały pieczęcie różnego rodzaju. Mogły być noszone na ramieniu albo przymocowywane na sznurku wokół szyi. Symbol pojawiający się w 8, 6 wyraża kobiecie pragnienie bliskości z mężczyzną, co dzisiaj wyrażamy np. nosząc medalion lub zdjęcie osoby ukochanej. Porównanie miłości do Śmierci jest kontynuowane w paralelnej linii, gdzie żar jest przyrównywany do Szeolu. Większość tłumaczeń odwołuje się do słowa „zazdrość” lub „namiętność”, zamiast „żar”. Jednak paralelizm odpowiada bardziej ostatniemu terminowi; zazdrość nie jest tematem Pieśni nad Pieśniami, a namiętność zbyt łatwo jest zrozumieć jedynie w nawiązaniu do erotycznego aspektu miłości. Zastosowane porównanie jest wspaniałym komplementem dla miłości. Siła Śmierci, Szeolu była jedną z największych, jakie znał człowiek Starego Testamentu (zob. Pytanie 8.). Była to dynamiczna siła, która ścigała każdego człowieka, by w końcu go dopaść; nikt nie mógł jej umknąć. Z tego względu mogła stanowić porównanie dla siły miłości między mężczyzną i kobietą. Miłość nie poddaje się, ukochany przekonuje ukochaną z zapalem porównywalnym do żaru Szeolu. Nie chodzi tutaj o walkę pomiędzy miłością a Śmiercią; nacisk położony jest raczej na jakość miłości. Osiąga ona swój cel, ukochaną lub ukochanego, podobnie jak cel swój osiąga Śmierć. Zakończenie wersetu 6. jest również bardzo ważne. Mowa w nim o płomieniach miłości, które są jak płomienie ognia, a sama metafora znajduje swą kontynuację w zwrocie „błysk Jah(we)”. Jest on tłumaczony zwykle jako „ogromny” płomień. Użycie krótkiej formy świętego imienia „Jah”, wskazuje na superlatyw - podobny Bogu lub ogromny płomień. Jest to możliwe, ale możliwe (a nawet bardziej pożądane) jest również bardziej dosłowne tłumaczenie (za którym idzie New Jerusalem Bibie, „płomień samego Jahwe”). W związku z tym, wyrażenie to oznaczałoby, że ludzka miłość przypomina płomień Bożej miłości. W jakim sensie ludzka miłość jest podobna do miłości Bożej, nie zostało jednak powiedziane. Być może ze względu na jej intensywność; może nawet z uwagi na źródło (por. 1 J 4,7-8: „miłość jest z Boga... Bóg jest miłością”). Jeśli ta interpretacja jest właściwa, oznacza to, że często powtarzane stwierdzenie o tym, iż w Pieśni nad Pieśniami nie wspomina się o Bogu, nie jest po prostu prawdziwe. Ale ważniejsza od samej obecności w tym tekście świętego Imienia jest relacja pomiędzy miłością ludzką i Boską. Miłość zmysłowa (nawiązując tylko do jednego aspektu ludzkiej miłości) powiązana jest z Bożą miłością z uwagi na swe pochodzenie od Boga i zakorzenienie w Nim. A ludzie pytają (zob. Pytanie 45.), w jaki sposób doszło do tego, że pieśni takie, jak te zostały włączone do Biblii?

KSIĘGA RUT

50. Czy Księga Rut jest relacją historyczną czy opowiadaniem?

Do tego pytania skłaniają bez wątpienia dwie okoliczności. Pierwsza dotyczy genealogii, która pojawia się na końcu księgi (Rt 4, 17-22), a skupia się na Dawidzie, synu Jessego, ostatecznie zaś na moabickiej kobiecie o imieniu Rut. Historyczny charakter tego utworu może być sugerowany poprzez miejsce, jakie przyznaje tej księdze Biblia chrześcijańska, która idąc za Septuagintą i Wulgatą umieszcza ją po Księdze Sędziów, oraz przez kontekst historyczny tej księgi (1, 1: „w czasach, gdy rządili sędziowie, nastał głód...”). Druga okoliczność dotyczy wyjątkowej jakości narracji. Księga Rut jest bowiem arcydziełem literackim i bardziej w niej widać piękno tworzenia niż odzwierciedlenie twardej rzeczywistości. Ma ona tylko 85 wersetów, z których 55 stanowią dialogi. Dialogi te z całą pewnością wpływają na urok księgi. Nagie fakty nie są warte tego, aby o nich informować. Rodzina z Betlejem ucieka przed klęską głodu i udaje się do Moabu, gdzie dwaj synowie biorą za żony kobiety moabickie. Kiedy jednak umiera ojciec rodziny oraz dwaj jego synowie, życie wdowy Noemi staje się pełne goryczy, a rodzina wydaje się skazana na zapomnienie. Jednak jedna z moabickich synowych, Rut, nie chce pozostawić Noemi samej, i obydwie udają się do Betlejem, gdzie Rut ostatecznie wychodzi za mąż za Booza, lokalnego właściciela ziemskiego, a utrzymanie linii rodowej zostaje zapewnione przez narodziny dziecka. Szlachetne uczucia, poczucie więzi rodzinnej wszystkich zainteresowanych oraz żywe przedstawienie przebiegu wydarzeń zapewniają sukces temu opowiadaniu. Narracja ta prawdopodobnie może być określona jako krótka opowieść oparta na motywach historycznych. Motywów tych można by doszukiwać się we fragmencie opisującym moabskich przodków Dawida (por. Rt 4, 17). Nie wydaje się bowiem, by mogła to być inwencja autora. Jednakże niezwykle wprost artyzm literacki tego utworu sugeruje, że jest to opowieść.

51. Co znaczy zwrot „niezwykły artyzm literacki” tego utworu?

Mówiąc w ten sposób nie zamierzam wykluczać innych wartości, takich chociażby jak implikacje teologiczne. Chciałbym raczej połączyć razem oba aspekty: literacki i teologiczny. Z literackiego punktu widzenia powinniśmy zauważyć powolne tempo, w jakim następują najważniejsze wydarzenia oraz szybkie przejścia, które skierowują uwagę czytelnika bezpośrednio na dramatyczne sceny. Pierwsze 7 wersetów obejmuje wiele lat, które odmierzone są ślubami i śmiercią. Nagle następuje pełna emocji podróż Noemi do Betlejem. Noemi trzy razy wspaniałomyślnie i delikatnie doradza swoim synowym, aby nie szły z nią, gdyż będzie im łatwiej wyjść za mąż w swym ojczystym kraju (przypomnijmy, że małżeństwo było upragnionym i powszechnie akceptowanym stanem życia dla kobiety). One jednak nie chcą opuścić Noemi. Ostatecznie Orpa okazuje posłuszeństwo, zaś Rut zwraca się do teściowej z jakże pięknymi słowami: „gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkas, tam ja zamieszkam, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana” (1, 16-17). To całkowite oddanie (w 1, 8 Noemi zauważyła ich *hesed*, czyli miłość) jest przypieczętowane przysięgą: „Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!”. Taka wspaniałomyślność spotyka się ze wspaniałomyślnością. Pojawia się tu również wątek teologiczny: mówi się o bogach Moabu, do których wraca Orpa oraz o Bogu Izraela, z którym identyfikuje się Rut.

Następuje szybkie przejście do Betlejem, a reakcja miejscowych kobiet stanowi wprowadzenie do tematu zgryzoty Noemi i teologicznego zagadnienia odpłaty. Ona nie może już być nazywana „Słodyczą” (to właśnie znaczy imię Noemi), lecz „Goryczą” (Mara), ponieważ Bóg zwrócił się przeciw niej (1,21).

Następuje kolejny szybki przeskok. Tym razem do sceny zbiorów, w której Booz, krewny zmarłego męża Noemi, jest przedstawiony jako uprzejmy rolnik pozwalający Rut zbierać to,

co pozostaje po żniwiarzach. Poprzez serię zachowań Booz ukazuje swoją wyjątkową życzliwość. W końcu traktuje Rut jako jedną ze służących- wszystko to dzieje się po aluzji do Bożej Opatrzności w 2, 2-3. Rut mówi do Noemi, że ma nadzieję zebrać trochę kłosów za kimś, kto jej pozwoli. I to właśnie „staje” się na polu należącym do krewnego Noemi. Czas posuwa się naprzód, Rut i Booz udawadniają swoją szlachetność, a Noemi obmyśla ciekawy plan, aby przyspieszyć realizację swych zamysłów. Rut spędza noc z Boozem - opowieść jest wyjątkowo dyskretna - a z rana Booz decyduje się na małżeństwo.

W trakcie oficjalnej transakcji, odbywającej się w bramie miasta, Booz otrzymuje od bliskiego krewnego prawo do objęcia funkcji *goela*, czyli krewnego z możliwością przejęcia dziedzicznej własności i poślubienia Rut. Nie jesteśmy pewni, o jakie prawo chodzi w tej transakcji (nie wydaje się, aby chodziło o prawo lewiratu z Księgi Powtórzonego Prawa 25,5-10). W każdym razie, nieznany krewny oddaje swoje uprawnienia Boozowi. Zaraz po tym opisany zostaje ślub Booz z Rut, a następnie narodziny ich dziecka. Radosne świętowanie narodzin Obeda oznacza dla Noemi odmianę losu (por. 1,20-21). W tekście 4,18-22 pojawia się genealogiczny dodatek (por. 1 Krn 2,9-12), który ukierunkowuje całą księgę na sprawę przodków Dawida.

Pojawia się w związku z tym problem teologii księgi. Chociaż księga podkreśla, że w Dawidowej linii genealogicznej była Moa-bitka, to fakt ten wcale nie jest traktowany jako (powygnancy) zarzut w kontekście zakazu mieszanych małżeństw, jaki widzimy w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza. Nie ma tu ani potępienia, ani ataku. Łagodne tempo wydarzeń sugeruje, że jest to opowieść o Opatrzności: o ukrytej Opatrzności, w której Bóg działa skrycie. Elementy ludzkie, które odgrywają pewną rolę w opowieści, dotyczą zachowania imienia i kontynuowania linii rodowej. Celów tych nie można osiągnąć bez miłości i lojalności rodzinnej, które zostały tak pięknie opisane.

KSIEGA KOHELETA

52. Co oznacza słowo „Kohélet”? Czy nie jest on zwany również Eklezjastesem?

Na to proste pytanie niełatwo jest odpowiedzieć. Po pierwsze, czy słowo to jest imieniem własnym? W tekście pojawia się ono siedmiokrotnie, z tego dwukrotnie z rodzajnikiem określonym. Rodzajnik mógłby wskazywać, że nie jest to imię własne, chociaż być może jest na najlepszej drodze, aby się nim stać. W każdym razie przez ludzi współczesnych jest ono traktowane jako imię własne.

Jego znaczenie również nie jest pewne. Wiemy, że pochodzi ono od słowa *qhl*, które oznacza „zgromadzenie” lub „zebranie”. Stąd można łatwo zrozumieć, dlaczego grecka i łacińska tradycja oddała to słowo terminem *Ecclesiastes* (*ekklesia* oznacza „zgromadzenie” lub „kościół”). Nie rozwiązuje to jednak łamigłówek i dlatego zaproponowano inne znaczenia terminu. Św. Hieronim użył łacińskiego słowa *concinator* lub „mówca”, z którego wyprowadzono popularny termin „kaznodzieja”, stosowany w wielu angielskich tłumaczeniach (w RSV lub „nauczyciel” w NRSV). Bez wątplenia wpłynęło na to niemieckie tłumaczenie autorstwa Marcina Lutra: *Prediger* (czyli „kaznodzieja”). Sens imienia jest związany z rdzeniem, który oznacza „zgromadzenie”. Kohélet jest więc rozumiany jako ktoś, kto przewodniczy zgromadzeniu, przemawiając lub nauczając w nim.

Najtrudniejszy do zrozumienia jest fakt, że słowo to jest imiesłowem żeńskim pochodzącym od czasownika *qhl*, zaś sam autor wydaje się być mężczyzną. Być może dałoby się to wyjaśnić w oparciu o fakt użycia imiesłowów żeńskich na określenie pewnego rodzaju czynności lub funkcji, które z czasem stały się nazwami własnymi. Analogią mogłyby tu być rodowe imiona *Hassoferet* (ktoś, kto wyprawia skóry) oraz *Pocheret-Hassebajim* (ten, który

dogląda gazy), które pojawiają się w Ezd 2,55-51. Nie potrafimy jednak z całą pewnością wyjaśnić, co znaczy to słowo.

53. Czy Kohelet nie jest również nazywany „synem Dawida” i „królem w Jerozolimie”? Czy nie jest to zatem Salomon?

Dokładnie takie tytuły pojawiają się w nagłówku (1, 1), ale zauważmy, że imię Salomon nie pojawia się ani tutaj, ani w innych częściach księgi. Faktyczny problem brzmi: Dlaczego autor tej księgi jest związany z rodem królewskim, a w szczególności z „synem Dawida”, prawdopodobnie Salomonem? W 1,12 pisarz mówi o sobie: „Ja Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem”. Ponadto opis jego przeżyć w rozdziale 2. wskazuje na monarchę, który ma władzę nad ludźmi i posiadłościami, na kogoś, kto stał się większym i możniejszym „niż wszyscy, co byli przede mną w Jeruzalem” (2, 9). Salomon zaś z trudem mógłby stwierdzić, że miał poprzedników w Jerozolimie. Pomimo tego, akcent położony na mądrość w 2, 3.9 wskazuje na Salomona. Wydaje się, że tradycja o Salomonie jako o mędrцу wystarczy do wyjaśnienia tej wzmianki. W rozdziale 2. mamy do czynienia z fikcją-jedynie bogaty i mądry Salomon mógłby tego wszystkiego doświadczyć. Jednak *jest to niewątpliwie fikcja*. Reszta księgi świadczy wyraźnie o tym, że król Salomon nie mógł być jej autorem. Po pierwsze, słownictwo księgi pochodzi z późnego okresu, a styl nie jest charakterystyczny dla okresu przed-wygnanego. Po wtóre, Kohelet jest przedstawiany jako mędrzec, który przekazuje wiedzę ludziom (12,9)- trudno przyjąć, by zajmował się tym Salomon. Po trzecie, autor księgi nie ma świadomości bycia królem. Jest krytyczny wobec monarchii, jak o tym świadczy kilka uwag dotyczących przejawów niesprawiedliwości (np. 4, 1-2). W innych fragmentach (8, 2-4; 10, 4-6) mówi on bardziej o tym, jak należy obchodzić się z królem, niż jak należy rządzić. Możemy być zatem pewni, że Koheletem nie był biblijny Salomon, a wszystko wskazuje na to, że tworzył on w okresie powygnanym, na przełomie IV i III wieku p.n.e.

54. Czy Księga Koheleta została napisana przez jedną, czy przez więcej osób?

Najkrótsza odpowiedź mogłaby brzmieć, że przynajmniej fragment 12,9-14, czyli tzw. epilog, został napisany przez kogoś innego niż Kohelet, ponieważ mówi się o nim w trzeciej osobie, podczas gdy on sam mówi w księdze w pierwszej osobie. Ale to byłaby jedynie powierzchowna odpowiedź na pytanie. Przez stulecia debatowano nie tyle ściśle nad autorstwem, ale nad tym, ile „głosów” albo sprzecznych punktów widzenia zostało wyrażonych w księdze. Ponieważ autorstwo Salomona było po prostu przyjęte, stąd poglądy kontrastujące z poglądami autora również przypisywano Salomonowi wyjaśniając, że są to jego rozważania, albo też przytoczone wypowiedzi głupców, z którymi polemizował. Takie zabiegi były konieczne, szczególnie dla wyjaśnienia tych ustępów, które nie odpowiadają ortodoksyjnej doktrynie (np. stwierdzenie, że ludzi czeka ten sam co zwierzęta los w 3, 18-21). Została wysunięta idea, że Salomon przybrał szaty bezbożnika, a nacisk położono na końcowe słowa księgi dotyczące bojaźni Bożej i przestrzegania przykazań (12,13). Te dawne „rozwiązania” znalazły odzwierciedlenie w wysiłkach współczesnych biblistów. Na przestrzeni ostatnich stuleci odkryto ślady kilku osób, które wpłynęły na kształt księgi. Wersety dotyczące mądrości natury zostały przypisane nieznanemu mędrcomu, który dodał je do księgi. Również obecne w księdze pobożne i ortodoksyjne opinie zostały uznane za dzieło kogoś, kto chciał zrównoważyć te wypowiedzi Koheleta, które szokowały. Ponadto istnieje obecnie tendencja traktowania księgi jako dzieła jednolitego (również dlatego, że w takiej formie dotarła ona do nas) bez zbyt łatwych odwołań do nieznanych nam autorów „uzupełnień”. Chcielibyśmy zastosować do niej nasze standardy oraz wiedzę, by zrozumieć

dzieło w sposób dla nas logiczny. Oznacza to wyeliminowanie pewnych ustępów, które - jak się uważa - nie zostały napisane przez Koheleta. W związku z tym przypisuje się je domniemanemu autorowi, na temat którego brak oczywistych dowodów. Zamiast tego musimy przyjąć, że Kohelet to bardzo złożony myśliciel, i przyjąć tę księgę taką, jaką jest.

55. Koheleta uznaje się często za agnostyka i sceptyka. Czy te zarzuty są słuszne? W jaki zatem sposób utwór ten znalazł się w Biblii?

Prawdą jest, że tak zazwyczaj opisuje się Koheleta. Przywołajmy kilka przykładów, które są podstawą tych zarzutów.

Po pierwsze: agnostycyzm. Kohelet jest agnostykiem do tego stopnia, że stwierdza, iż nie potrafi zrozumieć, co Bóg robi w świecie. Powtarza to kilka razy:

Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje
w kości, co są w łonie brzemiennej,
tak też nie możesz poznać działania Boga,
który sprawuje wszystko (11,5).

Przyrównanie dzieła Bożego do tajemnicy rozwoju płodu i narodzin jest szczególnie wyraziste.

W innym miejscu stwierdza: „widziałem wszystkie dzieła Boże: Człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trzyma, by szukać - nie zbada. A nawet mędrzec, chociażby twierdził, że je zna - nie może go zbadać" (8,17). Dzieło Boga pozostaje zagadkowe dla Koheleta: „Któż naprostować może to, co On skrzywił?" (7, 13; por. 1, 15). I to Bóg odpowiedzialny jest za taką sytuację, ponieważ to On umieścił coś w sercu człowieka - pragnienie trwania, świat lub cokolwiek innego - tak, że „nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca" (3, 11).

Czy tego rodzaju agnostycyzm jest do pogodzenia z wiarą? Nie, wiara wydaje się być tajemnicą i to się przyjmuje. Człowiek uznaje Boże działanie i „drży", ponieważ: „Bóg tak działa, by się Go ludzie bali" (3,14). Głoszony przez Koheleta „agnostycyzm" przemienia się w zdrowy sceptycyzm.

Jakiego rodzaju sceptycyzm może być „zdrowy"? Taki, który uznaje przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Izrael zawsze podzielał takie przekonanie, a w Starym Testamencie jest niezliczona ilość świadectw dotyczących misterium Boga („Wasze drogi nie są moimi drogami..." Iz 55, 8; „nie tak bowiem człowiek widzi, jak widzi Bóg..." 1 Sm 16,7). Księga Koheleta jest wyjątkowym przykładem głębokich teologicznych wypowiedzi, gdyż autorowi obca była religijna powierzchowność utrudniająca otwarte wyrażanie swych opinii. Dzisiaj agnostycyzm pojmowany jest jako krok poprzedzający ateizm. Taki pogląd nie oddaje jednak subtelności punktu widzenia Koheleta; niesie on ze sobą bagaż zbyt nacechowany współczesnością. Sceptycyzm jest terminem bardziej złożonym niż może to ująć bezkompromisowe stwierdzenie. Można wysunąć zarzut, że swego czasu charakteryzował go niezrozumiały negatywny stosunek do rzeczywistości. Na przykład, przeceniano fakt ludzkiej śmierci porównując ludzi do zwierząt. Być może to my posługujemy się dziś innymi standardami. W związku z tym z całych sił trzymamy się naszych bogactw, nawet jeśli odbierają nam one sen (5, 11). Kohelet, odkrywając w świecie nieprawidłowości, stara się podkreślić ten fakt. Tymczasem my jesteśmy raczej skłonni zadowolić się czymś, co zupełnie odbiega od doskonałości. Kohelet zaś odrzuca z całą stanowczością próby wciągnięcia go w podstępne roszczenia społeczności, w której żyje.

56. Wspomniana została „wiara” Koheleta. Jak można określić wiarę człowieka Starego Testamentu?

Na wiarę można patrzeć w różny sposób. Jeśli spojrzymy na nią z punktu widzenia treści, w którą ktoś „wierzy”, to znany opis takiej wiary znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa 26, 5-9. Był on elementem rytuału, podczas którego ofiarowano Bogu pierwsze owoce żniw. Znajduje się tam również następująca modlitwa: „Ojciec mój, tułacz Aramejczyk, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili... wtedy wołaliśmy do Pana, Boga ojców naszych. Pan usłyszał nasze wołanie... Wyprowadził nas Pan z Egiptu... Przyprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj...”. Takie mogłoby być rozumienie wiary właściwe starożytnemu Izraelici. Jest to klasyczny obraz wyzwolenia z Egiptu, który może być porównany z wyznaniem wiary (jest to tak zwane „małe credo”).

Jeśli spojrzysz na wiarę z subiektywnego punktu widzenia, to najwięcej przykładów wdzięczności i ufności wobec Pana - wdzięczności za wszystkie dobra tego świata, za uwolnienie od wrogów i tak dalej - dostarczają Psalmy. Można tu nawiązać do opisu uzdrowienia w Dziejach Apostolskich 14, 9, w którym Paweł, spojrzawszy na kalekę w Listrze, widzi, że człowiek ten ma wiarę potrzebną do uzdrowienia. Podobnie Bóg odpowiadał w różny sposób na wiarę Izraelitów.

Kohelet przedstawia fundamentalne aspekty wiary, które nie są zbyt często dostrzegane. Są one związane z akceptacją i z przyłgnięciem do Boga. Kohelet przyjmuje Boga takim, jaki jest. Może On być dla niego bardzo tajemniczy, nawet surowy, ale sama wiara nie może być ślepa. Kohelet to akceptuje. Hiob natomiast buntuje się, a wynika to z tego, że autor księgi chciał podkreślić inny aspekt wiary. W Księdze Koheleta nie ma *agonu* (walki), ale jest za to mocne postanowienie skupienia się na tajemniczym Bogu.

57. Czy Kohelet nie zachęca nas do jedzenia, picia i małżeństwa?

Tak, co najmniej siedem razy Kohelet formułuje tego rodzaju wnioski: 2, 24; 3, 12-13.22; 5, 17-18; 8, 15; 9, 7-9; 11, 8-9. Z punktu widzenia prostej analizy słów - taka postawa: „Jedzmy i pijmy, ponieważ jutro umrzemy” jest rozpatrywana i odrzucona w Księdze Izajasza 22, 13. Jest to potępienie rozkoszujących się życiem (Iz 5, 11-12), którzy nie chcą zmienić swego postępowania pomimo gróźb proroków. Tymczasem wizja Koheleta jest zupełnie inna. On z całą powagą namawia do korzystania z przyjemności, wyrażając to często w popularnym powiedzeniu, jedz i pij”. Korzystanie z uroków życia Kohelet postrzega jednak jako dar pochodzący od Boga: 2, 24; 3, 13; 5, 18. Ale właśnie dlatego, że przyjemność jest darem od tajemniczego Boga, nie można na nią liczyć. Człowiek nigdy bowiem nie wie, kiedy może ów dar stracić (i Kohelet daje różne przykłady katastrof, jak np. w 5, 12; 6, 2). Bóg może szczerze obdarzać, ale posiadanie może być również okazją dla Boskiego kaprysu.

Postawa Koheleta była dyskutowana wśród biblistów. Zastanawiano się, czy zasługuje on na miano „kaznodziei radości”, i czy Boże dary są całkowicie arbitralne? Chyba nie można na to pytanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi. I stąd w tekście 9, 7 mówi on: „W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino! Bo już ma upodobanie Bóg w twoich czynach”. Czy można tutaj wskazać na jakiś rodzaj Bożej aprobaty czy nawet, co jest jeszcze ważniejsze, Bożej intencji? Myślę, że tajemnica Bożego działania ukryta jest w tle tekstu zawartego w 9, 7. Dary, które otrzymujemy od Boga podlegają całkowicie Jego (arbitralnej) woli; nie są „zasłużone”, a ludzie nie mają do nich prawa. Człowiek nigdy nie wie, czy zyskuje, czy traci.

Nie mamy zamiaru tuszować przerażającego stwierdzenia: „Bo wszystko to rozważyłem i wszystko to zbadałem. Dlatego że sprawiedliwi i mędrzy, i ich czyny są w ręku Boga -

zarówno miłość, jak i nienawiść - nie rozpozna człowiek tego wszystkiego, co przed oczyma jego się dzieje. Wszystko jednakie dla wszystkich: Ten sam spotyka los sprawiedliwego, jak i złoczyńcę..." (9, 1-2). Kohelet mówi to w oparciu o doświadczenie, jakie nabył (i jest to mądrościowy punkt widzenia) - my nie możemy ocenić, czy Bóg nas kocha, czy nienawidzi. Nie oznacza to jednak, że z konieczności neguje tradycyjne biblijne stwierdzenie pojawiające się w Księdze Wyjścia 34, 6: „Pan, Pan, Bóg miłosierny i łagodny...”. Zostało jedynie stwierdzone, że nie odpowiada ono ludzkiemu doświadczeniu. Wiele osób może w nie oczywiście *wierzyć*. Ale jak widać w 9,1, nie sposób stwierdzić, czy Bóg nas kocha, czy nienawidzi w oparciu o Jego sposób postępowania z nami. Wiara i doświadczenie to dwie różne rzeczy, dlatego doświadczenie może często przeczyć wierze. Mając to wszystko na uwadze, podejźmy raz jeszcze do omawianego zagadnienia. Tak, Kohelet zachęca nas do cieszenia się z życia, o ile sprawy idą po naszej myśli. Ale nie możemy mieć całkowitej pewności co do tego, czy wszystko ułoży się tak, jakbyśmy chcieli. Stąd o Bogu można jedynie powiedzieć, że w sposób arbitralny zapewnia On tego typu możliwości. Bóg daje temu, komu chce. To było oczywiste od początku, wystarczy sięgnąć do znanego tekstu z Księgi Wyjścia: „wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33, 19). Zalecenia Koheleta można więc przyjąć jedynie jako bardzo ogólną zachętę. Jeśli na naszej drodze pojawiają się radość i przyjemność, to korzystajmy z nich - ale nie możemy ich nigdy oczekiwać i nie będziemy mogli nigdy osiągnąć ich na zawsze. Jest to swego rodzaju konkluzja „rezygnacyjna” - najlepsza, jaką Kohelet ma nam do zaoferowania.

58. Co oznacza zwrot „marność nad marnościami”?

Powtórzenie tego samego słowa jest oczywiście hebrajskim idiomem, sposobem na wyrażenie superlatywu, podobnie jak „Pieśń nad Pieśniami” i „król królów”. Znaczenie tego zwrotu polega na tym, że stanowi on rodzaj inkluzji i swoistej „okładki” dla całej księgi pojawiając się w 1,2 i w 12,8. Hebrajskie słowo *hebel* powtarza się w księdze trzydzieści osiem razy, co stanowi połowę z wszystkich miejsc, w jakich przywołuje się go w Biblii. Jego podstawowe znaczenie to „para” lub „oddech”, a od nich pochodzą inne znaczenia: „ulotność” (ludzkiego życia), „marność” i „nijakość”, a nawet „oszustwo” (odnośnie do bożków, którzy nie mogą zaspokoić swych czcicieli). Dlatego *hebel* jest często tłumaczony jako „daremność”, „bezwartościowość”, a nawet „absurd” (przynajmniej w sensie niezrozumiałości, niepoznawalności). Ciąg zdarzeń lub określone wydarzenie mogą być uważane za *hebel* wtedy, gdy zgodnie z ludzkim osądem nie mają one sensu.

Powszechnie używany w tłumaczeniach angielski termin *vanity* [marność, próżność - przyp. tłum.] nie jest najszcześliwszą próbą oddania terminu użytego przez Koheleta. W angielskim *vain* [próżny, daremny - przyp. tłum.] brakuje nacisku na daremność i absurdalność. W związku z tym pojawia się pokusa nie-zwracania uwagi na powagę, z jaką Kohelet używa tego słowa. Wobec wielu spraw i rzeczy wydaje on wyrok: *hebel*, i czyni to zupełnie poważnie. Możemy nie być w pełni zadowoleni lub nawet nie zwracać uwagi na taki pogląd, ale to on właśnie ma tu znaczenie i najwyraźniej to w jego świetle Kohelet rozpatruje życie jako - generalnie - dość beznadziejne. Ktoś mógłby przeciwstawić temu opinię wyrażoną przez samego Koheleta: „lepszy jest żywy pies niż nieżywy lew”, przez którą ofiaruje on żyjącym nadzieję (9,4). Ale od razu dodaje, że umarli niczego nie wie, gdy tymczasem żyjący coś jeszcze mogą wiedzieć. Co takiego wiedzą? Wiedzą, że umrą!

59. Śmierć nie stanowiła nigdy problemu w Starym Testamencie; była ona po prostu przyjmowana z rezygnacją. Dlaczego więc Kohelet przeciwstawia się tej rezygnacji?

To prawda, taka jest starotestamentalna wizja śmierci. Trzeba zwrócić uwagę na przyjęcie z rezygnacją faktu ludzkiej śmiertelności, istnienia Szeolu, który Kohelet opisuje tymi słowami: „Bo nie ma żadnej czynności ni rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego ty zdążasz” (9,10). Śmierć była po prostu traktowana jako los człowieka: „Wszyscy bowiem umrzemy z pewnością, i [jesteśmy] jak woda rozlana po ziemi, której już zebrać niepodobna” (2 Sm 14, 14). Było to łatwiejsze do zaakceptowania z uwagi na fakt długości i pełni życia. Podeszły wiek był znakiem Bożego błogosławieństwa - nagrodą za prawość. Sprawa przedwczesnej śmierci była zagadką, chyba że przydarzała się ludziom złym; oni zasługiwali na taki los. Ważniejsza jednak od sprawy śmierci fizycznej była idea Śmierci i Szeolu jako sił, które mogą wtargnąć w życie człowieka (zob. Pytanie 8.). Jak widzieliśmy w przypadku Hioba, Śmierć i Szeol były oczekiwane przez niego jako miejsce wytchnienia od cierpień doznanych na tym świecie (Hi 3, 21-22; 7, 15; 14, 13).

Ale Kohelet jest wyraźnie niezadowolony z ludzkiej śmiertelności. I choć zwykle jest on bardzo spokojny i rzeczowy, to tym razem daje się słyszeć jego żaloszny krzyk: „czyż nie umiera mędrzec tak samo jak i głupiec?” (2,16). A powinna być jakaś różnica! Tymczasem nie ma nawet różnicy pomiędzy ludźmi i zwierzętami: „jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnościami. Wszystko idzie do jednego miejsca: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca” (3, 19-20). Wydaje się, że w czasach Koheleta niektórzy starali się wskazać na istniejącą w tej materii różnicę, ale on przeczy temu: „Któż pozna, czy tchnienie synów ludzkich idzie w górę, a tchnienie zwierząt zstępuje w dół, do ziemi?” (3,21). Dlatego słów Koheleta, mówiącego o duchu powracającym do Boga, który go wcześniej dał (12,7), nie należy traktować jako doktryny o nieśmiertelności. Nie ma tutaj odniesienia do duszy; chodzi jedynie o tchnienie życia, które ofiarowane zostało przez Boga istotom żyjącym, i które do Niego powraca.

60. Kohelet mówi o bojaźni Bożej. Czy był on człowiekiem bojącym się Boga, biorąc pod uwagę wszystko to, co o Nim powiedział?

Pojęcie bojaźni Bożej, jak można oczekiwać, znaleźć można w całej Biblii Hebrajskiej. Jego znaczenie zależy do kontekstu, w którym się znajduje. W epizodzie o krzewie gorejącym, Mojżesz ukrywał twarz, ponieważ „bał się” patrzeć na Boga. Ten strach przez spojrzeniem na Boga (aby nie umrzeć) wynikał z ludzkiego respektu wobec potężnego bóstwa, które jest całkowicie inne niż człowiek. We współczesnym języku angielskim termin *fear* [bojaźń - przyp. tłum.] jest zbyt często rozumiany (i odrzucany) jako bojaźń służalcza (można tutaj przywołać sposób, w jaki Szatan wydaje się, że zinterpretował bojaźń Bożą Hioba: Hi 1, 1.9). Ale biblijne niuanse są bardzo liczne. Można sobie łatwo wyobrazić, jak bardzo Izrael musiał być ogarnięty bo-jaźnią podczas Bożego objawienia w Księdze Wyjścia 20, 1-18. Mojżesz zapewniał więc lud, że Bóg chce ich sprawdzić, obudzić w nich respekt przed sobą albo bojaźń, tak aby nie dopuszczali się zła. Jest to zasadniczo odmienne od innych tekstów w Księdze Powtórzonego Prawa (np. 8, 6; 10, 12.20), gdzie bojaźń, miłość i posłuszeństwo Bogu są traktowane jako synonimy. Wierzący (osoba lub wspólnota), o którym mówią psalmy, również zwany jest bojącym się Boga. Bojaźń Boża jest tematem kluczowym Księgi Syracha (por. Syr 1, 11-20). Nie jest to niczym nowym w literaturze mądrościowej. W Księdze Przysłów bogobojność służy jako motto w 1, 7 (zob. również 9, 10; 15, 33; Hi 28, 28; Ps 111, 10) - początkiem mądrości jest bojaźń Pana.

Kohelet nie używa zwrotu „bojaźń Boża/Pana”. On używa formy czasownikowej „bać się” (Boga). W 3,14 opisuje on Boga, który działa w taki sposób, aby ludzie się Go bali (tzn. przyjęli postawę respektu). Nie jest to pocieszająca perspektywa, ponieważ widzieliśmy już, że nie można pojąć Bożego działania. W 5, 6 Kohelet przestrzega przed gadatliwością i

pośpiechem w modlitwie do Boga. Rozpoczyna on swoje ostrzeżenie od nakazu „Boga się bój!”, które jest z pewnością zgodne z duchem Mojżesza i proroków. Ale w 8,12 spotykamy stwierdzenie, w którym wydaje się, że Kohelet zaprzecza samemu sobie: „choć ja również i to poznałem, że szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy, i podobny do cienia, nie przedłuży on swych dni, dlatego że nie ma w nim bojaźni wobec Boga”. Jest to jeden z tych wersetów, który bibliści przypisują nie Koheletowi, lecz komuś innemu; łatwo wskazać dlaczego. Werset ten nie pasuje bowiem do słów Koheleta, w których zaprzecza on temu, że człowiek sprawiedliwy zostaje nagradzany, a człowiek zły ukarany (por. 8, 11-12a). Jednak stwierdzenie w 8,12 rozpoczynają słowa: „choć ja również i to poznałem”, które wydają się sugerować, że Kohelet cytuje powszechnie przyjętą teorię Bożej odpłaty, w ramach której istniało rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwymi a podłymi. Wiedział on, co zakładała ortodoksyjna teoria, ale nie pasowała ona do rzeczywistości. W pierwszej części wersetu 8,12 Kohelet stwierdził, że grzesznik dopuszcza się zła sto razy, a mimo tego żyje dalej - a istnieją jeszcze inne stwierdzenia o podobnym brzmieniu. W ten sposób Kohelet, podobnie jak Hiob, w sposób oczywisty odrzuca powszechnie przyjmowaną teorię odpłaty (np. 8, 14; 9, 2). Problem polega na uzgodnieniu tekstu z 8, 12-13 z zasadniczym poglądem Koheleta. Utrzymuję, że potwierdził on w ten sposób znajomość dominującej teorii Bożej sprawiedliwości, ale wiedział, że nie funkcjonuje ona w praktyce.

Temat bojaźni Bożej pojawia się również w epilogu (12, 9-14), który - jak się przyjmuje - wyszedł spod pióra redaktora księgi (zob. Pytanie 63.). Werset 13. brzmi następująco: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj”. Połączenie tych dwóch ideałów stanowi zasadniczy problem. Kohelet nie przeciwstawia się ani bojaźni Bożej, ani przestrzeganiu przykazań. Naszą uwagę przyciąga jednak zestawienie razem tych dwóch napomnień. Każde z osobna zgadza się z przekazem księgi. Ale ich połączenie sugeruje, że prawe postępowanie zostanie nagrodzone przez Boga. To przydaje siły końcowym słowom, które nie bardzo pasują do zasadniczej postawy Koheleta. On bowiem nigdy nie mówi o przykazaniach i daleki jest od tego, by sugerować, że przestrzeganie przykazań zapewnia bezpieczeństwo w tym życiu; nie ma nieomyślnej recepty na zapewnienie sobie bezpieczeństwa.

61. Co chciał powiedzieć Kohelet twierdząc, że kto kopie dół, ten może weń wpaść (10,8)?

Upadek do dołu, który ktoś wykopał jest częstym obrazem w Biblii. Przyjmuje się z reguły, że gdy ktoś kopie pod kimś dołki, to zwykle sam wpada do nich przez przypadek, podczas gdy druga strona wychodzi z tej sytuacji bez szwanku. Dzisiaj mówimy, że „sprawiedliwości stało się zadość”, kiedy osoba planująca komuś zaszkodzić, w końcu sama doznaje szkody. Obraz z Psalmu 7,16-17 (por. również 9,16b) opisuje działanie nieprawego:

Wykopał dół i pogłębił go,
lecz wpadł do jamy, którą przygotował.
Jego złość obróci się na jego głowę,
a jego gwałt spadnie mu na ciemię.

Tę samą ideę można znaleźć w Księdze Przysłów 26,27, gdzie z kontekstu wynika, że chodzi tu o potępienie zła, którego dopuszcza się niesprawiedliwy:

Kto kopie dół - weń wpada,
a kamień wraca na tego, co go toczy.

Te popularne powiedzenia można też zilustrować przykładami z izraelskiej tradycji. W Księdze Estery 7, 10 Haman zawisł na szubienicy, którą przygotował dla Mardocheusza. Ci, którzy oskarżali Daniela przed królem Dariuszem, sami zostali wrzuceni do jaskini lwów, która została przygotowana dla Daniela (Dn 6, 7.24).

Czy jest to żelazna zasada? Czy każde zło zaplanowane przeciwko niewinnej osobie powraca jak bumerang do niegodziwego inicjatora? Oczywiście - nie. Prawda tego przysłowia polega na jego celności, nie zaś na częstotliwości realizowania się. Nie trzeba zbyt dużo czasu i refleksji, by przekonać się, że takie zdarzenia nie są częste, a tym bardziej automatyczne. Zły czyn nie jest wcale tak łatwy do odwzajemnienia. Można przypuszczać, że to właśnie jego wyjątkowość oddziaływała na powszechne wyobrażenia i sprawiła, że pojawiło się takie przysłowie. Szekspir mógł więc powiedzieć, że niegodziwiec zostaje pokonany jego własną bronią.

Powiedzenie zawarte w Księdze Eklezjastes 10,8 jest przykładem mentalności opartej na zasadzie „działanie - konsekwencja”. Wielu biblistów przyjmuje, że starożytny Izrael żył zgodnie z przekonaniem, że dobro jest odpłacane dobrem, a zło złem. To był porządek, jaki Bóg nadał światu i nad którego przestrzeganiem czuwał. Bibliści poszli dalej twierdząc, że ta zasada porządku była postrzegana przez autorów Ksiąg Hioba i Eklezjastes jako skompromitowana i dlatego nastąpił „kryzys” lub upadek mądrości. Taki scenariusz jest po prostu przewrotny. Wielokrotnie w Biblii Bóg ukazany jest jako *bezpośrednio* interweniujący w bieg wydarzeń. Można się zgodzić, że mentalność „działanie - konsekwencja” jest ściśle związana z ideą bezpośredniej interwencji Boga, ale nie jest to zasadnicza linia myśli mądrościowej.

Powróćmy do Księgi Koheleta 10, 8. Wiersze 8. i 9. są zwykle tłumaczone w następujący sposób:

Kto kopie dół, ten może weń wpaść,
a tego, kto mur rozwała, ukąsić może żmija.
Kto wydobywa kamienie, może się o nie skaleczyć,
kto rąbie drwa, naraża się na niebezpieczeństwo.

Uważam, że tłumaczenie głównych czasowników [w języku angielskim - przyp. tłum.] nie jest właściwe. Hebrajska forma może służyć bardziej jako model niż odzwierciedlenie rzeczywistości. Dlatego właściwsze są formy „może wpaść”, „może ukąsić”, „może się skaleczyć” lub „może być w niebezpieczeństwie”. Całkowitym nieporozumieniem jest natomiast użycie trybu oznajmującego. Rozważenie podanych przykładów jest tego najlepszym dowodem. Nie zawsze przecież człowiek kaleczy się przy wydobywaniu kamieni lub przy rąbaniu drzewa. Można też zastanawiać się, jak często mogło się zdarzyć, by mieszkańca starożytnej Palestyny ukąsił wąż (mający, co prawda, gniazdo między kamieniami murów prywatnych domów; por. Am 5,19)? Jest to raczej seria obserwacji, które ilustrują niepewność i zaskoczenie, z którym mamy do czynienia w życiu codziennym. Wypadki *zdarzają się*, dlatego człowiek musi być ostrożny. Kontekst tych wersetów nie pozwala interpretować ich jako rzeczywistych przykładów automatycznego następstwa w ramach zasady działania i konsekwencji.

62. Czy Kohelet był męskim szowinistą?

Większość biblistów przychyliła się do tej opinii, ale znacząca mniejszość kwestionuje tłumaczenie tekstu, który stanowi podstawę takiego oskarżenia. Sądzę, że to nie powinno zaskakiwać, ponieważ postawa mężczyzn wobec kobiet w świecie hebrajskim (i ogólnie w kulturze semickiej) była bardzo surowa.

Chodzi o tekst 7, 25-29, w którym Kohelet zaczyna od zapowiedzi, że zamierza szukać mądrości (por. 1,17; 2,12; 8,16), i w wersecie 26. podejmuje kwestię szczególnego rodzaju kobiety, która jest „bardziej gorzka niż śmierć”. Jest to ten sam typ kobiety, który został określony jako pułapka (podobnie jak w Księdze Przysłów 6, 25 to samo słowo jest użyte na określenie „obcej kobiety”). Bez wątpienia Kohelet nawiązuje w ten sposób do typowego ostrzeżenia pochodzącego od mędrców (por. Prz 5-7), a dotyczącego zaangażowania erotycznego. Jego styl staje się odtąd niezmiernie monotony i skomplikowany. Tłumaczenie tego fragmentu zazwyczaj brzmi tak: „Oto, do czego doszedłem - powiada Kohelet - jedno z drugim porównując, by znaleźć słuszną ocenę, której nadal szukam, a nie znajduję. Znalazłem jednego prawego mężczyznę pośród tysiąca, ale kobiety prawej w tej liczbie nie znalazłem. Tylko, oto co stwierdziłem: Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów” (7, 27-29).

W tym tłumaczeniu wydaje się, że Kohelet chce powiedzieć, że nie mógł znaleźć jednej kobiety pośród tysiąca, ale mężczyznę znalazł. Założenie jest takie, że mówi on o ludziach prawych (fakt, że pośród tysiąca mężczyzn jest tylko jeden prawy nie wydaje się komplementem dla mężczyzn!). Myślę jednak, że to tłumaczenie powinno wyglądać w ten sposób: „W rzeczy samej do tego doszedłem - mówi Kohelet, łącząc jedną rzecz z drugą celem znalezienia odpowiedzi - czego moja dusza zawsze szukała, nie znajdując. Jednego mężczyznę znalazłem, ale kobiety pośród tych wszystkich nie znalazłem”. Innymi słowy, myślę, że Kohelet zaprzeczył stwierdzeniu o jednym z tysiąca. Jego zdaniem nie można znaleźć nawet jednego mężczyzny, nie mówiąc już o kobiecie! Dlaczego tak sądzę? Otóż dlatego, że ostatni, 29. werset stwierdza, iż wszyscy są w błędzie: „Tylko, oto co stwierdziłem: Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów”. W tej sytuacji sens wersetu 29. byłby taki: zarówno mężczyzna, jak i kobieta są winni. Nie ma sensu patrzeć na mężczyznę jako na kogoś ważniejszego (jednego z tysiąca) w wersecie 28., a następnie mówić, że wszyscy ludzie bez wyjątku są zdeprawowani, choć Bóg stworzył ich prawymi. Dlatego uważam, że nie można przypisywać Koheletowi postawy mizoginisty na podstawie tekstu w 7, 25-29, który zwykle jest interpretowany w ten sposób.

Nie zaprzeczam, że Kohelet podzielał patriarchalne uprzedzenia społeczeństwa zdominowanego przez mężczyzn. To byłoby zbyt proste dla mężczyzn być bigoteryjnymi w tym przedmiocie (np. por. Syr 25,13-26, a dla kontrastu 36,27-31, chociaż ten fragment jest osłabiony przez pogląd wyrażony w 36, 25).

63. Czy epilog księgi (12,9-14) jest krytyką Koheleta?

Rzeczywiście, wielu komentatorów tak sądzi. Jak można napisać książkę, którą kończą słowa: „Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a wiele nauki utrudzą ciała” (12, 12)? Nie jest to z pewnością zachęta do pisania, a tym bardziej do czytania! Jednakże ten epilog zasługuje na bardziej wnikliwą analizę niż tylko na proste zacytowanie jednego wersetu.

Po pierwsze, panuje ogólna zgoda, że tekst 12,9-14 jest późniejszym dodatkiem do księgi. Mówi się w nim bowiem o autorze w trzeciej osobie: o Kohelecie, co kontrastuje ze stylem wypowiedzianym w pierwszej osobie, charakterystycznym dla pozostałej części księgi. Po wtóre, dla Koheleta charakterystyczny jest bardzo osobisty sposób wypowiedzi, będący zaprzeczeniem małomówności. Stąd możemy stwierdzić, że był on mędrcem (*hakam*), który przekazywał ludziom wiedzę. Jego celem była analiza tradycyjnych powiedzeń mądrościowych (*meszolim*), które poddał, jak widzieliśmy, ostrej krytyce. Gdy w tekście 12, 10 mówi nam, że „starał się znaleźć słowa piękne”, oznacza to, że jego utwór ma być elegancki, przyciągający, charakteryzujący się subtelnym słownictwem, co jest typowe dla literatury mądrościowej. Autor epilogu chwali pisma mądrościowe: „Słowa mędrców są jak oścień... jak [mocno] wbite gwoździe”. Trudno zrozumieć pozostałą część jego

stwierdzenia, ale stanowi ono rodzaj dopełnienia. Dlatego właśnie powiedział on: „Ponadto, mój synu, przyjmij przestrozę...”, po czym dodał myśl na temat wielości ksiąg cytowaną powyżej. Czy można je interpretować jako negatywną ocenę Koheleta? Raczej odwrotnie. Wydaje się, że chce on raczej stwierdzić, iż dysponując Księgą Eklezjastesa, nie potrzebujemy już więcej książek mądrościowych. Jest to zatem pochwała Księgi Eklezjastesa, który jest, w pewnym sensie, miernikiem mądrości. A ponieważ studiowanie i pisanie jest trudnym zajęciem, dlatego autor powiedział: Mamy teraz wystarczającą ilość książek, łącznie z tą, do której został dodany ten epilog.

Ale epilog nie kończy się na tym. W wersetach czytamy 13-14: „Koniec mowy. Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek! Bóg bowiem każdą sprawę wezwie na sąd, wszystko, choć ukryte: czy dobre było, czy złe”. Czy słowa te przeczą nauczaniu Koheleta? Wielu biblistów sądzi, że zostały one dodane w tym celu, aby ułatwić wciągnięcie Księgi Eklezjastesa na listę przyjętych powszechnie pism i ewentualnie „kanonicznych” ksiąg. Byłoby niewątpliwie trudno osiągnąć tak wyjątkowy cel. Jeśli autor epilogu chciał rzeczywiście „uświęcić” tę księgę i uczynić ją akceptowalną dla ludzi „religijnych”, to był on żałośnie niedbały. Mógł przecież podczas pracy redakcyjnej usunąć te stwierdzenia Koheleta, które wydawały się niezbyt ortodoksyjne. Taki zabieg wcale nie musi oznaczać próby zmierzającej do manipulacji utworem. Prawdą jest, jak wspomniano w Pytaniu 60., że te wersety reprezentują odmienny od właściwego Koheletowi punkt widzenia i że był on popularny w okresie działalności Ben Syracha (około 200 rok p.n.e.). Ten fakt jest bardzo znaczący w konfrontacji z dziełem Koheleta. Nie było ono postrzegane jako „szokujące”, gdyż widziane było w świetle całego ruchu mądrościowego (zob. Pytanie 65.). Dlatego odpowiadam negatywnie na postawione pytanie i twierdzę, że epilog, a w szczególności 12,12, jest pochwałą, a nie krytyką Koheleta.

64. W jaki sposób Księga Koheleta została przyjęta przez Żydów i chrześcijan?

Księga oczywiście weszła w skład Biblii Hebrajskiej, jak też Biblii chrześcijan i przez to uzyskała wyższą rangę i godność. Niewątpliwie ma ona niezwykle ciekawą historię interpretacji.

W tradycji żydowskiej podnoszono w jej ramach różne kwestie. Najwyraźniej po tym, jak księga znalazła się pośród oficjalnych ksiąg żydowskich - świętych ksiąg, o których mówi się, że „brudzą ręce” - pojawiały się co do niej pewne wątpliwości. W sumie jednak Żydzi byli z niej zadowoleni, biorąc pod uwagę różne względy, a przede wszystkim przypisywane jej Salomonowe autorstwo. Na przykład w jednym z Targumów stwierdza się, że Salomon przewidział smutną historię Izraela aż do niewoli babilońskiej i uznał niepowodzenia swego syna Roboama. Daremność, o której pisze „Salomon” związana jest z tą smutną historią jak również z faktem, że został on - zgodnie z legendą - złożony z tronu. Ważniejszym czynnikiem była Tora, czyli Prawo. Zauważono, że biblijne księgi mądrościowe nie przyciągnęły uwagi w okresie rabinistycznym (od 70 do 640 n.e.). Kohelet był postrzegany w świetle Prawa. „Korzyść”, o której tak często pisał, polegała na studiowaniu Prawa. W Talmudzie znajduje się bardzo interesujący ustęp {Szabat, 30b}, w którym zostało wskazane, w jaki sposób w księdze pojawił się epilog:

Mędrcy chcieli ukryć Księgę Eklezjastesa, ponieważ są w niej słowa, które nawzajem się wykluczają. Dlaczego jednak jej nie ukryli? Ponieważ zaczyna się ona i kończy religijnym nauczaniem, jak zostało napisane: *Jaką korzyść ma człowiek z wszelkiego swego trudu, którym mozoli się pod słońcem?* Szkoła Rabbiego Janny komentuje: Pod słońcem nie ma żadnej, ale mają(korzyść) przed słońcem. Celem jej jest nauczanie religijne, jak to napisano: *Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym*

człowiek. „Co rozumie się przez zwrot: *bo cały w tym człowiek?*” - zapytał Rabbi Eleazar. Cały świat został stworzony tylko ze względu na tego (rodzaju) człowieka. Symeon ben Azzai - inni twierdzą, że Symeon ben Zoma - powiedział: Cały świat został stworzony tylko po to, aby być towarzyszem człowieka.

Jest w tym nieco ironii, że epilog, który przez tradycję żydowską postrzegany był w sposób dla Koheleta korzystny, przez współczesnych biblistów został potraktowany tak nieprzychylnie.

Salomonowe autorstwo, podobnie jak dla Żydów, było również ważne dla chrześcijan. Jednakże motto księgi „marność nad marnościami” (1,2; 12,8) posłużyło im do podkreślenia własnych prawd. Wiara w nieśmiertelność, życie z Bogiem w wieczności sprawiała, że ten świat i jego wartości faktycznie jawiły się jako coś marnego. Najbardziej wpływowym komentatorem był w tej materii Św. Hieronim. Około roku 339⁴ n.e. rozpoczął on pracę nad własnym komentarzem do Księgi Koheleta, który obiecał niejakiemu Blezylli podczas swego pobytu w Rzymie. Komentarz ten miał wzbudzić w niej pogardę dla świata. Niestety, zanim Hieronim ukończył swe dzieło, kobieta zmarła. Jednakże jego nacisk na walory ascetyczne zdominował późniejszą egzegezę chrześcijańską. Widać to wyraźnie nawet u Tomasza a Kempis, który na początku swego dzieła *O naśladowaniu Chrystusa*, napisał „Marność nad marnościami i wszystko marność” oprócz miłowania Boga i służenia Jemu samemu. Najwyższą mądrością jest - wzgardziwszy sprawami tego świata - dążyć do Królestwa niebieskiego”. Oczywiście, jest to niewłaściwy sposób odczytania całego przekazu księgi. Eschatologiczna wiara może wypaczyć właściwą ocenę Bożego stworzenia.

65. Dowiedzieliśmy się, że Księga Koheleta należy do mądrościowej tradycji, ale czy nie jest ona w rzeczywistości „antymądrościowa”?

Uważam, że termin „antymądrościowy” jest zbyt ogólnikowy i niesprawiedliwy wobec poglądów Koheleta. By dokonać rzeczowej oceny, musimy trzymać się faktów.

Po pierwsze, osąd taki jest często wydawany przez tych, którzy uważają, że istnieją jedynie trzy mądrościowe księgi biblijne: Księga Przysłów, Hioba i Koheleta, a kontrast pomiędzy pierwszą a następnymi dwoma wydaje się im wystarczającym powodem do postawienia powyższego zarzutu. Ale te trzy księgi, trzeba to przypomnieć, uzupełnione są Księgą Syracha i Księgą Mądrości Salomona. Dopiero spojrzenie na mądrość w tak szerokiej perspektywie pozwala na wydanie właściwego osądu. Myślę nawet, że Księga Syracha bliższa jest doktrynie zawartej w Księdze Przysłów niż Księgom Hioba i Koheleta. Ten nurt mądrości nie kończy się wraz z Księgą Eklezjastesa. Podobnie Księga Mądrości Salomona napisana po grecku przez Żyda z Diaspory (być może z Aleksandrii) wychwala mądrość jako szczególnie Boży atrybut, którym Bóg wspaniałomyślnie dzieli się z człowiekiem (rozdz. 7-9). Trzeba podkreślić, że nurt mądrościowy był kontynuowany i rozwijany, czego przykładem jest nowe podejście do zagadnienia retrybucji, czyli odpłaty przedstawione w Księdze Mądrości Salomona (por. R.E. Murphy, *The Tree of Life*, 86-88).

Po wtóre, nieprzychylna ocena księgi bardzo często zbiega się z niewłaściwym odczytaniem intencji mędrców, a zwłaszcza niedostrzeganiem tego, w jaki sposób ich mądrość ukazana została w Księdze Przysłów. Przysłowia w niej zawarte dalekie są od naiwności. To prawda, że Księga Przysłów proponuje zdecydowaną optymistyczną wizję retrybucji: mądrość albo prawość przynosi dobrobyt, a głupota przynosi zagładę (zob. Pytanie 21.).

Jednak trzeba podkreślić, że mądrość ma swoje ograniczenia. Oczywiście Hiob i Kohelet są bardziej dobitni w podkreślaniu tych ograniczeń. Ale to nie znaczy, że są to księgi „antymądrościowe”. Podejmują one przede wszystkim problem retrybucji - i żadna z nich nie daje na to ostatecznej odpowiedzi, choć obie odrzucają optymizm Księgi Przysłów.

Po trzecie, sam Kohelet jasno stwierdza (7,23-24), że mądrość była jego celem: „Chciałbym być mądrym! - lecz mądrość jest dla mnie niedostępna. Niedostępne jest to, co istnieje, i niezgłębione - któż może to zbadać?”. I chociaż sądzi, że mu się nie udało, to jednak osiąga wyższy poziom niż inni mędracy. Kohelet odrzuca zadowalanie się prostymi odpowiedziami. Nie chce on dźwigać na sobie ciężaru tradycyjnej mądrości, z której inni są dumni:

Mędrzec ma w głowie swojej oczy,
a głupiec chodzi w ciemności (...).
Więc powiedziałem sobie:
Jaki los głupca, taki i mój będzie;
i po cóż więc nabyłem tyle mądrości?
Rzekłem przeto w sercu, że i to jest marność (2, 14-15).

W tym dialogu z mądrością był on bardzo realistyczny. Dostrzegając mankamenty optymizmu i poczucia bezpieczeństwa, śmiało, w imię mądrości, krytykował tradycję. Po czwarte, nie był on zadowolony z tego, czego nauczano, chociaż przejął styl i metodę mądrościową, która w ocenie życia posługuje się doświadczeniem i analizą. Nawet będąc w konflikcie z doktryną, nie porzucił on metodologii mędrca. Często odwoływał się do działania „mądrego” (2, 3.9). Mówił o mądrości bezpośrednio, ale i odwołując się do jej przeciwieństw: szaleństwa i głupoty (1, 17; 2, 12; 7, 25).

Po piąte, głupota nie stanowi nigdy dla Koheleta żadnej opcji; wydaje się być przez niego wyraźnie odrzucana, np. w stwierdzeniach zawartych w 10,2-3. Jego zdaniem nawet niewielka oznaka głupoty jest niewybaczalna, ponieważ mądrość podatna jest na zranienia (9, 17-10, 1). W klasycznej doktrynie był jeden punkt, z którym był on całkowicie zgodny: potępienie wielomówstwa i gadulstwa (por. Prz 10, 19.21; - głupi mówi bez końca - Koh 10, 12-14).

Kohelet nie odrzuca więc mądrości, ale oczyszczają i kieruje na wyższe poziomy.

KSIĘGA ESTERY

66. Na jakiej podstawie można określić, czy Księga Estery ma charakter historyczny, czy też jest opowiadaniem?

Problem ten odnosi się do wielu ksiąg biblijnych, a każdy przypadek jest inny. Po pierwsze musimy wyjaśnić nasze własne pojęcie historii. Poszukiwanie w Biblii dzisiejszego pojęcia historii z góry skazane jest na niepowodzenie, gdyż narzędzia i cele współczesnej historii są całkowicie odmienne od metod używanych przez starożytnych. „Historia”, z jaką spotykamy się w tzw. Historii deuteronomistycznej (od Księgi Jozuego do Ksiąg Królewskich) to nie ten rodzaj historii, do jakiej jesteśmy przyzwyczajeni. Nie znaczy to, że należy zrezygnować z terminu „historia” w tych księgach. Musimy być po prostu realistami w naszych oczekiwaniach co do starożytnych. Najprawdopodobniej nasze tytułowe pytanie nie miałooby dla nich sensu; nie czynili oni bowiem takich rozróżnień jak my. Pomimo tego, my współcześni jesteśmy zmuszeni podać racje pozwalające odróżnić jeden rodzaj literatury od drugiego. Stąd mamy pełne prawo do zadawania pytań o wskazówki, które pozwolą jasno odróżnić opowiadanie lub części narracyjne od gatunku historycznego. Być może wiele osób nie pozwoliłoby sobie na postawienie takiego pytania jak 66. Dlaczego? Ponieważ zakładają, że w Biblii wszystko jest „historyczne”. Za tym stwierdzeniem stoi przekonanie, że jedyną prawdą jest prawda historyczna. Jeśli nie mamy do czynienia z historią, to nie jest to prawdziwe, a zatem nie może mieć miejsca w słowie Bożym. Nieporozumienie polega na

tym, że identyfikuje się tutaj jednoznacznie historię z prawdą. Tymczasem w Biblii istnieje wiele rodzajów prawdy: prawda przypowieści (spotykana w przypowieściach Nowego Testamentu), prawda psalmu lub poezji miłosnej oraz prawda opowiadania. Prawda jest ściśle związana z rodzajem narracji, dlatego chcąc ją poznać musimy dokonać ludzkiej (a zatem czasem omylnej) oceny, z jakim gatunkiem literackim mamy do czynienia.

Wydaje się celowym przedstawić krótkie streszczenie fabuły Księgi Estery. Gdy Estera zajmuje miejsce Waszti jako królowa u boku króla Persji Kserksesa (Aswerusa), zyskuje tym samym pozycję, która pozwoli jej pokrzyżować niegodziwy plan przygotowany przez Hamana celem wyniszczenia narodu żydowskiego w całym królestwie. Niebawem role się zmieniają: Estera i jej wuj Mardocheusz stają się wybawicielami, gdy tymczasem Haman i wrogowie Żydów zostają zniszczeni. Nie ma w tym nic nieprawdopodobnego; księga mogłaby przedstawiać historyczny pogrom w okresie perskim. Jednakże szczegóły tego opowiadania dowodzą, że nie jest to literatura o charakterze historycznym, ale coś innego. Zwykle bowiem elementy mało prawdopodobne w opowiadaniu przemawiają przeciwko historyczności księgi.

W tym kontekście wiek Mardocheusza i Estery nie jest realistyczny. Zgodnie z tekstem Est 2,6 Mardocheusz został uprowadzony do niewoli w 597 roku, tymczasem Kserkses panował w latach 486-65 p.n.e. Są to oznaki, że autor przesadza w fabularyzacji i nie jest zainteresowany przedstawieniem historii w ścisłym sensie: stąd np. wzmianka o wspaniałej uczcie trwającej 180 dni (1,1-3); mało prawdopodobny jest również list królewski, w którym zastaje nakazane, aby „każdy mąż był panem w swym własnym domu” (1,22), sugerując jakoby to nieposłuszeństwo królowej Waszti mogło spowodować tak przykre dla mężczyzn skutki; z historycznego punktu widzenia nieprawdopodobne wydaje się też wydanie królewskiego pozwolenia na wymordowanie i spłodowanie określonego ludu w imperium w określony dzień roku (3, 8-15). Nagła zmiana tego dekretu z woli króla, który wydaje się być nieświadomy (mimo 3,10-11) tego, co wcześniej nakazał, sprawia wrażenie jakby anarchia autoryzowana była królewskim dekretem!

Musimy również przeanalizować sposób, w jaki rozwija się narracja. Po pierwsze zauważmy, że jedna czwarta wydarzeń wyrażona jest w formie dialogu (a nie było w tym czasie środków masowego przekazu!). Król wydaje się być osobą szczególnie głupią, którą autor posługuje się po to, by poruszyć pewne kwestie i dalej prowadzić narrację; król nie jest świadomy wyznania religijnego Estery oraz nie wie, że osobą odpowiedzialną za wymordowanie Żydów jest Haman (7,2-6). Zagadnienie niewiedzy jest dla opowiadania kluczowe: Haman musiał ignorować żydowskie pochodzenie Estery i jej relację z Mardocheuszem, którego uważał za swego śmiertelnego wroga. Ten temat jest szczególnie podkreślony w rozdziale 6., w którym zostało przedstawione, jak Haman przychodzi do króla, aby uzyskać pozwolenie na powieszenie Mardocheusza, nie wiedząc, że król planuje Mardocheusza uhonorować. Ponownie w rozdziale 7. Haman jest na uroczystej uczcie, podczas której Estera ujawnia, że jest Żydówką, a król odkrywa, że niewłaściwie ocenił działanie Hamana. Wraz z kwestią niewiedzy funkcjonuje zasada opóźnienia. Haman odkrywa wprawdzie tożsamość Estery, ale wtedy jest już za późno (7, 5-6). Estera zaś odwleka podczas uczy swoje spotkanie z królem i Hamanem przenosząc je na następny dzień.

Opowiadanie rozwijane jest w oparciu o ostry kontrast postaciami i wydarzeniami. Mardocheusz jest potomkiem Kiszę, ojca Saula, zaś Haman jest Agagitą, przez co związany jest z Amalekitami (3,1; 1 Sm 15,32), z którymi Saul walczył. Można odnieść wrażenie, że te dwie postacie są świadomą typologizacją dawnej wrogości. Raz jeszcze Izrael zwycięży. Mardocheusz zajmuje miejsce Hamana jako zarządzającego państwem, gdy tymczasem Haman zajmuje jego miejsce na szubienicy, gdyż została ona zbudowana specjalnie dla Mardocheusza. Haman ucztuje w czasie, gdy Mardocheusz pości (3, 15 - 4, 1). Istnieje zasadniczy kontrast pomiędzy słowami Zereszy, żony Hamana w 5, 14 i 6, 13. Można by

wskazać i inne okoliczności i zdarzenia mało prawdopodobne, ale te są wystarczające, by nas przekonać, że mamy do czynienia ze starannie zbudowanym opowiadaniem. Tak duża ilość nieprawdopodobnych zbiegów okoliczności wyklucza możliwość dopatrywania się tu narracji o charakterze historycznym. Wszystkie zwroty akcji w opowiadaniu są zabiegami literackimi, które mają dla nas sens wówczas, gdy postawimy sobie pytanie, jaki jest punkt widzenia autora.

67. Co zatem jest celem Księgi Estery?

Nasze pytanie wiąże się co najmniej z dwiema odrębnymi kwestiami. Jednym z celów księgi jest uzasadnienie Święta Pu-rim - wskazanie, dlaczego stało się ono jednym ze świąt żydowskich, pomimo tego, że nie przemawia za nim żaden uroczysty nakaz w Torze. Jakikolwiek byłyby historyczne początki święta, biblijne wyjaśnienie podane jest w 3, 7 oraz 9, 20-28.29-32. Sama nazwa wydaje się pochodzić od akadyjskiego słowa oznaczającego „los” (*pur* jest w 3, 7 interpretowane jako odpowiednik” słowa *gora*ł - „los”). Formą liczby mnogiej jest *purim*. W 3,7 słowo jest wprowadzone do opowiadania w sytuacji, gdy rzucono los celem określenia miesiąca (Adar), w którym Żydzi mieli być wymordowani. Oprócz tego wyjaśnienia zaproponowano też inne hipotezy dotyczące pochodzenia Święta Purim np., że było to święto pogańskie, które później zostało przyjęte przez Żydów, przez co zyskało nowy charakter itd.

Inną propozycję wysunął profesor Brevard Childs (*Introduction to the Old Testament as Scripture* [Philadelphia: Fortress, 1979] 604-607). Jego zdaniem musimy odwołać się do burzliwych losów narodu Bożego oraz do faktu, że jego egzystencja była wielokrotnie zagrożona zarówno w starożytności, jak i podczas pogromów w czasach chrześcijańskich. Mamy tu do czynienia ze świeckim, laickim opowiadaniem, w którym - pomimo że podkreślany jest opatrnościowy ratunek dla narodu - to jednak nie jest wspomniane imię Boga (ale por. 4, 14). W opowiadaniu jest również obecny motyw zemsty nawiązujący do zasady oko za oko, a nawet silniej niż ona akcentujący wątek odwetu (por. 9,13-15). Childs zwraca uwagę na znaczenie tekstu 9,20-32. Świętowanie Purim, które nakazuje Mardocheusz, jest „umieszczone w ramach postów i żałoby, posiadających w pełni religijne znaczenie, które zostało starannie określone poprzez wielowiekowe święte tradycje Izraela. Sposób obchodzenia święta z całą jego oryginalną 'świeckością' nie uległ zmianie, ale zmieniony został przedmiot radości. Cały Izrael podziela radość 'reszty' i pomocy, która wyraża się w obdarowywaniu prezentami, szczególnie ubogich. Jest to czas, w którym na własne uszy wysłuchuje się ponownie opowiadania o Purim” (s. 604-605). Zaufanie do tych wersetów „wciąga Purim w orbitę religijnych tradycji Izraela”.

Dla chrześcijan dwudziestego (pierwszego) wieku rzeczywiste znaczenie tej księgi może wyrażać się w podjęciu przez nią kwestii planowanego pogromu narodu żydowskiego w imperium perskim. Żydzi zostali przed nim uratowani, podobnie jak zostali uratowani z niewoli egipskiej. Ileż jednak zawstydzających pogromów zadali później narodowi wybranemu sami chrześcijanie! Księga Estery przeznaczona jest więc nie tylko dla Żydów, ale i dla chrześcijan i niesie ona dla prześladowców odmienny przekaz niż dla prześladowanych - jest to przekaz zawierający potępienie.

68. Skoro w Księdze Estery nie mówi się o Bogu, to jak to możliwe, że w odczytywanym podczas liturgii fragmencie tej księgi, Bóg jest jednak wzmiankowany?

Tak jest istotnie. Podczas liturgii jednak czytana jest część deuterokanoniczna księgi, tak zwana grecka Księga Estery. Tłumaczenie Septuaginty ma sześć dodatkowych sekcji, liczonych obecnie od A do F. Św. Hieronim dołączył je do tłumaczenia Księgi Estery w

Wulgacie, ale zamieścił pod koniec księgi. Kiedy Stefan Langton (zm. 1228) podzielił Biblię na rozdziały, zostały one ponumerowane podobnie jak reszta księgi, i w ten sposób Księga Estery w Wulgacie ma szesnaście rozdziałów. Jednak w tłumaczeniach współczesnych, takich jak NAB są one włączone we właściwym porządku (choć oznaczone jako A, B, itd.).

Tłumaczenie NRSV zamieszcza owe sekcje, opatrując je zarówno numerami, jak i literami, w części zatytułowanej „Apokryfy”.

Pytanie przywołało termin deuterokanoniczny określający te biblijne księgi lub ich części, których natchnienie było początkowo kwestionowane, ale problem został rozwiązany przez katolików na Soborze w Trydencie. Księgi te, bądź ich części uznano za tak samo natchnione, jak pozostałe księgi biblijne. Różnica pomiędzy wersją hebrajską i grecką polega na tym, że grecka wersja ma o 107 wersetów więcej, i że Bóg jest w niej wyraźnie wzmiankowany.

Sądzę jednak, że Bóg jest również wskazywany, choć nie z imienia, przez Mardocheusza w Est 4,14, gdy ostrzega on Esterę, że jeśli nie zareaguje, to „uwolnienie i ratunek dla Żydów przyjdzie z innego miejsca, a ty i dom ojca twojego zginiecie”. Myślę, że te słowa mogą się jedynie odnosić do upatrywania ratunku w Bożej Opatrzności, nawet jeśli Bóg nie został w nich bezpośrednio wspomniany. Brak imienia Bożego wydaje się tu zamierzony, niezależnie od motywacji, jakie się na to złożyły.

W greckiej wersji Księgi Estery nie ma takiej wstrzemięźliwości, jeśli chodzi o imię Boże; słowa „Pan”, „Bóg” pojawiają się więcej niż pięćdziesiąt razy. Nawijając do fragmentu, o którym mówiłem wcześniej (4,14), wsparcie rzeczywiście przychodzi z innego miejsca. Mardocheusz mówi wyraźnie w 4, 8 „wezwij Pana i wstaw się za nas u króla; uratuj nas od śmierci”. Jak można oczekiwać, modlitwy Mardocheusza (C, rozdz. 13) i Estery (C, rozdz. 14) są pełne odniesień do Pana. Mardocheusz wyjaśnia powód nieuhonorowania Hamana, i prosi Pana o miłosierdzie dla ludu. Estera również prosi za ludem, zwłaszcza że naraża się na niebezpieczeństwo przychodząc do króla Kserksesa, zanim zostanie wezwana. Ogólnie rzecz biorąc, dodatki przydają narracji dramatyzmu i wzbogacają rozwój wydarzeń o wyraźnie religijny element, podkreślając Bożą Opatrzność oraz wierność Prawu ze strony Estery, pomimo że poślubiła pogańskiego władcę. W ostatnim dodatku (F, rozdz. 10). Mardocheusz interpretuje sen, którym rozpoczyna się grecka wersja Księgi Estery. Ponownie interpretuje również „los”, o którym wspomniano w 3,7, mówiąc tym razem o dwóch losach, jakie Bóg wyznaczył: „W tym celu sporządził dwa losy: jeden dla ludu Bożego, a drugi dla narodów pogańskich. Oba te losy przysły na godzinę i czas, i na dzień sądu wszystkich narodów przed oblicze Boga” (10, 3g-h). Powinniśmy przywołać w tym miejscu bardzo znaczące przysłowie: „We fałdy sukni wrzuca się losy, ale Pan sam rozstrzyga” (Prz 16,33).

69. Czy Księga Estery ma znamiona krwawej opowieści?

Dotychczas mówiliśmy o pogromie zakładając, że chodzi tu właśnie o pogrom. Ale należy również pamiętać, że ta historia nigdy nie wydarzyła się w taki sposób, w jaki została opowiedziana. Zwróćmy uwagę, że król pojawia się jako narzędzie swoich doradców. Gdy Waszti okazuje się nieposłuszna królowi, królewski doradca, Memukan, rozkazuje, aby został rozesłany nieodwołalny dekret królewski, oznajmiający, że Waszti utraciła swą pozycję. Został on rozesłany w tym celu, aby wszystkie kobiety w królestwie patrzyły z respektem na swoich mężów - motyw raczej niedorzeczny (1,16-22). Następnie szaleńczy król Kserkses za namową Hamana wydaje dekret, aby wyniszczyć wszystkich Żydów w królestwie. Gdy jednak zostaje ujawniona żydowska tożsamość Estery, a wraz z tym jej prawdopodobna śmierć, król wycofuje się i wydaje się nieświadomy roli Hamana (7, 2-5). Ponieważ prawa „Medów i Persów” są zgodnie z tradycją nieodwołalne, musi zostać wydany nowy dekret. Ma on upoważniać Żydów do walki przeciwko ich prawdopodobnym mordercom w dzień ustalony jako dzień rzezi, to jest 13 Adar. W ten sposób anarchia zostaje oficjalnie

zaaprobowana przez monarchę! Biorąc pod uwagę tę datę, niepoważna może się wydawać propozycja Estery, aby „zrobić to ponownie” w stołecznym mieście Suzie. Ale ponieważ potrzebny jest nowy edykt, król wydaje taki dla miasta Suzy (9, 14-15).

O co właściwe chodzi? Zamiar Estery dotyczy zmiany daty Purim. Wyjaśnia to, dlaczego innego dnia obchodzono święto w Suzie, a innego dnia w pozostałej części imperium.

Wydarzenia miały miejsce 13 i 14 dnia Adar i stąd w Suzie święto Purim obchodzono 15 Adar, gdy tymczasem na pozostałych terenach walka trwała jeden dzień, tzn. 13, a obchody święta następowały 14 Adar. H.L. Ginsberg zauważa: „Wart odnotowania jest fakt, że zarówno w prowincjach, jak i w Suzie dzień radości jest następnym dniem po zwycięstwie, a nie dniem samego zwycięstwa. Wyjaśnienie tego wydaje się wynikać stąd, że coroczny dzień radości początkowo był poprzedzony próbną walką pomiędzy 'nami' i 'nimi', podobnie jak inne podobne celebracje, których poświadczenie znajdujemy w Iranie w różnych okresach (były również powszechne w Europie aż do minionego stulecia). Jej związek z uratowaniem Żydów od niebezpieczeństwa pogromu jest wtórny. Prowincje zadawały się jednym dniem takich 'walk', a niestroniąca od przyjemności ludność metropolii miała do dyspozycji dwa dni. Następnie, po dniu 'zwycięstwa' następowała noc, która - podobnie jak w kalendarzu żydowskim - zaczynała nowy dzień, wprowadzony w dwudziestoczworogodzinny okres świętowania” (*The Five Megilloth and Jonah* [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1969] 87).

Święto Purim jest wspomniane w Drugiej Księdze Machabejskiej 15, 36 jako „dzień Mardocheusza”. Greckie tłumaczenie księgi jest przypisywane niejakiemu Lizymachowi z Jerozolimy, a kolofon (albo zakończenie) tekstu greckiego stwierdza, że została ona dostarczona do Egiptu w czwartym roku panowania Ptolemeusza i Kleopatry około 78-77 p.n.e. Święto Purim stało się popularne w judaizmie jako dzień wymiany prezentów między przyjaciółmi oraz rozdawania ubogim jałmużny. Jak zauważa Ginsberg „Księga Estery może być przedstawiona skrótowo jako pouczająca przemowa przeznaczona do czytania na otwarcie obchodów swego rodzaju karnawału” (s. 83). Stąd pojawiło się wiele żydowskich zwyczajów, takich jak szuranie nogami albo hałasowanie instrumentami podczas odczytywania imienia Hamana, zabawa w grę przypadku z wirującym bakiem oraz przebieranie się. Dlatego stało się ono radosnym świętem, pomimo groźby unicestwienia, która przewija się przez księgę.

Być może nie odpowiedziałem dokładnie na postawione pytanie. Przedstawiłem rozlew krwi w określonym kontekście, ale nie zaprzeczam mu. Nie możemy mieć jednak nierealistycznych oczekiwań wobec Biblii. Jeśli weźmiemy pod uwagę przelew krwi oraz „czystki etniczne”, do jakich dochodzi w naszych czasach, stwierdzimy, że Biblia opowiada po prostu o ludzkiej rzeczywistości. To prawda, że wiele osób było wstrząśniętych wydarzeniami przedstawionymi w Księdze Estery. Marcin Luter miał podobno powiedzieć, iż chciałby, aby to nigdy się nie zdarzyło. Ale opinie bywają różne. Powiada się np. że wielki Mojżesz Majmonides (zm. 1204) uważał tę księgę za drugą Torę.

KSIĘGA TRENÓW (LAMENTACJI)

70. Czy terminy „lamentacja” i „tren” oznaczają to samo?

W języku angielskim oba terminy [*lament, lamentation* -przyp. tłum.] mogą być użyte zamiennie, ale lepiej rozróżnić je, kiedy mówimy o Biblii. Jak widzieliśmy w Pytaniu 5., „lamentacja” [ang. *lament*- przyp. tłum.] jest szczególnym typem psalmu o specyficznej strukturze i charakterystycznych cechach. „Tren” [ang. *lamentation* - przyp. tłum.] jest terminem użytym w tytule księgi. Chociaż pod pewnym względem te pięć rozdziałów może

być rozumiane jako lament wspólnoty nad upadkiem Jerozolimy, to jednak mają one specyficzny charakter. Stąd właśnie pochodzą różne tytuły, jakimi określano tę księgę w starożytności. Hebrajska nazwa wywodzi się od pierwszego słowa: *'ekah* (dosłownie „jak”; [oddane w *BT* jako „Ach!” - przyp. tłum.]); w języku greckim brzmi ona *Threnoi*; w języku łacińskim *Threni* albo *Lamentationes*.

Należy odnotować, że w tradycji żydowskiej księga jest umieszczana po Księdze Rut pośród *megillot*. W Biblii chrześcijan natomiast znajduje się ona po Księdze Jeremiasza, bowiem to jemu ją przypisywano. Może być kilka powodów tej atrybucji. Czytamy w Księdze Jeremiasza:

Oznajmisz im to słowo:

Oczy moje wylewają łzy
dzień i noc bez przerwy,
bo wielki upadek dotknie Dziewicę,
Córę mojego ludu,
klęska bardzo wielka (Jr 14, 17).

Taki fragment sugeruje związek Trenów z prorokiem, który mógł napisać:

Któż uczyni moją głowę źródłem wody,
a oczy moje fontanną łez,
bym mógł dniem i nocą opłakiwać
zabitych Córy mojego ludu? (Jr 8, 23).

Należy również zwrócić uwagę, że według Drugiej Księgi Kronik 35,25-26 miało miejsce wielkie opłakiwanie śmierci króla Jozjasza, który zginął pod Megiddo w 609 p.n.e., a „Jeremiasz ułożył tren o Jozjaszu, który wszyscy śpiewacy i śpiewaczki wykonują jeszcze po dziś dzień w swoich lamentacjach nad Jozjaszem. I to stało się zwyczajem w Izraelu. Oto zapisane są one w Trenach” (*NAB*). Przeciwnie niż to wyraża przypis do *NAB* odniesienie do kanonicznej księgi Trenów *nie* jest prawdopodobne. Kanoniczna księga nie ma nic wspólnego z Jozjaszem. Ta wzmianka mogła się przyczynić do przypisania autorstwa Trenów Jeremiaszowi. Faktem jest, że kwestia autora - jednego czy też wielu - nie została rozwiązana.

71. Czy nie można było oczekiwać, że te pięć rozdziałów zostanie włączonych do Księgi Psalmów?

Istniała z pewnością taka możliwość, ale nie można dać pełnej odpowiedzi na to pytanie. Można jednakże zwrócić uwagę na następujące cechy, szczególne dla tego utworu. Po pierwsze, istniała pewna określona okazja liturgiczna, podczas której treny były recytowane. W naszych czasach są one odmawiane jako modlitwy w rocznicę zniszczenia Jerozolimy (dziewiątego dnia miesiąca Av). Te modlitwy wydają się krystalizować wokół liturgicznego wspomnienia. Przywołują wydarzenie przedstawione w Księdze Jeremiasza 41, 5 (zob. również Za 7, 1-5; 8, 18-19): „przyszli ludzie z Sychem, z Szilo i Samarii w liczbie osiemdziesięciu z ogolonymi brodami, rozdartymi szatami i pokryci nacięciami. Nieśli oni z sobą ofiary z pokarmów i kadzidło, by je złożyć w domu Pańskim”. Warto odnotować, że przychodzą oni zaraz po zniszczeniu Jerozolimy ze starego Królestwa Północnego, że ich lament jest szczery i że wypełniają obowiązek pielgrzymki do Świątyni. Z powodu chwilowego bezprawia ich misja okazała się wprawdzie katastrofą ale nie o to tu chodzi. Wydarzenie ukazuje przywiązanie ludu do Świątyni, nawet nazajutrz po tym, gdy Świątynia została zniszczona.

Po wtóre, poezja tych rozdziałów (z wyjątkiem rozdziału 5.) charakteryzuje się wyjątkowym stylem, odmiennym od zwykłego paralelizmu, który właściwy jest psalmom i hebrajskiej poezji. Posiada on rytm określony hebrajskim terminem *qinah*, który polega na trzech uderzeniach lub akcentach, po których następują dwa akcenty. Na przykład 1,2:

Płacze, płacze wśród-nocy,
na-policzkach jej-lży.

Ten rytm 3 + 2 nie jest typowy dla wszystkich lamentacji, ale jest często spotykany w tej księdze, i nadaje jej pewien charakter.

Po trzecie, mamy tutaj do czynienia z interesującym i zmiennym akrostychicznym wzorem. W rozdziałach 1. i 2. są dokładnie 22 (liczba liter w alfabecie hebrajskim) zwrotki, z których każda rozpoczyna się kolejną literą hebrajskiego alfabetu. Tymczasem w rozdziale 3. każdy wers w 22 zwrotkach rozpoczyna się kolejną literą. Rozdział 4. ma 22 zwrotki z dwoma wersami w każdej, również zgodnie ze wzorem akrostychicznym. Akrostychiczna forma nie pojawia się w rozdziale 5., ale mamy tam za to „alfabetyczny” wiersz zawierający 22 wersy. Zwracam uwagę na te szczegóły, aby wskazać, że forma poetycka może być przekonującym powodem, dla którego utwory te zostały zebrane razem. Ale najbardziej przekonującym argumentem jest pierwszy z nich: traktują one o upadku Jerozolimy w 587 roku, pomimo tego, że rozdział 3. jest bardzo indywidualistyczny.

72. Można zrozumieć lament z powodu śmierci człowieka, ale dlaczego lamentować nad miastem?

Można by oczywiście odwołać się do faktu, że ze zniszczeniem Jerozolimy związani byli również ludzie - jedni zostali zabici, inni uprowadzeni do niewoli - ale to nie jest właściwa odpowiedź na powyższe pytanie. Jerozolima, albo Syjon, jest bowiem punktem centralnym Trenów co najmniej w rozdziałach 1., 2. i 4., w których miasto jest personifikowane. Poruszyliśmy pokrótce znaczenie świętego miasta w Pytaniu 7. w dyskusji nad „Pieśniami Syjonu”, i w Pytaniu 13., nawiązując do psalmów królewskich i mesjanizmu. Wątek ten trzeba pogłębić, ponieważ nam, współczesnym, bardzo trudno jest identyfikować się z jakimś miastem tak, jak starożytny Izrael identyfikował się z Jerozolimą.

Można sądzić, że na taką postawę ludu Bożego w wystarczającym stopniu mogły wpłynąć groźby proroków, od Amosa do Jeremiasza. Ale wystarczy, że przeczytamy przygotowany przez proroków opis niewierności, aby zdać sobie sprawę z niepowodzenia ich słów, które miały przecież dogłębnie wstrząsnąć ludem.

Potrzebne było jednak dopiero tak szokujące wydarzenie, jak zniszczenie Jerozolimy, aby zmieniła się postawa ludu Bożego. Jeremiasz zapowiedział (31, 31-34), że zostanie zawarte nowe przymierze, odmienne od tego, które zostało zerwane, z prawem zapisanym tym razem w sercu ludu, i że grzechy ludu zostaną przebaczone. Przejmujący opis zawarty w Księdze Lamentacji mówi o cierpieniach, które powodują przemianę serca.

Co oznaczało zniszczenie Jerozolimy? Ezechiel przedstawia obrazowo jego teologiczny sens, opisując odejście chwały Pana w 11,23: „I odeszła chwała Pańska z granic miasta, i zatrzymała się na górze, która leży na wschód od miasta”. Pan opuścił święte miejsce, które stanowiło Jego ziemską rezydencję. Izrael stracił kontakt z Wszechmogącym, a zostało to symbolicznie ujęte przez odejście „chwały” Pana w prorockiej wizji. Była to rzecz niesłychana i niemożliwa dla wierzących Izraelitów. Można przypomnieć w tym miejscu wiele przykładów Bożego przebaczenia oraz przekonujące motywy, które Mojżesz przedstawił Panu dla zapewnienia Jego przychylności: „Przebacz jednak im ten grzech!

A jeśli nie, to wymaż mnie natychmiast z Twojej księgi, którą napisałeś" (Wj 32, 32). Mojżesz mógł również przypomnieć Panu: „Wspomnij na Abrahama, Izaaka i Izraela, Twoje sługi..." (32,13). Co się stało z bezwarunkowym przymierzem zawartym z Abrahamem i patriarchami? Podobnie można zapytać o przymierze z Dawidem dotyczące jego potomków na tronie w Jerozolimie (2 Sm 7, 15-16; Ps 89, 34-38). Czyżby Pan powziął zamiar zupełnego opuszczenia swego ludu? - rodziły się pytania. Wzruszający opis upersonifikowanego Syjonu w Księdze Trenów ma na celu właśnie nakłonienie Pana do żalu. Czy Pan, który wołał w przepięknym monologu z Księgi Ozeasza 11,8-9: „Jak mogę Cię porzucić...?", mógł rzeczywiście odrzucić swoją ukochaną? To był właśnie paradoks: Bóg mógł i Bóg to uczynił.

73. Dlaczego Księga Trenów (Lamentacji) jest taka nieciekawa'?

Taki odbiór Księgi jest oczywiście możliwy. Zwłaszcza, gdy ktoś nie lubi poezji akrostychicznej (choć akrostychiczny styl jest oparty na określonej liczbie, która sprawia, że kompozycja nie może być zbyt długa!), albo nigdy nie używa poetyckiej wyobraźni, którą został obdarowany. Weźmy jeden przykład z tej księgi. W rozdziale 1. pojawia się uderzające przejście od opisu cierpień Syjonu do personifikacji samego świętego miasta:

Wszyscy, co drogą zdążacie,
przyjrzyjcie się, patrzcie,
czy jest boleść podobna do tej, co mnie przytłacza,
którą doświadczył mnie Pan... (1, 12).

Oto dlaczego płaczę,
oko me łzy wylewa... (1,16).

Ten jakże obrazowy efekt pojawia się w rozdziale 2., a wywołuje go opis przesadnej kary: „Pan stał się podobny do wroga" (2, 5). Lamentacje osiągały muzyczne i poetyckie szczyty wtedy, gdy były używane w Liturgii Godzin Wielkiego Tygodnia, szczególnie takie wersety, jak:

Jak cię pocieszyć? Z czym porównać?
Córo Jeruzalem!
Z czym cię porównać, by cię pocieszyć?
Dziewico, Córo Syjonu,
gdyż zagłada twoja wielka jak morze.
Któż cię uleczy? (2, 13).

W rozdziale 3. następuje nagła, niespodziewana zmiana. Mówiącym jest pojedyncza osoba, która mówi o sobie w następujący sposób:

Jam człowiek, co zaznał boleści
pod różgą Jego gniewu... (3, 1).

Po dwudziestu wersetach opisujących swoją rozpacz i cierpienie, poeta niespodziewanie szuka nadziei i znajduje ją, przywołując tradycyjne pojęcia wierności i miłosierdzia Pańskiego. Wydaje się, został poddany straszemu i niespodziewanemu nieszczęściu, lecz uznał, że „Dobrze dla męża, gdy dźwiga jarzmo w swojej młodości" (3, 27). Po nieszczęściu bowiem przyjdzie od Pana życzliwość i miłosierdzie. Ostatecznie następuje przyznanie się do ludzkiej grzeszności (3, 39). Utrzymany jest ton lamentu, a indywidualny podmiot liryczny

wyduje się być reprezentatywny dla całej wspólnoty, która z pełną ufnością prosi Pana o pomoc i wyzwolenie (3,40-66).

Czwarty poemat powraca do opisu nieszczęsnej sytuacji Syjonu. Pomazaniec albo mesjasz (panujący król) jest w nim określany jako „nasze tchnienie” (4, 20), ale przymierze Dawidowe jest już tylko wydarzeniem z przeszłości.

W ostatnim rozdziale (który tworzą 22 wersety, jednak nie jest to wiersz akrostychiczny) wspólnota kontynuuje swój lament, ale w wersecie 19. następuje przełom. Pojawia się zaufanie do królującego wiecznie Pana oraz błaganie o odnowę.

W owych pięciu poematach składających się na Księgę Lamentacji jest bardzo dużo patosu, wyobrażeń i dramatyzmu. Nie pozostaje nam nic innego, jak porzucić nasze uprzedzenia i starać się przychylnym okiem spojrzeć na sytuację, w jakiej znalazła się ocalała część wspólnoty.

74. Czy istnieje jakaś historia wygnańców do Babilonii z lat 587- 539?

Wygnańcy oczywiście mieli swoją historię, ale nikt jej nie spisał. Treny natomiast odzwierciedlają tylko jeden z aspektów tej historii: szok ludu oraz jego wyrzuty sumienia. W Biblii można też wskazać na rozdziały 40-55 Księgi Izajasza, odzwierciedlające żarliwe wezwania do wiary w przyszłość, które nieznany prorok kierował do wygnańców:

Pociescie, pociescie mój lud!

- mówi wasz Bóg.

Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego,

że czas jego służby się skończył,

że nieprawość jego odpokutowana,

bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób

za wszystkie swe grzechy (Iz 40, 1-2).

Słowa tego proroka są datowane na około połowę VI stulecia p.n.e., gdy Cyrus podjął próbę objęcia panowania nad regionem, zdobywając w 539 roku p.n.e. Babilon. Wydał on wtedy dekret zezwalający Żydom na powrót do swego kraju, a oni uczynili to powracając w kilku etapach, szczególnie na przestrzeni następnych dwudziestu lat, oraz odbudowując ostatecznie Świątynię w 515 roku p.n.e. Pozostały jednakże enklawy zamieszkałe przez Żydów, a rozrzucone w całym regionie, jak na przykład wspólnota w Tel-Abib, do której zwraca się Ezechiel (Ez 3,13). Część wygnańców udała się do Egiptu (Jr 33-44).

Nie ma zbyt wielu świadectw dotyczących losów narodu żydowskiego w imperium perskim. Tak zwane tabliczki Murashu świadczą o swego rodzaju „bankowej” działalności i zawierają pewne nazwiska Żydów w V wieku. Niektórzy Żydzi mogli nawet dobrze prosperować w tych warunkach. Nehemiasz był np. zaufanym ministrem na dworze perskim około roku 450 (Ne 1-2). Przyjmuje się, że podczas wygnania Izrael musiał zgromadzić razem i zrehabilitować swoje tradycje (np. końcowe wydanie historii deuteronomistycznej od Księgi Jozuego do Ksiąg Królewskich). My, niestety, nie znamy dobrze tego okresu.

PIERWSZA I DRUGA KSIĘGA KRONIK ORAZ KSIĘGI NEHEMIASZA I EZDRASZA

75. W jakich księgach możemy znaleźć historię Izraela po jego powrocie do Jerozolimy w 539 p.n.e.?

Kluczowe dla tego okresu księgi to: Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza oraz Pierwsza i Druga Księga Kronik. Księgi Ezdrasza i Księga Nehemiasza były jednym dziełem w żydowskiej tradycji, przypisanym Ezdraszowi. Wcześniej (Orygenes, Hieronim) zostały one podzielone, i taki podział wszedł do Biblii Hebrajskiej w XV wieku. Jednak tytuł „Księga Nehemiasza” nie pojawiał się w niej. Zazwyczaj przyjmowano, że stanowiły one jedno historyczne dzieło wraz z Pierwszą i Drugą Księgą Kronik (Ez 1,1-3 jest bardzo podobny do 2 Krn 36,22-23). W Pismach występują one przed Księgami Kronik, które są ostatnimi księgami w Biblii Hebrajskiej. Kroniki również początkowo były jedną księgą, którą podzielono w późniejszym okresie. Kroniki (po hebrajsku „wydarzenia dni” lub „annały”) w Septuagincie zostały nazwane *paraleipomena*, co oznacza „rzeczy pominięte” lub „pozostałości”, tak jakby były suplementem do 1-2 Księgi Królewskiej. Ale, jak zobaczymy, jest to mylące. Idąc za Septuagintą i Wulgatą, w większości współczesnych Biblii Księgi Kronik są umieszczane po Księgach Królewskich, a po nich następują Księgi Ezdrasza i Nehemiasza. W naszych czasach trwają dyskusje wśród biblistów, czy wszystkie cztery księgi nie są przypadkiem dziełem jednego autora (trzeba przyznać, że w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza mamy do czynienia z rodzajem osobistych wspomnień). Dla wygody będziemy używać terminu „Kronikarz” na określenie autora, nie przesądzając jednak przez to samego autorstwa.

76. Słyszałem o Pierwszej i Drugiej Księdze Ezdrasza, ale te tytuły wydają mi się zupełnie nowe. Czy są to te same księgi?

Nazewnictwo tych ksiąg na przestrzeni wieków bardzo się skomplikowało. Dla uporządkowania przedstawiam poniższe zestawienie:

- *Pierwsza Księga Ezdrasza* (nazywana również Księgą Ezdrasza A): greckie tłumaczenie 2 Krn 35-36; Ezd 1-10, oraz Ne 8,1-13 uzupełnione dodatkami o konfrontacji pomiędzy Zorobabelem a dworzanami królewskimi wobec króla Dariusza na temat tego, co jest najmocniejsze na świecie (prawda). W Wulgacie jest ona nazwana Trzecią Księgą Ezdrasza i umieszczona jako dodatek po Nowym Testamencie. Wulgata używa określenia Pierwsza Księga Ezdrasza w stosunku do dzieła obecnie zwanego Księgą Ezdrasza.
- *Druga i Trzecia Księga Ezdrasza* (terminologia Septuaginty): odpowiadają hebrajskim Księgom Ezdrasza i Nehemiasza.
- *Czwarta Księga Ezdrasza*: jest to termin z łacińskiej Wulgaty, ale księga jest również określana jako Druga Księga Ezdrasza, a w wersji NRSV jest opublikowana wśród apokryfów. Powrócimy do tego bardzo ważnego dzieła przy omawianiu zagadnienia apokalipsy.

77. Czy można otrzymać wyjaśnienie dotyczące następstwa królestw i królów, o których mowa w Pismach?

Najlepszą chyba odpowiedzią byłoby odesłanie czytelnika do różnych wykazów królów, jakie znajdują się w *New Jerome Biblical Commentary* na stronach 407, 1233, 1242, 1245⁵. Można tam znaleźć rodzaj przewodnika po pytaniach i odpowiedziach, które podejmujemy w tej książce. Egipt pojawia się w Biblii częściej niż inne kraje. We wschodniej części „Żyznego półksiężyca” należy zwrócić uwagę na następujące po sobie imperia: Asyria (upadek Niniwy, 612), Babilonia (imperium neobabilońskie, upadek Babilonu, 539); Persia (od Cyrusa, 550 do Dariusza III, 331). Po tych imperiach nadchodzi Aleksander Macedoński (zm. 323), którego imperium po jego śmierci zostaje podzielone na cztery państwa. Dwa z nich będą niezwykle ważne dla Biblii. Dynastia Ptolomeuszy. Dominowała ona w Egipcie, lecz objęła swym panowaniem również Palestynę - podczas trzeciego stulecia Żydzi byli poddani różnym władcom z tej dynastii. W tym czasie rozpoczęto tłumaczenie Biblii na język grecki, który

stawał się językiem Żydów mieszkających w diasporze, czyli w rozproszeniu - poza Palestyną.

Dynastia Seleucydów. Otrzymała Syrię i ustanowiła swoją stolicę w Antiochii nad rzeką Orontes. W II wieku p.n.e. Seleucydzi zdecydowali się na podbój Palestyny, lecz natrafili na opór ze strony Żydów (wojny machabejskie). Ostatecznie Symeon Machabeusz uzyskał pewien rodzaj niezależności w roku 142 p.n.e. (1 Mch 13, 41), i Żydzi pomimo trudności utrzymali niepodległość aż do czasu, gdy w 63 roku p.n.e. Palestynę podbili Rzymianie włączając ją do swej syryjskiej prowincji.

Warto odwołać się do jakiegoś dostępnego nam wykazu, który podawałby te i inne ważne daty oraz władców i państwa, o których mowa w Biblii.

78. Ile „historii Izraela” można znaleźć w Biblii?

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Jeśli chodzi o Pisma, to dzieło Kronikarza (włączając Księgi Ezdrasza i Nehemiasza) należy do rodzaju „historycznego”. Ma on swych poprzedników i jest oczywiste, że zależy w sposób szczególny od Ksiąg Samuela i Królewskich. Można postawić pytanie, dlaczego Kronikarz napisał jeszcze jedną historię Izraela, skoro istniały już inne. Jakie to były historie?

Nie ma pełnej zgodności co do tego, czy przedstawione poniżej tradycje można nazwać „historiami”, ale jeśli chcemy zrozumieć Kronikarza, to zapoznanie się z nimi będzie niewątpliwie pomocne.

Trzeba powiedzieć kilka słów o Pięcioksięgu. Na przestrzeni minionego stulecia przyjmowano istnienie przynajmniej czterech tradycji w Pięcioksięgu: J, E, P, D. Ta powszechna jednomyślność została zachwiana. Pojawiały się bowiem wciąż dwie poważne wątpliwości (wśród innych): czy Elohistą rzeczywiście istniał i czy tradycja kapłańska wyraziła się w pewnym określonym ciągu narracyjnym? Pomimo pojawiających się nowych prób interpretacji Pięcioksięgu, słusznym wydaje się twierdzenie, że Jahwista (albo źródło J) tworzy historię rodzajową, stanowiącą zasadniczą część patriarchalnej sagi oraz przedstawiającą większość wydarzeń związanych z Mojżeszem i pobytem na pustyni. Chociaż samo jej istnienie jest kwestionowane, to tradycja E (lub dokument ełohistyczny) modyfikuje tradycję jahwistyczną z punktu widzenia Królestwa Północnego. Można wyodrębnić części Pięcioksięgu przypisywane tradycji P, czyli tradycji kapłańskiej (np. dziesięć *toledot*, czyli pokoleń), ale dyskutuje się, czy tradycja P była niezależnym dziełem historycznym posiadającym pewną ciągłość, czy też w Pięcioksięgu stanowi ona jedynie przereklamowanie oraz uzupełnienie wcześniejszych źródeł. Tradycja D jest zawarta przede wszystkim w Księdze Powtórzonego Prawa oraz związana z tzw. historią deuteronomistyczną.

Historia deuteronomistyczna (często oznaczana skrótem HDtr) jest w pewnym sensie pierwszą historią Izraela zawartą w Księgach od Jozuego do Królewskich, obejmującą okres od około 1200 do 550 p.n.e. Powodem nazwania jej historią deuteronomistyczną jest wpływ teologii deuteronomistycznej na osobę (osoby) odpowiedzialną za to dzieło (np. wyjątkowość Świątyni jako ziemskiej rezydencji Pana, itd.).

W Pismach taka historia związana jest przede wszystkim z dziełem Kronikarza: z Księgami Ezdrasza i Nehemiasza oraz 1 -2 Kronik. Dyskutuje się nad tym, czy wszystkie one są dziełem jednego autora, ale ta sprawa jest mniej ważna, biorąc pod uwagę fakt, że wymienione księgi są oparte na wcześniejszych i łatwych do wyróżnienia źródłach.

79. Dlaczego Kronikarz napisał jeszcze jedną historię dotyczącą czasów królewskich, czyli okresu dobrze znanego?

Odpowiedź na to pytanie związana jest ze szczególną teologiczną interpretacją, którą Kronikarz chce przedstawić ludziom swojej generacji (po niewoli babilońskiej, może IV wiek p.n.e.). Posiada on swoją własną wizję przeszłości i jej znaczenia dla teraźniejszości. Spróbujmy przedstawić kilka krótkich przykładów.

Rozpoczyna on swoją historię od genealogii, ni mniej, ni więcej tylko od Adama i dochodzi do Saula (rozdz. 1-9). Już sama idea ciągu genealogicznego na początku historii może zaskakiwać. Ale to właśnie genealogie zdradzają zainteresowania autora, są to: „cały Izrael”, Dawid i dynastia królewska, znaczenie Judy i Jerozolimy, lewici oraz zasada retribucji. Niewielkim zainteresowaniem natomiast cieszy się Mojżesz i wydarzenia związane z „Wyjściem” z Egiptu. Przymierze nie jest nawet wspomniane; w pewnym sensie rzeczywista historia rozpoczyna się dopiero z Dawidem. Szczególny nacisk został położony na genealogię Judy, Dawida i lewitów, a wszystko to koncentruje się wokół Jerozolimy i Świątyni.

Jednym z głównych źródeł Kronikarza są Księgi Samuela i Księgi Królewskie, i właśnie z różnicy pomiędzy Kronikarzem a tymi księgami dowiadujemy się o jego szczególnych zainteresowaniach. Pomija on szczegół dojścia Dawida do władzy i rozpoczyna od śmierci Saula. Przechodzi szybko do zdobycia Jerozolimy przez Dawida i przygotowań związanych z późniejszą Świątynią i jej kultem (szczególnie dotyczącym lewitów, 1 Krn 23-27). Incydent związany z Dawidem i Batszeba nie jest wzmiankowany. W interesujący sposób zostaje zinterpretowany jeden z wersetów Drugiej Księgi Samuela (24, 1): „Jeszcze raz Pan zapłonął gniewem przeciw Izraelitom. Pobudził przeciw nim Dawida słowami: Idź i policz Izraela i Jude”. Zamiast tego czytamy w Pierwszej Księdze Kronik 21,1: „Powstał szatan przeciwko Izraelowi i pobudził Dawida, żeby policzył Izraela”. Trudno o bardziej dramatyczną zmianę, niż zmiana bohatera tych wersetów z Pana na szatana. Można tutaj uchwycić moment rozwoju ubogiej postaci szatana, który osiągnie punkt krytyczny w działalności diabła w Nowym Testamencie. Podjęcie się spisu ludności było najwyraźniej postrzegane jako obraza Boga oraz brak zaufania do Niego w sprawach potrzeb narodu. Jak zwykle Bóg jest tym, który karze za przestępstwa, a plaga może ustać dopiero wtedy, gdy Bóg zostanie prześlany (2 Sm 24, 15-17; 1 Krn 21, 7-15).

Świątynia i jej liturgia leży oczywiście w centrum zainteresowań Kronikarza, a rozdziały 1-9 Drugiej Księgi Kronik poświęcone są budowie Świątyni i panowaniu Salomona. Rozpad królestwa na Izrael i Jude jest doskonałym przykładem programu Kronikarza. Ponieważ rozpad ten interpretuje on z perspektywy Żydów żyjących w Jerozolimie i w okolicach, ogranicza „historię” do tego, co wydarzyło się w Królestwie Judzkim. Nie włącza do niej Królestwa Izraelskiego jako takiego. Jest jednak wobec niego wielkoduszny przez to, że nie wspomina nigdy o „grzechu Jeroboama” (kult w sanktuariach w Dan i Betel). Faktycznie, Królestwo Północne jest dobrze traktowane w opisie rozpoczęcia obchodów Paschy za czasów króla Ezechiasza (2 Krn 30,1-22), a rola kapłanów i lewitów podkreślana jest we wszystkich wydarzeniach liturgicznych.

80. Co oznacza termin „restauracja” wiązany z końcem niewoli babilońskiej?

Z punktu widzenia historycznego określa on wydarzenia, które miały miejsce pomiędzy 539 a 515 rokiem p.n.e., kiedy została odbudowana Świątynia w Jerozolimie. Z punktu widzenia ważnych postaci historycznych wiąże się ona z Cyrusem oraz przywódcami powracających wygnańców: Szesbassarem (Ezd 1,8), Jozuem i Zorobabelem (Ezd 2, 2; 3, 2; 5, 8), którzy zostali zachęcani do odbudowy Świątyni przez proroków Aggeusza i Zachariasza (Ezd 5,2; 6,14). Jak wspomniano wcześniej, wygnańcy powracali w kilku etapach (nawet bardzo późno, jak chociażby sam Ezdrasz - być może około 458 roku p.n.e.). W 2. rozdziale Księgi Ezdrasza (= Ne 7) podane są nazwiska różnych urzędników, kapłanów, lewitów i innych; wydaje się oczywiste, że proces restauracji Judy (lub *Yehud*, jak ją wtedy nazywano) był dość

ograniczony i dotyczył Jerozolimy jako kluczowego skupiska osadniczego. Pojawił się poważny i długotrwały konflikt pomiędzy powracającymi a mieszkańcami Palestyny. Powracający starali się uzyskać wyłączność i wykluczyć osiedlonych podczas wygnania z prac nad odbudową Świątyni (Ezd 4, 1-4). Schizma pomiędzy Żydami a Samarytanami była procesem stopniowym, który osiągnął punkt krytyczny kilka wieków później. Niewiele wiadomo o Szeszbassarze (Ezd 1, 8, „książę judzki”), o którym się mówi, że sprowadził z powrotem naczynia ze Świątyni zniszczonej przez Nabuchodonozora w 587 roku p.n.e. Prawdziwe działania rozpoczynają się w 520 roku p.n.e., kiedy prorocy dopingują najwyższego kapłana Jozuego i Zorobabela (w Księdze Aggeusza zwanego „gubernatorem”) do odbudowy Świątyni. Z Ksiąg Aggeusza i Zachariasza można wywnioskować, że chodziło im o coś więcej niż o kult świątynny. Zostały wzbudzone mesjanistyczne nadzieje związane z przywróceniem dynastii Dawidowej wraz z Zorobabelem, który, jak się wydaje był potomkiem króla Jojakina zmarłego na wygnaniu w Babilonie (2 Kri 24-25). Szczegóły ruchu mesjanistycznego nie są znane, ale wydaje się, że wywarły wpływ (Ag 2,20-23; Za 4, 1-14; 6,9-15). Zorobabel jednak nagle znika ze sceny, my zaś nie dysponujemy źródłami historycznymi, które wyjaśniłyby to zniknięcie. Może, jak wnioskuje niektórzy bibliści, Persja nie mogła tolerować odradzającego się mesjanizmu związanego z Dawidem, i po prostu zlikwidowała ten ruch usuwając Zorobabela. W każdym razie, to arcykapłan i jego potomkowie stali się *de facto* przywódcami wspólnoty, pomimo że wszystko pozostało częścią (niewielkim skrawkiem) imperium perskiego. Świątynia ostatecznie została odbudowana i poświęcona w 515 roku p.n.e. (Ezd 6, 14-22). Przewyciężono zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne przeszkody (Ezd 4-6). Mając przed sobą powyższy zarys „restauracji”, łatwo zauważyć jak bardzo jest on ogólny. Obraz ten jest nieco złudny, ponieważ więcej jest rzeczy domyślnych niż pewnych. W całej historii wspólnoty w okresie perskim dominuje niepewność. Nawet szczegółowa działalność Ezdrasza i Nehemiasza obejmuje jedynie krótki odcinek czasu w V stuleciu p.n.e. Jest prawie niemożliwym opracowanie historii Judy w okresie powyższym aż do czasów Machabeuszy (Antioch Epifanes zaczął panować w roku 175 p.n.e.).

81. Wspomniano już o Ezdraszu; czy jest to postać ważna?

Ezdrasz w żydowskiej tradycji to ktoś w rodzaju nowego Mojżesza, osoba bardzo ważna, pomimo że w Księdze Syracha (49,13) pomija się go milczeniem, a wychwala się Nehemiasza. Możemy spróbować przedstawić go bliżej opierając się na księdze noszącej jego imię. Natychmiast jednak pojawia się problem jej datowania. Zgodnie z Księgą Ezdrasza 7,7-8 przyprowadził on do Jerozolimy w siódmym roku panowania Artakserksesa I pewną grupę ludzi wraz z urzędnikami. Był to 458 rok p.n.e. Niektórzy opowiadają się za Artakserksesem II, czyli około pięćdziesiąt lat później, w 398 roku p.n.e. Rozliczne trudności nie pozwalają dać jednoznacznej odpowiedzi, ale przyjmijmy rok 458 p.n.e., czyli wiek po dekrete Cyrusa.

Jaki urząd sprawował? Artakserkses przedstawia go jako kapłana „znawcę Prawa Boga niebios” (Ezd 7, 12; por. również 7, 6). Zakres jego władzy jako „pisarza” nie jest określony, jednak w Księdze Nehemiasza 8,1-3 Ezdrasz czyta Prawo (najprawdopodobniej Pięcioksiąg lub jakąś jego formę) wobec ludu. Co więcej, nawet wysocy urzędnicy, kapłani i lewici przychodzą do niego, aby uczyć się Prawa (Ne 8, 13).

Jednak w opisie sposobu, w jaki Ezdrasz się wyraża, brakuje dynamiki, nie mówi się też o jego zainteresowaniach. Natomiast przygotowania do jego podróży są przedstawione z wielkim namaszczeniem. Błogosławi on Pana, Boga przodków, który natchnął króla, aby uświetnił Świątynię i zjednał Ezdraszowi królewską przychylność. Przygotowania do podróży przedstawione są następująco: „I tam - nad rzeką Ahawą - ogłosiłem post, byśmy się

umartwili przed Bogiem naszym, celem uproszenia od Niego szczęśliwej drogi dla nas, dla dzieci naszych i dla całego dobytku naszego. Wstydziłem się bowiem prosić króla o siłę zbrojną i jazdę, by w drodze nas ratowała od nieprzyjaciela; natomiast powiedzieliśmy królowi: 'Ręka Boga naszego czuwa łaskawie nad wszystkimi, którzy do Niego się zwracają, a srogi gniew Jego kieruje się przeciw wszystkim, którzy od Niego odchodzą'. Pościliśmy więc i błagaliśmy Boga naszego o to, i dał się nam uprosić" (Ezd 8, 21-23).

Działalność religijna Ezdrasza wyraża się w jego autorytecie i zdolności do wyjaśniania Prawa. I w tym można mu tylko przy-klasnąć. Niewątpliwie mniej przychylności zyskują u współczesnego czytelnika przeprowadzone przez niego reformy, a dotyczące małżeństw mieszanych. Nie można wątpić w jego szczerość -jego modlitwa w Księdze Ezdrasza 9, 3-15 (zob. również Ne 9, 6-37) jest wydarzeniem wzruszającym i pełnym dramatyzmu. Ale decyzja o odseparowaniu się Żydów od nieżydowskich kobiet, które poślubili, jest niezwykle drastyczna. Odsyłanie nieżydowskich kobiet wraz z dziećmi, które urodziły, bardzo trudno zaakceptować. Stwierdzono jednak, że taka separacja Żydów od innych narodowości była w owych czasach konieczna. Lud bowiem uznawał niewolę babilońską jako karę za naśladowanie postępowania Kananejczków i innych narodów. Ale przecież wypędzanie obcych nie było jedynym sposobem, dzięki któremu można było zapobiec podobnym pokusom w przyszłości.

82. Czy Nehemiasz był równie ważny jak Ezdrasz?

Tak, był ważny, chociaż w tradycji żydowskiej Ezdrasz wyprzedził go, ponieważ zyskał większą sławę i stał się „autorem” wielu dzieł (zob. Pytanie 76.). Księga nosząca imię Nehemiasza rozpoczyna się od zwrotu w pierwszej osobie (dwa fragmenty są zgodnie określane jako „wspomnienia Nehemiasza”; 1, 1-7,5; 11, 1 - 13, 31). Przedstawia on siebie jako podczaszego - niezwykle ważna pozycja na dworze, związana z odpowiedzialnością za to, by na królewski stół nie podano trucizny - Artakserksesa I, w roku około 445 p.n.e. Dowiadujemy się, że był on zmartwiony wiadomością o zniszczonych (wydawałoby się niedawno) murach Jerozolimy. Jego bardzo osobisty sposób rozmowy z królem wydaje się oczywisty, biorąc pod uwagę smutek, który go zdradził i pytanie, które postawił król. Jego prośba, aby mógł udać się do Jerozolimy zostaje szybko spełniona i Nehemiasz wyrusza do świętego miasta. Natychmiast zostają przedstawieni jego przeciwnicy, Choronita Sanballat, prawdopodobnie namiestnik Samarii oraz Tobiasz z Ammonu na wschodzie. Dotarłszy do Jerozolimy Nehemiasz potajemnie objeżdża nocą mury miasta, a następnie organizuje grupę ludzi celem odbudowy murów. W tym czasie spotyka się z nieustannym oporem ze strony swych nieprzyjaciół, najpierw w postaci kpin, a następnie gróźb aż do rozpoczęcia z nim otwartej walki. Zostało to przedstawione w sposób bardzo żywy: „Odtąd tylko połowa moich ludzi zajęta była pracą, a druga połowa miała włócznie, tarcze, łuki i pancerze; a wodzowie stali za całym domem judzkim odbudowującym mur. Dźwigający ciężar również byli uzbrojeni: jedną ręką wykonywali pracę, a drugą trzymali oszczep” (4, 10-11). Na dodatek do tych trudności o charakterze fizycznym doszły problemy ekonomiczne. Lichwa i ucisk dotknęły ubogą ludność, Nehemiasz wykorzystał więc tę okazję, aby dokonać odpowiednich reform (Ne 5,1-13). Niemal przypadkiem wspominał o swoich dwunastoletnich gubernatorskich rządach w Jerozolimie. Opór ze strony Sanballata i innych trwał, a samemu Nehemiaszowi ciągle groziło niebezpieczeństwo.

W końcu mury były gotowe (w „pięćdziesiąt dwa dni”, Ne 6, 15), a poświęcenie obchodzono bardzo uroczystie (Ne 12,27-43). Ale na tym działalność Nehemiasza się nie skończyła. Gdy po dwunastu latach powrócił ponownie do Jerozolimy, rozpoczął od wprowadzania szeregu reform, bowiem Lewici zaniedbali swe obowiązki. Zostały podniesione podatki oraz

nakazane zostało przestrzeganie szabatu. Ponownie podjęto też problem małżeństw mieszanych. Księga kończy się pojawiającą się już kilka razy wcześniej prośbą Nehemiasza w swej własnej intencji: „Pamiętaj, Boże mój, o tym na moją korzyść!” (13,31; por. 5, 19; 6, 14; 13, 14).

Przedstawiłem krótkie streszczenie najważniejszych wątków tego opowiadania, by ukazać osobę Nehemiasza. Problemy dotyczące datacji historycznej oraz jego relacji z Ezdraszem zostały tu celowo pominięte.

83. W jaki sposób można całościowo przedstawić okres powygnańczy?

Niewątpliwie wiele osób ma z tym trudności; pod koniec Pytania 80. zasugerowałem już pewne rozwiązanie. Historyczne dane nie są pewne, a w wielu przypadkach nie wyjaśniają problemów. Proszę pozwolić mi podejść do zagadnienia inaczej i odpowiedzieć na pytanie, jak ważny jest ten powygnańczy okres? Niewątpliwie o wiele bardziej, niż sama odbudowa Świątyni i umocnienie murów miasta. Od strony kulturowej był to bardzo twórczy okres, w którym zostały spisane, na nowo ocenione i przerezegowane różne rozwijające się wcześniej tradycje. Przybrały one ostateczną formę *Tanaku* (przypomnijmy, że w II wieku p.n.e. znano już Prawo i Proroków jako dwa zbiory ksiąg, a trzeci „inne Pisma” miał dopiero mglisty zarys; zob. Pytanie 1.). Większość materiału mądrościowego jest pochodzenia powygnańczego, jeśli chodzi jej formę pisaną (Księgę Hioba trudno datować). Pomiedzy Nehemiaszem (445 r. p.n.e.) a powstaniem machabejskim (168-165 r. p.n.e.) wspólnota żydowska przechodziła spod jednej dominacji pod drugą: perską, grecką z jej hellenistycznym podziałem na egipskich Ptolemeuszów (w III wieku) i Seleucydów z Antiochii (od 200 roku p.n.e.). Warunki polityczne i społeczne, jakie panowały w tych czasach nie są jednak dobrze znane, ponieważ źródła historyczne, którymi dysponujemy są niezwykle fragmentaryczne (zob. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* [Philadelphia: Fortress, 1974] dwa tomy).

KSIĘGA DANIELA ORAZ APOKALIPTYKA

84. Dlaczego Księga Daniela jest analizowana jako ostatnia? Nie jest przecież umieszczona na końcu w spisie ksiąg należących do Pism?

Tak, to prawda; księga ta zajmuje siódme miejsce w zbiorze Pism [w Biblii Hebrajskiej - przyp. tłum.]. Musimy jednakże przypomnieć, że kolejność w ramach tego zbioru zmieniała się w żydowskiej tradycji; poza tym takie a nie inne miejsce na liście nie wpływa na sposób traktowania poszczególnych ksiąg.

Prawdziwą przyczyną, dla której analizujemy Księgę Daniela w tym momencie, jest następstwo historyczne. Kolejność postawionych kwestii odnośnie do Ksiąg Kronik oraz Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza opiera się na następstwie historycznym. Ale historia w tych utworach ledwo wprowadza nas do okresu powygnańczego. Jak można zauważyć, Księga Daniela odnosi się do kilku wieków tego okresu, w szczególności do czasów machabejskich (II wiek p.n.e.)

Inną przyczyną jest apokaliptyczny charakter kilku rozdziałów Księgi Daniela. Ta księga jest pierwszą właściwą apokalipsą w Starym Testamencie. Stąd też stwarza ona możliwość podjęcia dyskusji o tym typie literatury, który wydaje się dla nas tak dziwny. Ponadto stanowi ona pomost do Nowego Testamentu, w którym pojawia się Księga „Objawienia” [Apokalipsa św. Jana - przyp. tłum.].

85. Terminy „apokaliptyczny”, „apokaliptyka” i „eschatologia” wprowadzają w zakłopotanie. Czy można prosić o ich zdefiniowanie?

Niestety, nie jest możliwe ściśle zdefiniowanie tych terminów. Sposób ich rozumienia jest wśród biblistów różny. Ale można zaproponować ogólną opisową definicję jako coś w rodzaju wprowadzenia.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę na podstawowy termin, który pojawia się w Nowym Testamencie na określenie jego ostatniej księgi: Apokalipsa (albo Objawienie) św. Jana. Księga rozpoczyna się słowami: „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi stać się niebawem, a On wysławszy swojego anioła oznajmił przez niego za pomocą znaków słudze swojemu Janowi” (Ap 1, 1). W tym wersecie pojawiają się pewne zasadnicze elementy właściwe apokalipsie. Mówi się w nim o objawieniu od Boga - objawieniu, które przenosi w przyszłość (w to, co ma się wkrótce zdarzyć). Widzącym jest Boży „sługa Jan”, któremu anioł przekazuje objawienie. Te wersety nie pretendują do bycia definicją, ale mogą być rozszerzone, jak zobaczymy, poprzez porównanie z innymi apokalipsami, które zostały napisane w stuleciach bezpośrednio poprzedzających i następujących po czasach Chrystusa.

Termin „apokaliptyczny” jest przymiotnikiem (często używanym jako rzeczownik [w języku angielskim - przyp. tłum.]) określającym literaturę, która ma charakter apokaliptyczny oraz opisuje zjawiska apokaliptyczne. Ponieważ powstało wiele różnych rodzajów apokalips, dlatego ten termin jest używany w sposób szeroki na określenie wszystkich z nich, takich chociażby jak *Pierwsza Księga Henocha*. „Apokaliptyka” zaś to rzeczownik określający ruch, który dał początek tej literaturze i związanej z nią specyficznej wizji świata.

Dla naszych celów przydatnym punktem odniesienia może być definicja J.J. Collinsa w *NJBC* (19:4; strona 299): „apokalipsę określa zarówno forma, jak i treść: chodzi o literaturę objawieniową, powstałą za sprawą anioła bądź innej istoty niebieskiej, literaturę zainteresowaną światem transcendentnym zamieszkałym przez aniołów oraz transcendentną eschatologią, mającą wymiar osobowy i kosmiczny”⁶. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że *Pierwsza Księga Henocha* (jeden z tzw. apokryfów) oraz Księga Daniela są najwcześniejszymi apokalipsami okresu hellenistycznego. Również niektóre fragmenty Starego Testamentu są klasyfikowane jako apokaliptyczne (np. tzw. „mała apokalipsa” w Księdze Izajasza 24-27), ale jedynie w szerokim sensie. Opis doskonale pasuje także do Księgi Daniela. W rozdziałach 7-9 oraz 10-12 Daniel ma całą serię widzeń, które zostają mu wyjaśnione przez niebiańskich gości (np. Gabriela w 8, 16). Analizując te wizje przekonujemy się, że Bóg podejmuje w „świecie transcendentnym” decyzje, które dotyczą wydarzeń o charakterze zarówno osobistym, jak i kosmicznym. Bohaterem apokalipsy jest zwykle postać z odległej starożytności (np. Henoch).

Termin „eschatologia” pochodzi od greckiego słowa *escha-tos*, które znaczy tyle co „ostatni” i jest stosowany zarówno do czasów, jaki i do rzeczy: czasy ostatnie, rzeczy ostatnie. Charakteryzuje ją (eschatologię) definitywna interwencja Boga w historii, czy to dla zbawienia, czy też potępienia. Z eschatologią związanych jest wiele idei, takich jak mesjanizm czy przymierze. Odgrywa ona ważną rolę w literaturze apokaliptycznej, ponieważ wizje często odnoszą się do końca czasów.

86. Te definicje wydają się zbyt abstrakcyjne. Może warto przedstawić jakieś konkretne przykłady?

To bardzo słuszna uwaga. Jedynym sposobem zapoznania się z tym typem literatury jest lektura dzieł do niej zaliczanych. Skoncentrujemy się na Księdze Daniela, ale na razie możemy rozpocząć od krótkiego przedstawienia jednego z najbardziej znaczących dzieł

apokaliptycznych, *Pierwszej Księgi Henocha*. Chociaż nie należy ona do ksiąg biblijnych, jest jednak pełna biblijnych motywów i oczywiście jej bohaterem jest Henoch z Księgi Rodzaju 5, 21-24, który „chodził z Bogiem... a następnie Bóg go zabrał”. Księga w obecnej formie jest zbiorem różnych pism datowanych prawdopodobnie na okres pomiędzy IV wiekiem p.n.e. a początkiem ery chrześcijańskiej (zob.⁷ angielskie tłumaczenie w J. Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha* [Doubleday: Garden City, N.Y., 1983-87] 2 t). Spróbujemy scharakteryzować apokaliptykę posługując się materiałem zawartym w tym zbiorze.

„Księga Czuwających” wzbudza zainteresowanie tym, że stara się wyjaśnić dobrze znany, lecz tajemniczy passus z Księgi Rodzaju 6, 1-4, w którym synowie Boży łączący się z córkami ludzkimi, są przedstawieni jako *Nefilim*, czyli giganci. Ci właśnie synowie Boży są Czuwającymi, którzy rozsiali zło i ostatecznie zostają potępieni przez Boga. Jakie są kulisy tego opowiadania o Henochu? Niektórzy sądzą, że chodzi tutaj o sukcesorów Aleksandra Macedońskiego (tak zwanych Diadochów), którzy opanowali tereny „Żyznego półksiężyca” i zhellenizowali go. W każdym razie musi się ono odnosić do jakiegoś kryzysu, który autor ukrył używając mitu o Henochu i epizodu z 6. rozdziału Księgi Rodzaju. Ale zostaje przyjęte istnienie jeszcze jednego poziomu rzeczywistości: ponadnaturalnego, czyli odnoszącego się do wydarzeń, które zdarzyły się na dworze niebieskim. Pośrednikiem tego ponadnaturalnego objawienia jest Henoch. Widzi on tron Boży i z aniołami przemierza cały stworzony wszechświat. Szczególnie pouczające są informacje o broni i o miejscach, w których znajdują się dusze zmarłych - miejscu wiecznej kary dla grzeszników oraz miejscu nagrody dla sprawiedliwych, a także innych miejscach dla tych, którzy zostali już ukarani za swoje grzechy. Problem retribucji, ciągła łamigłówka dla Izraelitów (zob. Pytania 29., 30., 61.), zostaje usytuowany we wszechświecie, a nie jedynie w życiu poszczególnych osób, jak w przypadku Hioba. Po takim „innym” świecie podróżował Henoch, a osądzenie niegodziwców jest pewne. Sąd, o którym mowa, zostanie dokonany po śmierci. Tego rodzaju literatura przeznaczona jest na czasy kryzysu; niesie bowiem przesłanie, zgodnie z którym nie można się poddawać - sprawiedliwi zostaną zachowani, a niegodziwcy poniosą karę. Rzecz polega na tym, że decyzje podjęte „w górze” wpływają na wydarzenia tego świata, i można powiedzieć, że jest to obowiązująca zasada w Księdze Daniela.

87. Czy Daniel rzeczywiście istniał?

To pytanie podobne jest do zadanego wcześniej na temat Hioba (zob. Pytanie 25.). Najkrótszą odpowiedzią mogłoby być inne pytanie: który Daniel? Możemy od tego zacząć, ponieważ w księdze zatytułowanej jego imieniem występuje więcej niż jeden Daniel. Pamiętamy z Pytania 25., że Hiob łączony był z postaciami starożytnymi: Noem i Danelem (z ugaryckiej legendy). Tradycja żydowska utożsamiała owego Danela z Danielem, znanym z późnych tekstów Pism (innymi słowy z Danielem, który pojawia się w księdze zatytułowanej jego imieniem). Ale wydaje się, że „Daniel” w Księdze Ezechiela 14,14.20 (por. 28, 3) istniał jedynie w tradycji opartej na wyobraźni, a nie w rzeczywistości.

A zatem, kim jest Daniel, bohater księgi noszącej to samo imię? Wszystko, co o nim wiemy pochodzi z tej księgi i wydaje się, że ma on w niej co najmniej dwie osobowości. Daniel I jest bohaterem rozdziałów 1-6 oraz deuterokanonicznych dodatków, opowiadań o Belu, o wężu oraz o Zuzannie (rozd. 13-14). Daniel II jest wizjonerem w rozdziałach 7-9 oraz 10-12. Jest to rzeczywiście postać apokaliptyczna, która ma widzenia, i której za pośrednictwem anioła zostają objawione pewne tajemnice.

Czy Daniela I łączy coś z Danielem II? Chciałbym zaproponować możliwe wyjaśnienie tej kwestii. Autor działający w okresie machabejskim, który pisał około roku 165 p.n.e. o wizjonerze Danielu - tutaj pojawia się jego główne zainteresowanie i apokaliptyka - wybrał to imię, ponieważ był on dobrze znany z opowiadań (rozd. 1-6, gdzie pojawia się figura

Daniela I), które krążyły w minionych stuleciach. Umieścił on Daniela w okresie niewoli (Nabuchodonozor i Baltazar pochodzą z tamtych czasów). W tekście Księgi Daniela 9, 1-2 ten właśnie Daniel jest ukazany, jak rozważa słowa Pana skierowane do Jeremiasza o siedemdziesięciu latach, które upłyną zanim niewola dobiegnie końca (por. Jr 25, 11-12; 29, 10). Odpowiedź na postawione powyżej pytanie jest bardzo skomplikowana, dotyczy bowiem problemu kompozycji księgi. To wyjaśnienie wywołuje niewątpliwie inne pytania związane z omawianą księgą.

88. Wyjaśnienie struktury literackiej Księgi Daniela z pewnością może pomóc nam w określeniu czasu jej powstania.

Jeśli przeczytamy pierwsze sześć rozdziałów, to zauważymy, że są one relacją spisaną w trzeciej osobie i mówią o Danielu, opisują jego przygody oraz przygody jego towarzyszy. Taki sposób prezentacji kontrastuje z następnymi rozdziałami (7-12), w których Daniel - w pierwszej osobie - opowiada o swoich wizjach i objawieniach wyjaśnionych mu przez anioła. Mamy tutaj do czynienia z odmienną, by tak rzec, fakturą tekstu w każdej sekcji: z jednej strony cuda, a z drugiej objawienie tajemnic.

Jednakże pojawia się jeszcze jedna komplikacja. Otóż teksty tej księgi zostały napisane w dwóch językach: hebrajskim - rozdziały 1,1 - 2,4a oraz 8-12, i aramejskim-2,4b-7,28. Mamy tu do czynienia z ich zazębianiem się. Na dodatek rozdziały 2-7 księgi posiadają strukturę koncentryczną: 2. i 7. traktują o królestwach; 3. i 6. przedstawiają cudowne uwolnienie; 4. zaś i 5. przedstawiają Boże sądy nad królami. Chociaż przemienność języków, hebrajskiego i aramejskiego, nie znajduje zadowalającego wyjaśnienia, to jednak nie ma powodu, aby negować przez to jedność księgi.

Nieco więcej można powiedzieć o rozdziałach 1-6. Każdy z nich przedstawia określony praktyczno-teologiczny temat. Rozdział 1. opisuje, w jaki sposób wierność biblijnym prawom dotyczącym pożywienia umożliwia Danielowi i jego towarzyszom zyskanie przewagi nad innymi, zarówno pod względem zdrowia, jak i mądrości, na dworze Nabuchodonozora. Rozdział 2. ukazuje, że mądrość Daniela pochodzi od Boga, a wyraża się ona w tym, że jako jedyny jest on w stanie wyjaśnić sen Nabuchodonozora (treść snu jest podobna do wizji z rozdziałów 7-9). W rozdziale 3. towarzysze Daniela odmawiają okazania czci złotemu posagowi króla Nabuchodonozora, i zostają uwolnieni przez Boga z pieca ognistego (zauważmy ich całkowite oddanie się Bogu w 3, 16-18). Rozdział 4. ponownie ilustruje mądrość Daniela, tym razem ujawnia się ona w interpretacji snu dotyczącego szaleństwa Nabuchodonozora. W rozdziale 5. Daniel interpretuje dla króla Baltazara tajemniczy napis, który ukazał się na ścianie (por. rozdz. 2.). W końcu Daniel zostaje uratowany z jaskini lwów dzięki swej wierności Bogu (rozdz. 6.).

Kiedy i dlaczego opowiadania te zostały napisane? Wielu twierdzi, że mamy do czynienia z literaturą podziemną, która krążyła podczas prześladowania Żydów w okresie machabejskim. *Mogą* one pasować do takiego kontekstu, ale niekoniecznie. Kontekst machabejski przywołuje wrogie panowanie króla (być może Antiocha Epifanesa), który prześladował lud Boży. Ale w rozdziałach 1-6 król w rzeczywistości jest słaby i niezaradny, ale nie wrogi. To prawda, że opowiadania podkreślają błogosławieństwo wierności Prawu, jednak pouczenia te są stosowne w każdym czasie, a więc również w okresie powygnańczym, w czasie panowania Persów, a potem Greków.

Ponadto rozdział 4. zyskał szczególnego rodzaju poświadczenie w jednym ze zwojów znad Morza Martwego, w postaci fragmentu znanego „Modlitwą Nabonida”. Nabonid był ostatnim królem Babilonu i przez długi czas było wiadomo, że przebywał daleko poza stolicą, w Ternie, oazie w północnej Arabii. Pewien fragment tekstu, napisany przez samego króla w pierwszej osobie, przedstawia jego siedmioletni pobyt w Ternie spowodowany chorobą. Jeden

z żydowskich wizjonerów wyjaśnił królowi, dlaczego tak się stało. Chociaż tekst z Qumran jest bardzo fragmentaryczny, nie ma wątpliwości, że musi istnieć pewien związek pomiędzy zawartą w nim historią a szaleństwem Nabuchodonozora (to prawda, że nie Nabonida) w rozdziale czwartym.

A zatem początkowe rozdziały Księgi Daniela należałoby traktować jako opis przygód na dworze królewskim, opowieści o pomocy, jakiej Pan udziela wiernym sługom. Mogły one krążyć wśród ludzi w IV i III wieku, a w okresie machabejskim być postrzegane jako historie umacniające wiarę prześladowanych Żydów. Dlatego w *tym* kontekście - kontekście księgi, która ma na uwadze przede wszystkim okres machabejski - odpowiadają one sytuacji w II wieku p.n.e. oraz czasom Antiocha Epifanesa.

89. Dlaczego uważa się, że kontekstem księgi jest walka Machabeuszów z Antiochem Epifanem?

Krótko mówiąc, przyczyna leży w historycznej perspektywie, jaką daje wyjaśnienie wizji Daniela w rozdziałach 7-12. Antioch Epifanes nie jest w nich wymieniany z imienia. Pamiętajmy wszakże, że Daniel postrzega nadchodzące wydarzenia w świetle wizji, jakie otrzymał w VI wieku p.n.e. Jest jednak kilka aluzji, które pasują do prześladowań Antiocha Epifanesa. Zwrot „będzie zamierzał zmienić czasy i Prawo” (Dn 7, 25) odnosi się do zniesienia świąt (2 Mch 6,6) oraz do prześladowań tych, którzy przestrzegali Prawa (1 Mch 1, 41-64). Być może najpoważniejszy argument znajduje się w wizji o zwierzętach i następowaniu królestw w rozdziałach 7-8, w których hellenistyczny władca i jego królestwo przypada na okres wielkiego ucisku dla ludu Bożego. Tym władcą jest Antioch Epifanes. Żydzi ostatecznie zwyciężą ale nie ma ucieczki przed prześladowaniem, z którego dopiero na końcu będą uratowani. Więcej szczegółów o Antiochu Epifaniesie - ponownie bez wymieniania go z imienia - przedstawiono w Księdze Daniela 11,31 -39. Te szczegóły są tak bardzo wyjątkowe, że proroctwo wydaje się być sformułowane już po samym wydarzeniu (*yaticinium ex eventu*). Pisarz najwyraźniej nawiązał do sytuacji prześladowań z lat 168-165 p.n.e., którą znał z pierwszej ręki. W pozostałej części apokalipsy styl jest już mniej specyficzny, a symboliczny język wymaga wyjaśnień ze strony niebiańskiego pośrednika. Może wydawać się dziwne, że sytuacja historyczna została przedstawiona w tak niejasny sposób. Ale taki właśnie styl preferowany jest w pismach apokaliptycznych. Musimy uznać siłę oddziaływania symboli, pomimo wielu niejasności co do szczegółów. Te symbole stały się, jeśli tak można powiedzieć, wieczne, przedstawiając moc zła w każdym czasie - ale zarazem moc Boga w przezwyciężaniu zła. Wizje te nie są zatem ograniczone do jakiegoś określonego okresu historycznego. Dotyczą one szeroko pojętej historii ludzkości. Bywają też wykorzystywane w ich nowym znaczeniu, jak na przykład w nowotestamentowej Księdze Objawienia św. Jana. Charakterystyczne dla apokaliptycznego widzenia świata jest to, że żadna rzeczywista sytuacja nie wyczerpuje znaczenia symbolu, a same symbole żyją dalej własnym życiem.

90. Co to takiego „obrzydliwość spustoszenia”?

To jest właśnie jeden z symboli, który żyje dalej własnym życiem. Jest to tradycyjne [angielskie - przyp. tłum.] tłumaczenie zwrotu określającego ołtarz Zeusa Olimpijskiego postawionego przez Antiocha Epifanesa w Świątyni około roku 168 p.n.e. Hebrajski zwrot może być również przetłumaczony jako „ohyda ziejąca pustką” (*BT*) albo „ohyda wiejąca pustką” (*BW-P*; zob. Dn 11,31; 12,11; 1 Mch 1,54). Spotykamy go również w ustach Jezusa w Nowym Testamencie. W Ewangelii Marka 13,14 [„ohyda spustoszenia”] odnosi się do

Rzymian, którzy sprofanowali Świątynię w roku 70 n.e., a może nawet do jakiegoś wydarzenia przed powtórным przyjsciem Syna Człowieczego.

Obrzydliwość jest wzmiankowana w połączeniu z zagadnieniem czasu: „pewien czas, czasy, połowa czasu” (por. Dn 7,25); zwrot ten prawdopodobnie odnosi się do trzech i pół roku, jest to mniej więcej okres trwania prześladowań Żydów (168-165 p.n.e.). Ale w księdze jest jeszcze kilka innych tajemniczych odniesień do czasów: 2300 wieczorów i poranków (8, 14) oraz 1290 dni (12, 11). Dokładna symbolika tych liczb nie jest nam znana.

91. Gdzie można znaleźć Pieśń trzech młodzieńców?

Nie ma jej w Biblii Hebrajskiej, ale znajduje się w Biblii Greckiej, czyli Septuagincie.

W wersji *NRSV* pojawia się jako dodatek deuterokanoniczny, włączony pomiędzy 23 a 24 werselem 3. rozdziału Księgi Daniela. W *NAB* pojawia się jako część 3. rozdziału Księgi Daniela (Dn 3, 52-90; [podobnie w polskiej *BT* -przyp. tłum.]).

Musimy rozróżnić pomiędzy Pieśnią Azariasza (*NAB*: Dn 3, 25-45; [podobnie polska *BT*-przyp. tłum.]) oraz Pieśnią trzech młodzieńców (*NAB*: Dn 3, 52-90; [tak samo polska *BT*-przyp. tłum.]). Pieśń Azariasza jest w istocie rzeczy wspólnotowym wyznaniem (np. Dn 3,29: „zgrzeszyliśmy i popełniliśmy nieprawości, opuszczając Ciebie. Okazaliśmy się przewrotni we wszystkim”) przypominającym modlitwę Daniela w tekście 9,4-19. Bóg ma słuszne powody, by karać grzeszny lud. Stąd pojawia się błaganie o to, by ich nie porzucał, ale raczej wspominał na przymierze z Abrahamem, i o to, by ich skruszony duch mógł zastąpić ofiary świątynne, których nie ma gdzie składać. Prośbie o wyswobodzenie towarzyszy pragnienie, by wszyscy poznali, „że tylko Ty jesteś Panem Bogiem, pełnym chwały na całej ziemi” (3,45). Niełatwo wyjaśnić, dlaczego to wspólne wyznanie włożone zostało w usta Azariasza. W rzeczywistości nie pasowało ono do Azariasza i jego towarzyszy, ponieważ trzech młodzieńcy wykazali swą wierność Bogu odmawiając oddania czci posagowi wzniesionemu przez Nabuchodonozora. Ich wyznanie wiary jest godne podziwu: „Jeżeli nasz Bóg, któremu służymy, zechce nas wybawić z rozpalonego pieca, może nas wyratować z twojej ręki, królu! Jeśli zaś nie, wiedz, królu, że nie będziemy czcić twego boga, ani oddawać pokłonu złotemu posagowi, który wzniosłeś” (3,17-18). Tymczasem istotą tej modlitwy jest pokorne przyznanie się do grzechu oraz uzasadnienie kary - innymi słowy jest to teologia typowa dla Księgi Powtórzonego Prawa.

Pieśń Azariasza oddzielona jest od Pieśni trzech młodzieńców jednym paragrafem (wersety 46-51), opisującym, w jaki sposób są oni ochraniani przez anioła Pańskiego oraz stanowiącym wprowadzenie do modlitwy w wersecie 51.: „ci trzech jakby jednym głosem wysławiali, wychwalali i błogosławili Boga”. To, co następuje, stanowi hymn wychwalający Boga. Pieśń wzywa wszystkie stworzenia, byty i siły przyrody, a nawet Chananiusza, Azariasza i Miszaela do wychwalania Pana, który uratował ich z ognia. Hymn przypomina kilka psalmów, takich jak 136 i 148. W przypadku trzech młodzieńców ogień traci swoje normalne przymioty (choć nie zawodzi w stosunku do sług Nabuchodonozora: 3, 22.48). Wydaje się jasne, że opowiadanie nie było skierowane przeciwko Antiochowi Epifanesowi ze względu na jego zakończenie, w którym Nabuchodonozor uznaje Boga Izraela (3, 95). Nie ma wzmianek o jakimkolwiek nawróceniu takiego monarchy, jak Antioch w rozdziałach 7-12. Jest to raczej opowiadanie wychwalające moc Pana uwalniającego tych, którzy są mu wierni. Taki przekaz jest odpowiedni dla wszystkich czasów, a zatem również dla pełnego niepokoju okresu machabejskiego.

92. Jakie jest znaczenie tajemniczego „napisu na ścianie”?

Pytanie to wiąże się z wystawną, lecz błuźnierczą ucztą króla Baltazara (syna Nabonida, który

wbrew stwierdzeniu w Księdze Daniela 5, 11, nigdy w rzeczywistości nie był królem, lecz rządził jako regent w okresie nieobecności Nabonida). Jego bluźnierczy czyn polegał na użyciu poświęconych przedmiotów świątynnych podczas oddawania czci „bożkom złotym i srebrnym, miedzianym i żelaznym, drewnianym i kamiennym” (Dn 5, 4). Tajemniczy odręczny napis, który wówczas ukazał się na ścianie, jest opisany poprzez wrażenie, jakie wywołał u króla. Podobnie jak w 2. rozdziale i tu Daniel okazuje się najmądrzejszy pośród mędrców w Babilonie i przystępuje do interpretacji zagadkowego *mene, tekel, peres* (idąc za drobną zmianą w tekście masoreckim, który ma trzy, a nie cztery słowa). Interpretacja Daniela jest w sposób oczywisty nakierowana na koniec rządów Baltazara i jego królestwa. Jego dni zostały (1) „policzone” (dobiegły końca); (2) został on zważony i nic nie ważył; (3) jego królestwo zostanie podzielone pomiędzy Medów i Persów. To zagadkowe wyjaśnienie napisu na ścianie pasuje wprawdzie do kontekstu, ale można również zapytać, czy te trzy aramejskie słowa nie mają innego znaczenia. Faktycznie określają one trzy wartości mone-tarne: minę, szekla i pół miny. W niektórych teoriach terminy te zostały odniesione do króla, który objął tron po Nabuchodonozorze, ale poglądy te nie są zbyt poważne.

Reakcja Baltazara jest właśnie taka, jakiej można oczekiwać w ludowej opowieści. Daniel otrzymuje od króla przywileje, pomimo tego, że właśnie zapowiedział koniec jego panowania! Tekst nie mówi nic o tym, co stało się później. W rzeczywistości wiemy, że Babilonia uległa i została zajęta w sposób pokojowy przez armię Cyrusa, ale w następnym rozdziale Księgi Daniela (6, 1) spotykamy tajemniczego Dariusza Meda, który był sukcesorem monarchii babilońskiej (chaldejskiej).

Powiedziałem, że ta postać jest tajemnicza, ponieważ jej obecność - nawet istnienie - nie może być łatwo wyjaśniona. Nie można jej utożsamiać z Dariuszem Wielkim, sukcesorem Cyrusa, który pozwolił Żydom powrócić do Ojczyzny w latach 539— 538 p.n.e. Nic nie wiemy o Dariuszu wywodzącym się z Medii. W starożytnym świecie odwoływano się do idei następowania po sobie czterech światowych imperiów: Asyrii (zastąpionej w Starym Testamencie przez Babilonię), Medii i Persji, i oczywiście, Grecji. To następstwo pojawia się w obrazie królestw w trakcie wizji Daniela. Pozostaje jednak faktem, że Medowie zostali podbici przez Persów (Cyrus), zanim ten ostatni odebrał Babilończykom hegemonię nad światem. Rzucająca się w oczy rola Dariusza Meda jest ukazana w rozdziale 6. w ramach opowiadania o Danielu w jaskini lwów. Król jest praktycznie zmuszony, wbrew swej woli, do wrzucenia Daniela do jaskini lwów (por. 6, 17.21.24-17). Ta opowieść ma swoją drugą wersję w deuterokanonicznym dodatku, w tekście Księgi Daniela 14, 28-42.

93. Jaki jest związek pomiędzy Danielem a Jeremiaszem?

Powiązanie między nimi pojawia się w rozdziale 9. Daniel jest zaabsorbowany passusami z Księgi Jeremiasza (25, 11-12; 29, 10), w których prorok mówi o „siedemdziesięciu latach” jako o okresie opuszczenia Izraela. Nie wydaje się, aby miał on jakiś problem z dokładną liczbą lat, a sama liczba siedemdziesiąt jest numerem symbolicznym. Przedstawiona sytuacja dotyczy końca niewoli babilońskiej, a Daniel zastanawia się nad znaczeniem liczby siedemdziesięciu lat, którą Gabriel wyjaśnia mu jako siedemdziesiąt tygodni lat (490). Jego modlitwa to wyznanie grzechów w imieniu ludu (9, 5: „zgrzeszyliśmy, zblądziliśmy, popełniliśmy nieprawość...”). Charakteryzuje się ona antologicznym stylem, to znaczy mozaiką zwrotów, które pojawiają się w różnych częściach Biblii (szczególnie warte podkreślenia jest podobieństwo do passusu z Księgi Barucha 1, 15-2, 19).

Schemat 490 lat umożliwia autorowi dojść szybko do tego, co go interesuje, czyli do ostatnich siedmiu lat. Pierwszy tydzień lat obejmuje czas od początku niewoli aż do jej końca. W tym czasie pojawia się „namaszczony przywódca” (9, 25), którym prawdopodobnie jest najwyższy kapłan Jozue. Środkowe lata wizji (62 tygodnie lat, to jest 434) zostały pominięte w tym celu,

aby szybko przejść do okresu machabejskiego, gdy „pomazaniec” zostaje zgładzony. Odnosi się to do początków ostatniego tygodnia lat, kiedy namaszczonego arcykapłana Oniasza III zostaje ścięty (171 r. p.n.e.; por. 2 Mch 4,1-38). Wchodzimy w tragiczny okres panowania Antiocha Epifanesa i jego kampanii przeciw Świątyni i Żydom. Pomimo tego osiąga on porozumienie z „wieloma” Żydami (9,27). W tym ostatnim „tygodniu”, na okres połowy tego czasu (168-165), położył on kres składaniu ofiar i umieścił w Świątyni „obrzydlivość spustoszenia” (zob. Pytanie 90.). Nie zostało przedstawione, co się stało później; aby się o tym dowiedzieć, musimy przejść do wizji w rozdziale 7.

94. Myślę, że „pomazaniec” w 9,26 to mesjasz, a zatem Jezus Chrystus. Czy można tak powiedzieć?

Trzeba powiedzieć, że terminy „pomazaniec” i „mesjasz” mogą nawiązywać do określonej czynności, czyli: namaszczenia (króla lub najwyższego kapłana), ale samo słowo „pomazaniec” nie odnosi się automatycznie do obiecanego mesjasza (albo, jak chcą wierzyć chrześcijanie, do Chrystusa Nowego Testamentu). Bóg postrzega Cyrusa jako „pomazańca”. Jest to zaszczyt, jakim go obdarzył wybierając go w określonym celu (ostatecznie, aby uwolnić Izraela z niewoli babilońskiej: Iz 45,1). Stąd musimy starać się zrozumieć, co znaczy termin „pomazaniec” w określonym kontekście. To prawda, że uświęcona tradycja odniosła termin „pomazaniec” z Księgi Daniela 9, 26 do Chrystusa. Ale oprócz cierpieniaadanego temu pomazańcowi, ważny był jeszcze inny motyw: perspektywa imperium rzymskiego. Innymi słowy, kontekst historyczny takiej interpretacji jest zasadniczo różny do kontekstu, w jakim my go interpretujemy. Sukcesja królów i królestw, naszym zdaniem, kończy się z panowaniem Seleucydów, dokładniej Antiocha Epifanesa, a nie z Rzymianami. W tej perspektywie nie ma możliwości przenoszenia śmierci ukazanego tu mesjasza poza okres machabejski. Powtórzmy, pomazańcem z Księgi Daniela 9,26 jest Oniasz III, zamordowany w 171 roku p.n.e.

95. Kim jest „Syn Człowieczy” w Księdze Daniela?

To pytanie odnosi się do słynnej wizji czterech bestii opisanej w 7. rozdziale Księgi Daniela. Daniel widzi w niej cztery różne bestie wychodzące z morza, a wszystkie „podobne” są do pewnych zwierząt, takich jak lew, niedźwiedź i lampart (por. Oz 13, 7-8). Trzy bestie odpowiadają trzem królestwom z Danielowej wizji posągu z czterech metali w rozdziale 2.: sukcesji Babilończyków, Medów i Persów. I jak zawsze, jedno z królestw interesuje autora w sposób szczególny. Tym ostatnim królestwem jest imperium greckie (stopy z żelaza i gliny w rozdziale 2.; bestia z dziesięcioma rogami w rozdziale 7.). Trzy bestie, jak to już powiedzieliśmy, to trzy królestwa: Babilonia, Media i Persja. Ulegają one strasznej, czwartej bestii (imperium greckiemu), a uwaga zostaje skierowana na „mały róg” tej ostatniej. Ma on ludzkie oczy i mówi z arogancją: jest to Antioch Epifanes. Ta straszna wizja bestii symbolizujących chaos przechodzi w scenę sądu wraz z pojawieniem się Przedwiecznego oraz Syna Człowieczego wprowadzonego przed Jego oblicze. Nad bestiami zostaje dokonany sąd, a Syn Człowieczy otrzymuje „panowanie, chwałę i władzę królewską”. Daniel jednak nie ustaje w wysiłkach, by dowiedzieć się czegoś więcej o tej strasznej, czwartej bestii. Mały róg (oczywiście Antioch Epifanes) wyłaniający się z niej chciał walczyć ze „świętymi”, ale ostatecznie przeważyli święci dzięki interwencji Przedwiecznego, Najwyższego. Ostatecznie królestwo i panowanie zostało przekazane „świętemu ludowi Najwyższego” (7,27). Symboliczny charakter tych tekstów sprawia nam pewne trudności. Jest oczywiste, że naród żydowski jest tym, który zwycięża, ale w jaki sposób jest on utożsamiany z „Synem Człowieczym” oraz ze „świętymi” (7, 14.27)? Chociaż termin „święci” zwykle określa aniołów, to

jednak nie zawsze (np. Ps 34, 10). Można jednak potraktować Syna Człowieczego jako symbol ludu Bożego, który odnosi zwycięstwo nad Antiochem Epifaneselem. Panowanie i królestwo przekazane Synowi Człowieczemu (7,14) jest dane świętym (7, 18.22), tj. Żydom. Nic w tym dziwnego, że wspólnotę symbolizuje określona jednostka. W różnych tekstach Starego Testamentu można wskazać wahania pomiędzy odniesieniem do jednostki i do wspólnoty: dotyczy to choćby kilku psalmów (np. Ps 44, 5-7) albo Pieśni Sługi Pańskiego w Księdze Izajasza (por. Iz 53).

Stąd najkrótsza odpowiedź na postawione pytanie brzmi: „Syn Człowieczy” w Księdze Daniela reprezentuje żydowską wspólnotę wierzących. Ale trudno postawić to pytanie, nie nawiązując do użycia tego zwrotu w odniesieniu do Jezusa w Nowym Testamencie. Zwrot ten, sam w sobie, oznacza jedynie śmiertelnego człowieka. W Biblii Hebrajskiej pojawia się ponad sto razy, głównie w Księdze Ezechiela, w odniesieniu do proroka. W Księdze Daniela jego użycie ma charakter porównawczy, wprowadzony przez partykułę „jakby”, stąd „ktoś jakby człowiek”. Wydaje się on być symbolem, podobnie jak bestie wychodzące z morza. W Nowym Testamencie jego użycie ogranicza się jedynie do ewangelii. Tam „Syn Człowieczy” jest tytułem odniesionym do Jezusa, zarówno przez Niego samego, jak i przez innych. Mimo to wydaje się on tytułem tajemniczym. Jest bowiem zastosowany w bardzo różnych kontekstach: odnosi się go do Jezusowej ziemskiej posługi; Jego śmierci i zmartwychwstania; Syn Człowieczy przedstawiany jest też jako postać eschatologiczna, należąca do przyszłości. Przykładem ukazującym zagadkowość tego określenia może być lektura tekstu Ewangelii Mateusza 11, 18-19, w którym jest ono użyte w kontekście oskarżenia Jezusa o to, że jest żarłokiem i pijakiem. Wspomniałem o zastosowaniu tego określenia w Nowym Testamencie jedynie po to, by zwrócić uwagę, że nie ma tu ono tych samych konotacji, co w zdaniu występującym w Księdze Daniela 9. W samych ewangeliach powinno ono być analizowane niezależnie, ze względu na znaczenie, jakie w nich posiada.

96. Czy w Księdze Daniela pojawia się doktryna o zmartwychwstaniu?

Tak, doktryna o zmartwychwstaniu jest wyraźnie przedstawiona w passusie 12, 2-3: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczylili wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze”.

Po raz pierwszy w Biblii przedmiotem dyskusji jest wzmianka o chwalebnym życiu po śmierci. Nawet tekst Izajasza (26,19): „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy” (hebr. 'moje ciało'), jest dyskutowany. Wizja zmartwychwstania (albo ożywienia) kości w Księdze Ezechiela 37 odnosi się do ożywienia Izraela jako narodu. Możliwe, że to właśnie czas męczenników, okres machabejski, wpłynął na rozkwit tego przekonania (por. 2 Mch 7, 23). Daniel nie mówi o powszechnym zmartwychwstaniu. Wierzący powstaną do „życia wiecznego” - autor interesuje się nimi, ponieważ są oni „zapisani w księdze” (12, 1).

Niektórzy sądzą, że nieprawi nie zostaną objęci zmartwychwstaniem (12, 2), prawdopodobnie jednak zostaną. Świadczy o tym Księga Mądrości Salomona, w której mowa jest o tym, że dobrzy i nieprawi zostaną oddzieleni w życiu po śmierci (Mdr 1, 15-16; 2, 24 - 3, 1). Jednak w Księdze Mądrości *sposób* lub tryb wejścia w przyszłe życie nie jest określony - nie wiadomo, czy chodzi o samo zmartwychwstanie, czy o nieśmiertelną naturę duszy.

Szczególną uwagę poświęca się „tym, którzy są mądrzy” (hebr. *maskilim*); oni będą „świecić jak blask sklepienia” (12, 3). Ich cierpienia i ostateczne zwycięstwo „na końcu czasów” zostało przedstawione w 11, 33-35. Chociaż takie zmartwychwstanie sprawiedliwego nie miało jeszcze miejsca, to jednak nie tracono na nie nadziei; była ona jedynie przesuwana na później. W czasach Chrystusa nauka o zmartwychwstaniu traktowana była w różny sposób. Saduceusze przeciwstawiali się jej (Dz 23, 8) w opozycji do faryzeuszów, którzy ją

przyjmowali. Ta doktryna ukształtowała tło interpretacyjne dla zmartwychwstania Chrystusa (1 Kor 15,16: „Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał”).

97. Księga Daniela pozostawia pewien niedosyt. Nie jest tym, czym sugeruje, że jest, a więc księgą napisaną przez człowieka o imieniu Daniel. Czy była to powszechna praktyka literacka?

Być może niedosyt ten wynika z faktu, że księga ta jest apokalipsą, a od tego typu utworów nie należy oczekiwać oczywistości. Może wynika on również z przyzwyczajenia się do traktowania jej jako proroctwa, czemu sprzyja fakt, iż w angielskim tłumaczeniu Biblii [również polskim - przyp. tłum.] znajduje się ona po Księdze Ezechiela. Istotą pytania jest jednak problem pseudoepigrafu, który polega na tym, że pisarz z II wieku p.n.e. podpisywał się imieniem kogoś, kto żył w szóstym stuleciu. To co dla nas stanowi problem, nie było problemem dla świata starożytnego, w którym autorstwo było rozumiane zupełnie inaczej niż dziś. Stąd Księga Eklezjastes rozpoczyna się nagłówkiem (Koh 1,1) przywołującym syna Dawida, prawdopodobnie Salomona, jak utrzymuje zarówno żydowska, jak i chrześcijańska tradycja. Pięcioksiąg (Tora) zwykło się przypisywać Mojżeszowi, nawet jeśli przeważająca jego część została napisana w późniejszych czasach. Gdy sięgamy po apokalipsę, musimy zaakceptować tę różnicę w rozumieniu „autorstwa” i pogodzić się z tym, że osoby, które doznają objawień z nieba to zwykle bohaterowie z przeszłości: Henoch, Ezdrasz, Abraham, Daniel. To była zwyczajowa praktyka w czasach hellenistycznych. Nie podejmuje ona naszego „problemu”, raczej tłumaczy nam, dlaczego wybór pada na takie postacie. Można przypuszczać, że taka praktyka miała dodawać powagi dziełom. Należy zwrócić uwagę, że prawdziwie ważnymi osobami są postacie z nieba, aniołowie, którzy przekazują objawienie różnym osobom. Praktyka pseudoepigrafu nie ma nic wspólnego z intencją fałszowania rzeczywistości. Apokaliptyka po prostu nie posługuje się tymi kategoriami. Przekazuje ona swoje przesłanie posługując się swoim własnym stylem i własną siatką pojęciową. Być może taka odpowiedź wydaje się nam zbyt zawiła, wynika z niej bowiem, że to, co wydaje się być oszustwem, oszustwem nie jest. Idąc dalej można by wskazać na różne pseudoepigraficzne pisma powstałe szczególnie w okresie międzytestamentalnym. Inną formą odpowiedzi mogłoby być omówienie Księgi Daniela, punkt po punkcie, będące rodzajem dowodu *a posteriori* i mające na celu ukazanie, że apokalipsa ta mogła zostać napisana jedynie w nawiązaniu do okresu machabejskiego.

ZAKOŃCZENIE

98. Czy możemy mówić o „teologii” Pism, podobnie jak o „teologii” Pięcioksięgu czy Proroków?

Jakiś czas temu zostałem poproszony o napisanie artykułu na temat teologii Pism. Zrobiłem to, ale tylko w tym celu, by odkryć i przekonać się, że coś takiego nie istnieje. Oczywiście można przedstawić różne ważne teologiczne poglądy zawarte w poszczególnych księgach, ale czy można opracować wspólną dla nich teologię? Nie sądzę, by było to możliwe. W rzeczy samej możemy zapytać nas samych, co rozumiemy przez teologię biblijną albo teologię Starego Testamentu. Czy jest ona równoznaczna z nauką o Bogu? Definicja robocza może być następująca: jest to systematyczna prezentacja danych biblijnych o Bogu i człowieku oraz świecie, przedstawiona zgodnie z kategoriami biblijnymi. Istnieją dwa obszary, z którymi Bóg jest związany: człowiek i reszta stworzenia. Trzeci obszar, największy, dotyczy samego Boga. Treści biblijne zależą od tego, w jaki sposób Biblia albo

jej część jest używana. Problemem jest systematyczne ujęcie. Zakłada ono pewien rodzaj uporządkowania i organizacji danych. Nie uważam, aby to było rzeczywiście możliwe. Nie istnieje *jedna* teologia biblijna. Takich teologii jest więcej: teologia Kronikarza, teologia Koheleta itd. Zgłębienie poszczególnych „teologii biblijnych” (np. teologii von Rada czy innych) może być użyteczne i pomocne dla zrozumienia treści biblijnych. Jednak sam efekt nie jest produktem biblijnym, lecz wytworem ludzkiej inteligencji i analizy Biblii. Jest to, trzeba powtórzyć, cenne przedsięwzięcie pozwalające wejść głębiej w treść Pisma Świętego. Powtórzmy raz jeszcze, że w samej Biblii można wyróżnić kilka odmiennych teologii, kilka różnych obrazów Boga. Różnią się od siebie teologia deuteronomistyczna, teologia kapłańska i teologia Jahwisty - żeby przywołać te najbardziej prestiżowe spośród tych, które pojawiają się w Starym Testamencie - i każda posiada inny, specyficzny dla siebie charakter. Zauważmy, jak wiele różnych szlaków trzeba przejść zajmując się Pismami - podążaliśmy przecież za Kronikarzem, Psalmami, Księgą Daniela i trzema księgami należącymi do literatury mądrościowej. Jest prawie niemożliwe usystematyzowanie tego wszystkiego w jedną całość.

99. Wspomniano wcześniej o księgach kanonicznych i deuterokanonicznych. Jaka jest właściwa lista biblijnych ksiąg natchnionych?

Odpowiedź na to pytanie została już udzielona, przynajmniej pośrednio, w związku z pierwszymi podniesionymi kwestiami (Pytania 1-3). Wszyscy chrześcijanie mają te same księgi Nowego Testamentu. Żydzi i protestanci różnią się od katolików, jeśli chodzi o Stary Testament. Biblia Żydów i protestantów jest taka sama, tymczasem w Biblii katolików jest więcej ksiąg, i są one zwane deuterokanonicznymi (albo wtórnokanonicznymi). Postawione pytanie jest jednak szersze niż problem tego, kto z kim się zgadza. „Właściwa” lista, z punktu widzenia katolików, nie była oficjalna aż do Soboru Trydenckiego. Wcześniej różnice były tolerowane, chociaż Kościół katolicki przyjmował z zasady siedem ksiąg więcej. Niepewność co do liczby może obrazować spór pomiędzy św. Hieronimem a św. Augustynem. Jak powszechnie wiadomo Hieronim tłumaczył Biblię Hebrajską na język łaciński - a *Veritas Hebraica* (prawda hebrajska) znaczyła dla niego dużo. Nie był zadowolony z faktu, że „inne” księgi są do niej dodane. Jednak św. Augustyn upominał go, że księgi te zawarte są w wersjach greckiej i starołacińskiej, które były w użyciu. Nie chciał on, aby Hieronim przeciwstawiał się tej praktyce przez usuwanie ich spośród ksiąg biblijnych. Hieronim niechętnie przystąpił do zakończenia swego tłumaczenia, stanowiącego „kanon” katolicki, który stał się znany jako Wulgata i który na całe stulecia zdominował Zachodnią Europę. Jego praca nad księgami deuterokanonicznymi nie charakteryzowała się już werwą właściwą oryginalnym księgom hebrajskim. Wydaje się, że Hieronim dokonał przede wszystkim rewizji rozpowszechnionego tłumaczenia łacińskiego. Jego dzieło stanowiło podstawę „Biblii” świata zachodniego aż do czasu Reformacji i dlatego stało się kamieniem milowym w doprecyzowaniu kanonu. Dlatego Kościół opublikował listę ksiąg na Soborze Trydenckim deklarując je jako: „święte i kanoniczne w całości i ze wszystkimi częściami, tak jak Kościół katolicki zwykł je czytać i jak się zawierają w starożytnej rozpowszechnionej łacińskiej Wulgacie...”⁹. Do owych części można zaliczyć, na przykład, opowiadanie o kobiecie przyłapanej na cudzołóstwie z ewangelii Jana 7, 53-8, 11. Wulgata została uznana jako „autentyczna” w sensie jurydycznym, tzn. wolna w sensie prawnym od błędów w sprawach wiary i moralności. Konieczność poprawienia tekstu Wulgaty od strony jej dokładności została bez trudu zaakceptowana. W pewnym sensie Kościół otrzymał Stary Testament od jego żydowskiej matki. Jednak trzeba powiedzieć, że równocześnie podjął własną, niezależną decyzję. To Biblia Grecka (albo Septuaginta) stanowiła w pierwszym rzędzie Biblię Kościoła pierwotnego. Właśnie użycie

Biblii w Kościele albo inaczej praktyka kościelna, doprowadziły do ostatecznego przyjęcia listy ksiąg natchnionych. Praktyka Kościoła wschodniego (prawosławnego) zmieniała się przez wieki. Ogólnie mówiąc, prawosławie przyjmowało szeroki kanon. Można czasem usłyszeć zwrot „kanon w kanonie”. Oznacza on podejście różnicujące księgi w Biblii, kiedy ktoś wybiera jedną księgę jako klucz do analizy pozostałych. W ten sposób można interpretować Nowy Testament w świetle doktryny dotyczącej wiary, a zawartej w Listach do Galatów i Rzymian. To jest właśnie przestrzeń, w której można podjąć dyskusję. Niewiele pożytku przynosi przeciwstawianie sobie różnych punktów widzenia obecnych w Nowym Testamencie. Ostatecznie dzięki studiom biblijnym osiągnięto w Kościele pewną zgodę, która prowadzi do decyzji mającej konsekwencje teologiczne. Nie istnieje pośród ksiąg biblijnych hierarchizacja w natchnieniu. Wszystkie są natchnione, a my musimy nauczyć się wśród nich poruszać. Możemy mieć swoje „ulubione” księgi pośród nich, ale jeśli ograniczamy się jedynie do nich, to zubażamy zarówno Biblię, jak i nas samych. Kolejnym zwrotem, któremu warto się przyjrzeć jest „forma kanoniczna”. Oznacza on, że należy zwrócić uwagę na Biblię w takiej formie, w jakiej dotarła do nas jako całość. Na przykład podejście genetyczne było bardzo modne w przeszłości. W jaki sposób Biblia uzyskała obecną postać? Bibliści założyli istnienie wielu tradycji, które zostały zebrane przez jakiegoś redaktora i przybrały kształt Pięcioksięgu. Ale to on stanowi produkt finalny (Tora), którym jest forma kanoniczna, nie zaś poszczególne tradycje takie, jak chociażby tradycja jahwistyczna czy kapłańska, które nie istniały nigdy *jako Biblia* pośród ludu Bożego. Ostatecznie to Biblią należy się posługiwać, a nie jakąś rekonstrukcją niezależnie od tego jak bardzo byłaby ona poprawna i porywająca. Jako rekonstrukcja może ona bowiem tylko przyczynić się do zrozumienia, w jaki sposób powstała nasza Biblia, ale sama w sobie nie jest jeszcze Biblią. Więcej szczegółów zob. w: B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979).

100. Dlaczego chrześcijanina powinny interesować księgi biblijne należące do Pism?

Pierwsza racja jest oczywista: nie można zrozumieć literatury Nowego Testamentu bez podstawowej znajomości Starego Testamentu (spróbujmy na przykład odczytać w ten sposób List do Hebrajczyków). Dotyczy ona podstawowego poziomu *zrozumienia*. Chrystus i Jego uczniowie byli Żydami, ich Biblią była Biblia Hebrajska, i przez te tradycje byli ukształtowani.

Druga racja dotyczy oczywistej różnicy pomiędzy pismami Starego i Nowego Testamentu. Nowy Testament jest bliski i stąd do pewnego stopnia „oswojony”, zgodny z gustem chrześcijan. W trakcie całej dwudziestowiecznej historii chrześcijaństwa pogłębione zostały biblijne obrazy Boga i ludu Bożego. Stary Testament natomiast nie uzyskał w tradycji chrześcijańskiej jakiegoś olśniewającego kolorytu. Tymczasem - na przykład w kwestii modlitwy - zagłębia on czytelnika od razu w samym sercu rzeczywistości modlitwy. Weźmy pod uwagę realistyczny sposób, w jaki starożytny Żyd zbliża się do Pana w modlitwie i w kulcie. Nie ma nic, co można by porównać z Psalmami, z których możemy uczyć się, jak być uczciwymi i szczerymi w wyrażaniu naszych uczuć przed Bogiem. Uczucia żalu, grzeszności, gniewu, uwielbienia, wątpliwości - cała gama ludzkich emocji - zostają rozświetlone poprzez pełną zrozumienia i wycucia lekturę tych modlitw. Stary Testament jest zupełnie innym światem, być może nieco dla nas dziwnym, lecz sprawiającym, że z większą uwagą śledzimy drogi Boga ze swoim ludem. Można dojrzywać do ich rozumienia poprzez poznawanie, w jaki sposób dokonywało się Boże objawienie na kartach Starego Testamentu.

Po trzecie, lektura Starego Testamentu jest normalnym sposobem wzrostu w wierze chrześcijańskiej, na co wskazuje liturgiczny wybór czytań podczas sprawowania Eucharystii (zarówno niedzielnej, jak i codziennej). W pewnym sensie postawione pytanie można byłoby

tak sparafrazować: Po co czytać Biblię? Jako chrześcijanie wierzymy w Chrystusa i w to, co Kościół o Nim naucza. Czy to nie wystarczy? Nie neguję tego, ale prawdziwe pytanie brzmi: Czy nasza wiara nie wzrasta pod wpływem Ducha Świętego wtedy, gdy czytamy i medytujemy nad Biblią? Każdy potrzebuje jakiegoś natchnienia w życiu, a Biblia jest jednym ze źródeł duchowego wzrostu.

Można przywołać jeszcze inne racje, ale mają one mniejsze znaczenie dla tego, kto potrafi znaleźć czas na czytanie Biblii. Świadomość tego, jak bardzo jest ono ważne i cenne może nam pomóc wytrwać w tym, ze wszech miar słusznym, postanowieniu.

101. Proszę wskazać swoją ulubioną księgę pośród Pism.

To bardzo trudne pytanie. Każdy wybór jest bardzo osobisty, i może nie odpowiadać innym. Ze swej strony wybrałbym Psalmi. Są one przepelnione wiarą, wyobraźnią i literacką siłą. Oczywiście niektóre podobają mi się bardziej, inne mniej. Jako całość wywierają na mnie większy wpływ niż którakolwiek z innych ksiąg należących do Pism. Mógłbym odpowiedzieć na postawioną kwestię wskazując ogólnie na „księgi mądrościowe”, tj. Księgi Przysłów, Hioba i Koheleta, pytanie dotyczyło jednak „ulubionej księgi”. W pewnym sensie te trzy księgi stanowią jedność. Wszystkie traktują bowiem o ludzkiej mądrości, a wzięte razem stanowią pewną całość dotyczącą ludzkiego doświadczenia i Boga. Obrazują one codzienne doświadczenie i stawiają nam pytanie o rolę Boga w codziennym życiu. To właśnie w nich (podobnie jak w pewnych psalmach; por. Psalmi 88 i 73) pojawia się dramatyczne pytanie o to, w jaki sposób Bóg traktuje człowieka - problem, z którym wciąż jeszcze się zmagamy.

WYKAZ SKRÓTÓW

ANET J.B. Pritchard (ed.) Ancient Near Eastern Texts (Princeton University Press, 1950; trzecie wydanie z suplementem, 1978)

MT Tekst masorecki
NAB New American Bible
NEB New English Bible
NJV New Jewish Version
NRSV New Revised Standard Version
RSV Revised Standard Version
WBC World Bible Commentary
BT Biblia Tysiąclecia
BW-P Biblia Warszawsko-Praska
BW Biblia Warszawska

INDEKS IMION WŁASNYCH ORAZ TEMATÓW

(Cyfry odnoszą się do numerów pytań, nie do stron)

Akrostych: 71
Alegoria: 46
Antioch Epifanes: 89
Apokaliptyka: 85,97
Artakserkses: 81
Augustyn: 10,99-100
Autorstwo: 41,53-54

Azariasz: 91
Baltazar: 92
Bernard z Clairvaux: 46
Biblia Hebrajska: 1-4
Biblia protestantów: 2-3
Bojaźń Pana/Boża: 20,60

Bonhoeffer, D.: 8
 Charlesworth, J.: 86
 Childs, B.: 67, 99
 Chwała Pana: 72
 Collins, J.J.: 85
 Daniel: 84-97
 i Jeremiasz: 93
 istnienie: 87
 struktura literacka księgi: 88
 Dawid: 73, 79
 Deuteronomistyczna historia: 78
 Dwór niebieski: 26
 Działanie-konsekwencja: 61
 Eschatologia: 85
 Estery, Księga: 66-69
 i historia: 66
 i *Purim*: 81
 Ezdrasz: 76, 81
 Fitzmyer, J.A.: 13
 Frost, R.: 40
 Ginsberg, H.L.: 69
 Grzech i cierpienie: 12
 Haman: 66, 69
 Henoch: 86
 Hieronim: 52, 68, 99
 Hiob: 24-40
 a Bóg: 28, 35
 a przyszłość: 33
 forma literacka księgi: 36
 i przyjaciele: 29-30
 ironia: 37
 jego wpływ: 40
 jego prawość: 32
 znaczenie księgi: 38
 Historia i opowiadanie: 66
 Intronizacja (koronacja): 7
 Kanoniczne księgi: 99
 Koheleć, Księga: 52-65
 agnostyk i sceptyk: 55
 autor: 53
 i mądrość: 65
 imię: 52
 i mizoginia: 62
 i śmierć: 59
 Kronik, Księgi: 75-83
 Kserkses: 68
 Lamentacja: 5, 70
 Langton, S.: 68
 Lichtheim, M.: 18
 Liturgia: 14
 Luter, M.: 69, 52
 Majmonides, M.: 69
 Małżeństwo: 47
 Mardocheusz: 66
 Marność nad marnościami: 58
Maszał: 17, 63
 Mądrość Salomona: 19, 96
 Mądrość: 7, 19-22, 34, 65
Megillot: 4
 Merton, T.: 11
 Mesjanizm: 13
 Miłość: 49
 Modlitwa: 8-11
 Monoteizm: 12
 Mowinckel, S.: 7
 Murphy, R.E.: 62
 Nabonid: 88
 Nabuchodonozor: 80, 88, 91
Naśladowanie Chrystusa: 64
 Nehemiasz: 82
 Newman, kardynał: 48
 Obrzydliwość spustoszenia: 90
 Odплата (retrybucja): 29-30, 51, 61, 79
 Oniasz: 111:93-94
 Opatrzność: 23, 51
 Orygenes: 46
 Patriarchalizm: 22
 Pieśń nad Pieśniami: 41-49
 i alegoria: 46
 interpretacja: 42-44
 i zaślubiny: 49
 Pięcioksiąg: 78
 Poezja: 11
 Pomazaniec: 94
 Pope, M.: 36
 Powstanie machabejskie: 77, 89
 Powygnany okres: 83
 Próba: 12
 Przysłów, Księga: 17-23
 definicja przysłów: 17
 natura religijna przysłów: 21
 w starożytności: 18
 Psalm: 5-16
 i przekleństwo: 6
 akrostychiczne: 16, 71
 jako pouczenie: 14
 typy literackie: 5, 7, 13
 mesjańskie: 13
 poza Psalterzem: 15
 Ptolemeusz: 77

Purim, święto: 67

Rahner, K.: 11

Restauracja (odbudowa): 80

Robert, A.: 46

Rozpacz: 84

Rut, Księga: 50-51

wartość literacka: 51

teologia: 51

Salomon: 41,53

Sanballat: 82

Seksualność, zmysłowość: 44-45

Seleucydzi: 77

Stworzenie: 12,19

Syjon: 7,72

Syn Człowieczy: 95

Syn Dawida: 53

Syracha, Księga: 1,19

Szatan: 26,28

Szeol: 8,49, 59

Szeszbassar: 80

Śmierć: 49,59

Talmud: 64

Tanak: 1

Teologia: 98

Tobiasz Ammonita: 81

Trenów, Księga: 70-73

Typologia: 10

Westermann, C: 36

Wiara: 56

Williams, J.G.: 17

Wilson, G.: 14

Wizja świata: 3,21-22

Wulgata: 68,99

Zmartwychwstanie: 33,96

Zorobabbel: 81

Zwój: 4

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O RZECZY OSTATECZNE

Autor Zdzisław Józef Kijas OFMConv
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

WSTĘP

I. SKOŃCZONOŚĆ CZŁOWIEKA I PERSPEKTYWA NOWEGO ŻYCIA

1. Czym różni się eschatologia od apokaliptyki? Czy w ogóle można mówić o jakiejś między nimi różnicy?
2. Skąd się wzięła śmierć i jakie jest jej znaczenie?
3. Na czym polega rola Jezusa w eschatologii, mówi się bowiem, że jest On miarą doskonałości człowieka?
4. We Mszy świętej kapłan modli się słowami: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”... Sugerują one, że Jezus Chrystus panuje nad wszystkim, że wszystko Mu podlega i w Nim znajduje wypełnienie, to znaczy, że osoba Chrystusa znajduje się w samym centrum chrześcijańskiej nadziei. Na czym więc polega konkretnie to Boże panowanie, zapowiadane przez Jezusa? Jakie są 24 charakterystyczne cechy Bożego królestwa?
5. Co to oznacza, że eschatologia chrześcijańska jest swoistym napięciem pomiędzy już i jeszcze nie?
6. Kiedy nastąpi powtórne przyjście Chrystusa i jaki sens ma czas dzielący nas od niego?
7. Gdy będzie nadchodził Sąd Ostateczny, czy pojawią się jakieś znaki ułatwiające rozpoznanie tego czasu i czy będą skłaniać ludzi do nawrócenia?
8. Co na temat przyszłości świata, piekła i nieba mówią objawienia maryjne z Fatimy?
9. Dlaczego śmierć jest tak bardzo związana z lękiem?
10. Co będzie z ludźmi, którzy zgodzili się na eutanazję - „lekką śmierć”? Czy będą mogli być zbawieni?
11. Czy Bóg odwołuje ludzi do siebie tylko wtedy, kiedy są na to przygotowani?
12. Czy wolno katolikom poddawać ciało kremacji?
13. Czy teologicznie poprawny jest zwrot „wieczny odpoczynek racz im dać Panie”?
14. Jak rozumieć używany często zwrot „Ratuj duszę swoją”? Czy jest on teologicznie poprawny?

II. SĄD I ŻYCIE WIECZNE

15. Co się dzieje z człowiekiem, kiedy umiera? Czy jest prawdą, że jego dusza oddziela się wówczas od ciała?
16. Jak będzie wyglądał Sąd Ostateczny? Kiedy następuje sąd szczegółowy? Czym różni się sąd szczegółowy od sądu powszechnego? Czy aniołowie również będą sądzeni w czasie Sądu Ostatecznego? Czy święci też będą podlegać sądowi?
17. Czy Bóg jako sprawiedliwy sędzia będzie nas sądził czy może człowiek sam będzie widział swoje życie w prawdziwym świetle i osądził siebie?
18. Czy po Sądzie Ostatecznym ci, którzy będą zbawieni, będą mogli nadal popełniać grzechy?
19. Czy Sąd Ostateczny będzie się odbywał w jakimś konkretnym miejscu?
20. Co będzie podstawowym kryterium na Sądzie Ostatecznym, które będzie decydowało o osiągnięciu zbawienia lub potępieniu? Czy można uzyskać pewność co do swego zbawienia już teraz?
21. Co się dzieje z aniołem stróżem osoby, która umiera?

22. Jeśli Jezus zmartwychwstał w swoim ciele, dlaczego nie rozpoznali Go uczniowie? Gdyby miał po zmartwychwstaniu to samo ciało, które posiadał przed zmartwychwstaniem, uczniowie powinni byli rozpoznać Go natychmiast?
23. W jakim ciele zmartwychwstaniemy i jakie ono będzie miało właściwości? Co to znaczy ciało uwielbione?
24. Czy podczas zmartwychwstania spotkamy się z naszą rodziną i przyjaciółmi, rozkoszując się pełną miłością i opowiadając im o przeżywanej radości?
25. Czy dzieci nie ochrzczone będą zbawione?
26. Jakie ciało będą posiadać nie narodzone dzieci?
27. Co oznacza sformułowanie „nowe niebo i nowa ziemia”?
28. Jeżeli na innych planetach istnieją byty rozumne, czy będą one objęte zbawieniem?
29. Czy zwierzęta zmartwychwstaną?
30. Czy innowiercy będą mogli być zbawieni?

III. OCZYSZCZAJĄCE SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM

31. Jaki jest początek nauki o czyśccu? Czy Biblia mówi o nim?
32. Jeżeli Biblia milczy na temat czyścca, czy w takim razie ma on rację bytu?
33. W innych religiach nie spotkałem się z terminem czyściec, czy istnieje więc jakiś odpowiednik i jak tam jest pojmowany ten etap?
34. W jaki sposób nasza modlitwa wspiera dusze czyśccowe?
35. Czy można się zgodzić z powiedzeniem, że czyściec pełni rolę jakiegoś pedagoga?
36. Czy wszyscy zmarli najpierw trafiają do czyścca?
37. Czym jest czyściec?
38. Czy dusze czyśccowe wiedzą, że będą zbawione?
39. Jak długo dusza może być w czyśccu?
40. O jaki ogień chodzi w nauce o czyśccu?
41. Gdzie znajduje się czyściec?
42. Czy da się pogodzić istnienie czyścca, który wiąże się z cierpieniem i oddaleniem od Boga, z obrazem Boga miłosiernego?
43. Czy dusze czyśccowe mogą mieć wpływ na nasze życie? Czy istnieją jakieś więzy solidarności między żywymi i cierpiącymi w czyśccu?
44. Co to jest odpust? Czy ma on jeszcze jakieś znaczenie w życiu człowieka? Jaką korzyść może nieść dla dusz w czyśccu cierpiących?
45. Czy chrześcijanin może wierzyć w reinkarnację?
46. Czy możliwa jest antycypacja czyścca na ziemi? Czy osobie, która dopuściła się w swoim życiu poważnych grzechów, lecz przed śmiercią znosiła srogię cierpienia, nie wynikające z jej winy - czy będą jej one zaliczone jako forma cierpień czyśccowych?
47. Za jakie grzechy można spodziewać się czyścca?
48. Czy czyściec jest stanem ostatecznym czy przejściowym? Czy przebywający w nim pozostaną tam do końca świata?
49. Czy temat czyścca nie jest tematem staroświeckim? Czy wypada o nim mówić w okresie dialogu ekumenicznego? W jaki sposób należałoby go przedstawiać ludziom żyjącym współcześnie?

IV. CHWALEBNE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM

50. Czy myślenie o niebie nie osłabia zaangażowania się człowieka w obecne życie?
51. Czy współczesny człowiek też tęskni za niebem?
52. Co na temat nieba mówi Pismo Święte?
53. Jakie będzie nasze niebo?
54. Czy do nieba idziemy w pojedynkę?
55. Czy można się dostać do nieba o własnych siłach?

56. Czy możemy mieć już tutaj na ziemi jakiś przedsmak nieba?
57. Czy w niebie będzie zawsze tak samo, w związku z tym czy będzie tam nudno?
58. Mówimy, że niebo trwa wiecznie, co to oznacza? Czy wieczność to tyle samo co niezmiennność i bierność?
59. Czy w niebie człowiek nadal będzie się rozwijał intelektualnie?
60. Czy w niebie ludzie będą piękni?
61. Na czym polega tajemnica bycia w Bogu -szczęśliwości?
62. Co to oznacza, kiedy mówimy, że duch i ciało dostąpią zbawienia? Na ile ciała po zmartwychwstaniu będą tożsame z ciałami ziemskimi?
63. Jak w kontekście powyższych rozważań odczytać poprawnie słowa pieśni żałobnej, w której śpiewamy: „Wieczny odpoczynek”? O jaki odpoczynek tutaj chodzi?
64. Jak w kilku słowach możemy określić atmosferę panującą w niebie?
65. Jak to będzie, że w niebie każdy będzie szczęśliwy na swoją miarę i nikt nikomu nie będzie zazdrościł, że jest np. szczęśliwszy?
66. Czy wśród wielu różnych obrazów nieba istnieje jakiś jeden, który zajmuje szczególnie ważne miejsce w teologii chrześcijańskiej?
57. W jaki sposób pojęcie nieba jako kontemplacji może być uzupełnione np. przez metaforę nieba jako miejsca światłości?
68. Czy w niebie będzie miejsce na przyjaźń między ludźmi?
69. Czy człowiek sklonowany będzie mógł się cieszyć radością nieba?
70. Jak wygląda niebo w innych religiach, np. w islamie?
71. Czy w niebie będziemy się rozpoznawać?
72. Czy w niebie będziemy bardziej podobni do aniołów?

V. BEZSENS PIEKŁA

73. Czy Pismo Święte Starego Testamentu naucza o piekle?
74. Czy Jezus mówi coś na temat piekła?
75. Co chce powiedzieć Pismo Święte, kiedy określa piekło jako „miejsce wiecznego potępienia”?
76. Czy Kościoły prawosławne i protestanckie również głoszą naukę na temat piekła?
77. Czy tylko chrześcijaństwo uczy o istnieniu piekła, czy może spotykamy się z nim również w innych kulturach?
78. Co jest najważniejszą przyczyną cierpień piekielnych?
79. Jakie znaczenie posiadają metafory ognia, wody czy robaka w opisie cierpień piekielnych?
80. Czy można mówić również o cierpieniach cielesnych skazanych do piekła?
81. Czy piekło to tylko i wyłącznie decyzja człowieka?
82. Czy można mówić, że Bóg jest pełen miłości i zarazem sprawiedliwy?
83. Czy posiadanie wolności jest jakimś ryzykiem dla człowieka? Czy wolność, która jest tak bardzo cenna, może się stać przyczyną duchowej degradacji człowieka?
84. Czy istnienie piekła jest prawdą dogmatyczną?
85. Czy Kościół nie skazuje na potępienie?
86. Dlaczego piekło chrześcijańskie jest najsroższe?
87. Czy Bogu „uda się” zbawić wszystkich?
88. Co na temat obecnego życia może nam powiedzieć rzeczywistość piekła?
89. Czy można być pewnym, że ktoś z umarłych, kogo życie było złe, doczekał się z pewnością wiecznego potępienia?
90. Żaden kochający ojciec nie posłałby swoich dzieci w takie miejsce, jakim jest piekło. Jeżeli przeto mówi się, iż Bóg jest naszym Ojcem, to czy może karać piekłem?
91. Czy wszyscy skazani na potępienie cierpieć będą równo?

92. Czy należy się modlić w intencji tych zmarłych, o których wiemy, że żyli grzesznie?
93. Czy człowiek skazany przez Boga na piekło ma jakąś możliwość uzyskania łaski zbawienia? Jeśli tak, to czy będzie wiedział na jakich warunkach?
94. Czy można sądzić, że piekło jest puste?
95. Czy szatan może być zbawiony? Jeśli tak, to co musiałby zrobić za tyle wyrządzonego zła?
96. Czy piekło przestanie istnieć wraz z końcem świata?
97. Jak się zachować, którą stronę obrać w czasie sporu między zwolennikami i przeciwnikami istnienia piekła i możliwości wiecznego potępienia?
98. Dlaczego szatan nie zachwycił się Bogiem?
99. Jak wygląda piekło w islamie?
100. Czy prawdą jest, na co wskazują niektórzy, że pewien gorzki przedsmak piekła możemy przeżywać już w warunkach ziemskich?
101. Czy współczesny kryzys ekologiczny, jakim jest umieranie ziemi, niszczenie obecnego na niej życia, zatrutowanie atmosfery, poszerzanie obszarów pustynnych, bezmyślne wycinanie lasów, rabunkowa gospodarka bogactwami naturalnymi itd. - czy nie jest on jakąś formą piekła na ziemi?

WSTĘP

Pytania dotyczące życia pozagrobowego od dawna, właściwie od początku intrygowały ludzi. Odpowiedzi na nie szukają także współcześni, chociaż nie zawsze otwarcie umieją się do tego przyznać, sądząc, że era nauki rozwiązała wszystkie dotychczas istniejące wątpliwości i nie wyjaśnione pytania. Tymczasem jest odwrotnie! Im dłużej człowiek pielgrzymuje przez ziemię, tym bardziej powiększa się bagaż jego pytań i nie rozwiązanych kwestii, a zarazem tym mocniejsze jest w nim pragnienie rozwikłania niewiadomych. Wobec pogłębiających się podziałów w świecie, narastających coraz bardziej konfliktów i krzyczącej niesprawiedliwości, w obliczu cierpienia wielu niewinnych ludzi i uchodzenia kary tych, którzy ją ponieść powinni, wielu stawia pełne dramatu pytanie, czy tak będzie już zawsze? Czy Bóg, który jest Bogiem sprawiedliwym, wynagrodzi niewinnych i ukarze obciążonych winą? Czy w przyszłym życiu królować będzie sprawiedliwość? Takie i wiele innych pytań stawia sobie człowiek współczesny i szuka na nie odpowiedzi. Potwierdzają to pytania zapisane w niniejszej pozycji. Postawili je studenci uczelni wyższych i uczniowie niektórych szkół średnich. Jakość tych pytań jest świadectwem jakości ich zainteresowania życiem przyszłym. W tym miejscu pragnę podziękować im wszystkim. Ufam jednocześnie, że udzieliłem na nie możliwie pełnej odpowiedzi.

Na współczesne zainteresowanie się życiem pozagrobowym wpłynęło wiele różnych czynników, których wyliczanie zajęłoby zbyt wiele miejsca, grożąc i tak pewną wybiórczością. Pomijam więc tę kwestię, skupiając się na tych sprawach, które pojawiły się w pytaniach stawianych przez studentów i uczniów, a które bezpośrednio dotyczą rzeczywistości pośmiertnej. Umieściłem je w pięciu bardziej ogólnych tematach, którymi są: Skończoność człowieka i perspektywa nowego życia (rozdział I); Sąd i życie wieczne (rozdział II); Oczyszczające spotkanie z Chrystusem (rozdział III); Chwalebne zjednoczenie z Bogiem (rozdział IV) oraz Bezsens piekła (rozdział V). Wydaje się, że ujmują one zagadnienia te chyba najbardziej interesujące i jednocześnie niepokojące umysł człowieka, i to nie tylko w obecnych czasach.

Mam nadzieję, że udzielone odpowiedzi na pytania, tak często stawiane przez nas lub przez osoby nam bliskie, dotyczące cierpienia, śmierci, sądu, Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości, czyśćca, nieba czy piekła - będą zrozumiałe. Udzielałem ich, opierając się na nauce Pisma Świętego, długiej tradycji teologicznej refleksji, zarówno katolickiej jak również prawosławnej i protestanckiej, wrażliwości duchowej wielu ludzi, także niewierzących, oraz nauczaniu Kościoła. Formułując odpowiedzi, starałem się pamiętać o słowach Chrystusa, który „w owym czasie przemówił tymi słowami: «Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroptymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie»" (Mt 11,25-26).

Istotnie, Jezus nie odsłonił nam wszystkich tajemnic wiecznego królestwa, ale jedynie te jego prawdy, które są konieczne do zbawienia. Kiedy więc pytamy o takie czy inne kwestie odnoszące się do przyszłości i życia po śmierci, pamiętać nam trzeba, że nie wiemy wszystkiego i że o wiele więcej jest pytań niż odpowiedzi.

Podwyższenie Krzyża świętego

Zdzisław Józef Kijas OFMConv 14 września 2003 r.

I.

SKOŃCZONOŚĆ CZŁOWIEKA I PERSPEKTYWA NOWEGO ŻYCIA

1. Czym różni się eschatologia od apokaliptyki? Czy w ogóle można mówić o jakiejś między nimi różnicy?

Są to dwa pojęcia, które różnią się między sobą pod względem znaczeniowym. Termin „eschatologia” składa się z dwóch greckich słów: *eschatos* - ostatni, najgorszy; *logos* - nauka. Tak więc w sensie metodologicznym eschatologia jest nauką o rzeczach ostatecznych, które mają nadejść. Natomiast w sensie węższym eschatologia interesuje się wiekiustym i społecznym osiągnięciem przez ludzi Boga jako życia i miłości. Również 'apokaliptyka' interesuje się podobnym zakresem tematów, odsłaniając i wyjawiając rzeczy przyszłe, ale różni się od eschatologii sposobem oceny przyszłych wydarzeń. Eschatologia podkreśla powolne, aczkolwiek stałe i systematyczne dojrzewanie człowieka i świata na spotkanie z odwiecznym Panem. Całe stworzenie pielgrzymuje ku wieczności, do osiągnięcia swojej upragnionej pełni w Jezusie Chrystusie. Apokaliptyka tymczasem charakteryzuje się pewnym katastrofizmem i sądzi, że ostateczne przyjście Zbawiciela poprzedzić musi łańcuch katastrof, nieszczęść, cierpień. Wszystko, cała ziemia, zostanie spalona i zniszczona, a na jej gruzach powstanie dopiero nowe życie, które należeć będzie w całości do Boga. Katastrofizm, radykalny pesymizm względem istniejącej rzeczywistości, a zarazem niemożliwość nawrócenia się do Boga - oto cechy charakterystyczne dla myślenia typu apokaliptycznego. Szuka ono nadziei poza doczesnym i materialnym horyzontem, spodziewając się jej nadejścia z zewnątrz, bezpośrednio od Boga.

Z tego względu apokaliptyka posiada ambiwalentne znaczenie. Obok aspektów pozytywnych można w niej wyróżnić także negatywne. Zobaczmy bliżej, jakie są jedno i drugie. Do aspektów pozytywnych myślenia apokaliptycznego można zaliczyć między innymi:

- 1) *uniwersalizm zbawczy* - zwolennicy apokaliptyki rozważają kwestię zbawienia w terminach bardzo szerokich, uważając, że obejmuje ono wszystkich ludzi i całą ziemię;
- 2) *zmartwychwstanie po śmierci* - apokaliptyka starotestamentowa jako pierwsza sygnalizowała silną wiarę w zmartwychwstanie po śmierci, co tymczasem ignorowały teksty o charakterze eschatologicznym;

3) *Bóg jest Panem historii* - zwolennicy myślenia apokaliptycznego żyli głęboką wiarą że Bóg Biblii jest zarazem jedynym Panem historii, który króluje ponad światem i zmiennością dziejów, ponieważ jest mocniejszy od każdej katastrofy nawiedzającej ziemię i ludzi.

Negatywne aspekty takiego podejścia to np.:

1) *dualizm*. Otóż po jednej stronie znajdował się świat zły, niesprawiedliwy i pełen cierpienia, po drugiej natomiast świat dobry, wręcz cudowny. Świat zły już istniał, na drugi natomiast należało czekać, ponieważ miał się on pojawić na końcu czasów, poprzedzony jakąś wielką katastrofą. Oznaczało to rezygnację z chęci przemiany świata doczesnego, ponieważ skazany on był wyłącznie na nieuchronne zniknięcie, bez możliwości poprawy, wyjścia z zapaści zła i zwrócenia się w stronę dobra;

2) *liczenie końca czasu*. Druga negatywna tendencja w myśleniu apokaliptycznym odnosiła się do liczenia końca czasów i świata, obecnego np. w prorocत्वach Daniela;

3) *kwestie polityczne*. Trzeci negatywny aspekt apokaliptyki był natury politycznej i wynikał z przekonania, że zanim nastąpi Boże panowanie, potrzeba totalnej likwidacji złych mocy i grzechu. Dopiero na ich gruzach może pojawić się dobro, zrodzić nowe życie, umocnić nadzieję.

Z kolei język eschatologiczny (gr. *ta eschata* = rzeczy ostatnie; *eschatos* = ostateczny i *ho logos* = słowa, mowa, nauka) mówi o przyszłości, mając przed oczami teraźniejszość życia człowieka. Eschatologia nie twierdzi, że przyszłość jest zdeterminowana, ale że jest przygotowywana już teraz i zależy od wolności człowieka, który buduje prawdziwą swoją przyszłość poprzez swoje zaangażowanie się w swoją codzienność.

Myślenie eschatologiczne odwołuje się chętnie do Księgi Powtórzonego Prawa 30,15n, w którym Mojżesz zwraca się do ludu i przemawia w imię Boga:

Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im-oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie... Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo.

Eschatologia wzywa do odpowiedzialności za teraźniejszość, ponieważ od niej właśnie zależy przyszłość. Raz Chrystus mówi: „Królestwo Boże jest wśród was” (Łk 17,21), a innym razem zachęca nas do ufnej modlitwy: „Przyjdź królestwo Twoje” (Mt 6, 10). Myślenie eschatologiczne traktuje łącznie te dwie wypowiedzi i mówi, że królestwo Boże jest już obecne w świecie, chociaż jeszcze nie w pełni (Już i jeszcze nie”). Nadzieja na lepszą przyszłość zależy zatem od jakości naszego zaangażowania się w życie codzienne, nie zaś od biernego czekania na jakąś interwencję „z góry”.

Wyliczone wyżej aspekty różniły i różnią bardzo te dwa sposoby myślenia o przyszłości, chociaż zarówno z jednym, jak i z drugim mamy do czynienia stosunkowo często, również w dobie współczesnej. Tak np. z myśleniem apokaliptycznym łatwo się spotkać w różnych sektach czy ruchach heterodoksyjnych, podczas gdy Biblii znacznie bliższe jest myślenie o charakterze eschatologicznym.

2. Skąd się wzięła śmierć i jakie jest jej znaczenie?

Czytając księgi Starego Testamentu zauważamy, że dla ich autorów śmierć jest najbardziej charakterystyczną cechą życia ludzkiego. Często i to w różnych tekstach, historycznych i pro-rockich, mądrościowych i apokaliptycznych, spotykamy się ze stwierdzeniem, że człowiek jest słaby i skazany na śmierć. Wynika to po części z samej jego natury, który jako *basdr* (hebr. 'ciało') nie cieszy się niezniszczalnością ale przeciwnie, należy raczej do istnień

słabych, kruchych, łatwo miotanych przez wrogie mu żywioły. Jego życie jest darem *rudh* (hebr. 'duch') Pana, Bożego ducha, który łatwo może mu zostać odebrany, a wówczas człowiek wracać musi do ziemi, z której został stworzony. Przypomina o tym biblijny mędrzec Kohelet, kiedy pisze: „I wróci się proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (Koh 12,7).

Z tekstu biblijnego pisarza wynika, że śmierć bliska jest człowiekowi, który żyje jednak nadzieją że nie przyjdzie ona zbyt szybko i nie przez zaskoczenie. Istnienie śmierci związane jest z kruchością ludzkiej natury i dlatego nie jest ona rzeczywistością znikąd, gdzieś z zewnątrz, ale od początku pielgrzymuje z naturą ludzką. Kobieta z Tekoa tak oto mówiła do króla Dawida:

Wszyscy bowiem umrzemy z pewnością, i jesteśmy jak woda rozlana po ziemi, której już zebrać niepodobna, Bóg jednak nie zabiera życia w ten sposób (2 Sm 14,14).

Dzieje się tak właśnie dlatego, że:

Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów (Koh 3,1-4).

Wynika stąd, że śmierci nie należy rozumieć jako jakiejś kary, negatywnej zapłaty za popełnione wcześniej grzechy. Przeciwnie, jest ona zwykłą koniecznością wynikającą ze zniszczalnego charakteru natury człowieka, o czym przypomina Pismo Święte:

Los bowiem synów ludzkich jest ten sam co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością (Koh 3,19).

Z nadejściem dnia śmierci wydają się zupełnie pogodzeni patriarchowie, którzy żegnają się ze światem pełni pokoju i błogosławią swoich synów, udzielając im odpowiednich wskazówek na przyszłość co do sposobu życia i postępowania w sprawach JHWH. W nich bowiem, w swoich synach, zdają się oni widzieć pewną formę gwarancji nieśmiertelności. Doświadczał jej naród izraelski, ponieważ mimo iż umierali poszczególni jego członkowie, on sam trwał w swoim bycie narodowym.

Nie wszystkie teksty Pisma Świętego posiadają identyczną treść i harmonizują idealnie z nauką podaną dotychczas. Łatwo znaleźć bogatą liczbę wypowiedzi autorów starotestamentowych, którzy za śmierć obwiniają grzech. Odbierana jest ona wówczas jako kara Boża zesłana na ludzi za popełniane przez nich grzeszne nieprawości. Śmierć przestaje być wówczas faktem czysto fizyczno-biologicznym i zdaje się przyjmować postać wydarzenia o charakterze religijnym. Wyraża stan graniczący z odebraniem zbawienia, a grzech zaczyna się utożsamiać ze śmiercią. Na takie znaczenie śmierci, wynikającej ze złamania Bożego zakazu, wskazują słowa Stwórcy, który powiedział do biblijnej pary: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17). Kiedy więc Adam, mimo wyraźnego ostrzeżenia, spożył owoc, został wyrzucony z ogrodu, usunięty z kręgu zbawienia i pozbawiony życia, ponieważ zależne ono było od wspólnoty z Bogiem. Odtąd śmierć przestaje być fenomenem czysto fizycznym i przybiera postać wydarzenia duchowego. Adam wprawdzie żyje nadal w świecie materialnym, ale jego życie jest życiem pozornym, ponieważ pozbawionym samego źródła życia, jakim jest ścisła relacja z JHWH.

Mędrzec Syrach przekazał nam dwa inne ważne teksty na temat życia i śmierci. W jednym z nich ocenia śmierć w kluczu fizyczno-biologicznym, w drugim z kolei nadaje jej charakter religijny, jako konsekwencję grzechu. Mówi najpierw: „Wszelkie ciało starzeje się jak odzienie, i to jest odwieczne prawo: «Na pewno umrzesz»” (Syr 14,17), nieco później dodaje natomiast: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy” (Syr 25,24). Jeszcze bardziej czytelnie dzieli śmierć na naturalną i religijną Księga Mądrości, która głosi: „I ja jestem człowiekiem śmiertelnym, podobnym do wszystkich, potomkiem prarodzica powstałego z ziemi” (Mdr 7,1) oraz „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka - uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,23-24). Cytowana wypowiedź jest jasna i nie pozostawia wątpliwości, że obok śmierci biologicznej może również istnieć śmierć o charakterze religijnym, a ten, który jej ulega, traci autentyczność życia, podobnie jak umierający biologicznie. Śmierć duchową opisano więc jako wydarzenie znacznie gorsze od śmierci fizycznej. Ta ostatnia zachowuje tylko pozory śmierci, ponieważ w rzeczywistości jest ona jedynie formą „przejścia” (Mdr 3,2-3) do większej, bardziej radosnej wspólnoty z Bogiem. Tymczasem śmierć grzeszników, a więc śmierć duchowa (por. Mdr 1,12-15; 18,5), sprowadzić może autentyczne nieszczęście, oddala bowiem od Boga, w którego mocy jedynie jest zagwarantować wieczne życie.

Czy więc śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu pierworodnego? Teksty biblijne nie pozwalają sformułować jednoznacznej odpowiedzi. Nawet jeżeli Księga Mądrości mówi, że „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka” i że „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła”, to od razu precyzuje, że nie chodzi o śmierć fizyczną, ale raczej duchową, mówi bowiem: „Doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (por. Mdr 2,23-24). Jej autor sugeruje tym samym, że kto nie ulega podszeptom szatana, ten cieszyć się może trwałym życiem, nawet jeżeli fizycznie będzie musiał pożegnać się z tą ziemią.

Także w Nowym Testamencie nie znajdziemy jasnej odpowiedzi na nasze pytanie. Jezusa bardzo obchodzi naturalny proces śmierci. Podczas swojej działalności uzdrawia, pociesza, oddala cierpienie, sam płacze nad grobem Łazarza, a w ogrodzie Getsemani przed swoją śmiercią zachowuje się zgodnie z ludzką naturą i jako człowiek obawia się cierpienia i śmierci. Aleksander Ganoczy pisze na ten temat: „o tym, że śmiertelność człowieka została spowodowana przez grzech, nie mówi [Jezus] nigdzie. Podobnie jak nie mówi, że śmierć wobec przyszłego eonu oznacza raczej zysk niż stratę”. Tak samo uważa wielu innych teologów.

Nie wiemy więc do końca, na ile możliwe jest stwierdzenie utrzymujące, że gdyby nie było grzechu, nie byłoby też śmierci. Czy przypuszczenie takie jest słuszne? Jednoznaczna odpowiedź natrafia na poważne trudności, ciężko bowiem przychodzi nam wyobrazić sobie, co by było, gdyby wszyscy ludzie od początku świata żyli do tej pory? Jak i gdzie by się oni wszyscy pomieścili? Może właśnie kruchość i przemijalność nadaje naszemu życiu właściwy sens, potrzebną pełnię, której brakowałoby w przypadku braku fenomenu śmierci.

Przez tego, kto wierzy w Chrystusa zmartwychwstałego, śmierć nie powinna być odbierana jako niszcząca siła, która wypacza radość życia, wprowadza atmosferę smutku i poczucie zwątpienia. Raczej odwrotnie, prawda o ziemskim przemijaniu winna być odczytywana jako zadanie do spełnienia, jako możliwość spotkania się z Bogiem miłości. Modelem takiej postawy względem śmierci jest Jezus Chrystus, któremu nie odebrano życia ani też nie dał się uśmiercić, ale dobrowolnie oddał swoje życie, powierzając się śmierci. Jezus uczynił ze śmierci rodzaj zadania, które, jeżeli tylko wykonane właściwie, stać się może źródłem wiecznej radości w gronie zbawionych w niebie. Życie człowieka jest więc życiem w *perspektywie śmierci*, z prawdy o ziemskim przemijaniu i zbliżaniu się do wieczności w Bogu czerpie siły do mobilizacji w czynieniu dobra, odrzucaniu zła i praktykowaniu cnoty.

3. Na czym polega rola Jezusa w eschatologii, mówi się bowiem, że jest On miarą doskonałości człowieka?

Apostoł Paweł pisze w Liście do Rzymian: „Jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana. Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi” (Rz 14,8-9). Z kolei w Liście do Filipian dodaje inne ważne słowa: „Lecz jak zawsze tak i teraz, z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć - to Chrystus, a umrzeć - to zysk. Jeśli bowiem żyć w ciele - to dla mnie owocna praca, co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostać zaś w ciele - to bardziej dla was konieczne” (Flp 1,20-24).

Teksty Apostoła podkreślają centralną pozycję Chrystusa w życiu chrześcijanina. On jest celem jego życia i zarazem wzorem konkretnego postępowania. Życie, nauczanie, a zwłaszcza zmartwychwstanie Jezusa są zarówno przyczyną życia wiecznego, jak również źródłem wszystkiego, co chrześcijanin wie o życiu pozagrobowym. Tenże sam św. Paweł dopowiada bowiem, że Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara (1 Kor 15,13-14).

Tak więc Chrystus jest zarazem *przyczyną* i *wzorem* naszego zmartwychwstania i życia wiecznego. Po pierwsze, dzięki Chrystusowi i za Jego przyczyną to wszystko, co Bóg uczynił dla swojego jedyne Syna, gotów jest uczynić również dla tych, którzy w Niego wierzą, a których przyjmuje za swoje dzieci. Po drugie, Jezus Chrystus jest wzorem naszego życia wiecznego. Spoglądając na Niego, chrześcijanin poznaje zarazem własną przyszłość, która oczekuje go po śmierci, po drugiej stronie grobu. Przyszłość, w znaczeniu przyszłości pośmiertnej, nie jest bowiem dla chrześcijanina jakąś niewiadomą, gdyż jej tajemnicę objawił słowem i czynem Jezus Chrystus. On właśnie przeszedł przed nami drogę życia, którą my idziemy.

Jezus Chrystus objawił ponadto Boga, jako Ojca pełnego czułej i mocnej miłości. Uczył, że Bóg nie czyha na nasze potknięcia, ale traktuje nas z podobnie wielką miłością, jaką otaczał swojego jedyne Syna. Również dla nas Bóg pragnie wiecznego szczęścia. Takie m.in. są teologiczne owoce koncentracji refleksji eschatologicznej na osobie Jezusa Chrystusa. On jest miarą doskonałości człowieka na ziemi i w Nim zarazem realizuje się już „teraz” przyszłość każdego z ludzi. Dlatego niemiecki teolog Karl Rahner (1904-1984) pisał, że: „Chrystus sam jest hermeneutyczną zasadą wszelkich stwierdzeń eschatologicznych. Nic, co nie może być odczytywane i rozumiane jako stwierdzenie chrystologiczne, nie jest prawdziwym stwierdzeniem eschatologicznym”.

4. We Mszy świętej kapłan modli się słowami: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”... Sugerują one, że Jezus Chrystus panuje nad wszystkim, że wszystko Mu podlega i w Nim znajduje wypełnienie, to znaczy, że osoba Chrystusa znajduje się w samym centrum chrześcijańskiej nadziei. Na czym więc polega konkretnie to Boże panowanie, zapowiadane przez Jezusa? Jakie są charakterystyczne cechy Bożego królestwa?

Pisma Nowego Testamentu nie podają bliższego określenia czy też jakiejś jednej ścisłej definicji Bożego panowania. Uczniowie Jezusa wiedzą jedynie, że wraz z ich Mistrzem królestwo Boże już nadeszło, ponieważ królestwem tym jest osoba Jezusa Chrystusa. Dlatego też kto chce mówić zasadnie o Bożym królestwie, o panowaniu Boga nad światem, musi koniecznie odwołać się do osoby Jezusa Chrystusa, w Nim bowiem realizują się najpełniej

obietnice, jakie złożył Bóg światu i jego mieszkańcom. Analizując zatem wypowiedzi i czyny Jezusa, można stwierdzić, że królestwo Boże w rozumieniu Chrystusa oznacza:

1) *Bliskość Boga*. W swoim ziemskim przepowiadaniu Jezus Chrystus uczył, że Bóg, Stwórca nieba i ziemi, jest Bogiem bardzo bliskim, kochającym swoje stworzenie i gotowym przebaczać mu jego grzechy. Nie tylko daruje mu grzechy, ale czyni wszystko, aby uchronić człowieka od grzechu. Daje mu więc swoje przykazania, zsyła proroków i nauczycieli, którzy przypominają o Bogu i Jego niesłabnącej miłości do ludzi. Z troską i miłością Bóg podnosi człowieka z jego dolegliwości i słabości, wprowadza na drogi prowadzące do szczęścia, które odbiega od szczęścia, jakie daje świat.

2) *Uzdrawianie i uwalnianie człowieka*. Jest to kolejna cecha charakterystyczna Bożego królestwa zapowiadanego przez Chrystusa. Bóg wszechmocny uwalnia człowieka od jego chorób (por. Łk 8,40-48), z nieludzkiej mocy (por. Mk 1,23-28), lęku (por. Mk 6,50), niezdolności do komunikacji, czyniąc go wolnym od głuchoty, niemoty czy ślepoty (por. Mk 7,31-37; 8,22-26). On również daje człowiekowi siłę do odniesienia zwycięstwa nad przesadną troską o dzień jutrzejszy (por. Mt 6,31-33; Łk 12, 22-34).

3) *Nowe relacje międzyludzkie*. Wraz z przyjściem Jezusa zerwana zostaje praktyka niesprawiedliwego traktowania innych ludzi, ponieważ odtąd zaczyna obowiązywać nowe prawo, które jest prawem miłości, szeroko pojętego braterstwa, czas tworzenia nowych więzów wspólnoty, nawet z nieprzyjaciółmi. Jezus Chrystus przynosi pokój wyrastający z pojednania. Odtąd przykazaniem najważniejszym jest przykazanie miłości. Sam Zbawiciel jest drogą, prawdą i życiem tej miłości, na której realizuje się przemiana świata i doskonalenie człowieka. Wielokrotnie przypominał o tym Chrystus, który powiedział do swoich uczniów: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,12-13).

4) *Pełnia życia*. Najtrafniej tę cechę Bożego królestwa wyraża pierwszy cud, dokonany przez Jezusa w Kanie Galilejskiej, kiedy przemienił wodę w wino (por. J 2,1-11). W królestwie Boga wszyscy ludzie będą posiadać radość w nadmiarze, ich życie nie będzie utrudnieniem, lecz niewyczerpanym źródłem radości. Cieszyć się będą pełnią podobną do pełni życia Mesjasza, który zasiada po prawicy swojego Ojca.

5) *Uwolnienie spod władzy śmierci*. W królestwie Bożym śmierć nie będzie kresem, jak w życiu ziemskim. W nowym życiu śmierci już nie będzie, „ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,4).

Nauczanie Chrystusa każe wierzyć, że wyszczególnione cechy Bożego królestwa obecne są już w historii obecnego świata. Chrystus bowiem nie tylko zapowiadał jego przyjście, ale także zapoczątkował je swoim życiem i nauczaniem, powołując do życia Kościół, jako początek tego królestwa.

5. Co to oznacza, że eschatologia chrześcijańska jest swoistym napięciem pomiędzy już i jeszcze nie?

Już przy udzielaniu odpowiedzi na wcześniejsze pytanie dało się zauważyć mocne napięcie w wypowiedziach na temat eschatologii, zapisane na kartach Nowego Testamentu. Z jednej strony, księgi Pisma Świętego mówią, że królestwo Boże już działa w świecie oraz w sercach wierzących, z drugiej jednak strony, spotykamy się również i z takimi tekstami, które przestrzegają, że jego pełnia jeszcze nie nadeszła, że pojawi się dopiero w określonej przyszłości, o której wie tylko Pan. Obok więc tak brzmiących tekstów, jak: „Królestwo Boże pośród was jest (Łk 17,21); „A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11,20), Nowy Testament zna również inne, w których Chrystus wzywa swoich uczniów, aby gorliwie modlili się o jego nadejście. Taka też jest treść

najważniejszej modlitwy chrześcijanina, modlitwy *Ojcze nasz*. Prosimy w niej Pana dziejów, aby „przyszło Jego królestwo” (Łk 11,2; Mt 6,10).

Przyszłościowy wymiar Bożego królestwa jest łatwy do zauważenia także w ewangelicznych błogosławieństwach. Święty Łukasz przekazuje je nam w słowach Zbawiciela:

Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże.
Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni.
Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie.
Błogosławieni będziecie, gdy ludzie was znienawidzą i gdy was wyłączą spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą w pogardę wasze imię jako nieczne: cieszyć się i radujcie w owym dniu, bo wielka jest wasza nagroda w niebie” (Łk 6,20-23).

Z kolei w trakcie Ostatniej Wieczerzy Jezus przemówił do swoich Apostołów: „Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym” (Mk 14,25).

Jest wiele innych tekstów Biblii, które wskazują nad wyraz jasno na tę jakże charakterystyczną cechę chrześcijańskiej eschatologii, jaką jest owo napięcie pomiędzy *już i jeszcze nie* w realizacji Bożego królestwa. Jest ono już skuteczne, już obecne w świecie, już działające, ale jeszcze nie w całej pełni i mocy. Jest ono już doświadczane, ale ciągle jeszcze pozostające przedmiotem naszej nadziei. Na chrześcijańską eschatologię nakłada to obowiązek czuwania. Osoba wierząca nie powinna zajmować się wyłącznie stanami czy rzeczami, które będą miały miejsce w przyszłości, zaniedbując czas teraźniejszy. Jej obowiązkiem jest mówić także o Jezusie Chrystusie i Jego królestwie, którego owoce już są udziałem ludzi wierzących, ponieważ ono już teraz realizuje się w świecie.

Napięcie pomiędzy *już i jeszcze nie* apeluje ponadto do czujności i rozważi życia, do odpowiedzialności za podejmowane wybory, pisze bowiem Piotr Apostoł: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie!” (1P 5,8).

6. Kiedy nastąpi powtórne przyjście Chrystusa i jaki sens ma czas dzielący nas od niego?

Już Apostołowie i pierwsza wspólnota Kościoła zadawali sobie pytanie, kiedy powróci Pan i jakie znaczenie posiada czas pomiędzy pierwszym przyjściem Jezusa w pokorze i ubóstwie a drugim przyjściem w mocy i chwale. Był to problem, który nurtował także późniejsze pokolenia świadków Chrystusa, oczekujących Jego chwalebnego przyjścia. Tak więc od samego początku autorzy chrześcijańscy, w tym także ewangelisci, próbowali udzielić odpowiedzi i rozjaśnić wątpliwości wierzących. Święty Jan Ewangelista wyraźnie daje nam do zrozumienia, że jest to czas, w którym powinniśmy mieć oczy zwrócone w stronę nieba w oczekiwaniu na Jezusa, który przyjdzie w mocy i chwale. Święty Jan przypomina, że w czasie tym posiadamy już dary, które przyniósł nam Mesjasz, a w szczególności najważniejszy dar: Ducha Świętego.

Czas dzielący nas od drugiego przyjścia Jezusa jest czasem, w którym już posiadamy zadatek dóbr niebieskich (por. 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14), a po drugim przyjściu Mesjasza będziemy mogli korzystać z nich w pełni. Święty Paweł dodaje, że jest to czas, w którym Jezus zmartwychwstały jest obecny pośród nas w tajemnicy, drugie zaś przyjście będzie obwieszczeniem chwały Tego, który już jest obecny. W czasie pomiędzy swoim pierwszym a drugim przyjściem Chrystus jest z nami, o czym zapewnia swoich uczniów słowami: „Oto jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Jest to jednak obecność ukryta, która wyrasta z wiary. Niemniej jednak, co trzeba mocno podkreślić, czas pomiędzy obydwojma przyjściami Mesjasza nie jest czasem pustki, lecz czasem szerzenia Ewangelii w całym świecie. Dokonuje się to za pośrednictwem Kościoła i w mocy Ducha

Świętego. To właśnie w Kościele obecna jest tajemnica Chrystusa i oczekujemy, że objawi się w chwale.

Pytanie, jakie często jest stawiane, dotyczy charakteru drugiego przyjścia Chrystusa. Pytamy, jakie ono będzie? Powtórne Jego przyjście Nowy Testament określa słowem 'paruzja' (por. Mt 24,3.27.30; 1 Kor 15,23; 1 Tes 2,19), które oznacza obecność i nadejście (z języka greckiego 'być obecnym'). Kolejne ukazanie się Jezusa Chrystusa Nowy Testament nazywa również objawieniem. Jezus sam zapowiedział swoje drugie przyjście, mówiąc:

Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie (Mt 25,31-32).

O wierze w powtórne przyjście Pana w chwale mówi wiele tekstów Nowego Testamentu. Dzieje Apostolskie informują, że w czasie drugiego przyjścia Jezus przemieni wszystkie rzeczy, całą materię świata (3,21); natomiast św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian opisuje to jako obecność Boga we wszechrzeczach (por. 15,28). „Wreszcie - mówi - nastąpi koniec” (15,24).

Powtórne nadejście Pana związane jest z kosmiczną eksplozją i sądem, co jest podjęte na wielu innych miejscach niniejszej książki. Stary Testament nazywa je „dniem Pańskim” albo „dniem Jahwe”, natomiast Nowy Testament używa nazwy „Paruzja”. W czasie drugiego przyjścia Chrystus pokona wszystkich nieprzyjaciół i Jako ostatni wróg - pisze św. Paweł - zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15,26). Z kolei św. Mateusz przypomina, że wówczas odbędzie się ostateczny sąd nad rodzajem ludzkim, a jego konsekwencją będzie zbawienie lub potępienie (25,31-46).

Paruzja oznacza też przemianę całego kosmosu, powstanie nowej ziemi i nowego nieba (por. 2 P 3,13; Ap 21,1). W tym kontekście w umysłach wierzących rodziło się ważne pytanie, kiedy to nastąpi? Czy przyjście Pana w chwale poprzedzać będą jakieś znaki? Szukając odpowiedzi, pierwsze wspólnoty odwoływały się do słów Pana, który powiedział: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13,32). Podobnie zwracał się do chrześcijan w Salonikach św. Paweł. Oczekujących w napięciu ponownego przyjścia Chrystusa Apostoł upominał: „Sami bowiem dokładnie wiecie, że dzień Pański przyjdzie tak jak złodziej” (1 Tes 5,2). Jedynie więc Ojcu wiadomy jest dokładny dzień powtórniego przyjścia Jego Syna i dokonania sądu nad światem. Ponieważ teksty natchnione nie podają w sposób jasny czasu powtórniego przyjścia Chrystusa, stąd ważne jest, aby zawsze trwać w postawie czuwania, dzień ów bowiem nadejdzie jak złodziej w nocy, a jest to przede wszystkim dzień naszej własnej śmierci. Wraz z nią dobiega końca nasze ziemskie pielgrzymowanie i kończy się czas zasługiwania na radość w niebie. Pozostaje już tylko wieczna „odpłata”.

7. Gdy będzie nadchodził Sąd Ostateczny, czy pojawią się jakieś znaki ułatwiające rozpoznanie tego czasu i czy będą skłaniać ludzi do nawrócenia?

Identyczne pytanie postawili Jezusowi Jego uczniowie, prosząc: „Powiedz nam, kiedy to nastąpi i jaki będzie znak Twego przyjścia i końca świata?” (Mt 24,3). Szukając na nie odpowiedzi, pamiętać należy, że mowy eschatologiczne Jezusa, zapisane w Piśmie Świętym, odnoszą się zarówno do zburzenia Jerozolimy, które nastąpiło w 70 roku po Chr., jak również do powtórniego przyjścia Syna Bożego na końcu czasów. To sprawia, że jest zadaniem trudnym poprawnie zinterpretować znaki wskazujące na zbliżający się koniec czasu, a przynajmniej jest to zadanie dość ryzykowne. Często ponadto biblijne proroctwa jedynie w

wielkim skrócie zapowiadają czas, w którym ma się dokonać jakieś znaczące wydarzenie, a także często anonsują wydarzenia eschatologiczne w zdarzeniach bieżącej historii. Na dodatek przekazy biblijne nie zdają się sugerować, jakoby między różnymi wydarzeniami, które dokonują się w historii, była jakaś wielka odległość czasowa. Stąd też często odnosi się wrażenie, że występują one blisko siebie, jak gdyby następowały zaraz po sobie. Te i inne jeszcze rzeczy trzeba koniecznie mieć na uwadze, kiedy staramy się znaleźć pełną odpowiedź na pytanie o znaki, które towarzyszyć będą powtórnemu przyjściu Jezusa. Na podstawie tekstów biblijnych, wypowiedzi Jezusa i Jego uczniów można postarać się wyliczyć dziewięć podstawowych znaków zwiastujących nadchodzenie czasów ostatecznych. Oto one:

1) *Pojawienie się fałszywych proroków*. Jezus Chrystus powiedział: „Wielu bowiem przyjdzie pod moim imieniem i będą mówić: Ja jestem Mesjaszem. I wielu w błąd wprowadzą” (Mt 24,5).

2) *Wybuchanie konfliktów na skalę światową*. Przypominał o tym również Jezus, kiedy mówił „Będziecie słyszeć o wojnach i o pogłoskach wojennych; uważajcie, nie trwóźcie się tym. To musi się stać, ale to jeszcze nie koniec! Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu” (Mt 24,6-7).

3) *Różnego rodzaju kataklizmy przyrodnicze*: „Będzie głód i zaraza - mówił Jezus - a miejscami trzęsienia ziemi” (Mt 24,7).

4) *Prześladowanie wiernych*: „Wtedy wydadzą was na udrękę i będą was zabijać, i będziecie w nienawiści u wszystkich narodów, z powodu mego imienia” (Mt 24,9).

5) *Wyraźne nasilenie się zła w świecie*: „A ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu” (Mt 24,12).

6) *Głoszenie dobrej nowiny po całym świecie*. Również o tym przypominał Jezus, mówiąc: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom” (Mt 24,14).

7) *Ohyda spustoszenia*. Mówił bowiem Jezus: „Gdy więc ujrzycie «ohydę spustoszenia», o której mówi prorok Daniel, zalegającą miejsce święte - kto czyta, niech rozumie - wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry!” (Mt 24,15). Wielu sądzi, że wyrażenie „ohyda spustoszenia” odnosi się do wydarzeń mających miejsce w roku 70, kiedy legiony rzymskie zbezczęściły świątynię jerozolimską, wnosząc do niej swoje sztandary i insygnia, następnie zburzyły ją, spaliły i zrabowały skarbiec świątynny, przewożąc go do Rzymu.

8) *Wielki ucisk*. Później nastąpi „wielki ucisk, jakiego nie było od początku świata aż dotąd i nigdy nie będzie” (Mt 24,21);

9) *Słońce utraci swój blask*. Wreszcie kolejny znak zwiastujący zbliżanie się końca czasu ma naturę kosmiczną: „Zaraz (...) po ucisku owych dni słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku; gwiazdy zaczną padać z nieba i moce niebios zostaną wstrząśnięte. Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego, i wtedy będą narzekać wszystkie narody ziemi; i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą. Pośle On swoich aniołów z trąbą o głosie potężnym, i zgromadzą Jego wybranych z czterech stron świata, od jednego krańca nieba aż do drugiego” (Mt 24,29-31).

Otwartym, oczywiście, pozostaje właściwy sposób rozumienia przytoczonych wyżej znaków. Nie można bowiem, na co zgadzają się niemal wszyscy egzegeci, interpretować dosłownie wypowiedzi Biblii. Stąd też nie jest wskazane, aby według pojawiających się w świecie znaków, które w swej treści nawiązują do przedstawionych, układać scenariusz końca czasów. Przed czymś takim przestrzega sam Jezus, który mówił do Apostołów: „Czuwajcie więc, bo nie wicie, w którym dniu Pan wasz przyjdzie” (Mt 24,42). Powołaniem chrześcijanina jest trwanie na straży, gdyż w chwili, w której się nie spodziewa, może przyjść jego Pan i dlatego winien być przygotowany na wejście razem z Nim na ucztę w niebie. Egzystencjalna lektura przytoczonych znaków nie wyklucza bynajmniej ich eschatologicznej interpretacji, jako znaków zwiastujących faktyczny koniec czasów.

8. Co na temat przyszłości świata, piekła i nieba mówią objawienia maryjne z Fatimy?

W 1917 roku, w czasie trwania działań wojennych na frontach pierwszej wojny światowej i dochodzenia komunistów do władzy w Rosji, w dalekiej Portugalii, w małym miasteczku Fatima, trójka dzieci wypasających owce: Łucja (ur. 1907), Franciszek (1908 -1919) i Hiacynta (1910-1920), miała wizję anioła, św. Józefa, Jezusa, a przede wszystkim Maryi w różnych postaciach. Zobaczyły one „piękną Senhorę”, która przemówiła do nich. Od maja do października każdego 13 dnia miesiąca, razem z wieloma innymi osobami, dzieci doznawały różnych przedziwnych wizji. Maryja prosiła je, aby czyniły pokutę, odmawiały różaniec i poświęciły cały świat Niepokalanemu Sercu Maryi. Biskup J. Correia da Silva, po licznych i skrupulatnych badaniach, uznał objawienia za wiarygodne, co nastąpiło 13 października 1930 roku.

Swoje przeżycia i wizje opowiedziały następnie swoim rodzicom, proboszczowi i innym duchownym, którzy nie od razu im uwierzyli. Mimo to bardzo wcześnie na miejsce objawień zaczęło napływać wielu ciekawskich. Jedno z dzieci - Łucja - na prośbę biskupa spisało swoje wspomnienia, w których była także wizja piekła. Dzieci opisywały je na miarę dziecięcych wyobrażeń. Oto co zapisały z pierwszego przesłania Maryi.

Ta Pani powiedziała nam, abyśmy odmawiali różaniec i ponosili ofiarki za nawrócenie grzeszników. Teraz gdy będziemy odmawiali różaniec, to będziemy odmawiali całe Zdrowaś i Ojcze nasz. A ofiary, jak mamy je ponieść?

Franciszek wynalazł od razu sposób złożenia dobrej ofiary. Damy nasz posiłek owcom i złożymy ofiary z jedzenia. W parę minut potem cały nasz posiłek został rozdzielony pomiędzy naszą trzodę. I tak spędziliśmy ten dzień na czczo, niczym najsurowszy kartuz. Hiacynta siedziała w dalszym ciągu na swym kamieniu z miną zamyśloną i zapytała: Ta Pani powiedziała też, że dużo idzie do piekła. A co to jest piekło? To jest jama zwierzęca i wielki stos (tak nam tłumaczyła moja matka), dokąd idzie ten, co grzeszy i nie spowiada się. I zawsze się pali. I nigdy się stamtąd nie wychodzi.

- Nie? - A po wielu, wielu latach też nie?

- Nie! - Piekło nie ma końca.

- A niebo także nie?

- Nie. Kto do nieba przyjdzie, nigdy go już nie opuszcza. A ten, co idzie do piekła, też nie.

- Widzisz, że są wieczne i nigdy nie mają końca. - Wtedy po raz pierwszy zrobiliśmy rozmyślanie o śmierci i o wieczności. Największe wrażenie na Hiacyncie zrobiła wieczność. Nawet bawiąc się pytała od czasu do czasu: Ale słuchaj, po wielu latach piekło jeszcze się nie skończy? Innym razem: A ci ludzie, co się tam palą, nigdy nie umierają? I nie zamieniają się w popiół. A jeżelibyśmy się modlili za grzeszników, uwolni ich Pan Jezus stamtąd? A przez nasze ofiary też nie? Biedni! Musimy się za nich dużo modlić i dużo ofiar za nich ponosić. A potem dodała: Jaka dobra jest ta Pani! Obiecała zabrać nas do nieba.

W czerwcu 1917 roku Łucja otrzymała od Maryi potrójną tajemnicę, którą zachowała tylko dla siebie. Dopiero w roku 1941, na zlecenie biskupa, spisała owe przeżycia. Wyjawiała dwie z nich, trzecią natomiast zachowała dla siebie. Pierwsza wizja dotyczyła piekła, druga kultu Niepokalanego Serca Maryi i drugiej wojny światowej oraz szkód, jakie Rosja miała wyrządzić ludzkości przez odejście od wiary i wprowadzenie komunistycznego reżimu. Trzecia tajemnica została spisana na polecenie biskupa Leirii i Matki Najświętszej 3 stycznia 1944 roku. Zapieczętowaną kopertę z tajemnicą przechowywał najpierw sam biskup, który 4 kwietnia 1957 roku przekazał ją do tajnego archiwum Świętego Oficjum w Rzymie. Treść

tajemnicy postanowił opublikować dopiero Jan Paweł II w roku 20007. Tutaj interesuje nas treść pierwszej tajemnicy odnoszącej się do piekła:

Pani nasza pokazała nam morze ognia, które wydawało się znajdować w głębi ziemi, widzieliśmy w tym morzu demony i dusze jakby były przeźroczystymi czarami lub brunatnymi żarzącymi się węgielkami w ludzkiej postaci. Unosiły się w pożarze, noszone przez płomienie, które z nich się wydobywały wraz z kłębam dymu. Padały na wszystkie strony, jak iskry w czasie wielkich pożarów. Bez wagi, w stanie nieważkości, wśród wycia bolesnego i rozpaczliwego krzyku. Na ich widok można by ogłupieć i umrzeć ze strachu. Demony miały straszne i obrzydliwe kształty, wstrętnych, nieznanych zwierząt. Lecz i one były przejryste i czarne. Ten widok trwał tylko chwilę. Dzięki niech będą Matce Najświętszej, która nas przedtem uspokoiła obietnicą, że nas zabierze do nieba, bo gdyby tak nie było, sądzę, że bylibyśmy umarli z lęku i przerażenia.

Na małej Hiacyncie wizja piekła zrobiła szczególnie przykre wrażenie. Łucja pisze, że „od czasu do czasu wołała mnie albo brata, tak jakby się budziła ze snu: «Franciszku, Franciszku, Łucjo, czy wy nie chcecie się ze mną modlić? Musimy się dużo modlić, żeby dusze przed piekłem ratować. Idzie ich tam tyle, tyle». Innym razem pytała: «Dlaczego nasza Pani nie pokazuje piekła grzesznikom. Gdyby je widzieli, nie grzeszyliby, aby się tam nie dostać. Musisz powiedzieć tej Pani, żeby pokazała piekło wszystkim ludziom, widziałabyś ich nawrócenie». Później trochę rozdrażniona zapytała mnie: «Dlaczego nie powiedziałas tej Pani, aby pokazała piekło tym ludziom». Także jeszcze później wracała wspomnieniami do tej wizji, powtarzając:

„Piekło, piekło, jakże mi żal tych dusz, które idą do piekła i tych ludzi, którzy tam żywcem płoną jak drzewa w ogniu”. Drżąc klękała z rękami złożonymi, aby powtarzać modlitwę, której Pani nasza nas nauczyła: „O mój Jezu, przebacz nam nasze grzechy, zachowaj nas od ognia piekielnego, zaprowadź wszystkie dusze do nieba, a szczególnie te, które najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia”.

Przesłanie z Fatimy rozchodziło się po świecie od pierwszych dni objawień i nie traci na sile także obecnie. Różańce fatimskie, pielgrzymowanie figury Matki Bożej fatimskiej, pielgrzymki do Fatimy, kasety wideo, różnego rodzaju akcje, apostołat fatimski itd. sprawiają, że orędzie te rozpowszechniają się daleko i szeroko, a wśród nich także orędzie o czasach ostatecznych, w tym również o niebie i piekle.

9. Dlaczego śmierć jest tak bardzo związana z lękiem?

Na wielu już miejscach niniejszej pozycji była okazja powracać do problemu śmierci i kwestii z nią związanych. Tym jednak razem pytanie dotyczy czegoś innego, mianowicie lęku w momencie umierania, wewnętrznego buntu i walki w perspektywie nadchodzącej śmierci. Jest bowiem prawdą, że nie wszyscy ludzie skłonni są witać śmierć na wzór św. Franciszka, który zwykł nazywać ją swoją „siostrą” i chwalić Pana, jej Stwórcę:

Pochwalony bądź, Panie mój, przez siostrę naszą śmierć cielesną, której żaden człowiek żywy uniknąć nie może.

Znacznie większa liczba osób, zarówno wierzących jak i niewierzących, przeciwnie - odczuwa wielki lęk, słysząc o śmierci osób sobie bliskich i buntuje się uświadomiwszy sobie własną słabość, która grozić może śmiercią. Skąd bierze się więc ów lęk, skoro chrześcijanin

wie, że śmierć nie jest końcem jego życia, ale jest formą przejścia do życia wiecznego, jako życia pełniejszego, bliższego Boga? Teologia chrześcijańska sugeruje, że to wynik grzechu, którego „skutkiem nie jest czysty fakt, że nasze ziemskie życie jest czasowo ograniczone i pewnego dnia umrzemy, lecz fakt, że doznajemy śmierci jako wrogiej, jako zerwania, jako skierowanej przeciwko dynamice życia, a przez to stawiającej sens całego życia pod znakiem zapytania”.

Chrześcijanin może i powinien przygotować się na śmierć i „umierać w Chrystusie” (por. 1 Tes 4,6; 1 Kor 15,18). Wówczas jego śmierć, podobnie jak śmierć Jezusa Chrystusa, nie powoduje lęku, gdyż staje się ona z jego strony aktem ufego oddania się w objęcia kochającego Ojca, który jest Bogiem przebaczenia i życia wiecznego w chwale. Niemniej jednak bardzo trudno wprowadzić prawdę tych słów do codziennej egzystencji, w szczególności w momentach wielkiego cierpienia i pojawiających się zagrożeń życia. Stąd też często władzę nad nami przejmują lęk, obawa, brak ufności, niedowierzanie słowom Zbawiciela czy wręcz wielki sprzeciw przeciwko Jego woli. Lekarstwem na to jest stała modlitwa o pogłębienie wiary, o spokojne odejście do Pana i dobrą śmierć. Modlitwa może wiele, w tym także uwolnić nas od lęku przed śmiercią.

10. Co będzie z ludźmi, którzy zgodzili się na eutanazję - „lekką śmierć”? Czy będą mogli być zbawieni?

Bóg jest jedynym Dawcą życia i zbawienia, dlatego tylko Jemu przynależy władza udzielania lub nieudzielania zbawienia, udzielania daru życia w szczęśliwości nieba także tym, którzy zgodzili się na eutanazję. Tymczasem eutanazja, jak każdy inny czyn człowieka, który świadomie i dobrowolnie zmierza do zatrzymania życia ludzkiego, jest w istocie zbrodnią wymierzoną przeciwko samemu życiu, podczas gdy Bóg przykazał swojemu ludowi (por. Wj 20,13):

„Nie zabijaj!; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi (Mt 5,21-22).

Kierując się nauką Bożego przykazania *Katechizm Kościoła Katolickiego* wypowiada się w sposób bardzo jasny na temat życia i należyj mu godności, uczy bowiem:

Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się „stwórczego działania Boga” i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej (nr 2258).

Kościół od zawsze upominał się o należyty szacunek dla każdej formy ludzkiego życia, zarówno życia rodzącego się i dojrzającego, jak również osób w podeszłym wieku. Dlatego też każdy, kto podnosi rękę na cudze lub na własne życie, podnosi tym samym rękę na Boże przykazanie, stawiając siebie ponad Bogiem czy obok Niego. Apostoł Jakub przypominał więc będzie:

Choćby ktoś przestrzegał całego Prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie. Ten bowiem, który powiedział: *Nie cudzołóż!*, powiedział także: *Nie zabijaj!* Jeżeli więc nie popełniasz cudzołóstwa, jednak dopuszczasz się zabójstwa, jesteś przestępcą Prawa (Jk 2,10-11).

Święty Jakub mówi wyraźnie, że jeżeli „dopuszczasz się zabójstwa, jesteś przestępcą Prawa”, przestępca natomiast nie może uważać siebie za przyjaciela Boga. Ten tylko bowiem, kto kocha Pana i zachowuje Jego naukę, może zostać zaliczony do grona przyjaciół Boga. Tak uczy Pismo Święte. Jak jednak będzie rzeczywistość? Pytanie pozostać musi bez odpowiedzi i to z dwóch racji. Po pierwsze, nie wiemy, jak wielkie jest Boże miłosierdzie i jak wiele Bóg gotów jest przebaczyć człowiekowi, przyjmując go do swojej chwały. Po drugie, pamiętać należy, że Bóg nie tylko jest Bogiem pełnym miłości miłosiernej, ale jest także sprawiedliwym Sędzią, który za dobre wynagradza, a za złe karze. Zawiesić więc musimy naszą wiedzę na temat ewentualności zbawienia tych, którzy zgodzili się na eutanazję, także z tej przyczyny, że często obcy jest nam ich stan psychiczny, stopień ich świadomości i odpowiedzialności za podejmowane decyzje, liczenie się z ewentualnymi konsekwencjami w życiu przyszłym za decyzje podejmowane obecnie. Warto jednak uświadomić sobie, że eutanazja jest sposobem ucieczki przed cierpieniem, które w pewien sposób jest szczególnym sposobem włączenia się osoby wierzącej w misterium Krzyża Jezusa Chrystusa. Jeśli więc osoba niezdolnie cierpiąca prosi o ulżenie w bólu, jeżeli godzi się na eutanazję, to prawdopodobnie odrzuca sens chrześcijańskiego cierpienia, które posiada charakter zbawczy i może to mieć pewne znaczenie w jej zbawieniu.

O tym wszystkim wie jednak tylko Bóg. On też w miłości pełnej sprawiedliwości wynagradzał będzie każdego z ludzi za jego czyny i decyzje. Kiedy mówimy o tym, pamiętamy jednocześnie, że Bóg jest jedynym Dawcą i Miłośnikiem życia, dlatego nie omieszkaj upomnieć się o każde życie, moje i innych. Jest On bowiem Bogiem, który przed każdym z nas stawia dwa ważne pytania: Gdzie jesteś? (Rdz 3,9) oraz: Gdzie jest brat twój? (Rdz 4,9).

11. Czy Bóg odwołuje ludzi do siebie tylko wtedy, kiedy są na to przygotowani?

Kościół wyznaje wiarę w Bożą Opatrzność, która powołała człowieka do istnienia i nie przestaje prowadzić go przez życie, otaczając go miłością i troszcząc się o niego. Przypomina o tym *Katechizm Kościoła Katolickiego*, kiedy uczy, że:

Stworzenie ma właściwą sobie dobroć i doskonałość, ale nie wyszło całkowicie wykończone z rąk Stwórcy. Jest ono stworzone „w drodze” (*in statu viae*) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył. Bożą Opatrznością nazywamy zrządzenia, przez które Bóg prowadzi swoje stworzenie do tej doskonałości.

Wszystko zaś, co Bóg stworzył, zachowuje swoją Opatrznością i wszystkim rządzi, „sięgając potężnie od krańca do krańca i władając wszystkim z dobrocią” (Mdr 8,1), bo „wszystko odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczami” (Hbr 4,13), nawet to, co ma stać się w przyszłości z wolnego działania stworzenia (nr 302).

Niemniej jednak Stwórca obdarzył człowieka właściwą dla niego wolnością, co oznacza, że cieszy się on możliwością podejmowania wolnych czynów, dobrych lub złych, za które również ponosi odpowiedzialność i jest wynagradzany; za dobre czyny słusznie oczekiwać może wynagrodzenia, na ziemi i w niebie, natomiast za złe postępowanie czeka go kara, także na ziemi i po śmierci. Człowiek ma również władzę nad swoim życiem. On nadaje mu ostateczny kształt. Poprzez swoje wybory, decyzje, pracę czy przyjaźnię każdy z ludzi doskonali (lub osłabia i niszczy) dar życia otrzymany bezpośrednio od swoich rodziców (pośrednio zaś od Boga). Obok nadawania ostatecznego kształtu swojemu życiu człowiek ma także realną możliwość odebrania sobie życia, choć prawo to przynależy się tylko i wyłącznie Bogu, jako jedynemu Dawcy życia. Zdarza się jednak, nazbyt często, że ktoś żegna się ze swoim życiem i odchodzi z tego świata, nie będąc do tego w ogóle przygotowanym. Tak jest

np. w wyniku samobójstwa, pijaństwa, zażywania narkotyków czy też nieroztropnego kierowania pojazdem, a może w wyniku napadu, wojny itp. Wiele bowiem jest różnych sposobów odchodzenia z tego świata, odbierania sobie życia. W takich sytuacjach trudno stawiać pytanie, czy ten, który „odszedł”, był przygotowany. Jest bardzo prawdopodobne, że istotnie nie był gotowy i że śmierć przyszła przez zaskoczenie, niespodziewanie, gwałtownie. Za taką śmierć nie można obwiniać Boga, ponieważ winny jest sam człowiek.

Są jednak sytuacje, że ktoś utracił życie w sposób niezawiniony, przez chorobę, wypadek, nagłą śmierć czy inne jeszcze jakieś nieszczęście. Pytanie, jakie kierujemy wówczas do Boga, brzmi ostro: czy musiał(a) umrzeć? Był tak dobry, tak wiele czynił dla innych, dlaczego odszedł? Temperaturę pytania podnosi fakt, gdy zmarły miał małe dzieci czy odpowiedzialne stanowisko. Bardzo trudno przychodzi nam wówczas zrozumieć sens czyjejś śmierci i pytamy, czy chciał jej Bóg, czy zastał go przygotowanym?

Niezależnie od konkretnego przypadku, abstrahując od czasu i sposobu umierania, prawie zawsze skłonni jesteśmy sądzić, że śmierć przychodzi za wcześnie, że pojawia się nie w porę i przez zaskoczenie. I tak chyba nigdy nie uwolnimy się od takich myśli. Wynikają one z naszego powołania do wieczności i pragnienia posiadania jej już teraz, w obecnym życiu. Dlatego kiedy z różnych względów zmuszeni jesteśmy pożegnać się z obecnym życiem, buntujemy się i kłócimy z Bogiem, że zabiera nas za wcześnie, bez przygotowania i z zaskoczenia. Ponieważ nie znamy daty swojej śmierci, jej ewentualność nie powinna być źródłem niepokoju, ale wezwaniem do czujności i odpowiedzialności za własne życie, do której wielokrotnie nawoływał Chrystus. Tak więc do Apostołów, którzy zasnęli w ogrodzie Getsemani, skierował słowa, które ważne są również dla nas: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mt 26,41).

Bóg nie zawsze odwołuje ludzi do siebie, kiedy są na to przygotowani. Ale także ludzie często odchodzą z tego świata przez zaskoczenie, niespodziewanie, a zatem całe życie, każdy dzień i chwila winny być przeżywane w perspektywie śmierci. Wtedy dopiero nasze życie nabiera właściwej mu wartości i jest w takiej cenie, jaka mu się należy.

12. Czy wolno katolikom poddawać ciało kremacji?

Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1917 stwierdzał wyraźnie: „Ciała zmarłych wiernych bezwarunkowo należy grzebać, a ich kremację potępia się” (kan. 1203.1). Gdyby uległy one spaleni, ich popioły nie mogły zostać zachowane na cmentarzu poświęconym, jak orzekło Święte Oficjum 19 czerwca 1926 roku. Zabraniając spalania ciał, Kościół lękał się, że kremacja może oznaczać odrzucenie wiary w prawdę o zmartwychwstaniu, a tym samym może doprowadzić do umniejszenia czci dla ciała ludzkiego, którego przecież dawcą jest sam Bóg.

Pewna modyfikacja przepisów w tym względzie nastąpiła 8 maja 1963 roku. Wówczas bowiem Święte Oficjum (obecna Kongregacja Nauki Wiary) dopuściło kremację, ale tylko w ograniczonym zakresie. Można było ją przeprowadzać wyłącznie w celu usuwania ciał w czasie epidemii, podczas kataklizmu przyrodniczego lub w przypadkach innych poważnych zagrożeń społecznych. W chwili obecnej Kościół godzi się na nią w każdym przypadku, gdy w grę wchodzi rozsądny powód, o ile motywem prośby o nianie jest odrzucenie dogmatów chrześcijańskiej wiary i nienawiść do Kościoła katolickiego.

Nauka ta znalazła potwierdzenie w nowym *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. *Kodeks* nadal zaleca grzebanie ciał zmarłych, przez co okazuje się szacunek ich ciału, równocześnie Kościół „nie zabrania jednak kremacji, jeśli nie została wybrana z pobudek przeciwnych nauce chrześcijańskiej” (KPK 1176.3). W tym duchu idzie także wypowiedź *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który przypomina, że:

Ciała zmarłych powinny być traktowane z szacunkiem i miłością wypływającą z wiary i nadziei zmartwychwstania. Grzebanie zmarłych jest uczynkiem miłosierdzia względem ciała; jest uczczeniem dzieci Bożych, będących świątynią Ducha Świętego (nr 2300). Powtarza więc zalecenie *Kodeksu*, z podobną klauzulą: „Kościół zezwala na kremację zwłok, jeśli nie jest ona przejawem podważania wiary w zmartwychwstanie ciała” (nr 2301).

13. Czy teologicznie poprawny jest zwrot „wieczny odpoczynek racz im dać Panie”?

Ten bardzo popularny w chrześcijańskiej pobożności zwrot, używany zarówno w liturgii jak również w pobożności prywatnej, jeżeli jest niewłaściwie zrozumiany, może być odebrany przez kogoś jako stawiający pod znakiem zapytania na wskroś dynamiczny charakter życia wiecznego. Na pozór bowiem kryje w sobie pewną statyczność, niezmiennosc, czym właśnie charakteryzuje się „odpoczynek”, gdy tymczasem chrześcijańskie rozumienie życia wiecznego jest na wskroś dynamiczne. Śmierć nie ucisza bogactwa życia, nie wprowadza w stan uspienia, nie jest formą jakiegś hibernacji, ale przeciwnie, jest - jak nigdy dotąd - pełnią życia, rozwoju. Przejmuje tym samym charakterystykę życia samego Boga, który jest ciągle stwarzającym i powołującym do istnienia. Nigdy nie przechodzi w stan spoczynku i nie „odpoczywa” po trudzie stwarzania, ale istnienia powołane do życia doprowadza do pełnej doskonałości. W ten sposób życie wieczne, zapoczątkowane w chwili narodzin i kontynuowane po śmierci, jest nieprzerwanym dążeniem do upodobnienia się do życia Boga. On właśnie jest celem całej wieczności, naszym spełnieniem i doskonałością. W ten właśnie sposób należy rozumieć i używać zwrotu „wieczny odpoczynek”. Widzimy więc, że nie chodzi w nim o jakąś formę odpoczynku w bezruchu, spędzania czasu bez tworzenia i doskonalenia siebie. Chodzi w nim raczej o uciszenie wewnętrznych namietności, uwolnienie się od złych pragnień, oddalenie grzesznych pokus, które tak bardzo niepokoją człowieka w jego ziemskim życiu, wprowadzając w jego życie roztargnienie i niepokój, tak daleki od tego pokoju, który zsyła Pan dla tych, którzy Go miłują i krocą Jego drogami.

14. Jak rozumieć używany często zwrot „Ratuj duszę swoją”? Czy jest on teologicznie poprawny?

Pytanie dotyczy bardzo popularnego zwrotu, często zapisywanego na krzyżach misyjnych przy naszych kościołach. Pytamy więc, czy zwrot jest właściwy? Trzeba najpierw zauważyć, że sama intencja hasła jest dobra i szlachetna, apeluje bowiem do człowieka o troskę o swoje zbawienie, które jest najważniejsze, podstawowe w życiu każdego człowieka, a wierzącego w szczególności. Chrystus powiedział przecież: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16,26). Tak więc zbawienie winno stać zawsze na pierwszym planie i o nie winno się zabiegać przede wszystkim. Jeżeli jednak ktoś spogląda na teologię chrześcijańską przez pryzmat eschatologii, wówczas zwrot ten posiada dwie nieścisłości teologiczne. Po pierwsze, zwrot ten charakteryzuje się dość ubogą antropologią, zacieśniając ją nazbyt jednostronnie do wymiaru tylko duchowego. Tymczasem chrześcijaństwo wierzy, że nie tylko dusza, ale cały człowiek, złożony z duszy i ciała, jest Bożym stworzeniem i jako taki powołany został do osiągnięcia zbawienia. Dlatego też w *Credo* Kościół wyznaje wiarę nie tylko w nieśmiertelność duszy, ale także w „ciała zmartwychwstanie”. Wierzimy bowiem, że jest pragnieniem Boga, abyśmy z duszą i ciałem uczestniczyli w radościach Jego chwały. Dlatego każda próba rozbicia czy podważenia integralności człowieka jako istnienia psychofizycznego jest zła i od strony teologicznej niepoprawna. Po drugie, powyższy zwrot kładzie zbyt wielki akcent na indywidualizm soteriologiczny, który zostaje zaznaczony przez użycie zaimka „swoją”. Tymczasem natchnione teksty

chrześcijaństwa często i przy różnych okazjach nie pozostawiają wątpliwości, że zbawienie człowieka nie jest jego osobistym dziełem, ale darem Boga. Najwyższy udziela go nie na zasadzie naszych zasług, które nie są w stanie „wymóc” na Bogu zbawienia, ale dlatego że jest Bogiem miłości i że bardzo nas kocha. Ponadto, co wydaje się równie istotne, moje zbawienie dokonuje się we wspólnocie innych osób, które na równi ze mną powołane zostały do osiągnięcia świętości. W końcu wreszcie, prawdziwie chrześcijańska droga do świętości zmusza człowieka do coraz większej i zarazem bardziej radykalnej rezygnacji z własnego „ja”, stając się posłusznym innym i przyjmując postawę pokory, jaką odznaczał się sam Zbawiciel. Do takiej właśnie postawy zachęcał swoich naśladowców słowami: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11,29).

Mając to na uwadze, można wówczas korzystać swobodnie z powyższego zwrotu. Znika bowiem obawa, że używanie go wypacza sens chrześcijańskiego zbawienia, które obejmuje mnie całego, z duszą i ciałem.

II. SĄD I ŻYCIE WIECZNE

15. Co się dzieje z człowiekiem, kiedy umiera? Czy jest prawdą że jego dusza oddziela się wówczas od ciała?

W tradycji katolickiej śmierć określano często jako oddzielenie duszy od ciała i takie pojęcie funkcjonuje nadal w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (por. 1005, 1016). Wyrażenie to ma swoje korzenie w pewnej określonej interpretacji rzeczywistości, która znalazła się u podstaw takiego właśnie języka i takiego sposobu mówienia o śmierci. Chodzi mianowicie o filozofię Platona (ok. 427-347 przed Chr.), który uczył, że podobnie jak duch jest czymś przeciwnym materii, w sposób analogiczny dusza ludzka jest rzeczywistością wroga ciału, a jej zjednoczenie z ciałem nie jest funkcją naturalną, ale formą przymusu, od którego pragnie się uwolnić. Nie mogąc tego jednak uczynić za życia, dopiero w momencie śmierci uwalnia się od ciała i, niczym ptaszek z klatki, ulatuje z ciała. Oczywiście, rodzaj interpretacji śmierci prezentowany przez filozofię platońską nie odpowiadał w zupełności teologii chrześcijańskiej, która daleka jest od przyjmowania za swój poglądu, który utrzymuje, że ciało jest więzieniem dla duszy, szukającej uwolnienia się z niego. Nauka biblijna głosi pogląd diametralnie inny i uczy, że ciało i dusza tworzą integralną całość, są zorientowane na siebie i wspólnie się doskonalą.

Nie można jednak nie przyznać trochę racji opisanej wyżej postawie. Przyjmując bowiem człowieka za rzeczywistość jednolitą, śmierć musi się jawić jako jakaś forma rozpadu całego człowieka, a nie tylko obumarcia jego ciała. W momencie śmierci nie umiera tylko i wyłącznie ciało człowieka, ale umiera cały człowiek. Prawdę tę przypomnieli członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, pisząc, że „śmierć drąży człowieka wewnątrz. Co więcej, ponieważ osoba ludzka nie tylko jest duszą, ale ciałem i duszą istotowo zjednoczonymi, śmierć uderza w osobę”.

Podkreśleniu integralności człowieka jako istnienia cielesno--duchowego służyło niewątpliwie odwołanie się do filozofii Arystotelesa (ok. 384-322 przed Chr.), którą chrześcijaństwo poddało dodatkowej modyfikacji, uzgadniając z nauką Pisma Świętego. Otrzymano w ten sposób pewien spójny system, który zdaje się właściwie uwzględniać jedność człowieka i zarazem jego złożoność z duszy i ciała. Dla filozofii arystotelesowskiej ciało nie jest zbędnym balastem człowieka, lecz czymś bardzo istotnym do życia, którego formą jest racjonalna dusza. Ta ostatnia nie może więc istnieć poza ciałem, podobnie jak ciało nie jest zdolne funkcjonować bez duszy i stąd potrzebują siebie nawzajem. Myśl św. Tomasza

z Akwinu (1225-1274) poszła dalej. Teolog ten głosił, że chociaż dusza jest wewnętrznie zorientowana na materię, to jednak nie umiera wraz ze śmiercią ciała, ale istnieje nadal, chociaż jej ukierunkowanie na ciało nie urzeczywistnia się aktualnie. Tymczasowo więc, a konkretnie do chwili ponownego zjednoczenia się z ciałem, co dokona się w momencie zmartwychwstania, dusza istnieje sama i nazywa się wówczas „duszą oddzieloną”. Z powyższych wyjaśnień wynika, że pogląd, jakoby w chwili śmierci następowało oddzielenie duszy od ciała, daje się utrzymać pod warunkiem, że nie ucierpi przez to integralność człowieka jako istnienia złożonego z ciała i duszy rozumnej. Jeżeli jedność ciała i duszy, będących jakościami integralnie należącymi do siebie, zostanie utrzymana, wówczas można się posługiwać wcześniejszą terminologią opisującą śmierć jako oddzielenie duszy od ciała.

16. Jak będzie wyglądał Sąd Ostateczny? Kiedy następuje sąd szczegółowy? Czym różni się sąd szczegółowy od sądu powszechnego? Czy aniołowie również będą sądzeni w czasie Sądu Ostatecznego? Czy święci też będą podlegać sądowi?

Spróbujmy odpowiedzieć po kolei na postawione pytania, których jest wiele i są bardzo trudne.

Każdy z nas wielokrotnie w ciągu dnia zdaje sprawozdanie ze swojego życia przed własnym sumieniem. Odpowiada przed nim za uczynki dobre i złe, za każdą minutę życia, za myśli i rodzące się pragnienia. Chrystus dodawał ponadto, że odpowiadamy nie tylko przed sobą i przed innymi w tym życiu, lecz także w życiu przyszłym. Wówczas będziemy musieli zdać sprawę z naszego postępowania przed samym Bogiem. Będzie to musiał uczynić także ten, kto sądzi, że Boga nie ma i że jest nieskrępowany w swoim działaniu. Myli się, Bóg bowiem istnieje i wymagał będzie zdania relacji z daru czasu, zdolności, możliwości, jakie każdy z ludzi miał w swoim życiu. Boży sąd będzie sądem sprawiedliwym i powszechnym, co oznacza, że obejmie wszystkich ludzi wszystkich czasów.

Chrześcijańska idea sądu związana jest z właściwą dla niej koncepcją historii jako rozwijającej się linii czasu, której końcem jest ostateczne spełnienie. Różniąc się w tym od innych religii, gdzie historię przedstawia się w postaci cykli rozwojowych, w których koniec jednego zwiastował początek następnego i tak ustawicznie bez żadnego definitywnego rozstrzygnięcia, judeochrześcijańska koncepcja historii ma charakter na wskroś linearny i posiada swój punkt eschatologiczny, od którego zaczyna się nowy rodzaj życia. Dla chrześcijan ów moment decydujący znajduje się zarówno w przeszłości, w której Słowo stało się ciałem, jak i w przyszłości, kiedy nastąpi wypełnienie historii i Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Według tekstów natchnionych Nowego Testamentu i nauki Kościoła Jezus Chrystus sądził nas będzie dwa razy: najpierw sądzeni będziemy indywidualnie, a następnie, na końcu czasu, odbędzie się sąd powszechny nad całym światem. Pierwszy z nich, jak sugeruje sama nazwa, dotyczy poszczególnych osób i odbywa się w chwili ich śmierci; drugi natomiast dotyczy wszystkich ludzi, całego stworzenia, i nastąpi w momencie powtórnego przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania ciał, co dokona się na końcu świata. Sąd Ostateczny, obejmujący cały kosmos i wszystko stworzenie, przebiegał będzie w obecności wszystkich aniołów i świętych. Oznacza to, że ani aniołowie, ani święci nie będą podlegać temu osądowi, ponieważ uznani zostali za sprawiedliwych i dostąpili już pełnej chwały, dlatego radują się już chwałą wiecznej radości.

Na temat pierwszego z nich, czyli *sądu szczegółowego*, nazywanego również sądem *indywidualnym*, następująco wypowiada się *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Śmierć kończy życie człowieka jako czas otwarty na przyjęcie lub odrzucenie łaski Bożej ukazanej w Chrystusie. Nowy Testament mówi o sądzie przede wszystkim w perspektywie ostatecznego spotkania z Chrystusem w Jego drugim przyjściu, ale także wielokrotnie potwierdza, że zaraz po śmierci każdego nastąpi zapłata stosownie do jego czynów i wiary. Przypowieść o ubogim Łazarzu (por. Łk 16,22) i słowa Chrystusa wypowiedziane na krzyżu do dobrego łotra (por. Łk 23,43), a także inne teksty Nowego Testamentu (por. 2 Kor 5,8; Flp 1,23; Hbr 9,27.23) mówią o ostatecznym przeznaczeniu duszy, które może być odmienne dla różnych ludzi (nr 1021).

Każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki (nr 1022).

W chwili sądu Pan „rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc” (1 Kor 4,5). Zatem wszystko, co było ukryte - nasze myśli, których nigdy nie wyjawiliśmy przed innymi, to, o czym wiedzieliśmy tylko my sami i co ukrywaliśmy być może nawet sami przed sobą - to wszystko zostanie odsłonięte w chwili sądu. Nikt nie zdoła nic ukryć, lecz wszystko stanie się jawne i zostanie osądzone. Ludzie, którzy w ziemskim życiu żyli podwójnym życiem, którzy co innego mówili, a co innego czynili, nie zdołają niczego ukryć przed Bogiem jako Sędzią. On sam ukaże im, kim są naprawdę, jaka jest ich wartość i jakie bogactwo kryje ich serce. Na sądzie szczegółowym dusza staje twarzą w twarz z prawdą Bożą. Postrzega siebie tak, jak ją postrzega Ten, przed którym nic się nie zdoła ukryć.

Inny charakter posiada sąd powszechny, wzmiankowany bardzo często w tekstach biblijnych, znacznie częściej niż sąd szczegółowy. Jezus Chrystus często o nim wspominał. Niezwykle czytelnym stwierdzeniem dotyczącym tego właśnie sądu była Jego wypowiedź przed Sanhedrynem. Do tej chwili pojmany Jezus milczał, stąd tych kilka słów, które padły w ciszy przed członkami wysokiej rady, zabrzmiało szczególnie wzniosie i uroczyście. Jezus powiedział wówczas: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26,64). Jezus nawiązywał w ten sposób do prorocтва Daniela (por. 7,13), potwierdzając tym samym swoją misję jako sędziego na końcu czasów. Z kolei w Ewangelii wg św. Mateusza Jezus mówi osobiście, że wraz z aniołami sądził będzie całą ludzkość:

Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie. Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata”. [...] Odezwie się i do tych po lewej stronie: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!” (Mt 25,31.41).

Jednoznacznie na temat Sądu Ostatecznego wypowiada się również *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Zmartwychwstanie wszystkich zmarłych, „sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Dz 24,15), poprzedzi Sąd Ostateczny. Będzie to „godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego: a ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny - na zmartwychwstanie potępienia” (J 5,28-29) (nr 1038). W obliczu Chrystusa, który jest prawdą, zostanie ostatecznie ujawniona prawda o relacji każdego człowieka z Bogiem (por. J 12,49). Sąd Ostateczny ujawni to, co każdy uczynił

dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia, łącznie z wszystkimi tego konsekwencjami (nr 1039). Sąd Ostateczny nastąpi podczas chwalebnego powrotu Chrystusa. Jedynie Ojciec zna dzień i godzinę sądu. Tylko On decyduje o jego nadejściu. Przez swego Syna Jezusa Chrystusa wypowie On wówczas swoje ostateczne słowo o całej historii [...]. Sąd Ostateczny objawi, że sprawiedliwość Boga triumfuje nad wszystkimi niesprawiedliwościami popełnionymi przez stworzenia i że Jego miłość jest silniejsza od śmierci (por. Pnp 8,6) (nr 1040). Prawda o Sądzie Ostatecznym wzywa do nawrócenia, podczas gdy Bóg daje jeszcze ludziom „czas pomyślny, dzień zbawienia” (2 Kor 6,2). Pobudza świętą bojaźń Bożą (nr 1041).

Na Sądzie Ostatecznym obecna będzie już nie tylko dusza człowieka, ale także jego ciało, które podzieli przeznaczenie duszy i odbierze swoją zapłatę: nagrodę lub karę. Można zatem stwierdzić, że „wielkość” sądu powszechnego polega na tym, że wiąże się on z całkowitym końcem i z definitywnym zamknięciem historii ludzkości, a także z ostatecznym pokonaniem zła. Odtąd zło nie będzie już mieć żadnej możliwości działania, ponieważ zostanie pokonane na zawsze. Szatan zostanie unieszkodliwiony i nie będzie mógł już nikomu wyrządzić krzywdy. Wraz z jego upadkiem znikną wszelkie formy zła, czyli choroby, starość, śmierć i zło moralne. Ostatecznym przeznaczeniem historii jest zwycięstwo światła nad ciemnością toteż dzień, w którym Chrystus objawi swe panowanie nad światem, będzie zarazem dniem pocieszenia wszystkich tych, którzy doświadczyli niesprawiedliwości, a dla tych, którzy dopuścili się niesprawiedliwości, będzie dniem sądu i wtedy prawda i sprawiedliwość zostaną na nowo ustanowione.

Prawda o sądzie powszechnym jest potwierdzeniem wiary, że Bóg panuje nad historią że w niej uczestniczy i że również teraz jest razem z ludźmi, których wzmacnia w walce ze złem. Sąd powszechny napawa nadzieją i optymizmem. Wówczas bowiem drzwi piekła zostaną zatrzaśnięte i panowanie zła zostanie definitywnie zakończone. W owym dniu, jak mówił Jezus, chwast zostanie oddzielony od dobrego ziarna. Jedno przyniesie plon, podczas gdy drugie zostanie wyrzucone w ogień nieugaszony (por. Mt 13,24). Jezus bowiem, jak pisze św. Paweł: „odda każdemu według uczynków jego” (Rz 2,6).

17. Czy Bóg jako sprawiedliwy sędzia będzie nas sądził czy może człowiek sam będzie widział swoje życie w prawdziwym świetle i osądzi siebie?

Wielu zastanawia się, pytając, czy sąd powinno się wyobrażać jako akt własny Sędziego, wyrok ogłoszony z zewnątrz nad człowiekiem, czy może raczej jako rodzaj samooceny, tzn. jako dokonujące się samo z siebie w spotkaniu z Chrystusem dogłębne, najlepsze z możliwych poznanie siebie. Przez długie wieki utrzymywano, że to właśnie Chrystus będzie naszym Sędzią podczas sądu szczegółowego (por. Mt 25,31-46), że Zbawiciel, jako kompetentny i jedynie dysponujący pełnym poznaniem, wydawał będzie sąd nad każdym człowiekiem, wyznaczając zarazem właściwe mu „miejsce” w wieczności. Tak było dotychczas. Tymczasem nowsza, bardziej personalistyczna eschatologia, która rozważa kwestie natury ostatecznej bardziej z perspektywy człowieka niż Boga, bardziej oddolnie niż odgórnie, skłania się raczej ku innej tendencji. Wychodzi się w niej z założenia, że w istocie „Sędzia nie potrzebuje niczego robić, a tylko być” (H. Urs von Balthasar), że w chwili spotkania z Tym, który jest samą prawdą, człowiek oświecony światłem Bożym pozna pełną prawdę o sobie i osądzi siebie sprawiedliwie na podstawie własnego życia, skazując się na zbawienie lub na potępienie. Dlatego zwolennicy tej tendencji mówią o pewnego rodzaju samoocenie. Nie oznacza to bynajmniej, jakoby człowiek miał być dla samego siebie miarą doskonałości i sprawiedliwości, światło bowiem rozświetlające jego ciemności i jego dotychczasową ignorancję nie będzie pochodzić od niego, ale od Boga. To właśnie Bóg

będzie miarą jego doskonałości i instancją, w obliczu której będzie przeprowadzał sąd nad sobą.

Dopiero w obliczu Jezusa Chrystusa, jako światłości rozjaśniającej mroki ludzkiego serca, człowiek pozna, co w nim jest naprawdę wartościowego, co należy zachować, a co odrzucić. A zatem kara nie przychodzi z zewnątrz, nie wymierza jej Bóg, jak to ma miejsce w przypadku sądów świeckich, lecz w konfrontacji z doskonałością Chrystusa, jako miary ludzkiego człowieczeństwa, osoba samowolnie nakłada na siebie karę. Jest ona wynikiem odrzucenia miłości w ziemskim życiu i opowiedzenia się po stronie zła.

Pojawia się więc pytanie, za którą z dwóch propozycji należy się opowiedzieć? Czy słuszniej przyjąć pierwszą, czy może optować za drugą? Osobiście wydaje mi się, że te dwa rodzaje sądu, jeden przeprowadzany przez Chrystusa, drugi zaś w obliczu Chrystusa, w istocie się nie wykluczają, ale raczej uzupełniają, nadając temu wyjątkowemu wydarzeniu, jakim będzie Sąd Ostateczny, szczególnie wielkiego znaczenia.

18. Czy po Sądzie Ostatecznym ci, którzy będą zbawieni, będą mogli nadal popełniać grzechy?

Po Sądzie Ostatecznym zbawieni nie będą już mogli popełniać grzechów, nadal jednak zachowają wolność. Po ostatnim z sądów zniknie zło i dlatego zbawieni, ciesząc się doskonałą wolnością, wybierać będą zawsze dobro, prawdę, miłość, czyli zawsze stawiać będą na Boga. Będą wolni od pokus i złych pragnień, skoncentrowani wyłącznie na Bogu, który jest samą Wolnością i Miłością.

Bardzo często w życiu ziemskim wybieramy zło np. z niewiedzy, z powodu słabości czy motywowani niezdrowym pragnieniem czerpania różnych korzyści, materialnych czy duchowych. W niebie będzie przeciwnie. Osiągniemy wówczas pełnię szczęścia i poznania, a nasza osobista wolność, która czerpać będzie obficie z wolności Boga, odznaczać się będzie szczególną doskonałością. Dlatego Paweł Apostoł mówi, że na końcu czasów Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), czyli wypełni „aż po brzegi ich pragnienie doskonałości” swoją miłością i wolnością. Odtąd zbawieni nie będą tęsknić za niczym innym, jak tylko za ciągłym wzrastaniem w miłości Bożej, która oglądana w stanie niebiańskim, rozbudzać w nich będzie nowe pozytywne pragnienia.

19. Czy Sąd Ostateczny będzie się odbywał w jakimś konkretnym miejscu?

W rozważaniach o Sądzie Ostatecznym pominąć należy wszelkie pojęcia związane z miejscem, położeniem czy czasem, sąd bowiem ma charakter wybitnie duchowy i ponadczasowy. Nie będzie dokonywał się w jakimś konkretnym miejscu na ziemi, lecz w sercu każdego z ludzi, w ich sumieniu. Po pierwsze, w trakcie końcowej rozprawy sądowej najważniejsze będzie, aby znaleźć się przed obliczem Syna Człowieczego, przed którym każdy z nas zda dokładne sprawozdanie z daru czasu i życia, sąd bowiem nie następuje jako coś obcego, co przebiega „obok” człowieka. Odsłania on w pełni, kim człowiek naprawdę jest. W trakcie Sądu odsłonięte zostanie każde zakłamanie, zdjęta zostanie każda maska, pod którą ukrywał człowiek własną brzydotę i złość, oszukując siebie i innych. Po drugie, na Sądzie Ostatecznym człowiek uzyska maksymalną możliwość doskonałego poznania siebie, odkrycia swoich najgłębszych intencji, którymi kierował się w życiu, a które być może ukrywał przed sobą i przed innymi. Po trzecie, ponieważ Sąd Powszechny będzie przebiegał w sumieniu każdego z ludzi, dlatego też każdemu z nich da okazję poznania dobra, które uczynił i które stało się integralną częścią jego życia lub którego nie uczynił, chociaż miał taką sposobność.

Widzimy zatem, że nie jest rzeczą właściwą pytać, czy Sąd Ostateczny będzie miał miejsce tu czy tam, słuszniej natomiast jest pamiętać, że dokonuje się on ciągle, niezmiennie, każdego dnia i w każdej chwili życia. Jego „miejscem” będzie więc ta przestrzeń człowieka, w której realizował on swoje ziemskie życie, w niej bowiem rozgrywała się walka między dobrem a złem, w niej podejmował decyzje *dla* Boga lub *przeciw* Niemu. Zawsze więc kiedy człowiek podejmował takie a nie inne wybory, kiedy opowiadał się za dobrem, odrzucając zło, przeprowadzał nad sobą sąd.

Niektóre teksty biblijne sugerują jednak, że Dolina Jozafata, umieszczana tradycyjnie blisko Jerozolimy, będzie miejscem Sądu Ostatecznego. Takie właśnie wnioski możemy wyciągnąć ze słów proroka Joela:

I oto w owych dniach i w owym czasie, gdy odmienię los jeńców Judy i Jeruzalem, zgromadzę też wszystkie narody i zaprowadzę je na Dolinę Jozafat, i tam sąd nad nimi odbędę w sprawie mojego ludu i dziedzictwa mego, Izraela (4,1-2).

Czytając wypowiedź proroka, trzeba jednak mieć na uwadze, że Jozafat {*Jahwe szafai*} oznacza w pierwszym rzędzie Boże działanie („Bóg sądzi”), a nie samo miejsce przebiegu tego sądu. To ważna prawda w naszych rozważaniach, która przypomina, że Bóg zawsze jest naszym Sędzią, niezależnie od miejsca i czasu.

20. Co będzie podstawowym kryterium na Sądzie Ostatecznym, które będzie decydowało o osiągnięciu zbawienia lub potępieniu? Czy można uzyskać pewność co do swego zbawienia już teraz?

Święty Jan od Krzyża pisał, że „pod wieczór naszego życia będziemy sądzeni z miłości”, nawiązuje tym samym do słów Chrystusa, który zapytany przez uczonego w Prawie: które przykazanie Prawa jest największe?, bez wahania odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,36-40).

Mówiąc o miłości jako pierwszym, największym i najważniejszym przykazaniu, które jako jedyne wprowadzić może do wspólnoty błogosławionych w niebie, Jezus nie ma bynajmniej na myśli jakiegoś bliżej nieokreślonego uczucia miłości, które szybko się rodzi i jeszcze szybciej ulatuje. Przeciwnie, wskazuje wyraźnie na miłość, która chce czynić dobro, oddawać się na służbę innym, zdolną wręcz do składania ofiary z siebie dla dobra drugiego człowieka. Świadectwem tego są Jego słowa wypowiedziane do Nikodema: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Dlatego też na końcu czasów sądzeni będziemy z miłości, z konkretnych czynów dobroci, spełnianych na rzecz drugich. Zatem do zebranych po swojej prawej stronie Syn Człowieczy odezwie się w dniu Sądu Ostatecznego:

„Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! 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”. Wówczas zapytają sprawiedliwi: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? Spragnionym i daliśmy Ci pić? Kiedy widzieliśmy Cię przybyszem i przyjęliśmy Cię? lub nagim i przyodzialiśmy Cię? Kiedy widzieliśmy Cię chorym lub w więzieniu i przyszliśmy

do Ciebie?". A Król im odpowie: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,34-40).

Zupełnie inaczej zachowa się Bóg względem tych, którzy znajdują się po Jego lewej stronie. Ponieważ nie podejmowali czynów miłości, nie świadczyli dobra, nie było w nich chęci pomagania drugim, dlatego usłyszą gorzkie słowa z ust Boskiego Sędziego: „Idźcie precz ode Mnie, przeklećci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom! Bo byłem głodny, a nie daliście Mi jeść" (Mt 25,41-42).

Na Sądzie Ostatecznym sądzeni będziemy nie ze słów, które chociaż wzniosłe, często nie mają pokrycia w konkretnym życiu, ale z czynów miłości. Właśnie gesty dobra, przyjaźni, szacunku, poświęcenia dla innych, miłości (np. heroiczny czyn miłości ojca Maksymiliana Kolbego w Oświęcimiu, który oddał swoje życie za współwięźnia - Franciszka Gajowniczka) stanowią będą wyłącznym kryterium rozpoznawcze autentycznych świadków Boga. Chrystus bowiem powiedział: „Nie każdy, który Mi mówi: «Pa-nie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi w owym dniu: «Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?» Wtedy oświadczę im: «Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!»" (Mt 7,21-23).

Dopóki żyjemy, nie mamy i mieć nie możemy żadnej pewności co do przyszłego zbawienia. W obecnym życiu dysponujemy naszą wolnością a tym samym mamy możliwość wyboru między dobrem a złem, poddania się pokusie lub oddalenia jej od siebie, praktykowania dobra lub zwalczania go. W ten sposób historia naszego życia jeszcze nie dobiegła końca, lecz nadal się tworzy, przygotowując jakość wieczności. Dlatego też nie sposób wskazać jednoznacznie, jaka ona będzie. Niemniej jednak jeżeli staramy się postępować według Bożych przykazań, jeżeli podejmujemy wysiłki w praktykowaniu dobra i miłości, możemy ufać, że Bóg, jako miłosierny Ojciec, wynagrodzi nam radością nieba. Taka też jest treść naszej nadziei i modlitwy.

Nadzieja spotkania się z Bogiem pełnym miłości w wieczności nie powinna jednak osłabić naszej czujności. Dopóki jesteśmy w ciele, pielgrzymując przez ziemię, dopóty jesteśmy w posiadaniu wielkiego daru wolności, zmuszającego nas do dokonywania codziennie wielkich czy mniejszych wyborów, które wszystkie mogą nas przybliżyć do wspólnoty z Bogiem lub od niej oddalić. Stąd potrzeba czujności, wrażliwości i rozwagi w życiu, aby ustrzec się przed niewłaściwym krokiem czy słowem, które zaprzepaścić mogą pozytywny dorobek wielu wcześniejszych lat.

21. Co się dzieje z aniołem stróżem osoby, która umiera?

Opierając się na tekstach natchnionych Pisma Świętego, nauce Kościoła i refleksji teologicznej, można odpowiedzieć, że raz podarowany człowiekowi anioł stróż nigdy go nie opuszcza, ale pozostaje z nim na zawsze, na wieki. Kiedy więc człowiek umiera, jego anioł stróż nie zdradza go i nie „przechodzi" na kogoś innego. Wierzmy natomiast, że w momencie śmierci osoby poddanej jego opiece anioł „powraca" do Boga, gdzie raduje się rozkoszami nieba. Jest to prawda bardzo pocieszająca, mówiąca o wyjątkowości i jedyności każdego człowieka. Na wielu miejscach Pismo Święte przypomina, że każdy człowiek, który wyszedł z ręki Wszechmocnego, jest jedyny, неповtarzalny i najważniejszy. Nikt i nic nie potrafi go zastąpić. Za każdego z ludzi Jezus Chrystus oddał swoje życie i każdego pragnie doprowadzić do wspólnoty z sobą w wieczności. Ze względu na tę wyjątkowość każdego pojedynczego człowieka Bóg powierza go opiece anioła stróża, który jest tylko i wyłącznie jego aniołem stróżem i który po śmierci człowieka wraca przed tron Boga.

W tym momencie pojawić się może u kogoś pytanie, czy jest tak wiele aniołów stróżów, że wystarcza ich dla każdego człowieka, który żył, żyje i żyć będzie na ziemi? Tak! Istotnie, Bóg powołał do życia tak wielką liczbę aniołów, jak wielka jest liczba ludzi na świecie. Każdy przeto człowiek, niezależnie od tego kiedy i gdzie żyje, ma osobistego, danego tylko sobie, anioła stróża, który jest mu wierny na zawsze, przez całą wieczność, nigdy nie zdradzając tego, komu służy. Anioł stróż nie jest sługą „dwóch panów”.

22. Jeśli Jezus zmartwychwstał w swoim ciele, dlaczego nie rozpoznali Go uczniowie? Gdyby miał po zmartwychwstaniu to samo ciało, które posiadał przed zmartwychwstaniem, uczniowie powinni byli rozpoznać Go natychmiast?

Zmartwychwstanie nie jest tym samym co ożywienie czy wskrzeszenie. Należy pamiętać, że po swoim zmartwychwstaniu Jezus nie powrócił jedynie do dawnego życia, nie zbudził się ze snu, w który zapadł na krzyżu, przyjmując takie samo ciało, jakie posiadał przed śmiercią. Pismo Święte uczy, że Jezus Chrystus nie tylko przetrwał śmierć, lecz ją zwyciężył i został ustanowiony „według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1,4). Fizyczne ciało Jezusa, które należało do Niego w Jego dawnym, czyli ziemskim życiu, miało udział w Jego nowym chwalebnym stanie po zmartwychwstaniu. Inaczej natomiast jest z tożsamością Jezusa. Otóż po zmartwychwstaniu Jezus nie przestaje istnieć jako ten sam, ale zarazem zaczyna istnieć w nowy sposób.

Wydaje się więc, że ze względu na nowość Jezusowego ciała, jaką posiadał po swoim zmartwychwstaniu, nie został On rozpoznany przez Marię Magdalenę, która początkowo wzięła Go za ogrodnika. Dopiero w momencie, kiedy Jezus zwrócił się do niej po imieniu, rozpoznała w Nim swojego Mistrza i zawołała: *Rabbuni* (por. J 20,16). Podobną trudność mieli uczniowie idący do Emaus, którzy wzięli zmartwychwstałego Jezusa za kogoś obcego i poznali Go dopiero po łamaniu chleba (por. Łk 24,31). Inni jeszcze uczniowie uważali Go za ducha i dopiero w momencie pokazania im rany rąk i nóg oddali Mu pokłon (por. Łk 24,37 - 40). Ważne jest również to, że jako Zmartwychwstały, Jezus mógł swobodnie wchodzić do pokoju przez drzwi zamknięte (por. J 20,19), ukazywać się jednocześnie w dwóch różnych miejscach (por. Łk 24,33-35).

Pamiętać należy, że pomimo wspomnianych wyżej trudności ze strony Apostołów w rozpoznaniu swojego Mistrza teksty Nowego Testamentu zgodnie podkreślają, iż był On tym samym Jezusem, którego znali przed zmartwychwstaniem. Święty Łukasz z naciskiem podkreśla rzeczywistość ludzkiego ciała Jezusa. Ewangelista cytuje słowa samego Jezusa skierowane do wątpiących uczniów: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24,39). Tenże sam Ewangelista pisze także, że Jezus zjadł na ich oczach kawałek pieczonej ryby. W analogicznym duchu idą wypowiedzi św. Jana (por. J 20,27).

Pusty grób stanowi swoistą granicę pomiędzy ziemskim Jezusem a Chrystusem zmartwychwstałym. Zmartwychwstanie Jezusa jest przyczyną i zarazem wzorem naszego zmartwychwstania. Wyraźnie nawiązuje do tego św. Paweł w swoich listach. Można przytoczyć wiele wypowiedzi Apostoła mówiących na ten temat, chociaż ograniczę się jedynie do kilku. W jednej z nich mówi m.in.: „Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,21-22). Chrystus widziany jest jako przyczyna naszego zmartwychwstania i dlatego św. Paweł nieustraszenie przypomina, że Chrystus „zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15,20). Zatem chociaż wszyscy powrócą do życia, to „każdy według własnej

kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia" (1 Kor 15,23). Wszystko to czyni Chrystusa „pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8,29), „pierworodnym spośród umarłych" (Kol 1,18), tym, który „pierwszy zmartwychwstanie" (Dz 26,23) i który jest „Dawcą życia" (Dz 3,15).

Podobnie jak zmartwychwstanie Jezusa było dziełem Boga (por. Łk 24,34; 1 Kor 15,4; Rz 10,9; 1 Tes 1,10), również i nasze zmartwychwstanie będzie dziełem Najwyższego. Ponadto w chwili zmartwychwstania Jezus Chrystus upodobni nasze wskrzeszone ciało do swojego ciała uwielbionego. Taki właśnie jest sens wypowiedzi św. Pawła, który pisze: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebного ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować" (Flp 3,20-21).

23. W jakim ciele zmartwychwstaniemy i jakie ono będzie miało właściwości? Co to znaczy ciało uwielbione?

Jak wiele wcześniejszych pytań dotykamy tą kwestią rzeczywistości, która przekracza ludzkie możliwości poznawcze i stąd też jest trudna, a może wręcz niemożliwa do opisania. Potrzeba wiele duchowej wrażliwości, mądrości nie z ziemi, ale z nieba, kiedy zastanawiamy się nad jakością ciała zmartwychwstałego, nad jego właściwościami, przymiotami, cechami. Należy jednak przypuszczać, że próba odpowiedzi na drugą część pytania, która dotyczy jakości 'ciała uwielbionego', rzuci również pewne światło na jego pierwszą część.

Pytanie mieszkańców Koryntu o rodzaj ciała po zmartwychwstaniu, o jego właściwości i przymioty, irytowało również Pawła Apostoła, który odpowiadał:

O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe (1 Kor 15,36-38).

Wyjaśnienie Pawła, podane wyżej, jak również sugestie sformułowane na innym miejscu (por. 1 Kor 15,42-44), kiedy napisze, że ciało zmartwychwstałe jest „ciałem duchowym", gdy tymczasem obecne jest ciałem „pierwszego Adama", nie może zadowolić w pełni naszej ludzkiej ciekawości. Oczekujemy bowiem czegoś więcej, szukamy takiej odpowiedzi, która zawierać będzie znacznie więcej szczegółów i rzuci więcej światła na nurtujący nas problem. Zanim jednak znajdziemy źródło takiej odpowiedzi, nie wydaje się to bez znaczenia, aby pamiętać, że ciało duchowe jest w istocie ciałem przenikniętym dogłębnie mocą Boskiego Chrystusa, siłą Jego zmartwychwstania. Z tego też względu staje się ono ciałem bardzo podobnym do Jego ciała, jakie otrzymał po zwycięstwie nad śmiercią.

Dziwny to rodzaj odpowiedzi. Nietrudno bowiem dostrzec, że znacznie bardziej jest ona odpowiedzią o charakterze teologicznym niż fizjologicznym, bardziej pokazuje na Chrystusa niż na jakiś ziemski przykład, dostępny naszym zmysłom. Tym niemniej jest ona odpowiedzią najbardziej wiarygodną z możliwych. Jej potwierdzeniem jest bowiem nikt inny tylko sam Jezus Chrystus, który już teraz raduje się ciałem uwielbionym. My tymczasem, którzy wierzymy w Niego i staramy się gorliwie wypełniać Jego wolę, żyjemy mocną nadzieją, że również nasze ciało będzie mieć udział w godności Jego ciała uwielbionego. Ufamy, że stanie się to rzeczywiste w chwili naszego zmartwychwstania ze śmierci i otrzymania udziału w chwale nieba.

24. Czy podczas zmartwychwstania spotkamy się z naszą rodziną i przyjaciółmi, rozkoszując się pełną miłością i opowiadając im o przeżywanym radości?

Jedną z najbardziej trwałych wizji nieba przedstawia wieczną radość, jako miejsce ponownego spotkania się z tymi, od których oddzieliła nas śmierć, a których bardzo kochaliśmy. Prawdę tę zdają się także potwierdzać te osoby, które doświadczyły śmierci klinicznej. Opowiadają one o swym spotkaniu z bliskimi po śmierci. Czy można wierzyć w słuszność ich wypowiedzi? Wydaje się, że można, jako chrześcijanie bowiem wierzymy, że zmartwychwstanie nie sprowadza się do samego tylko zjednoczenia duszy z ciałem, ale jest czymś znacznie większym i szerszym. Obok ponownej integracji ciała i duszy końcowe zmartwychwstanie daje także możliwość nowego sposobu przeżywania wspólnoty z moimi bliskimi, spotkania się z tymi, których kochałem i szanowałem w życiu ziemskim, np. z moją rodziną, z przyjaciółmi i znajomymi, z tymi, których kochałem i których kochałem za mało. W nowym życiu, które nie będzie znało końca, będziemy mogli się radować wspólnotą w jednym ciele Chrystusa. Kościół manifestuje mocną wiarę w tę wspólnotę z naszymi bliskimi w niebie. Widoczne to jest w słowach ostatniego pożegnania, które kapłan wypowiada tuż przed pogrzebem, modląc się słowami:

Pożegnajmy serdecznie naszego brata (naszą siostrę). Niech to ostatnie pożegnanie będzie wyrazem naszej miłości, ukoi nasz ból i umocni nadzieję. Kiedyś bowiem z miłością i radością spotkamy ponownie naszego brata (naszą siostrę) tam, gdzie śmierć zostanie pokonana przez miłość Chrystusa, która wszystko zwycięża. Niech ta nadzieja przenika nasze skupienie i naszą modlitwę.

Ponieważ będzie to spotkanie w Bogu, dlatego życie błogosławionych w niebie będzie wydarzeniem pełnym radości. Wierzymy, że po bolesnej separacji wywołanej śmiercią cieszyć się będziemy ponownie radością spotkania z naszymi bliskimi, które da początek nowej jakości naszym ziemskim przyjaźniom, wprowadzi je na wyższy, doskonalszy poziom, dotychczas zupełnie nieznany. Ufamy ponadto, że błogosławieni spotkają również tych, o których być może, żyjąc na ziemi, myśleli lub mówili źle, oskarżając ich o różne sprawy. W nowym życiu może się okazać, że w istocie były one niewinne, wolne od stawianych im zarzutów i przyjaźnie do nas nastawione. Zaliczeni do przyjaciół Boga, znajdziemy się w gronie prawdziwych przyjaciół.

Użyte wyżej obrazy, może czasami zbyt materialne i ziemskie, pozwalają jednak odczuć w jakimś stopniu klimat i atmosferę nieba. Uczą ponadto, że nic z tego, co istotnie było piękne i cenne w ziemskim życiu człowieka, nie zostanie utracone ani zniszczone, ale przeciwnie, doczeka się przemienienia i udoskonalenia.

25. Czy dzieci nie ochrzczone będą zbawione?

Wobec faktu, że Objawienie nie wyjaśnia w sposób wyraźny problemu wiecznego życia dzieci nie ochrzczonych, podczas gdy wyraźnie domaga się sakramentu chrztu do zbawienia, teologowie, a w ślad za nimi także Urząd Nauczycielski Kościoła widzieli konieczność jasnego podkreślenia, że jedyną normą i powszechną drogą zbawienia niemowląt jest ich chrzest. Nieotrzymanie chrztu z wody, tłumaczył na przykład św. Augustyn, powoduje wieczne odrzucenie (*poenam damni*) i najłagodniejszą karę, chociaż zawsze karę, zmysłów (*mitissima poena sensus*). Z tego względu wierzone, że powszechna wola zbawcza Boga, jak również odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa realizują się wyłącznie poprzez sakrament chrztu.

W okresie późniejszym nie brakowało jednak teologów, którzy utrzymywali, że Bóg obdarza w chwili śmierci łaską uświęcającą i zbawia każde nie ochrzczone dziecko, ponieważ Jego

zbawcza wola jest powszechna i nie może pozwolić, aby dziecko, które umiera bez otrzymania chrztu, zostało potępione, skoro nie z własnej winy zostało pozbawione tego sakramentu.

W kontekście prowadzonych dyskusji wypowiedział się także oficjalnie Kościół, który w *Katechizmie* z 1992 roku wyjaśniał w sposób następujący kwestię zbawienia dzieci nie ochrzczonych:

Jeżeli chodzi o *dzieci zmarłe bez chrztu*, Kościół może tylko polecać je miłosierdziu Bożemu, jak czyni to podczas przeznaczonego dla nich obrzędu pogrzebu. Istotnie, wielkie miłosierdzie Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni (por. 1 Tm 2,4), i miłość Jezusa do dzieci, która kazała Mu powiedzieć: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im” (Mk 10,14), pozwalają nam mieć nadzieję, że istnieje jakaś droga zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu. Tym bardziej naglące jest wezwanie Kościoła, by nie przeszkadzać małym dzieciom przyjść do Chrystusa przez dar chrztu świętego (nr 1261).

Taka też musi pozostać odpowiedź na powyższe pytanie. Czy wyjaśnia ona wszystko? Bynajmniej, ale pozwala jednak mieć nadzieję, że „istnieje jakaś droga zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu”. Odpowiedź ta zachęca ponadto do ufnej modlitwy i nadziei w Boże miłosierdzie, że każdy człowiek, w tym także dziecko, otrzyma łaskę wiecznego zbawienia.

26. Jakie ciało będą posiadać nie narodzone dzieci?

Należy sądzić, że po zmartwychwstaniu również ciało dzieci nie narodzonych, podobnie jak ciało wszystkich innych ludzi, będzie ciałem uwielbionym. Chociaż dzieci nie osiągnęły jeszcze swojej pełni w znaczeniu fizjologicznym, tym niemniej radują się godnością bycia człowiekiem, dysponując zarazem tym wszystkim, co tworzy człowieka w jego godności i integralności duchowo-cieleśnej. W związku z tym można śmiało sądzić, że nie narodzone dzieci, podobnie jak są tożsame nam w naszym człowieczeństwie, również w niebie cieszyć się będą autentycznym bogactwem swojej osobowości, które otrzymał każdy z ludzi w akcie stworzenia.

27 I Co oznacza sformułowanie „nowe niebo i nowa ziemia”?

Autor Apokalipsy daje wspaniały opis tego, co ma nastąpić przy końcu czasów:

I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma. I Miasto Święte -Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI. I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żaloby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły”
Ap 21,1-4).

W ten oto sposób cały materialny świat objęty zostanie komunią z Bogiem, który obdarzy wszystko nowością i swoim błogosławieństwem. Dlatego od początku Kościół żyje mocną nadzieją, że żadne dzieło człowieka mające znamiona prawdy, dobra i piękna nie zginie, lecz oczyszczone z ewentualnych wad, znajdzie właściwe dla siebie i trwałe miejsce w wiecznym królestwie. Wszystko, cały kosmos, zostanie oczyszczony, odnowiony i wprowadzony do

Bożej chwały. Cała przyroda, która wyszła z rąk Stwórcy jako „dobra i piękna” (por. Rdz 1,1-24), zostanie oczyszczona i obdarzona doskonałością, jaką dać może tylko Stwórca. Mówiąc językiem ludzkim, Bóg z niczego nie zrezygnuje, co jest Jego dziełem, ale wszystko przysparza do siebie, obdarzy pięknem i doskonałością.

Zapowiedź „nowej ziemi i nowego nieba” jest opowieścią o nadziei. Źródłem tej nadziei jest Boża obietnica udoskonalenia i zbawienia człowieka, obiecana mu w chwili stworzenia. Nadzieja ta przybrała określony kształt w obietnicy, jaką Nieskończony złożył Abrahamowi, a następnie w przymierzu, jakie chciał zawrzeć z narodem żydowskim. Nadzieję tę przepowiadali prorocy i pisarze biblijni, a wypełniła się ona w całej pełni w osobie Jezusa Chrystusa. Tą właśnie nadzieją żyje Kościół i przepowiada ją całemu światu, a w sposób definitywny, ostateczny i najbardziej doskonały urzeczywistni się ona w wiecznym królestwie Bożym.

Ponieważ wierzymy Bogu i w Boga, dlatego ufamy mocno, że nadzieja ta nie jest próżnym tylko oczekiwaniem. Przeciwnie, wzniesiona na mocnym fundamencie miłości, jest to nadzieja pewna. Realizuje się ona w życiu każdego z ludzi oraz w życiu świata, niezależnie od naszej wiedzy, naszych pragnień czy ewentualnie naszych działań zmierzających do jej powstrzymania. Bóg działa w historii i doprowadzają do pełni, do ostatecznego objawienia się Boga jako Pana wszechświata, o czym przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Na końcu świata Królestwo Boże osiągnie swoją pełnię. Po sądzie powszechnym sprawiedliwi, uwielbieni w ciele i duszy, będą królować na zawsze z Chrystusem, a sam wszechświat będzie odnowiony (nr 1042).

Pismo Święte nazywa to tajemnicze odnowienie, które przekształci ludzkość i świat, „nowym niebem i nową ziemią” (2 P 3,13). Będzie to ostateczna realizacja zamysłu Bożego, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,10) (nr 1043).

28. Jeżeli na innych planetach istnieją byty rozumne, czy będą one objęte zbawieniem?

Wierz w Boga. Wyznanie wiary w Boga wszechmocnego jest pierwszym zawołaniem chrześcijanina. Jest to stwierdzenie zasadnicze, w którego cieniu pozostają wszystkie inne prawdy chrześcijańskiej wiary. Bóg objawił się Izraelowi jako Jedyny (por. Pwt 6,4-5) i wszechmocny, jako „jedyny Pan”, którego należy miłować „całym sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,35-37). Tenże Bóg powołał wszystko do istnienia i wszystko podtrzymuje przy życiu, tak jak tego uczy *Katechizm*:

Wierzmy, że Bóg stworzył świat według swojej mądrości (por. Mdr 9,9). Świat nie powstał w wyniku jakiegś konieczności, ślepego przeznaczenia czy przypadku. Wierzmy, że pochodzi z wolnej woli Boga, który chciał dać stworzeniom uczestnictwo w swoim bycie, w swojej mądrości i dobroci: „Boś Ty stworzył wszystko, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone” (Ap 4,11). „Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś” (Ps 104,24). „Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła” (Ps 145,9) (nr 295).

Wierzmy zatem, że jeżeli gdziekolwiek w kosmosie, na jakiegokolwiek planecie, istnieją byty rozumne, o których istnieniu dotąd jeszcze nie wiemy, to również one zostały objęte łaską zbawienia wysłużoną przez Jezusa Chrystusa. Potwierdza to List do Kolosan, w którym czytamy:

On [Jezus Chrystus] jest obrazem Boga niewidzialnego -Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.

On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. 1 On jest Głową Ciała - Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim (Kol 1,15-18).

Zbawienie przeto, w analogiczny sposób do stworzenia, jest wyłącznym dziełem Boga, który objawił się najpełniej w swoim Synu Chrystusie. W Nim również dokonał zbawienia całego rodzaju ludzkiego, niezależnie od czasu i miejsca jego zamieszkania.

29. Czy zwierzęta zmartwychwstaną?

Można przypuszczać, że skoro wierzymy, iż cały świat zostanie przemieniony mocą Chrystusa zmartwychwstałego, to również świat zwierząt doczeka się udziału w zmartwychwstaniu. Wierzymy, że tak będzie, ponieważ nie tylko człowiek, ale także inne stworzenia wyszły z ręki Stwórcy jako dobre, ciesząc się należną im godnością. To z kolei pozwala sądzić, że radość zbawionych w niebie nie będzie radością indywidualną, lecz obejmować będzie całe stworzenie, wszystkie rośliny i zwierzęta, podobnie jak odnosić się będzie do wszystkich ludzi. Bóg istotnie będzie „wszystkim we wszystkich”, jak pisze Paweł Apostoł (por. 1 Kor 15,28). Bóg nie wypiera się niczego, co jest Jego dziełem. W swojej wszechmocy nie zrezygnuje z niczego, co jest owocem Jego mądrości, ale wszystko pragnie doprowadzić do pełnej doskonałości.

Tego rodzaju przypuszczenia zdają się znajdować potwierdzenie w wypowiedzi św. Pawła, który pisze, że:

Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność - nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał - w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,19-22).

Ten ważny tekst sugeruje kierunek udzielania odpowiedzi na postawione pytanie. Rzuca on światło na trudną kwestię możliwości zmartwychwstania wszystkiego stworzenia, które wyszło z ręki Stwórcy jako dobre i oczekuje na objawienie się w pełnej chwale. Wyraźnie wypowiada się na ten temat *Katechizm Kościoła Katolickiego*, kiedy uczy:

Wszechświat widzialny jest więc również przeznaczony do przemienienia, „by... przywrócony do pierwotnego stanu, służył już bez żadnej przeszkody sprawiedliwym”, uczestnicząc w ich chwale w Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym (nr 1047).

30. Czy innowiercy będą mogli być zbawieni?

Pragnieniem Boga jest, aby „wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4), dlatego od początku i na różne sposoby Bóg przemawiał do ludzi, a najpełniej przemówił przez swego Syna, Jezusa Chrystusa, którego posłał, aby głosił Ewangelię ubogim i uzdrawiał skruszonych sercem. On również stał się Pośrednikiem oraz Pełnią całego Objawienia (por. Konst. dogm. o Objaw. Bożym *Dei Verbum*, 4, 2). Bóg udziela zatem wszystkim ludziom łask potrzebnych do zbawienia. Wierzymy więc mocno, że wszyscy ludzie, także ci, którzy Boga jeszcze nie znają, mogą osiągnąć zbawienie. Ważne w tym

miejsu są słowa Soboru Watykańskiego II z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*:

Nie odmawia też Opatrzność Boża pomocy koniecznej do zbawienia tym, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, prowadzić uczciwe życie. Wszelkie dobro i prawdę, jakie się u nich znajduje, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który oświeca każdego człowieka, aby ostatecznie miał życie (nr 16).

Bóg pragnie doprowadzić wszystkich ludzi do wspólnoty z sobą i obdarzyć radością życia wiecznego, dlatego nie szczędzi im swojej łaski. Zbawienie osiągnąć więc mogą zarówno ci, którzy w Niego wierzą i wypełniają przykazania, jak i te osoby, które wprowadzie Boga i Jego Kościoła jeszcze nie poznały, lecz nie z własnej winy, i ze swojej strony starają się żyć dobrze, szukają prawdy i pełnią wolę Bożą, wpisaną w ich serce przez prawo naturalne. W ten sposób również te osoby dostąpić mogą wiecznego zbawienia. *Katechizm* uczy:

Ponieważ „za wszystkich umarł Chrystus i... ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej Paschalnej Tajemnicy" (*Gaudium et spes*, 22). Każdy człowiek, który nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szuka prawdy i pełni wolę Bożą, na tyle, na ile ją zna, może być zbawiony. Można przypuszczać, że te osoby *zapragnęłyby wyrażnie chrztu*, gdyby wiedziały o jego konieczności (nr 1260).

Katechizm przyjmuje przeto możliwość zbawienia tych, którzy nie przyjęli jeszcze dotąd sakramentu chrztu, zaznacza jednocześnie, że na ile pojmuje to nasza stworzona inteligencja i na ile jesteśmy w stanie odczytać „zamyśl Boga”; potrzeba jednak, aby osoba żyła szczerym pragnieniem przyjęcia chrztu w momencie odkrycia jego konieczności do zbawienia. Nie wydaje się zatem, by ten, kto wie, że droga do zbawienia prowadzi przez chrzest, oddalał jednak jego przyjęcie, był objęty zbawczym zamysłem Najwyższego.

III. OCZYSZCZAJĄCE SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM

31. Jaki jest początek nauki o czyścicu? Czy Biblia mówi o nim?

Zasadniczo teksty biblijne mówią bardzo niewiele o czyścicu. Trudno więc szukać w Starym czy w Nowym Testamencie terminu „czyścić”. Nieobecność ta zrodziła pytania, czy czasami mówienie o czyścicu nie sprzeciwia się nauczaniu Biblii, czy nie zagraża czystości przekazu biblijnego? Wiele trudności w tym względzie mieli chociażby Ulrich Zwingli (zm. 1531), Marcin Luter (zm. 1546) czy Jan Kalwin (zm. 1564). Ten ostatni był nawet tak mocno oburzony na katolicką naukę o czyścicu, że nie zawahał się nazwać ją szkodliwym wynalazkiem Szatana. Dlatego podjęli odważne starania o „czystość” przekazu chrześcijańskiej wiary, zamierzając uwolnić ją od niepotrzebnego balastu historii i wyzwolić chrześcijańskiego ducha z „pęt 'bałwochwalstwa', z 'pogańskich' naleciałości kulturowych”. Skoro doktryna czyścica nie posiadała, ich zdaniem, mocnego (a nawet żadnego) ugruntowania w tekstach Objawienia, zatem była jaskrawym przykładem nieautentyczności katolickiego nauczania. To z kolei prowadziło do stwierdzenia, że katolickie nauczanie na temat czyścica czerpie argumenty z podejrzanych źródeł, które trzeba koniecznie odrzucić.

Tylko w ten sposób objawić się może prawda Biblii, która jedynie posiada moc zbawienia człowieka.

Zarzut reformatorów był bardzo poważny, jeżeli bowiem rzeczywiście Pismo Święte nie zawiera nauki na temat czyśćca, to rodzi się pytanie, czy Kościół miał prawo włączyć naukę o nim w treść swojego przekazu, a nawet podnieść go do rangi dogmatu? Czy katolickie nauczanie o czyśćcu może posiadać rangę nieomyślności? Czy - pytali teologowie katoliccy - rzeczywiście kwestię czyśćca da się obronić wobec tych poważnych zarzutów? Już i tak trudną sprawę czyśćca pogarszała dodatkowo teologia prawosławna. W podobnym duchu co zachodni reformatorzy teologowie wschodniego chrześcijaństwa uczyli, że katolicka nauka o czyśćcu jako miejscu w zaświatach, gdzie płonie ogień oczyszczający dusze skazanych, nie ma podstaw w tekstach biblijnych ani w pismach ojców Kościoła, dlatego nie może być wyrazem prawowiernej nauki Kościoła. Czy w kontekście tak mocnych zarzutów i to ze strony tak poważnych środowisk da się obronić katolicką naukę o czyśćcu?

Teologowie katoliccy podjęli się więc lektury tekstów biblijnych w kontekście nauki o czyśćcu. Do tekstów podstawowych zaliczyli dwa, jeden ze Starego (2 Mch 12,41-45), drugi z Nowego Testamentu (1 Kor 3,13-15). Obok wspomnianych wskazywali jeszcze na inne, które mówiły o sądzie czy o „dniu Jahwe”, lecz stają się one czytelne dopiero po egzegezie dwóch najważniejszych. Warto więc poddać analizie te teksty.

2 Mch 12, 41- 45

Opisuje on rozkaz wydany przez Judę, aby zanosić modły i przygotować ofiarę za poległych żołnierzy, przy których, wbrew zakazowi Prawa, znaleziono pogańskie amulety. Żołnierze dopuścili się więc grzechu. Przywłaszczając sobie różne cenne przedmioty zrabowane podczas zdobywania Jamnii, żołnierze Judy naruszyli Prawo Mojżeszowe (por. Pwt 7,25-26), które zakazywało im brania na własność przedmiotów będących wcześniej w użyciu pogańskim. To właśnie było grzechem w oczach Judy, główną przyczyną śmierci jego żołnierzy. Autor natchniony, opisując to wydarzenie, z jednej strony pragnie przestrzec swoich rodaków przed niewiernością Bogu i łamaniem Jego przykazań, z drugiej zaś wskazuje na potrzebę modlitwy za zmarłych, wypraszając dla nich Boże zmiłowanie. Mówi o tym w następujący sposób:

Wszyscy zaś wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi, a potem oddali się modlitwie i błagali, aby popełniony grzech został całkowicie wymazany. Mężny Juda upomniął lud, aby strzegli samych siebie i byli bez grzechu, mając przed oczyma to, co się stało na skutek grzechu tych, którzy zginęli. Uczyniwszy zaś składkę pomiędzy ludźmi, posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzech. Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda - była to myśl święta i pobożna. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu (2 Mch 12,41—45).

W jaki sposób należy się odnieść do tego tekstu? Autor natchniony, który żył w okresie Machabeuszów (II wiek przed Chr.), jest mocno przekonany, że wraz ze śmiercią nie kończy się wszystko, co dotyczy ostatecznego losu człowieka. Dlatego przygotowanie zmarłych na zmartwychwstanie jest widziane jako postawa godna do naśladowania. Z kart Księgi Machabejskiej płynie wyraźny wniosek, że jej autor przyjmował możliwość oczyszczenia z obciążeń moralnych po śmierci. Już na 165 lat przed narodzeniem Chrystusa Juda Machabeusz (166-160) wierzył w skuteczność ofiary i modlitwy uwalniających zmarłych od

obciążeń grzechu, jakiego dopuścili się za życia na ziemi. Żydzi nie posiadali jeszcze wyobrażenia o istnieniu jakiejś fazy oczyszczenia, mieli jednak mocną nadzieję, że w dzień zmartwychwstania zmarli przebywający w Szeolu dostąpią jakiegoś błogosławieństwa dzięki wstawiennictwu żyjących, którzy proszą za nimi w gorliwej modlitwie. Tak więc w ich ostatecznym szczęściu pomoc żyjących była nieodzowna. Trwałego szczęścia nie byli w stanie wysłużyć sobie sami i dlatego wyczekiwali na pomoc ze strony żyjących. Tak właśnie sądził Juda. Uważał, że takie wstawiennictwo pomaga zmarłym, na nim zaś - ponieważ za życia był ich wodzem - a także na innych współwalczących z nimi żołnierzach spoczywa obowiązek udzielenia modlitewnej pomocy tym, którzy walczyli w obronie słusznej sprawy, chociaż ponieśli śmierć jako karę za złamanie Bożego przykazania. Przykład Judy wskazuje więc, że modlitwy i ofiary nie są bez znaczenia dla tych, którzy wyczekują oczyszczenia, lecz przeciwnie, są im nieodzowne. To właśnie dzięki nim zmarli otrzymują łaskę przebaczenia za grzechy i uczestniczenia w radościach życia przyszłego w chwale Pana.

Widzimy więc, jak ważne znaczenie dla katolickiej nauki o czyśćcu posiada niniejsza perykopa biblijna. Podaje ona wyraźną naukę o stanie wyczekiwania na chwałę nieba tych, którzy dopuścili się wprawdzie jakichś mniejszych przewinień, niemniej jednak ich życie zasadniczo było dobre, a śmierć, jaką ponieśli, była śmiercią w obronie własnej ojczyzny. Problem jednak jest w tym, że nie wszyscy egzegeci są zgodni co do tego, iż 2 Mch 12,41-45 jest tekstem w pełni autentycznym i że został on zredagowany w II wieku przed Chr. Wielu twierdzi, że tak nie jest. Uważają oni, że cytowany fragment nie jest dziełem autora Księgi Machabejskiej, ale że jest on późniejszą głosą wpisaną w istniejący już tekst Księgi dopiero pod wpływem chrześcijańskich zwyczajów modlitwy za zmarłych. Inni z kolei uważają, że ofiara Judy nie była ofiarą zadośćczyniącą za poległych, ale że złożono ją w celu ewentualnego zabezpieczenia się przed negatywnymi skutkami czynów zabitych żołnierzy, wierzone bowiem, że skoro polegli na skutek złamania Bożych przykazań, a należeli do ich groma, to także i żyjących może Bóg pokarać. Właśnie w celu zapobieżenia temu Juda i jego ludzie złożyli dobrowolną ofiarę i przesłali ją do świątyni. Tak na przykład utrzymywała dawniejsza egzegeza protestancka. W odpowiedzi na tego rodzaju zarzuty trzeba zauważyć, że egzegeci tego kierunku zapominają jednak o tym, że już od czasów Ezechiela, a więc od VI wieku przed Chr., Izraelici odróżniali odpowiedzialność jednostkową od zbiorowej (por. Ez 18), a więc nie mogli stosować podobnej odpowiedzialności cztery wieki później, w okresie wojen machabejskich.

Inni z kolei egzegeci utrzymują, że Żydzi w czasach Machabeuszów nie wierzyli w zmartwychwstanie, dlatego też obca im musiała być modlitwa za zmarłych. Jeżeli nie ma zmartwychwstania - pytali - dlaczego się modlić? Zdaniem tej grupy egzegetów, wyjątkiem w tym względzie była tylko jedna z sekt żydowskich. Poglądy jej musiały przeniknąć najpierw do gminy żydowskiej w Aleksandrii, a stamtąd dopiero przywędrowały do gmin położonych na terenie Palestyny i weszły w aktualny tekst Biblii. Autorzy tej interpretacji uważają więc, że poglądy zapisane w 2 Mch 12,41-45 nie należały początkowo do poglądów biblijnych, ale że pochodziły skądinąd i zostały wplecione w teksty Pisma Świętego w okresie późniejszym. Chociaż powyższe zarzuty wydają się bardzo poważne, nie są jednak traktowane w ten sposób przez większość egzegetów, którzy uważają je za odosobnione, a nawet wręcz tendencyjne. Większość badaczy Pisma Świętego uważa, że interesująca nas perykopa biblijna, pomimo wielokrotnych poprawek i zmian, pochodzi jednak bezpośrednio od autora Księgi. Ich zdaniem za jej autentycznością przemawia wewnętrzna logika tekstu. Posiada on bowiem typowe cechy modlitwy starotestamentowej, która łączyła ściśle treść modlitwy z działaniem Boga. W jaki jednak sposób należy to rozumieć? W sposób bardzo prosty. Otóż człowiek Starego Przymierza rozpoczynał swoją modlitwę od przeżywania konkretnego zdarzenia z przeszłości, które realizowało się również w jego teraźniejszości. Innym znowu razem ożywiała go ufna nadzieja, z której wypływała szczerza modlitwa zanoszona do Boga o

dokonanie jakiegoś zbawczego zdarzenia dla niego samego, dla jego bliskich lub dla świata. Tej właśnie logice odpowiada w pełni interesujący nas tekst z Drugiej Księgi Machabejskiej. W pierwszych dwóch wierszach tego fragmentu znajdujemy elementy składowe żydowskiej modlitwy:

Wszyscy zaś wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi, a potem oddali się modlitwie i błagali, aby popełniony grzech został całkowicie wymazany. Mężny Juda upomniął lud, aby strzeżli samych siebie i byli bez grzechu, mając przed oczyma to, co się stało na skutek grzechu tych, którzy zginęli (12,41-42).

Widać wyraźnie, że tekst zawiera najpierw wspomnienie o mocy Pana, który „rzeczy ukryte czyni jawnymi”. Na drugim miejscu opisuje on modlitwę i błaganie ludu o przebaczenie i litość, po czym przechodzi do ostatniej - trzeciej, dydaktycznej części, w której upomina zebranych, „aby strzeżli samych siebie i byli bez grzechu”. Juda przestrzega więc żywych, by „wystrzegali się na przyszłość podobnego grzechu ściągającego karę”. Złożoną za poległych ofiarę poprzedza modlitwa, jaką pozostali przy życiu zanoszą do Boga, prosząc Go o całkowite wymazanie grzechu popełnionego przez poległych. Jak zauważa A. Jankowski, „modlitwa za zmarłych zanoszona w tych właśnie okolicznościach zakłada milcząco trzy zasady: 1) że choć sama śmierć była już karą, nie zdołała jednak oczyścić winowajców do końca; 2) że wina poległych nie była radykalnym odwróceniem się od Boga, znamionem dla zatwardziałych przestępców, lecz zmałą dającą się oczyścić nawet po śmierci; 3) że wstawiennictwo żywych za zmarłymi jest skuteczne”.

Z analiz innych ksiąg żydowskich, które nie weszły do kanonu ksiąg natchnionych, wnioskujemy, że Izrael „wierzył w istnienie czyśćca”. Stąd więc opowiadanie z 2 Mch 12,41 - 45 zdaje się dobrze tkwić w kontekście ówczesnej teologii judaizmu. Powtórzmy jeszcze raz, chociaż Druga Księga Machabejska nie zawiera wyraźnej nauki o istnieniu czyśćca, jej wartość tkwi jednak we wskazaniu na głęboki sens wstawiennictwa za zmarłych. Autor tekstu uczy nad wyraz jasno, że modlitwa i ofiara za zmarłych mają wielkie znaczenie dla ich ostatecznego szczęścia. Tekst ten wprowadza więc mocną więź między żywymi i umarłymi, pewien rodzaj duchowej wspólnoty, solidarnej odpowiedzialności za losy osób po śmierci. Z tych względów dla teologii katolickiej tekst ten był bardzo ważny w procesie rodzenia się prawdy o czyśćcu.

Teologiczna wartość cytowanego fragmentu wzrasta dodatkowo przez odwołanie się do fragmentu z Mądrości Syracha (7,33). Jej autor przypomina czytelnikom o obowiązku miłosierdzia względem zmarłych: „Miej dar łaskawy dla każdego, kto żyje - mówi - nawet umarłym nie odmawiaj oznak przywiązania”. Oznaka przywiązania jest polskim tłumaczeniem greckiego wyrazu *charis*, co dosłownie znaczy łaska. Język hebrajski z kolei używa w tym miejscu określenia *chesed*, tłumaczonego przez język polski najczęściej słowem miłość - postawę, jaka winna charakteryzować mój sposób odnoszenia się względem drugiej osoby. Rozważany w szerszym kontekście cytowanego fragmentu termin oznaka przywiązania zdaje się sugerować jałmużnę udzielaną z okazji pogrzebu. Na taką ewentualność zdaje się wskazywać również inny tekst biblijny, jaki znajdujemy w Księdze Tobiasza. Mówi on: „Kładź chleby na grobie sprawiedliwych, ale grzesznikom nie dawaj” (4,17). Zdaniem wielu egzegetów ten krótki tekst przemawia właśnie za potrzebą składania ofiar ekspiacyjnych za tych, którzy już odeszli do Pana. Odczytywane w tym kontekście powyższe teksty zdają się dostarczać kolejnych ważnych dowodów biblijnych przemawiających na korzyść przyjętej przez nas lektury 2 Mch 12,41-45.

1 Kor 3,13-15

To drugi ważny tekst biblijny dla nauki o czyśćcu. Teologowie katoliccy czerpali z niego

wiele argumentów przy uzasadnianiu istnienia stanu pośredniego po śmierci. Tekst brzmi następująco:

... tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło zostało wzniesione na fundamencie, przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę; sam wprowadzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień.

Paweł stwierdza, że o wartości posługiwania poszczególnych głosicieli ewangelii świadczyć będzie ostatecznie Dzień Pański. Apostoł posługuje się tu jedną ze swoich ulubionych przenośni - obrazem wznoszonej budowli. Wyróżnia on trzy kategorie apostołów pracujących przy niej. Są między nimi ci, którzy budowali z dobrego materiału i którzy nagrodzeni będą nagrodą apostoła (w. 14), oraz ci, którzy nie budują lecz niszcą świątynię Boga (w. 17). Pomiedzy jednymi i drugimi są wreszcie i ci, którzy wprowadzie budują, ale z lichego materiału i dlatego nagrody nie otrzymają, chociaż sami zostaną uratowani, „lecz jakby przez ogień” (w. 15). Tekst nie mówi nic o żarze materialnego ognia, lecz wyraża myśl o możliwości oczyszczenia po śmierci tych, których życie na ziemi nie było wolne od braków, chociaż z drugiej strony, nie było aż tak złe, żeby mieli zostać wyłączonymi z radości życia wiecznego.

Na przestrzeni historii podawano bardzo różne interpretacje tego wiersza. A. Jankowski zgrupował je w sześciu punktach.

1) Według niektórych egzegetów tekst Pawłowy mówi o dziele misjonarza, które płonie a ogień zagraża również jemu samemu. W tej trudnej jednak chwili przychodzi mu z pomocą Pan i ratuje go od niebezpieczeństwa.

2) Tekst uczy, że podczas końcowego pożaru świata przy Sądzie Ostatecznym ogień piekła będzie środkiem oczyszczenia

również i dla tych, którzy wprowadzie nie zasłużyli na potępienie, niemniej jednak obciążeni są jeszcze pewnymi winami i wymagają oczyszczenia. W okresie późniejszym próbę ognia przesunięto na sąd jednostkowy, jakiemu poddana zostaje każda osoba zaraz po śmierci. Takiej interpretacji nie przyjmuje jednak ani prawosławny Wschód, ani też Zachód, mimo że przetrwała ona tutaj aż do Mikołaja z Liry. Trudnością takiej egzegezy jest jednak fakt, że Nowy Testament nie zna po sądzie ostatecznym innego, trzeciego wyroku niż zbawienie lub potępienie.

3) Inni z kolei uważali, że użyte przez Apostoła określenie jest metaforyczne i mówi jedynie, że zbawienie jest możliwe, tylko że nie przychodzi w sposób łatwy. Nie da się natomiast określić bliżej samych trudności, które stoją na drodze do szczęścia. A. Jankowski zauważa w tym przypadku, że ostrożność egzegetów jest posunięta zbyt daleko.

4) Ogień - mówią inni - oznacza tutaj sąd jeszcze doczesny w postaci doświadczeń i prześladowań, jakie spotykają człowieka w obecnym ziemskim życiu. Apostoł Paweł cierpiałby więc z powodu opuszczenia go przez jego uczniów i przeżywał jednocześnie osobistą klęskę jako misjonarz. Również i ta interpretacja zawiera jednak słabe strony, które raczej wykluczają ją jako jedyną możliwą.

5) „Dzieło spłonie” (w. 15), ale od „ognia”, który nie karze, lecz „próbuję” (w. 15). Słowa te oznaczają, że utracona zostanie jedynie *dodatkowa* nagroda za pracę apostołską, podczas gdy zasadnicze ocalenie duszy jest już zapewnione wcześniej. W odpowiedzi na taką interpretację egzegeza katolicka zauważa, że po pierwsze, wprowadza ona pojęcie dodatkowej nagrody, gdy tymczasem Nowy Testament milczy o niej. W żadnej z ksiąg biblijnych Nowego Przymierza nie znajdujemy informacji mówiącej o takiej dodatkowej nagrodzie. Po drugie, interpretacja taka zdaje się nie odczytywać właściwie innych mocnych słów Apostoła, który mówi, że budujący z lichego materiału dostąpią zbawienia, „lecz tak jakby przez ogień”. Nie

chodzi więc o dodatkową nagrodę, ale o jedną tylko nagrodę, do której droga wiedzie przez ogień.

6) Słowa te podają początkową doktrynę Nowego Testamentu o eschatologicznym oczyszczeniu. Stanowi ona dostateczny fundament biblijny dla późniejszego nauczania teologii katolickiej o rzeczywistości czyśćca. Tę właśnie interpretację interesującego nas fragmentu z 1 Kor 3,13-15, ostatnią z proponowanych, A. Jankowski uważa za najbardziej prawdopodobną i opowiada się za nią. Jego zdaniem, wyjaśnia ona najpełniej biblijny fragment o wiecznym zbawieniu.

W myśl takiego odczytania 1 Kor 3,13-15 tekst Św. Pawła wskazuje wyraźnie na możliwość zbawienia także niedoskonałych robotników Ewangelii. Dokona się to w sposób bliżej niewyjaśniony, niemniej jednak pewny. Z upływem czasu Kościół nie tylko przyjmował taką możliwość w odniesieniu do robotnika Ewangelii, ale rozszerzał ją również na każdego chrześcijanina, o ile za życia starał się on pozostawać wiernym Panu, chociaż nie osiągnął jeszcze pełnej doskonałości przed swoją śmiercią. Można więc pokusić się o ujęcie w następujących słowach prawdy tekstu 1 Kor 3,13-15, co uczynił A. Jankowski w kilku zwięzłych słowach: „Kłeska dzieła życiowego i nieodłączne od niej cierpienie składają się na oczyszczenie jednostki tak dotkniętej na sądzie, co z kolei zapewnia jej zbawienie. Przeniesienie zaś tego procesu oczyszczenia na chwilę po śmierci ma za sobą podobne racje, jak omówiony poprzednio trybunał Chrystusa (2 Kor 5,10) w rozdziale o sądzie jednostkowym: dzieło życia otrzymuje od Boga czy Chrystusa ocenę wówczas, gdy to życie dobiegło swego kresu”.

Tekst ten nie mówi wprost o istnieniu stanu czyśćca, niemniej stanowił on ważną podstawę dla późniejszych rozważań teologicznych idących w tym kierunku. W podobny sposób postępowała teologia w odniesieniu do niektórych sakramentów, w tym np. do sakramentu małżeństwa. Fragment Listu do Efezjan (Ef 5,32), z którego czerpała wiele katolicka nauka o sakramencie małżeństwa, mówi jedynie, że: „Tajemnica (*sacramentum*) to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”. Tak więc nie *sacramentum*, użyte w tekście św. Pawła, było dowodem na sakramentalność małżeństwa, ale cały obraz związku dwojga ludzi, u którego podstaw znajdowała się Boża łaska, tak intensywna i trwała jak miłość Chrystusa do Kościoła.

Wróćmy jednak do kwestii czyśćca. Wspomniane wyżej fragmenty Pisma Świętego, jeden ze Starego a drugi z Nowego Testamentu, są bardzo ważnymi tekstami biblijnymi dotyczącymi tego tematu. Zawarte w nich treści, teologicznie pogłębione w ciągu kolejnych lat, doprowadziły w ostateczności do dogmatycznego uściślenia nauki o czyśćcu i pokazania jej składowych elementów. Błędem byłoby jednak sądzić, że nauka o czyśćcu ma tak bardzo skromne podstawy biblijne, że pochwalić się może wyłącznie dwoma krótkimi tekstami, tak zresztą trudnymi do jednoznacznej interpretacji. W tym miejscu dodać trzeba, że przytoczone dwa fragmenty są, oczywiście, najważniejsze, ale nie jedyne. Obok nich znajdujemy sporą ilość innych drobnych fragmentów biblijnych, w których temat czyśćca pojawia się pośrednio i w formie bardzo symbolicznej.

32. Jeżeli Biblia milczy na temat czyśćca, czy w takim razie ma on rację bytu?

Pytanie takie nasuwa się każdemu, kto zna nauczanie Pisma Świętego. Doktryna o czyśćcu, aczkolwiek ma pewne odniesienia biblijne, nie znajduje w tekstach natchnionych nazbyt wyraźnego poparcia. Tym niemniej Kościół katolicki odpowiada, że czyściec ma rację bytu i podaje szereg argumentów, różnej wagi, na jego korzyść. Jedne, istotnie, odwołują się do nauczania Pisma Świętego w tym względzie, drugie przytaczają czyściec jako fenomen ogólnoludzki, inne bazują na wyczuciu wiernych czy na psychologicznej potrzebie człowieka

posiadania jakiegoś stanu pośredniego, jako możliwość dla tych, którzy nie zasłużyli ani na niebo, ani na piekło.

Kościół zawsze uczył, że czyściec, rozumiany niejako miejsce gdzieś w zaświatach, ale duchowe oczyszczanie się z grzechów życia, łączy w sobie wiele różnych elementów, wywodzących się z różnych okresów i kultur, z różnych sytuacji ludzkich i społecznych.

J. Le Goff mówi, że: „Po wcześniejszych religiach i cywilizacjach chrześcijaństwo odziedziczyło pewną geografię zaświatów; pomiędzy koncepcji jednolitego świata umarłych (jak judaistyczny Szeol) oraz idei podwójnego uniwersum po śmierci: jednego przerażającego, a drugiego szczęśliwego, jak Hades i Pola Elizejskie Greków, wybrało model dualistyczny. Znacznie go nawet wzmocniło. Zamiast zepchnąć pod ziemię obie przestrzenie przeznaczone dla zmarłych - złą i dobrą - na okres rozciągający się od stworzenia do Sądu Ostatecznego, uczyniło niebo miejscem, gdzie od chwili śmierci przebywają sprawiedliwi, a w każdym razie najlepsi z nich, męczennicy, potem zaś również i święci. (...) Piekło, choć podziemne, było ziemią, a świat piekielny przeciwstawił się światu niebiańskiemu, tak jak świat chthoniczny przeciwstawił się u Greków światu uranicznemu. Starożytni - Babilończycy i Egipcjanie, Żydzi i Grecy, Rzymianie i barbarzyńcy pogańscy - pomimo pięknych porywów ku niebu bardziej obawiali się głębin pod ziemią, niż aspirowali do niebiańskich nieskończoności, często zamieszkanymi zresztą przez gniewnych bogów”.

Kościół potwierdzał słusność tych odczuć i określił istnienie czyśćca jako prawdę nieomylną (por. DS 838; 856nn; 1304nn; 1580; 1820; 1867). Stąd należy podkreślić, że członkowie Kościoła katolickiego nie tylko wierzą w czyściec, ale także modlą się za dusze zmarłych.

33. W innych religiach nie spotkałem się z terminem czyściec, czy istnieje więc jakiś odpowiednik i jak tam jest pojmowany ten etap?

Chrześcijańska nauka o czyścju nie spadła z nieba ani nie przyszła znikąd, jako wymyślona przez katolików na poczekaniu trzecia możliwość. Przeciwnie, historycy pokazują istnienie idei czyśćca jako trzeciej możliwości w kulturach pozabiblijnych, a tym samym nie jest on tylko własnością typowo katolicką, ale wspólnym dziedzictwem wielu ludzi i kultur. Znają go Upaniszady oraz wierzenia Iranu. Mówi się o nim w Egipcie, w Grecji i Rzymie. Na jego rzeczywistość wskazuje Platon i Wergiliusz. Wreszcie spotykamy się z jego ideą w słynnej epopei o Gilgameszu. Nie będę szczegółowo opisywał ich wyobrażeń na temat czyśćca, pozostając jedynie przy krótkim ich omówieniu. Na początek warto przyjrzeć się hinduizmowi. *Isia Upaniszada* w następujących słowach opisuje pobyt w piekle:

Te światy nazywane światami bez słońca okrywa mrok nieprzenikniony: tam wchodzi po śmierci ci, którzy zabili swą duszę.

Inne z kolei teksty pozwalają sądzić, że los zmarłych nie jest jednoznacznie ustalony od samego początku, ale że zależy on od tego, czy zmarli zdołają przekroczyć próg strzeżony przez dwa psy. W sytuacji, gdy to im się uda, wówczas czeka ich pobyt „na rozległych łąkach, które nie zostaną im już odebrane”. W przypadku nieudanej próby przekroczenia progu „zostaną odrzuceni, pogrążą się w mrokach piekła lub powrócą, by żałośnie błąkać się po ziemi pod postacią widm, niby dusze potępione”. Zdaniem francuskiego autora te rozmaite tradycje zawierają już pewne elementy, które w teologii chrześcijańskiego czyśćca osiągną swój pełny rozwój. Wskazują one na istnienie idei pośredniej drogi prowadzącej do zbawienia. Zawierają myśl o przejściu przez ogień, dialektykę mroku i światłości, jak również motyw stałego przechodzenia od stanu śmierci do stanu ostatecznego zbawienia. Zaświaty funkcjonują więc jako zbiornik dusz. Tym jednak, co różni je od chrześcijańskiej koncepcji eschatologii, jest brak rzeczywistości sądu i ciągła wędrówka dusz (metempsychoza)³⁹.

W religii irańskiej uderza natomiast wszechobecność ognia. Przed duszami, których dobre uczynki ważą tyle samo co złe, otwiera się trzecia możliwość, miejsce pośrednie. W zbliżonym duchu brzmią egipskie opowiadania o tamtym świecie. W opowiadaniu o podróży w zaświaty Sia-Ozyrysa, które zostało napisane między II a I wiekiem przed Chr., spotykamy się z trójczłonowym podziałem zmarłych. Mamy więc tych, na których ciążyą złe uczynki, tych, którzy mogą się poszczycić dobrymi uczynkami, i wreszcie tych, u których dobre i złe uczynki mają ten sam ciężar. Niemniej jednak brak w tych tekstach jakiegoś wyraźnego opisu procesu oczyszczenia. Środowisko egipskie i idee, które w nim funkcjonowały, są jednak bardzo ważne dla nas, na jego bowiem terenach zakwitło w wiekach późniejszych bogate życie chrześcijańskie, rozlewając się następnie na pozostałe obszary Europy. Na pustynnych terenach Egiptu miał miejsce bogaty rozwój życia zakonnego. Wraz z nim powstawały różnego rodzaju pisma ascetyczne i mistyczne, reguły życia wspólnego i indywidualnego. W latach późniejszych przenosiły się one na inne obszary chrześcijańskiego świata, w tym głównie na Zachód. Zapoznając się więc bliżej z dawną, jeszcze przedchrześcijańską literaturą Egiptu, zauważamy stosunkowo duży jej wpływ na teologię chrześcijańską, w tym także na teologię zaświatów. Zacytujmy, co mówi znawca tematu E. A. Budge:

We wszystkich księgach traktujących o tamtym świecie znajdujemy studnie ogniste, mroczne otchłanie, zabójcze noże, prądy wrzącej wody, cuchnące wyziewy, rozżarzone węże, przerażające potwory i stwory o zwierzęcych głowach oraz okrutne istoty o morderczych instynktach i rozmaitym wyglądzie (...), podobne do tych, które znamy z dawnej literatury średniowiecznej. Jest prawie pewne, że współczesne narody zawdzięczają Egiptowi wiele ze swych koncepcji piekła.

Pewne chrześcijańskie wyobrażenia czyśćca, znane nam z innych opisów, czerpały niewątpliwie również wiele z dziedzictwa egipskiego.

Temat zaświatów pojawia się również u Babilończyków. W słynnej epopei o Gilgameszu, pochodzącej z XX wieku przed Chr., mamy zawarty opis piekła jako królestwa prochu i ciemności, które jest wieczną zimą, ziemią bez powrotu, ziemią, skąd się nie wraca. Piekło pojawia się tutaj także jako ziemia, dokąd się schodzi i skąd wychodzą niektórzy zmarli, którzy zostali przywołani. Jest ono również ziemią, dokąd idą schwytani w sieci bogów. Jednym słowem piekło jest więzieniem. W epopei tej znajdujemy także przekaz, który mówi o rozgoryczonych zmarłych, czyli tych, którzy zmarli, lecz nie zostali pochowani. Ludzie ci powracają jako zjawy, nawiedzają żywych na ziemi lub też nękają innych zmarłych, którzy przebywają w piekle. Widzimy więc, że również w samym piekle występują różnice między ludźmi przebywającymi w nim. Tak więc jedni cierpią mniej, inni więcej, jedni zdają się pogodzeni ze swoim losem, inni z kolei są utrapieniem dla siebie i dla pozostałych. Znajduje się tutaj również pewnego rodzaju apel, jaki autor opisu kieruje do żywych, aby troszczyli się o zmarłych.

Coś innego z kolei wniosła do chrześcijańskiego wyobrażenia zaświatów kultura grecko-rzymska. Spotykamy w niej motyw zstąpienia do piekieł, co odnajdziemy później w motywie zstąpienia do piekieł Jezusa Chrystusa. W piekle homeryckim jest podanych kilka elementów piekła, które znajdziemy później w średniowiecznych opisach czyśćca. Należą do nich takie obrazy, jak wyspa, stroma góra z licznymi grotami, która wznosi się na środku morza, różne epizody o zstąpieniu do Awernu, przywoływanie zmarłych itd. Ideę stanu pośredniego w życiu przyszłym wyraża np. Platon. Impulsem do takich rozważań było jego przekonanie, że kara winna być proporcjonalna do zbrodni, o czym pisze w *Państwie* [(X,615a-b)]. W parze z tym szła również jego troska o znalezienie właściwego stanu dla osób średnio cnotliwych, które nie zasłużyły na wieczne nieszczęście ani też nie były na tyle dobre, aby radować się wiecznymi rozkoszami. Píše więc:

Dusze, które nie tak bardzo się zmieniły w swych obyczajach i nie w najważniejszych, na powierzchni ziemi znajdują nowe siedziby; jeżeli zaś częstszych i cięższych dopuściły się nieprawości, stracone zostają do otchłannej głębi podziemnego, jak się mówi, świata, który - nazywany Hadesem lub określany innymi podobnymi nazwami - budzi grozę dręczącą ludzi na jawie i we śnie (...). Dusza zaś, która daleko się posunęła na drodze nieprawości czy cnoty (...), jeżeli zespoliwszy się z boską cnotą, rozwinęła w sobie boskie cechy ponad ludzką miarę, w bezmiernie szczęśliwej, na wskroś świętej znajdzie się siedzibie, gdy przeniesiona zostanie na lepsze miejsce, a jeżeli, przeciwnie, pograżyła się w złem, przyjdzie jej, przeciwnie, w jakieś nieszczęsne ze swym życiem przesiedlić się miejsce.

W przytoczonym fragmencie Platon postuluje wyraźnie potrzebę istnienia stanu pośredniego między zbawieniem a potępieniem. Postulat ten realizował się w orfizmie, który posiadał znaczny wpływ na późniejszy judaizm, a pośrednio także na formujące się chrześcijaństwo. Niektórzy doszukują się więc obecności tej doktryny w odniesieniu do świata pozagrobowego w eschatologii chrześcijańskiej.

Inna grecko-rzymska konstrukcja intelektualna, która znalazła pewne odbicie również w nauce chrześcijańskiej, dotyczy zejścia Eneasza do królestwa podziemi, co w niesamowitym obrazie rysuje Wergiliusz w *Eneidzie*. Mamy tutaj nadzwyczaj szczegółową topografię zaświatów, która w wielu miejscach przypomina późniejszą mapę chrześcijańską trzech stanów eschatologicznych - piekła, nieba i czyśćca. Można by, oczywiście, zatrzymać się dłużej na analizie tego poematu, wystarczy przytoczyć tylko jeden jego fragment, który dla kultury chrześcijańskiej miał ważne znaczenie. Fragment ten pochodzi z VI pieśni *Eneidy* i brzmi:

Dlatego dusze trwożą się i pragną, boleją, cieszą się, dlatego także światłości dobrze nie widzą, zamknięte w mrocznym więzieniu. A gdy w dniu ostatnim życie opuszcza je, nie całe jednak zło od nieszczęsnych odpada, nie wszystkie do cna choroby ciała.

Tak być musi, bo wiele z tego, z czym się długo rosło, przedziwnie wrasta w nas.

Dusze więc kaźnią ćwiczą się, męką spłacają swe dawne czyny złe. Jedne wiszą rozciągnięte na pustym wicherze. Innym wielka topiel płamę win zmywa lub ogień ją spala (733-743).

Niemniej jednak należy tu podkreślić, że powyższa grecko-rzymska wizja życia pośmiertnego jest wizją poetycką, odbiegającą od poglądów filozoficznych, których przedmiotem była zasadniczo problematyka nieśmiertelności duszy, a nie nagrody i kary po śmierci. Filozofowie greccy i rzymscy dociekali raczej nieśmiertelności duszy, a nie możliwości kar pośmiertnych, których nie dopuszczali. Jednak, nomen omen, to nie filozofia, ale poezja antyczna (Wergiliusz, Dante) w znacznej mierze wpłynęła na późniejszą wizję „zaświatów”.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę opisy przyszłego życia u wspomnianych kultur, zauważymy bardzo wyraźnie pewne ich elementy wspólne [uniwersalne], które odegrały dużą rolę w kształtowaniu się chrześcijańskiej wizji czyśćca: 1) ból zmieszany z radością, 2) atmosfera więzienia i nadzieja uwolnienia, 3) kara i ekspiacja, 4) oczyszczanie przez ogień itp. Młode chrześcijaństwo, które wyrastało w środowisku już istniejących kultur i z niego rekrutowali się jego pierwsi zwolennicy, nie mogło nie przejąć od tych kultur wielu elementów i obrazów - odpowiednio je modyfikując - stanu pomiędzy szczęściem a potępieniem.

Można oczywiście mnożyć podobne przykłady z literatury różnych tradycji, zresztą nie tylko wschodnich. Także Ameryka czy Afryka posiadają bogate opisy własnych zaświatów. Ograniczenie się jednak w niniejszych rozważaniach wyłącznie do kultur wschodnich jest dla nas istotne, ponieważ te właśnie kultury posiadały pośredni czy bezpośredni wpływ na

formowanie się doktryny chrześcijańskiej: bezpośredni poprzez teksty kanoniczne Starego Testamentu, pośredni natomiast przez różnego rodzaju mity, wizje apokaliptyczne, apokryfy. W procesie kształtowania się pojęcia czyśćca dużą rolę odegrały przede wszystkim teksty apokryficzne żydowskie. Największe znaczenie wśród nich posiadają apokalipsy. Są one tekstami mówiącymi o życiu w zaświatach, o naturze życia osób tam się znajdujących itp. J. Le Goff omawia treść dwóch apokalips żydowskich (*Księga Henocha* i *Czwarta Księga Ezdrasza*) oraz trzech apokalips chrześcijańskich (*Apokalipsa Piotra*, *Apokalipsa Ezdrasza* oraz *Apokalipsa Pawła*).

Księga Henocha jest utworem zredagowanym najprawdopodobniej w języku hebrajskim między II i I wiekiem przed Chr. Dają się w niej zauważyć stosunkowo mocne wpływy egipskie. Jest ona jednym z najstarszych zabytków literatury apokaliptycznej. Nie jest jednorodna w swojej całości, ponieważ zawiera fragmenty powstałe w różnych okresach. Skutkiem tego występują pewne sprzeczności między opowiadaniem w niej zawartymi. W przypadku wizji zaświatów spotykamy się w niej z wyobrażeniem otchłani piekielnej, położonej w ciasnej dolinie wśród gór, będącej miejscem pobytu zmarłych, którzy czekają na sąd. Spotykamy się tutaj z wyraźną ideą stanu pośredniego, który występuje pomiędzy śmiercią i Sądem Ostatecznym. Obok tego autor dzieła sygnalizuje również pewną gradację kar, chociaż nie wydają się one uzależnione od ludzkich uczynków, nie są związane z jakością ich czynów.

Podobnego charakteru jest *Czwarta Księga Ezdrasza*. Jest tekstem skompilowanym z różnych fragmentów, które połączył razem z dużym prawdopodobieństwem żydowski zelota około 120 roku po Chr. Sięga schyłkowego okresu żydowskiej apokaliptyki. Wprawdzie księga nie zawiera wyraźnej nauki o czyścisku, niemniej jednak posiada daleko idące wskazania w tym kierunku. Pięta bowiem z dróg, wedle których zostaną ukarani zmarli (w sumie jest ich siedem), polegać będzie „na oglądaniu innych (zmarłych), którzy zachowani zostaną przez anioły w przybytkach, gdzie panować będzie wielka cisza”. W *Księdze Ezdrasza* przewijają się tematy bardzo bliskie *Księdze Henocha*. Jest to widoczne wyraźnie w tych jej partiach, które dotyczą kar piekła. Daje się to zauważyć szczególnie w jej piątej części.

Z apokalips chrześcijańskich francuski historyk omawia tylko trzy, uzasadniając następująco taki właśnie wybór: „Mój wybór dotyczy *Apokalipsy Piotra*, bez wątpienia najstarszej, która w pierwszych wiekach osiągnęła też największy sukces, oraz *Apokalipsy Ezdrasza*, ponieważ posiadamy jej interesujące wersje średniowieczne, a wreszcie *Apokalipsy Pawła*, ponieważ wywarła ona w średniowieczu największy wpływ i na niej przede wszystkim oparł się *Czyściec świętego Patryka* - tekst, który pod koniec XII wieku miał decydujące znaczenie i dla narodzin czyśćca, i dla Dantego”. *Apokalipsa Piotra* powstała we wspólnocie aleksandryjskiej pod koniec I lub na początku II wieku po Chr. Jest dziełem nawróconego Żyda, który, chociaż stał się chrześcijaninem, pozostawał nadal pod silnym wpływem apokalipsy żydowskiej i ludowej eschatologii greckiej. Jego wizja zaświatów jest tutaj mocno dualistyczna, jednak z całości tekstu wyłania się dyskretnie wskazanie na Bożą sprawiedliwość i dobroć, która pragnie uratować grzesznika, jeżeli tylko grzechy jego nie są zbyt wielkie. *Apokalipsa Ezdrasza* posiada trzy wersje, z których najstarsza - *Wizja Błogosławionego Ezdrasza* - jest łacińską wersją hebrajskiego oryginału. Jeden z jej rękopisów pochodzi z wieku X-XI, drugi zaś z XII wieku po Chr.⁴⁶ Nie zawiera ona żadnej wyraźnej prefiguracji czyśćca. Spotykamy w niej jednak dwa elementy, które przewijają się często w opisach czyśćca. Są nimi ogień i most z wieloma stopniami do niego prowadzącymi. Największy jednak wpływ na literaturę średniowieczną, a na pojęcie czyśćca w szczególności, wywarła niewątpliwie *Apokalipsa Pawła*. Napisana w połowie III wieku po Chr., należy ona do najmłodszych tekstów tego rodzaju. Na przestrzeni wieków posiadała aż osiem redakcji w języku łacińskim, co świadczy o jej wielkiej popularności i szerokim zasięgu oddziaływania. Chociaż poszczególne redakcje różniły się od siebie długością, to i tak w porównaniu z

innymi znanymi nam tego rodzaju tekstami *Apokalipsa Pawła* jest opracowaniem najdłuższym. Jedni z Ojców odrzucali ją, inni przeciwnie - przyjmowali bardzo pozytywnie. Do tych pierwszych należał np. św. Augustyn, który radykalnie ją odrzucał⁴⁷. Przyczyną odrzucenia jej przez biskupa Hippony było utrzymywanie przez jej nieznanego autora, że opisuje on wizję zaświatów, jaką miał św. Paweł, o czym Apostoł wspomina mimochodem w 2 Kor 12,2-4:

Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty - czy w ciele - nie wiem, czy poza ciałem - też nie wiem, Bóg to wie
- został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że człowiek ten
- czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie - został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać.

W jednej ze swoich licznych wersji *Apokalipsa Pawła* stosuje rozróżnienie między piekłem górnym i dolnym. Podział taki przyjął później św. Augustyn i kontynuował św. Grzegorz Wielki. W wiekach późniejszych z piekła górnego zrodziła się pewna przestrzeń odmienna, która pod koniec wieku XII przeobraziła się w czyściec. Oprócz tego rodzaju podziału tekst księgi opisuje bardzo szeroko kary piekielne. Podaje całą bogatą gamę przeróżnego rodzaju mąk i cierpień. Z wieloma z nich spotkać się będzie można w średniowiecznych opisach cierpień potępionych, które tak często będą głoszone przez ludowych kaznodziejów.

34 I W jaki sposób nasza modlitwa wspiera dusze czyścicowe?

Troska o wieczne szczęście tych, którzy odeszli już do Pana, była jednym z istotnych elementów rodzenia się prawdy o czyścicu. Chrześcijanie, którzy podobnie jak ich współcześni niewierzący mieli w wielkiej czci swoich zmarłych, otaczali ich szacunkiem, wdzięczną pamięcią i pobożną troską. W przeciwieństwie jednak do pogan, którzy oddawali swoim zmarłym wyjątkową cześć, a nawet modlili się do nich, wyznawcy Chrystusa nie czynili tego. Ponieważ ich jedynym Mistrzem był Jezus Chrystus, nie modlili się do zmarłych, lecz modlili się za nich. Różnica nie polegała wyłącznie na zmianie przysłówka z „do” na „za”, ale na radykalnie innym wewnętrznym nastawieniu. U chrześcijan był to głęboki monoteizm, silna wiara w jednego jedynego Boga i ufna nadzieja pokładana w Nim, który jako jedyny posiada moc prawdziwego, całkowitego i wiecznego uszczęśliwiania innych, w tym także zmarłych. Wiernym żyjącym pozostaje zadanie ufego i cierpliwego wstawiania się za nimi.

Modlitwa była wyrazem współodpowiedzialności wierzących za wieczne losy swoich zmarłych krewnych, bliskich i współwyznawców. Od początku żyjący, nie tylko więc chrześcijanie, chociaż oni w szczególności, odczuwali wewnętrzną potrzebę, a nawet obowiązek, modlitwy za swoich bliskich zmarłych, dla których wypraszały dar wiecznej radości. Szczęście wieczne charakteryzowały dwa kluczowe terminy: pokój (*pax*) oraz światło (*lux*).

Prosilili więc Pana, aby obdarzył ich bliskich zmarłych światłem i pokojem, które były synonimami bliskości Boga.

W codziennym życiu wiernych praktyka taka pojawiła się wcześniej, niż świadczą o tym opracowania teologiczne. Z końca II i z początku III wieku znane są już napisy nagrobne, tchnące nadzieją radości w życiu przyszłym. Tak np. biskup Hierapolis Abercusz, zmarły pod koniec II wieku, polecił wykonać na swoim nagrobku napis, w którym wyrażał głęboką wiarę w skuteczność modlitwy za zmarłych, prosząc równocześnie o wstawiennictwo za sobą. „Niech każdy - czytamy na jego nagrobku - który te słowa rozumie, pomodli się za Abercjusza”. Równie szczerą prośbę o modlitwę wstawienniczą zawiera nagrobek rzymski z

połowy II wieku, który znajduje się w katakumbach Priscylli. Zawiera takie oto słowa: „Eucharis jest moją matką, Pius ojcem. Proszę was, o bracia, kiedy tu przyjdziecie, o modlitwę (...). Aby wszechmogący Bóg zachował Agapę na wieki”. Z końca V wieku lub z początku wieku VI pochodzi również inna inskrypcja nagrobna, która mówi o odkupieniu duszy zmarłego.

Powszechne przekonanie o skuteczności modlitwy za zmarłych, obecne już wśród autorów Pierwszego Przymierza, znalazło wyjątkowo ważne potwierdzenie u św. Augustyna (zm. 430). Na szczególną uwagę zasługuje jego modlitwa, którą ułożył po śmierci swojej matki, Moniki i włączył do *Wyznań* (IX, 13). Dla teologii chrześcijańskiej miała ona wyjątkowe znaczenie.

Teraz, kiedy moje serce już się wyleczyło z owej rany, która mogła świadczyć o nadmiarze ziemskiego przywiązania, wylewam przed Tobą, Boże nasz - w intencji owej służebnicy Twojej - łzy zupełnie inne, wypływające z duszy wstrząśniętej świadomością niebezpieczeństw, jakie zagrażają wszystkim, którzy w Adamie umierają. Wprawdzie moja matka ożyła w Chrystusie, jeszcze zanim rozstała się z ciałem, i tak przeszła przez życie, że ze względu na jej wiarę i obyczaje sławiono Twoje imię, ale się nie ośmielę twierdzić, że od czasu, gdy Tyją odrodziłeś przez chrzest, żadne nie padło z ust jej słowo sprzeczne z Twoim przykazaniem. A mówi Prawda, Syn Twój: *Kto by rzekł bratu swemu: Głupcze - będzie winien ognia piekielnego*. O, biada nawet chwalebniemu życiu ludzkiemu, jeślibyś je roztrząsał, nie kierując się miłosierdziem. Ponieważ jednak grzechów nie tropisz zażarcie, ufnie oczekujemy od Ciebie pewnej miary pobłażliwości. A jeśli Ci ktokolwiek wylicza swoje zasługi, cóż on wylicza, jeśli nie dary Twoje? O, gdybyż wszyscy ludzie rozumieli, kim są. Gdybyż ci, *co się chlubią, chlubili się w Panu*.

Przez chwilę więc, o *chlubo moja* i życie me, *Boże mojego serca*, odsunę na bok jej dobre uczynki, za które z radością składam Tobie dziękczynienie, i oto błagam Cię, abys przebaczył grzechy mojej matki. Wysłuchaj mnie - przez Tego, w którym jest uleczenie naszych ran - przez Tego, który zawisł na krzyżu, a siedząc *po Twojej prawicy, wstawia się do Ciebie za nami*. Wiem, że moja matka postępowała miłosiernie i z całego serca odpuszczała winy tym, którzy wobec niej zawinili, więc i Ty odpuść jej winy, jeżeli jakiegokolwiek popełniła przez tyle długich lat po sakramencie wody Zbawienia. Odpuść - błagam - odpuść jej, Panie! *Nie idź z nią na sąd. Niech nad sądem góruje miłosierdzie*. Bo przecież słowa Twoje są niezawodne, a *miłosiernym miłosierdzie obiecałeś*. Z Twojej łaski oni są miłosierni; *Ty zmiłujesz się nad tym, komu będziesz miłościw, miłosierdzie okażesz temu, nad kim się ulitujesz*. Wierzę, że to, o co Cię proszę, już spełniłeś, ale *ofiara ust moich przyjmij, Panie, łaskawie*. Ona, gdy chwila jej odejścia była już bliska, nie zatroszczyła się o to, żeby jej zwłoki spowito w całun kosztowny, ani o to, by je namaszczone wonnościami. Nie zapragnęła jakiegoś nadzwyczajnego grobowca ani tego, by ją w ziemi rodzinnej pogrzebano. Nie tego od nas żądała, lecz tylko tego, aby ją wspominano przed Twoim ołtarzem, gdzie za życia służyła Tobie dzień za dniem bez przerwy. Wiedziała, że stamtąd udziela się świętej Ofiary, przez którą zmazany jest tekst zawierający *dekrety przeciw nam wymierzone*; w tej Ofierze triumfujemy nad wrogiem, który rachuje nasze grzechy i czyha na wszystko, o co mógłby nas oskarżyć - lecz żadnej nie może znaleźć skazy w Tym, przez którego zwyciężamy. Któż Jemu odda Jego krew niewinną, jaką za nas przelał? Kto Jemu zapłaci - aby Mu odebrać nas - cenę, za jaką nas odkupił? Z tą Ofiarą, z sakramentem naszego Odkupienia, służebnica Twoja związała się węzłem wiary. Spod Twojej obrony niechże jej nikt nie wydrze. Niech ani przemocą, ani podstępem nie zastąpi jej drogi szatan, który i lwem jest, i smokiem. Ona wrogowi nie odpowie, że niczego nie jest winna; bo przebiegły oskarżyciel mógłby wykazać, że skłamała, i uzyskać nad nią przewagę. Odpowie,

że jej grzechy odpuścił Ten, któremu nikt nie zdoła oddać tego, co On za nas - sam nic nie będąc winien - zapłacił.

Niech spoczywa ona w pokoju wraz ze swoim mężem - pierwszym mężem, po którym nie poślubiła żadnego innego mężczyzny. Służyła mu, z cierpliwością wywodząc *plon* dla Ciebie: bo także męża zdołała dla Ciebie pozyskać. Natchnij, Panie Boże mój, sługi Twoje, moich braci, tych, którzy Twoimi są synami, a moimi panami, bo służę im i głosem, i sercem, i tym pisanie - natchnij ich, aby wszyscy, którzy to przeczytają, wspomnieli u Twego ołtarza służebnicę Twoją, Monikę, a razem z nią Patrycjusza, jej męża zmarłego na długo przed nią, poprzez których wprowadziłeś mnie do tego życia - w jaki sposób, nie wiem. Niech z pobożnością wspomną tych, którzy byli moimi rodzicami w przemijającym świetle tego życia, a zarazem są rodzeństwem moim - w Tobie mając ojca, a matkę w Kościele katolickim - i takimi jak ja obywatelami wiecznego Jeruzalem, do którego wzdycha Twój lud podczas całej wędrówki, od chwili wyruszenia aż do chwili powrotu. Oby jej ostatnia zwrócona do mnie prośba wypełniła się w modlitwach wielu czytelników tych wyznań obficie, niżby się mogła wypełnić w moich tylko modlitwach.

Uderza żarliwość modlitwy Augustyna o szczęście wieczne dla swojej matki i ojca. Biskup doskonale wie, że nie od niego zależy ostateczne „miejsce” ich wiecznego przebywania, niemniej jednak jest wewnętrznie przekonany o skuteczności swojej modlitwy, że poruszy ona Bożą miłość. Augustyn ufa, że Boże miłosierdzie i jego szczerza modlitwa potrafią przyspieszyć wejście jego rodziców do nieba. Chociaż wierzy w niewinność swojej matki, jednak doświadczenie życia każe mu przypuszczać, że nieliczni tylko ludzie wolni są od grzechów, dlatego potrzeba modlitwy za wszystkich, także i za tych, którzy według naszej oceny żyli dobrze. Stąd również jego modlitwa za matką, która chociaż w życiu uczyniła wiele dobra, to jednak potrzebuje modlitwy, aby „spoczywała w pokoju wraz ze swoim mężem”.

35. I Czy można się zgodzić z powiedzeniem, że czyściec pełni rolę jakiegoś pedagoga?

Istotnie, tak sądzi wielu, widząc w katolickiej nauce o czyścicu rolę środka wychowawczego, jakiego używa Bóg, największy Pedagog, w odniesieniu do ludzi. Tak właśnie sądził w starożytności św. Klemens Aleksandryjski (zm. przed 215 rokiem), jak również wielu innych pisarzy chrześcijańskich (Orygenes, Tertulian, św. Grzegorz Wielki i inni). Pozostawmy jednak przy św. Klemensie.

Pod wpływem greckich nurtów filozoficznych i religijnych Klemens utrzymywał, że kara, jaką Bóg wymierza ludziom, nie jest w istocie karą, ale raczej środkiem wychowawczym używanym przez Boga do kształtowania człowieka (*paideia*). Wynikał stąd prosty wniosek, że „karanie” i „wychowywanie” idą razem, tzn. że nie różnią się wiele od siebie, ale są synonimami i oznaczają pedagogiczne zachowanie się Stwórcy. Wynikało stąd, że każdy rodzaj kary Bożej służy w istocie zbawieniu człowieka. Człowiek nie powinien więc ani uchylać się od kary, ani też wypominać Bogu Jego karcenia, lecz przeciwnie, powinien dziękować Mu za wszelkiego rodzaju cierpienie, które go spotyka, ponieważ służy ono jego wiecznemu dobru. Dlatego Klemens mówił do swoich słuchaczy, dotkniętych być może jakimś nieszczęściem życiowym i stąd wyrzucających Bogu Jego sposób postępowania: „Bóg się nie mści - bo zemsta jest odpłatą za zło - lecz karze ku pożytkowi karanych”. W tę ideę kary jako środka kształtującego Klemens wtopił gnostycką ideę ognia sądu pośmiertnego. Nie było to jednak powtórzenie literalne, pozbawione tej nowości, jaką zapoczątkował swoją nauką Jezus Chrystus. Przejmując od gnostyków ideę ognia sądu pośmiertnego, Klemens zmienia wyraźnie jego charakter i z gruntu naturalistyczną myśl gnozy transponuje na płaszczyznę humanistyczną i duchową. Utrzymywał więc, że woda

chrztu i duch, jako synonim wiatru, który gasi płomienie, nie posiadają, jak uważali gnostycy, działania zbawczego i niszczącego, ale oczyszczające i kształtujące, które zapoczątkowane zostaje w momencie chrztu i kończy się dopiero w wieczności. W całym tym procesie doskonalenia dusza przemienia się w „ciało” (soma), które staje się coraz bardziej uduchowione, nabierając coraz większej doskonałości. Dochodzi w końcu do tego, że wręcz nie sposób rozróżnić duszę od przemienionego ciała, ponieważ wspólnie razem tworzą integralną jedność. Klemens próbował pogodzić w ten sposób platońską ideę nieśmiertelności duszy z chrześcijańską wiarą w zmartwychwstanie ciał i, jak na owe czasy, była to próba udana.

Nie była to synteza doskonała, niemniej jednak oddawała istotę chrześcijańskiej wizji człowieka i życia wiecznego, z jego dwiema istotnymi prawdami. Po pierwsze, w punkcie wyjścia rozważań Klemensa znalazła się praktyka pokutna Kościoła. „On także - jak pisze J. Ratzinger - widzi w niej proces, który może, a częstokroć musi, wykraczać poza próg śmierci, i ukazuje różnicę między zasadniczym wyborem dokonany przez człowieka, jego zasadniczym ogarnięciem łaską a całkowitym przeniknięciem jego osoby przez powziętą decyzję, ciągle jeszcze nie dopełnionym”. W pewnym sensie Klemens stawiał więc na równi czyścić i pokutę kościelną. Uważał, że chrześcijańska nauka o czyścisku opiera się na łasce pokuty, w sakramencie pokuty bowiem człowiek otrzymuje przebaczenie i zarazem zostaje umocniony w dobrym. Wchodzi dzięki niemu na drogę wewnętrznej przemiany i doskonalenia, którego celem jest osiągnięcie pełnej doskonałości, nazywanej świętością. Drugą ważną sprawą w teologii Klemensa było podkreślenie wspólnotowego wymiaru egzystencji chrześcijańskiej. Nauczał, że śmierć nie zrywa naszych więzi ze zmarłymi. Również po ich odejściu do wieczności pozostają nam duchowo bliscy. W harmonii z całą wczesną tradycją chrześcijańską Klemens podkreślał, że proces oczyszczenia dokonuje się poprzez modlitwę wstawienniczą, jaką żywi zanoszą za zmarłymi, a zmarli za pozostającymi jeszcze na ziemi. Pisał, że „nawet poza progiem śmierci gnostyk doskonały może objąć swą troską tych, którzy stoją niżej od niego i potrzebują jego pomocy”. Wejście we wspólnotę z Chrystusem dokonuje się poprzez chrzest, śmierć natomiast stanowi zwieńczenie, pewnego rodzaju zakończenie procesu wewnętrznego wzrostu. Mówimy: „pewnego rodzaju zakończenie”, ponieważ nawet i śmierć nie stanowi w istocie ostatecznego i definitywnego rozstrzygnięcia losów człowieka, ponieważ bycie z Chrystusem może rozstrzygnąć się również i poza jej granicami. Dokona się to przez „przejście” przez płomienie ognia oczyszczającego, którymi są Jego obecność i miłość oraz wstawiennictwo Kościoła.

36. Czy wszyscy zmarli najpierw trafiają do czyśćca?

Pytanie jest trudne, gdyż wykracza poza nasze przyrodzone możliwości poznawania, stąd też nie można twierdzić jednoznacznie, czy wszyscy czy tylko niektórzy zmarli trafiają do czyśćca. Pamiętać jednak należy, że śmierć jest formą „przechodzenia” z jednego stanu w drugi. W perspektywie przyszłości przechodzenie to ma wymiar pozytywny, ponieważ jest procesem rozwoju i dojrzwania, przybliżania się do doskonałości, jaką zaplanował dla nas Bóg. W perspektywie przeszłości jednak proces ma raczej charakter negatywny i jest „rozliczeniem się” z bolesną przeszłością, z grzechem. Jest to więc proces trudny i dotknięty cierpieniem. To ostatnie nie przychodzi jednak z zewnątrz, nikt nam go nie narzuca, ale rodzi się we wnętrzu każdego człowieka, w jego sumieniu. Ono decyduje, czy zmarły trafia do czyśćca, piekła czy też ogląda Boga w chwale nieba.

Wydaje się, że historia biblijnego Zacheusza może nam przybliżyć logikę tego wydarzenia, o którym tutaj mówimy. Tak oto św. Łukasz opisuje tę wzruszającą scenę.

Potem (Jezus) wszedł do Jerycha i przechodził przez miasto. A [był tam] pewien człowiek, imieniem Zacheusz, zwierzchnik celników i bardzo bogaty. Chciał on koniecznie zobaczyć Jezusa, kto to jest, ale nie mógł z powodu tłumu, gdyż był niskiego wzrostu. Pobiegł więc naprzód i wspiął się na sykomorę, aby móc Go ujrzyć, tamtędy bowiem miał przechodzić. Gdy Jezus przyszedł na to miejsce, spojrzał w górę i rzekł do niego: „Zacheuszu, zejź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”. Zszedł więc z pośpiechem i przyjął Go rozradowany. A wszyscy, widząc to, szemrali: „Do grzesznika poszedł w gościnę”. Lecz Zacheusz stanął i rzekł do Pana: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogo skrzywdziłem, zwracam poczwórnienie”. Na to Jezus rzekł do niego: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu” (Łk 19,1-9).

Zacheusz pragnął bardzo zobaczyć Chrystusa, ze względu jednak na swój niski wzrost i poczucie wewnętrznej niegodności nie odważył się zbliżyć do Niego, lecz wdrapał się na drzewo. Chciał zobaczyć Go „z oddali”, przyjrzeć się, kim jest Ten, o którym mówi się tak wiele. Ciekawość przewyciężyła jego lęk. Jezus dostrzegł Zacheusza siedzącego na drzewie i zwrócił się do niego: „Zacheuszu, zejź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”. Dalsze wypadki są już znane. Jezus nie egzaminuje Zacheusza, nie pyta go, dlaczego wdrapał się na drzewo? Dlaczego nie chciał się z Nim spotkać osobiście? Jaka była przyczyna jego ucieczki? Chrystus nie wypomina mu jego grzechów, nie wylicza uchybień, nie karci go, że wzbogacił się kosztem innych, lecz tylko spogląda w jego oczy, czyta w jego sercu.

Tymczasem Zacheusz, chociaż nie przymuszany, sam przyznaje, że w jego dotychczasowym życiu nie wszystko było dobre, że popełnił wiele uchybień i dopuścił się wielu grzechów. Mówiąc inaczej, Zacheusz przyznał się przed sobą i przed innymi, że jego dotychczasowe życie musi ulec zmianie, że potrzebuje nawrócenia. Jego słowa skierowane do Chrystusa: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogo w czym skrzywdziłem, zwracam poczwórnienie”, są właśnie znakiem tej wewnętrznej przemiany.

Nikt nie zmusił go do poprawy, do rozdania połowy swojego majątku wśród ubogich i pokrzywdzonych. Sam podjął taką decyzję, którą poprzedziło spotkanie z miłością Chrystusa. Spotkanie z Jezusem obnażyło serce Zacheusza. Nie sądzony przez Chrystusa, sam siebie osądził i uznał, że nie jest godny stać obok Boga. Spotkanie ze Zbawicielem było dla Zacheusza okazją do nawrócenia, oczyszczenia, wewnętrznej przemiany i wstąpienia na drogę doskonałości.

Podobnie jest z procesem oczyszczenia, które dokonuje się w czyśccu. Po pierwsze, nikt nie „trafia” do niego przymuszony przez kogoś, ani tym bardziej przez Boga. To nie jakaś zewnętrzna instancja kieruje zmarłego na oczyszczenie. Po spotkaniu z Chrystusem, jako samą świętością i miłością zmarły poznaje swoje słabości, grzechy i nakłada sobie karę. Wielkość grzechu decyduje o wielkości nakładanej na siebie kary. Po drugie, to oczyszczenie zbliżone jest do procesu uczenia się albo dojrzewania do autentycznego szczęścia i do Bożej doskonałości. Jest to proces trudny, bolesny, ale zarazem chciany przez samego człowieka, który wie, że tylko tym sposobem może osiągnąć pełne szczęście. Proces ten zawiera dwa istotne wymiary. Pierwszy stanowi wewnętrzne dojrzewanie na spotkanie z Miłością, drugi z kolei jest już przedsmakiem tej radości ze spotkania z Miłością, która będzie wiecznym udziałem osoby oczyszczonej i dojrzałej. W XIII wieku św. Bonawentura, pytając „Czy w karze czyścicowej jest mniej pewności chwały niż w drodze”, to znaczy na ziemi, gdzie człowiek prowadzi żywot pielgrzyma, odpowiadał: „Jest więcej pewności chwały w czyśccu niż w drodze, ale mniej niż w ojczyźnie”, to znaczy w niebie (por. Hbr 11,14).

Do czyścca trafiają przeto ci tylko, których droga życia skierowana była na Boga. Może dotykała ich słabość, opóźniała pochod, ale nie zmieniała jego kierunku, którym był Najwyższy. Ci tylko dostępują łaski oczyszczenia i zarazem przedsmaku radości.

37. Czym jest czyścić?

Istotą czyśćca jest oczyszczenie i dojrzewanie na spotkanie z Bogiem jako miłością. Proces ten nie jest jakimś rodzajem samowolnej kary nałożonej z zewnątrz. Jak uczy perykopa o Zacheuszu, w spotkaniu z Bogiem człowiek widzi, kim jest naprawdę, w jakim stopniu odpowiedział na Bożą miłość. Stąd rodzi się potrzeba oczyszczenia, doskonalenia, naprawiania wyrządzonych szkód. Bóg nieustannie pociąga do siebie każde stworzenie, przez co w człowieku wzrasta pragnienie i nie dająca się niczym zaspokoić tęsknota bycia bliżej Boga. Równocześnie jednak to mocne pragnienie bycia blisko Boga potęguje w człowieku, jak pokazuje to przypadek Zacheusza (por. Łk 19,1-9), lęk, rodzaj zagrożenia, bo chociaż kocha on Boga, sumienie wyrzuca mu słabą miłość lub jej brak. W Piśmie Świętym możemy znaleźć kilka scen pokazujących owoce spotkania człowieka z Bogiem. One wszystkie mają złożony charakter, ponieważ radość i lęk przeplatają się w nich nawzajem. Tak np. Mojżesz zasłonił sobie twarz przed płonącym, ale nie spalającym się krzewem, z którego dochodził go głos Jahwe. Ten wielki prorok lękał się nawet kontaktu wzrokowego z czytelnym dla niego znakiem Bożej obecności (por. Wj 3,1-6). Z kolei na innym miejscu: Izraelici bali się usłyszenia głosu, który przemawiał do nich z obłoku, i prosili Mojżesza, aby pośredniczył w przyjęciu praw przymierza od Boga (por. Wj 19,19). Prorok Eliasza natomiast, kiedy usłyszał powiew łagodnego wiatru, zakrył sobie twarz płaszczem, ponieważ w wietrze był Pan (por. 1 Kri 19,12-13). Podobnie w wizji powołania proroka Izajasza serafini zasłaniali sobie twarze, aby nie oglądać Pana „siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie” (por. Iz 6,1-2). W tej samej wizji Izajasz przeżył wielką trwogę i powiedział: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!” (Iz 6,5).

Z podobnymi opisami spotykamy się w wielu miejscach Nowego Testamentu. Tak np. Apostołowie na Górze Przemienienia na głos z obłoku, który mówił: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie... upadli na twarz i bardzo się zlekli” (Mt 17,5-6). Z podobnym przeżyciem spotykamy się u św. Pawła. Czytamy w Dziejach Apostolskich, że kiedy jeszcze jako Szaweł udawał się do Damaszku, aby więzić i prześladować chrześcijan, miał wizję zmartwychwstałego Chrystusa. „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?»» (Dz 9,3-A). Szaweł przeżył tak mocno tę wizję, że „Przez trzy dni nic nie widział i ani nie jadł, ani nie pił” (Dz 9,9).

Opisy te pokazują pewną zależność pomiędzy zachwytem wywołanym widzeniem Boga i wewnętrznym cierpieniem; radowaniem się z posiadania Boga i zarazem tęsknotą za posiadaniem Go jeszcze bardziej i pełniej. Potwierdzają to doświadczenia mistyków. Przeżywała to również bardzo mocno św. Faustyna Kowalska (1905-1938):

O Stwórcu mój, tęsknię za Tobą. Ty mnie rozumiesz, o Panie mój. Wszystko, co na ziemi, bładym mi się cieniem wydaje, ja Ciebie żądam i pragnę. Chociaż czynisz tak niepojęcie wiele dla mnie, bo sam w sposób szczególny odwiedzasz mnie, jednak te odwiedziny nie koją serca rany, ale pobudzają mnie do coraz większej tęsknoty za Tobą Panie. O, weź mnie do siebie, Panie, jeżeli jest taka wola Twoja. Ty wiesz, że umieram i umieram z tęsknoty za Tobą a umrzeć nie mogę. Śmierci, gdzie jesteś? Pociągasz mnie w otchłań Bóstwa swego i zasłaniasz się ciemnością. Cała istota moja jest zanurzona w Tobie, jednak ja pragnę Cię oglądać twarzą w twarz.

Widzenie Boga jest głębokim pragnieniem świętej duszy, ale przepaść, jaka występuje pomiędzy ludzką słabością a świętością Boga, rodzi bardzo dotkliwe cierpienie, smutek i lęk.

Ladislaus Boros pisze więc: „Zetknięcie twarzą w twarz z Bogiem jest wejrzeniem w ogniste spojrzenie Boga. Cały byt ludzki doznaje wstrząsu i przenika go niewysłowione cierpienie. (...) Spotkanie z Bogiem w najwyższym stopniu rozżarza naszą duszę, obdarza nas pełnią doświadczenia duchowego i autentycznością bytową”.

Sprawdzają się w ten sposób słowa Jan Apostoła, który mówi, że miłość Chrystusa jest podobna do miecza obosiecznego, będąc serdeczną i sprawiedliwą, radującą i smucącą jednocześnie. Boża miłość sędzi i przebacza. Zbliża się do człowieka i od niego oddala. Dlatego autor Apokalipsy pisze: „A Jego wygląd - jak słońce, kiedy jaśnieje w swej mocy. Kiedym Go ujrzał, do stóp Jego upadłem jak martwy” (Ap 1,16-17). Jan olśniony jasnością Pana odczuwa lęk przed Nim i pada „jak martwy”. Biblijne wizje są zapowiedzią tego, czego doświadczał będzie człowiek spotykając się z Najwyższym w chwili śmierci. Boża miłość jest tak czysta, szlachetna, wzniosła, że w konfrontacji z nią miłość człowieka musi doznawać bólu i cierpienia. Stworzony na Boży obraz człowiek będzie cierpiał, że w swoim ziemskim życiu nie odpowiedział do końca na Bożą miłość, że nie zrealizował ostatecznie Bożych pragnień względem siebie i świata. Pełne miłości spojrzenie Jezusa będzie posiadało moc ognia oczyszczającego serce człowieka. L. Boros mówi, że czyściec „jest dokonującym się w końcowej decyzji przejściem przez *oczyszczający ogień Boskiej miłości*. Spotkanie z Chrystusem jest naszym czyśćcem”.

Czyściec nie ma nic z piekła. Jest raczej dojrzewaniem do pełnego i trwałego spotkania się z Miłością odwieczną. Przebywając w stanie czyścca, człowiek kocha Boga całym sercem i pragnie Go całą swoją duszą. Wie równocześnie, że nic i nikt nie może go już odłączyć od tej miłości. Żyje pewnością nadziei na spotkanie z Nim.

38. Czy dusze czyśccowe wiedzą, że będą zbawione?

Rzeczywistość czyścca ściśle łączy się z dynamizmem wiary, stanowiąc kontynuację procesu wewnętrznej przemiany, która nie została jeszcze w pełni zrealizowana przez człowieka w życiu ziemskim, a która ma go doprowadzić do ostatecznego i pełnego zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To oczyszczenie, dojrzewanie, należy do treści chrześcijańskiej tożsamości i dokonuje się w atmosferze wiary, nadziei i miłości. Jest tańcem radości razem ze świętymi w niebie, w mocnej nadziei osiągnięcia pełni życia w Bogu. Czyściec jest więc stanem oczyszczania radości z jej ziemskich przywiązań, aby mogła przejść w radość oglądania Pana i w miłość zupełnie bezinteresowną i szczerą. Dusza żyje nadzieją pełnego oglądania Go twarzą w twarz. Jest to radość wypływająca z pewności wiary, że po wymaganym oczyszczeniu człowiek dojrzeje do królestwa niebieskiego, do doskonałej radości w Bogu. Wierzy, że w staraniach tych nie jest sam, ale że solidaryzują się z nim wszyscy wierni, którzy modlą się za niego do Boga.

Dla duszy, która trwa w oczekiwaniu na pełne szczęścia spotkanie z Bogiem, żadne cierpienie nie jest za duże, żadna trudność nazbyt ciężka. Przeciwnie, gotowa jest ponieść większe jeszcze, byle tylko przyspieszyć spotkanie ze swoim Panem. Pragnie wynagrodzić Chrystusowi Jego cierpienia i mękę, które poniósł dla jej zbawienia. Żąda wręcz od Boga łaski jeszcze większych cierpień, aby chociaż w części wynagrodzić Jezusowi Jego męki na krzyżu. To więc nie Bóg, ale człowiek sam sobie wyznacza wielkość cierpień i chociaż wie, że nawet najsrozsze jego cierpienia nie wyrównają obrazy Boga, jakiej się dopuścił w ziemskim życiu, pragnie je przyjąć na siebie i pokornie znosić.

Istnieje spora ilość tekstów opisujących rodzaje a także „czas” trwania cierpień czyśccowych. Przy ich lekturze trzeba koniecznie pamiętać, że nie pochodzą one od autorów natchnionych, ale przeważnie są one tekstami kaznodziejskimi i redagowane były głównie z myślą o słuchaczu, którego miały pobudzić do gorliwości i poprawy życia. Głównym ich celem było ponowne rozbudzenie u czytelnika pragnienia nieba, a przez to samo spowodowanie, że

powstrzyma się od grzechu. Tak więc sięgająca okresu średniowiecza legenda opowiada przypadek pewnego człowieka, który udręczony ciężką chorobą ciała zaczął bluźnić Bogu. Wypominał Mu, że przedłuża dni jego życia i poddaje go tak srogim i wielkim cierpieniom. Wówczas do chorego przybył anioł. Niebieski posłaniec obiecał mu wyzdrowienie, lecz wpierw chory musiał jeszcze cierpieć przez dwa lata, dlatego powinien uzbroić się w cierpliwość i odwagę. Chory odpowiedział jednak, że woli raczej odebrać sobie życie, aniżeli tak srogo cierpieć jeszcze przez kolejne dwa lata. Wtedy anioł zaproponował mu, aby zamiast dwóch lat choroby cierpiał przez dwa dni męki czyśćca. Chory przystał od razu na taką propozycję. Jego zadowolenie nie trwało jednak długo, ponieważ pół dnia cierpień czyśćcowych wydało mu się prawie jak nieskończoność. Począł więc w duchu przeklinać anioła za taką propozycję i że skazał go na tak wielkie męczarnie. Dopominał się równocześnie szybkiego powrotu do stanu poprzedniego, kiedy znosił cierpienia choroby. Od tej chwili wołał już znosić swoją chorobę aż do dnia Sądu Ostatecznego, zamiast być poddanym cierpieniom czyśćcowym.

Tak się przedstawia natężenie cierpień czyśćcowych. Ich źródłem jest miłość do Boga, spalające człowieka pragnienie posiadania Go w całej pełni, chęć przebywania w Jego bliskości, nadzieja oglądania Go twarzą w twarz. Chociaż w swojej intensywności nie ustępują w niczym cierpieniom piekła, cierpienia czyśćca przeżywane są zupełnie inaczej. Wprawdzie dusza cierpi bardzo, ale jej cierpienie nie jest cierpieniem beznadziejnym. Cierpienie jej, które bierze się z żalu za obrażanie Boga i przekroczenie Jego dobrych przykazań, jest czymś niemal zupełnie drugorzędnym wobec przeżywania ogromnej radości z powodu czekającego ją spotkania twarzą w twarz z miłującym Bogiem. Cierpiąca w stanie czyśćca dusza ludzka umacnia w sobie pewność nadziei. Wierzy, że jej cierpienia się skończą i że wówczas będzie dopuszczona przed oblicze Najukochańszego, umiłowanego Pana. Doznawane cierpienia przeżywa więc jako formę oczyszczania się czy też wewnętrznego przygotowywania się na przyjęcie w pałacach Najwyższego. W ten sposób cierpienie czyśćcowe w swoim charakterze zbliża się bardzo do cierpienia duszy mistycznej. Podobnie jak mistyk dusza znosząca cierpienia czyśćcowe nie tylko nie ucieka przed spotykającym ją cierpieniem, ale wręcz o nie zabiega, wie bowiem doskonale, że cierpienie to jest nieodzowną formą, konieczną drogą, która zaprowadzi duszę do jeszcze bardziej intymnego zjednoczenia się z Bogiem. Oto w jaki sposób pisała o tym krakowska mistyczka bł. Aniela Salawa (1881-1922):

Tu pragnę wyrazić trzy uczucia duszy pod wpływem szczególnej łaski Bożej.

Pierwsze uczucie. Nadzwyczajny wstręt do wszystkiego, co nie jest Bogiem, a na to miejsce pragnienie, ach, jak bardzo wielkie: dużo, ach dużo cierpieć dla Boga.

Drugie uczucie. Szał miłości, porywający duszę gwałtem ku wyżynom, tam, gdzie mój Pan i Bóg mieszka. Ach, jak wielki to szał miłości!

Trzecie uczucie. Niepojęta boleść duszy, czemu Pan Bóg jest tak mało kochany i tak zapomniany i tak zlekceważony! Wówczas cierpienia fizyczne srogo przywarły mnie, ale i boleść z obrazu Pana Boga odpowiednio. A moje kochane udręczenia- bo mi je tak Pan Jezus kazał nazywać - o jakżeż się bardzo wzmogły! Nic nie wiedziałam, gdzie się znajduję, bom tak była bardzo ogarnięta miłością i tym, co Pan Bóg od ludzi cierpi (...). Tak, Boże! Jednego się najwięcej lękam, aby mnie nie opuścił zapał do cierpienia i żebym tej łasce jak najlepiej mogła odpowiedzieć, aby to nie było, że dużo obiecywałam, a mało dokonałam. O, jak pragnę tylko dużo cierpieć! Bez względu co się da: i chorobę i utrapienie wewnętrzne i pokusy i wszelkie udręczenia. Ach, jak mam wielkie pole przed sobą! Tak, jakby jakiś królewski stół zastawiony i do wyboru przeróżne potrawy, to jest cierpienia dla mojej duszy przygotowane.

Dla duszy mistycznej, oddanej Panu, cierpienia nie są źródłem rozpacz, ale głębokiej radości. Dusza wie bowiem, że w zamian czekają spotkanie z Miłością. To właśnie dlatego św. Katarzyna z Genui pisała:

Z wyjątkiem świętych w niebie, nie przypuszczam, aby u kogokolwiek można spotkać zadowolenie równe temu, jakie odczuwa dusza w czyśćcu: wzrasta ono z każdym dniem pod wpływem działania Bożego na duszę, a to działanie wzmacnia się w miarę ustępowania jego przeszkody.

Taką przeszkodą jest rdza grzechu; płomień ją pożera, a równocześnie dusza coraz więcej wystawia się na działanie Boże.

Jako przykład uzmysławiający tę prawdę, niech nam posłuży zasłonięte lustro. Nie odbija ono promieni słonecznych nie z winy słońca, które promieniuje nieustannie, lecz po prostu z powodu przeszkody, stawianej przez zasłonę. W miarę jak zasłona znika, lustro coraz bardziej wystawia się na promieniowanie słoneczne.

W podobny sposób dusza jest pokryta rdzą grzechu, którą stale spalają płomienie czyśćcowe; i im bardziej rdza grzechu ginie, tym doskonale dusza odbija blask prawdziwego słońca, jakim jest Bóg. Stąd i wzrasta zadowolenie w miarę znikania rdzy tudzież równoczesnego odsłaniania się duszy, by się wystawić na działanie promieni Bożych. W ten sposób wzrasta dobroć, znika rdza, aż wypełni się czas.

Przez to jednak nie zmniejsza się kara, lecz tylko czas jej trwania. Skoro jednak wola tych dusz tak całkowicie jest zjednoczona przez miłość doskonałą z wolą Boga, nie można powiedzieć, by kara przez nie ponoszona była cierpieniem. Tak dalece zadowolone są z rozporządzenia Bożego.

39. Jak długo dusza może być w czyśćcu?

Jest to następna trudna kwestia dotycząca czyśćca. Wierzący zadają sobie oraz innym trudne pytanie o długość trwania kar czyśćcowych, długość trwania procesu oczyszczania się w czyśćcu, czy można go liczyć w latach, miesiącach czy tygodniach? Czy w ogóle można stosować do niego tego rodzaju nazewnictwo? W kontekście ewentualnego czasowego „trwania” czyśćca niektórzy z kolei pytają, jak w takiej sytuacji zrozumieć słowa Chrystusa skierowane do Dobrego Łotra: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23,43). Czy Łotr miał *czas* na czyściec, skoro Jezus Chrystus mówi mu, że już *dziś* będzie z Nim w raju? Jeżeli „dziś” rozumie się czasowo, jako chronologiczne „dziś”, jakie więc znaczenie posiada to słowo, użyte przez Jezusa? Jaki jest sens Chrystusowej wypowiedzi? Czy chciał On powiedzieć Łotrowi, że: „mówię ci *dziś*, że będziesz w raju”, czy też „mówię ci, że właśnie w dniu *dzisiejszym* będziesz w raju”? Czy tekst biblijny dopuszcza takie rozróżnienie? Wydaje się, że nie. Tekst grecki jest jasny w tym względzie. Chrystus wyraźnie mówi: *amen soi lego: semeron met' emou ese en toparadeiso* = „Zaprawdę powiadam ci: dziś ze mną będziesz w raju”. Nie można więc naruszać interpunkcji. Przyjąć należy za właściwe, że Chrystusowi nie chodzi wcale o *dziś* w znaczeniu czasu ziemskiego, ale że obala ono czasowe wymiary czyśćca. Chrystus mówi do Dobrego Łotra „dziś ze mną będziesz w raju” już jako Zmartwychwstały, dla którego czas już nie istnieje. Jest On już ponad czasem i Panem czasu.

W oficjalnym nauczaniu Kościoła nie posiadamy takich wypowiedzi, które mówiłyby wyraźnie o czasie trwania czyśćca. Sobór Trydencki, zajmujący bardzo ważne miejsce w katolickiej nauce, w tym także w nauce o czyśćcu, nic nie mówił na temat ewentualnego czasu trwania kar czyśćcowych. Także św. Robert Bellarmin, którego uważa się powszechnie za głównego interpretatora uchwał soborowych, uważał kwestię czasu trwania czyśćca za sprawę niezmiernie delikatną (*ras incertissima*). Nie zawsze jednak tak było. Zdarzały się

okresy, kiedy bardzo poważnie traktowano czas trwania kar czyśćcowych, a nawet i takie, kiedy urzeczowienie czasu trwania czyśćca posunięte było niemal do absurdu. Wyliczano np. konkretną ilość dni, miesięcy czy lat, jakie dusza ludzka spędzić musi w czyśćcu, aby zasłużyć sobie na wejście do wiecznej chwały. Z krytyką takich wyliczeń występowali różni teologowie. Tak na przykład zmarły przed paroma laty Yves Congar ośmieszał zwolenników kurczowego odliczania czasu trwania czyśćca, pisząc:

Czasami mówi się jeszcze o dniach lub latach czyśćca tak, jakby chodziło o urząd śledczy lub więzienie: w ten sposób ujawnia się wyobrażenia posługujące się kategoriami z dziedziny zwykłych sankcji karnych. Nie śmiałoby się w to wierzyć, gdyby się nie czytało takich bredni (...). Dlaczego jeden grzech nie miałby równie dobrze zasługiwać na jedno porządne lanie? Taki obraz odpowiadałby doskonale pojęciu Boga, ojca skorego do bicia różgą. Jednakże wystarczy sekunda zastanowienia się, żeby wiedzieć, że trwanie dusz w innym świecie nie mierzy się tak jak naszego, dniami, które wyznacza obrót ziemi dookoła jej osi, ani też latami wyznaczonymi obrotem ziemi wokół słońca.

W zakończeniu swoich rozważań Y. Congar dochodzi do stwierdzenia, że „czyściec ma swoje własne trwanie, a sam fakt, że jest on z istoty swojej oczekiwaniem, wystarczy, żeby to trwanie wydawało się bardzo, a nawet nie do zniesienia długie”. W ten sposób myśli większość współczesnych teologów. Zgadza się oni, że „proces oczyszczenia jest zjawiskiem niewymiernym w jednostkach naszego doczesnego czasu”.

Nie da się określić w sposób wymierny długości trwania czyśćca, ponieważ trwanie czasowe oraz trwanie czystego ducha są pojęciami analogicznymi i nie pokrywają się ze sobą. I chociaż używamy w odniesieniu do nich tego samego czasownika 'trwać', to jednak inaczej trwa czas, w którym żyjemy podczas naszej ziemskiej egzystencji, a zupełnie inaczej trwa duch czysty, wolny od powiązań z materią. Duch czysty nie jest związany czasem i czas go nie tworzy, gdy tymczasem w odniesieniu do przedmiotów materialnych czas wpływa na ich powolną degradację. Mówimy, że na skutek upływu czasu niszczej, że eliminowane są z życia. Podobna analogia zachodzi pomiędzy trwaniem ducha czystego i trwaniem Boga. Są to pojęcia analogiczne. „Każde z nich ma sobie właściwy sposób bytowania, nie sprowadzalny do dwóch pozostałych”. W przeciwieństwie jednak do trwania ducha czystego czy trwania świata doczesnego, pod względem swoich skutków Boże trwanie charakteryzuje się pewną „współrozciągłością”, chociaż nie w Bogu, ale w jego skutkach. Oznacza to, że Bóg w istocie współistnieje z istnieniem naszego świata, współtworzy naszą historię, uczestniczy w naszym życiu, bierze udział w naszych wydarzeniach. To właśnie dzięki temu współistnieniu Bóg działa skutecznie w świecie, który ma doczesne trwanie. Trwanie czasowe człowieka zostaje przerwane w chwili śmierci. Dusza ludzka przechodzi wówczas w zupełnie inny stan bytowania. Znajduje się poza czasem i poza przestrzenią, w której żyje człowiek na ziemi, złożony z duszy i ciała, i stąd poddany prawom czasu. Po śmierci natomiast, kiedy zerwany zostaje kontakt z czasem i materią, trwanie człowieka wymyka się spod kontroli praw fizyki. Brak historii uniemożliwia również określanie „przed” czy „po”. Tak więc czyściec nie posiada nic z wymiaru czasu fizycznego, nie ma w nim następstwa wydarzeń i dlatego też nie może być mierzony w jego jednostkach - dniach, latach, wiekach. „W ten sposób różnica czasu spędzonego w czyśćcu zamienia się w różnicę intensywności oczyszczenia”. Ponieważ „różnica czasu spędzonego w czyśćcu zamienia się w różnicę intensywności oczyszczenia”, stąd również łatwiej jest nam zrozumieć sens słów Chrystusa skierowanych do Łotra. W tym kontekście *dziś* oznaczałoby więc nie tyle czas historyczny, ile intensywność miłości, którą Dobry Łotr ukochał Jezusa i która wysłużyła mu możliwość przebywania na wieki w Jego obecności.

40. O jaki ogień chodzi w nauce o czyśccu?

Mimo iż udzielanie się Boga duszy w czyśccu jest łaskawe i pełne dobroci, to jednak posiada ono charakter bolesnego doświadczenia. Im bardziej bowiem człowiek zbliża się do Boga, tym mocniej wzmagają się w nim poczucie niegodności i wstydu, a jednocześnie szczerą tęsknotę za posiadaniem Go jeszcze bardziej i pełniej. Jest to doświadczenie zbliżone do przeżycia maratończyka. Po przebiegnięciu trasy 40 km odczuwa on wielkie zmęczenie i każdy następny krok potęguje je jeszcze bardziej.

Biegacz jednak nie przerywa swojego biegu, ale przeciwnie, przyspiesza kroku, wie bowiem, że za 2195 metrów jest koniec trasy i radość zwycięstwa. Coś analogicznego, chociaż w wymiarze duchowym, dokonuje się w trakcie procesu oczyszczania. Perspektywa ujścia Pana twarzą w twarz zwiększa ból i tęsknotę, a zarazem pomnaża radość z przybliżającego się momentu spotkania z Nim. W tak rozumianym cierpieniu czyśccowym ogień traktować należy symbolicznie. Jest on pełną miłości obecnością Boga, która oczyszcza człowieka ze wszystkiego, co oddalało go od Stwórcy, co stało na przeszkodzie w jego pełnej wspólnoty z Najwyższym.

Nie należy jednak rezygnować zupełnie z obrazu ognia w rozważaniach na temat czyścca, po wykluczeniu bowiem niewłaściwych interpretacji, jakie proponowane były w przeszłości, ogień nadal może być bardzo czytelnym znakiem ułatwiającym zrozumienie głębi i powagi oczyszczenia. Ogień symbolizuje zarówno moment oczyszczania jak i spalania, czyli aspekt pozytywny i negatywny, a taki właśnie charakter posiada czyściec: jest on stanem, w trakcie trwania którego dusza ludzka oczyszcza się z kar zaciągniętych na skutek grzechów i zarazem przybliża na spotkanie z Miłością. Tak więc proces dojrzewania do przeżycia Bożej miłości, który teologowie nazywają karą opóźnienia i zmysłu (*poena damni i poena sensus*), sprawia dotkliwy ból, lecz jest on przede wszystkim bólem duchowym, którego zarzewiem jest oddalenie od Boga i jednoczesna chęć powrotu do przebywania w Jego bliskości. Czyściec gładzi kary, jakie pozostały człowiekowi po darowanych mu grzechach, których dopuścił się w trakcie swojego ziemskiego życia. Czyściec gładzi ponadto grzechy lekkie. Dopiero w momencie pełnego oczyszczenia się ze wszystkiego, co przeszkadza duszy oglądać Boże oblicze, co utrudnia jej odpowiedzieć miłością na Miłość, dusza doznaje wiecznej radości. Bóg nie zmusza na duszy procesu czyśccowego oczyszczenia, lecz dusza poddaje się dobrowolnie temu procesowi, który traktuje jako Boży dar, udzielony jej ze względu na Jego niepojętą miłość. W tej sytuacji, mówiąc o karach czyśccowych, używać należy języka zdecydowanie bardziej duchowego, wyłącznie duchowego, ponieważ, po pierwsze, takiej właśnie natury jest życie człowieka po śmierci, a po drugie, natury duchowej będzie również wieczne szczęście.

Ten sposób rozważania tajemnicy życia pozagrobowego zbliża w jakimś stopniu katolicką naukę o czyśccu do myśli prawosławnej. Podobnie jak współcześni myśliciele katoliccy, teologowie prawosławni odrzucają możliwość istnienia ognia czyśccowego (*ignis purgatorius*) oraz dawne katolickie pojmowanie czyścca jako miejsca. P. Evdokimov, pisząc, że w czyśccu „nie chodzi o tortury czy ogień, ale o dojrzewanie przez ogołocenie z wszelkiej plamy obciążającej ducha”, zdaje się wyrażać również istotę katolickiej nauki o czyśccu. „Jeżeli istnienie między śmiercią a sądem ostatecznym może być nazwane *czyścem* - pisał Evdokimov - to według prawosławnej nauki nie jest to *miejsce*, ale *stan* pośredni oczyszczenia”. W tym stanie czyśccowym natura człowieka ulega gruntownej naprawie. „Tłumaczy to często używany obraz przejścia przez 'komory celne' - *telonie*, gdzie zostawia się demonom to, co do nich należy, i gdzie uwalnia się człowiek, zachowując jedynie to, co należy do Pana”.

Oczekiwanie pomiędzy śmiercią i sądem jest więc oczekiwaniem bardzo twórczym. W stanie czyśccowym naprawie ulega nie błąd, lecz sama natura ludzka, która coraz bardziej

upodabnia się do otrzymanego w chwili stworzenia daru Bożego „obrazu i podobieństwa”. Tak więc w czyśccu nie chodzi o tortury czy ogień, ale o stan intensywnego dojrzewania do spotkania z Panem w wieczności poprzez wymazanie wszelkiej plamy obciążającej ducha i pozwolenie, aby energie Bożej miłości promieniowały z niego.

41. Gdzie znajduje się czyściec?

Duży wpływ na umiejscowienie czyścca w zaświatach mieli niewątpliwie ludowi kaznodzieje, którzy chętnie, często i po mistrzowsku rozwodzili się na jego temat. W opowiadaniach o nim podawali również chętnie przykłady osób, które rzekomo widziały go, widziały również cierpienia dusz czyśccowych, a później powróciły na ziemię, aby o tym opowiedzieć. Osoby czasowo zmarłe, jak mówili kaznodzieje do słuchających ich rzesz wiernych, wędrowały po różnych częściach zaświatów, oglądały męki dusz skazanych na piekło, cierpienia przebywających w czyśccu, słyszały śpiewy anielskich chórów i odczuwały cudowne zapachy raju. Po powrocie na ziemię, do świata żywych, osoby te zachęcały do dalszego dobrego życia albo też przestrzegały przed brnięciem w grzechu tych, którzy pozostawali przy życiu, w zależności od tego, jaki był ich dotychczasowy sposób egzystencji. Czyściec jako określone miejsce w zaświatach pojawiał się również wyraźnie w duchowych wizjach, jakie przeżywały dusze mistyczne. Szczególnym przypadkiem są w tym względzie wizje mistyczne św. Katarzyny z Genui czy np. wizje, które przeżywał Karol Gruby (zm. 888), a o których opowiada w swojej publikacji J. Le Goff. W wizji Karola Grubego zostaje opisane z wieloma szczegółami miejsce oraz bogaty wachlarz przeróżnych rodzajów kar, jakie ponoszą znajdujące się w nim dusze ludzkie. Oto niektóre fragmenty tej bardzo sugestywnej wizji czyśccowych cierpień, która odbiła się szerokim echem w ówczesnym świecie:

Gdy z drzeniem słuchałem tych słów, nadleciały oto czarne od stóp do głów demony, chcąc pochwycić żelaznymi hakami nić kłębka, który trzymałem w ręce, i przyciągnąć mnie ku nim, ale blask promieni nie pozwolił im dosięgnąć nici. Potem zaszły mnie od tyłu, chcąc mnie zahaczyć i strącić do studni siarczanych; ale mój przewodnik, który ciągle trzymał ów kłębek, zarzucił na moje ramiona nić z niego i dwukrotnie mnie nią okręcił, a potem silnie pociągnął za siebie i tak wspieiliśmy się na bardzo wysokie góry ogniste, skąd wypływały bagna i ogniste rzeki, gdzie wrzały wszelkiego rodzaju metale. Ujrzałem w owej topieli niezliczone dusze ludzkie i wielmożów ojca mojego braci, z których jedni tkwili tam aż po włosy, inni po brodę, inni po pępek. Wołali oni do mnie, podnosząc wrzawę (...).

Wizja czyścca jako miejsca pojawia się również wyraźnie w *Boskiej Komedii* Dantego Alighieri. Poeta opisuje w niej swoje wędrówki po czyśccu, w którym spotyka bardzo dużą liczbę osób cierpiących w różnych kręgach czyścca na różne dolegliwości, w zależności od rodzaju grzechu, jakiego dopuścili się w swoim ziemskim życiu.

Wracając do dokumentów kościelnych, trzeba zaznaczyć od razu, że nie mówią one nic odnośnie do ewentualnego miejsca czyścca. Niemniej jednak mimo iż doktrynalne teksty Kościoła milczą na ten temat, tzn. nie mówią wyraźnie, że czyściec nie jest miejscem, to jednak nie wykluczają go w sposób jednoznaczny. Używają takich sformułowań, które zdają się przemawiać za czyścem jako za konkretnym fizycznym miejscem. Tak na przykład Sobór Trydencki w następujących słowach wypowiadał się na jego temat: „Kościół katolicki pouczony przez Ducha Świętego, na podstawie Pisma Świętego i starożytnej Tradycji Ojców, na świętych Soborach, a ostatnio na tym ekumenicznym [Trydenckim] Soborze podał naukę, że istnieje czyściec, a dusze *tam zatrzymane* (*ibi detentas*) są wspomagane wstawienictwem wiernych”. Sformułowanie „tam zatrzymane” dla kogoś o małym wyrobieniu teologicznym

mogło sugerować określone miejsce fizyczne, w którym przebywają dusze czyścicowe i przeżywają swoje cierpienia. I istotnie, tak właśnie odczytano soborowe sformułowanie i tak też uczono, że czyściec jest miejscem.

W przeciwieństwie jednak do powyższych niejasności w nauce kościelnego Magisterium współczesna teologia katolicka z wielką rezerwą odnosi się do czyścica jako do *miejsca*, w którym dusze po zakończeniu swojej ziemskiej wędrówki byłyby poddawane procesowi oczyszczenia. Zmarły w 1995 roku francuski teolog Y. Congar uważał, że czyściec jest zdecydowanie mniej miejscem, bardziej natomiast szczególnego rodzaju *sytuacją* czy też *stanem*.

Czyściec nie ma więc nic z więzienia o obostrzonym rygorze, z którego nikt nie może uciec przed odsłuszeniem nałożonej na siebie kary. Prawdą jest oczywiście, że żyjąc w warunkach ziemskich, człowiek skłonny jest do myślenia w kategoriach przestrzennych i czasowych. Jednak ten rodzaj myślenia nie zdaje egzaminu w odniesieniu do życia po śmierci, stąd trzeba go koniecznie zarzucić. Życiem po śmierci rządzą bowiem zupełnie inne prawa, odbiegające diametralnie od tych, z jakimi spotykamy się w warunkach życia na ziemi, gdzie otoczeni jesteśmy wytworami materialnymi. Oczywiście trzeba pamiętać, że częste odwoływanie się kaznodziejów do materialnych obrazów kar czyścicowych, jak również do opisów miejsca czyścica miało niewątpliwie za zadanie działanie pedagogiczne. Mniej lub bardziej skutecznie odstraszało słuchaczy od grzechu, zachęcając ich do życia bardziej cnotliwego, dobrego i miłego Bogu. Współczesnej teologii katolickiej, bardzo mocno odwołującej się do myślenia biblijnego, obce stało się umiejscawianie stanów eschatologicznych w takiej czy innej przestrzeni zaświatów. Co więcej, człowiek dzisiejszy widzi wyraźną trudność w przyjęciu nauki o czyścicu odmalowanej w zbyt materialnych obrazach. To sprawia, że współczesna teologia odchodzi coraz wyraźniej od stosowania fizyki do rzeczy ostatecznych. H. Urs von Balthasar uważał, że w chwili przeniesienia tzw. rzeczy ostatecznych człowieka z kosmosu w rzeczywistość objawienia i wiary stały się one dla naszego myślenia nieobrazowe, zdobywając jednocześnie wartość przynaglającej aktualności. W ten sposób stały się one wydarzeniami, które dotyczą bezpośrednio istoty oraz dziejów człowieka i świata. Jedynie właściwym „miejscem”, w którym przebiega proces oczyszczenia czyścicowego, *jest dla chrześcijanina Jezus Chrystus*. W ten sposób miejsce nie jest niczym innym jak momentem spotkania z miłującym Bogiem. On właśnie jest uprzywilejowanym „miejscem” naszego wiecznego życia. W momencie takiego odczytania miejsca czyścica odsłania się jeszcze bardziej znaczenie użytego przez nas porównania stanu czyścica do spotkania Zacheusza z Jezusem Chrystusem. Decyzja, jaką podjął Zacheusz o rozdaniu swojego majątku wśród pokrzywdzonych, nie dokonała się w jakimś szczególnym miejscu, ale w momencie spotkania z Jezusem Chrystusem („u ciebie gościna” - mówi do niego Chrystus), tzn. w chwili konfrontacji z miłością i dobrocią, jaką odkrył w Zbawicielu. Zatem jeżeli nawet teksty Magisterium Kościoła zdają się sugerować czyściec jako „miejsce” odbywania kar, to jednak nie wolno tego miejsca lokalizować w jakiejś przestrzeni świata doczesnego. Ogólnie rzecz biorąc, teologia uważa, że nie należy skupiać się zbyt mocno na miejscu czyścica, ale raczej koncentrować się na nim jako na momencie *przejścia* na spotkanie z Miłością. W ten sposób przejście staje się szczególnym darem, jaki Bóg w swojej łaskawości ofiarowuje człowiekowi, aby wprowadzić go do wspólnoty błogosławionych i dać mu kosztować radości ze swojej bliskości.

Z takim rozumieniem „miejsca” czyścica zdaje się zgadzać również teologia prawosławna, która utrzymuje, że czyściec to nie *miejsce*, ale *stan* istniejący pomiędzy śmiercią a Sądem Ostatecznym. W tym kontekście da się zrozumieć wypowiedź francuskiego teologa prawosławnego, który pisał: „Sens eschatologii wschodniej wynika z ekonomii tajemnicy zbawienia. Nie czyniąc z tego metafizyki ani eschatologicznej fizjologii, ani tym bardziej

pośmiertnej fizyki dusz, należy pojąć czyścić niejako miejsce (bo skoro dusze nie mają ciała, to ani miejsce, ani czas astronomiczny ich nie dotyczy), lecz jako położenie, jako stan"

42. Czy da się pogodzić istnienie czyścica, który wiąże się z cierpieniem i oddaleniem od Boga, z obrazem Boga miłosiernego?

Pytanie bardzo ważne, które często pojawia się w rozmowach o czyścicu: jak bowiem dobry i miłosierny Bóg może dopuścić takie cierpienie? Czy jest możliwe, aby życie na ziemi, tak krótkie pod względem czasowym, mogło decydować o wieczności naszego stanu? Od zawsze człowiek stawał zakłopotany w obliczu tajemnicy Boga, ponieważ nie pojmował do końca logiki Jego postępowania. Musiał bowiem myśleć o Ojcu pełnym miłości i zarazem Bogu pełnym sprawiedliwości, dlatego miał trudności z namalowaniem jednego obrazu Boga, tzn. takiego, który by obejmował w jedno Bożą miłość i sprawiedliwość, miłosierdzie i wymaganie. Paradoks Boga przerastał możliwości ludzkiego intelektu, który nie radzi sobie z obrazem Boga jako Miłości pełnej sprawiedliwości.

Święty Jan utożsamiał Boga z miłością. Boża miłość do człowieka wyrasta z Jego natury - „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Jest to wspólne doświadczenie chrześcijańskich poetów i mistyków. Tak np. Dante Alighieri (1265-1321) wkłada w usta dusz cierpiących w czyścicu modlitwę, która tchnie wielką nadzieją na Boże miłosierdzie i zarazem nadzieją na wyzwolenie z przeżywanych kar czyścicowych:

O, Ty, nasz Ojciec, który jesteś w niebie
nieogarniony, a jeno miłością
garnący wszystkie swe dzieła do siebie!
Święć się Twe Imię wraz z Twoją dzielnością
w każdym stworzeniu, jako też przystało
składać cześć przed Twą bez granic mądrością!
Niech przyjdzie ku nam pokój razem z chwałą
królestwa Twego, bowiem my nie możemy
dojść do niej sami z naszą wiedzą całą!
I jak ofiarę z siebie w państwie bożym
anioły czynią, śpiewając *Hosanna*,
tak niechaj i my wolę naszą złożym.
Niech nam powszednia dana będzie manna,
bez której w onej skalistej pustyni
wstecz idziem, choć nam zorza świeci ranna.
I jako każdy z nas w swym sercu czyni
za zło doznane, tak nam miłosiernie
przebacz, nie patrząc, co kto z nas przewini.

Z poetyckim sformułowaniem Dantego: „a jeno miłością garnący wszystkie swe dzieła do siebie!", koresponduje wizja św. Faustyny Kowalskiej, w której Jezus objawił jej swoje Imię jako Miłości miłosiernej.

Kiedy poszłam na adorację, uczułam bliskość Boga. Po chwili ujrzałam Jezusa i Maryję (...). I zapytałam się Jezusa, czy może być ten napis: „Chrystus, Król Miłosierdzia”. - Jezus mi odpowiedział: *Jestem Królem Miłosierdzia*, a nie mówił - „Chrystus”. *W pierwszą niedzielą po Wielkanocy pragnę, żeby był publicznie ten obraz wystawiony. Niedziela ta jest świętem Miłosierdzia. Przez Słowo Wcielone daję poznać przepaść miłosierdzia mojego.*

Czy biorąc pod uwagę powyższe słowa Jezusa, który mówi o „przepaści miłosierdzia” swojego, można mówić o wiecznie odrzuconych? Czy ze słowami włoskiego poety, że Bóg jest „garnącym wszystkie swe dzieła do siebie”, da się pogodzić wieczność piekła? Odpowiedź musi pozostać tajemnicą. Znają tylko sam Bóg, jako Pan pełen miłości i jako Ten, który daje wieczne życie.

Przyjrzyjmy się niektórym tekstom mistyków rzucającym nieco więcej światła na hierarchię Boskich przymiotów. Święta Faustyna dokonuje stopniowania przymiotów Boga i do najważniejszych z nich zalicza Boże miłosierdzie:

W czasie Adwentu obudziła się w duszy mojej tak wielka tęsknota za Bogiem. Duch mój rwał się do Boga całą swą mocą, jaką ma w swoim jestestwie. W tym czasie Pan udzielił mi wiele światła poznania Jego przymiotów. Pierwszym przymiotem, jaki mi Pan dał poznać - to Jego świętość (...). Drugie poznanie udzielił mi Pan - to jest Jego sprawiedliwość (...). Trzecim przymiotem jest miłość i miłosierdzie. I zrozumiałam, że największym przymiotem jest miłość i miłosierdzie. Ono łączy stworzenie ze Stwórcą. Największą miłość i przepaść miłosierdzia poznaję we Wcieleniu Słowa, w Jego odkupieniu, i tu poznałam, że ten przymiot jest największy w Bogu.

O tej miłości Boga mówił również papież Paweł VI. W uroczystym *Credo* podkreślał, że Bóg niepojęty i nieogarniony zechciał objawić stworzeniu dwie podstawowe prawdy o sobie, że istnieje i że jest Miłością. Boża miłość osiągnęła swój szczyt w wielkim wydarzeniu, jakim było wcielenie Bożego Syna. W przyjsciu do nas w swoim Synu Bóg konkretyzuje swą miłość, która osiągnęła swój szczyt w krzyżu, znaku zbawienia; jest to dar absolutnie darmowy (por. Rz5,6n; Tt 3,5; 1 J 4,10.19). Człowiek, jako stworzenie słabe i grzeszne, własną mocą nie jest zdolny do nawiązania łączności z żywym Bogiem. Bóg inicjuje dialog miłości (por. 1 J 4,19; J 16,27) z poszczególnym człowiekiem nie tylko na etapie ludzkiego pielgrzymowania, ale także w stanie oczyszczenia.

W encyklice *Dives in misericordia* papież Jan Paweł II potwierdza wspomnianą prawdę i uczy, że miłosierdzie jest największym spośród przymiotów i doskonałości Boga.

„Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg” (por. Ef 2,4) jest Tym, którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca. Objawił nam Go zaś i ukazał w sobie - Jego Synu (por. J 1,18; Hbr 1,1n).

Idąc za nauką Soboru Watykańskiego II i odpowiadając na szczególną potrzebę czasów, w których żyjemy, poświęciłem encyklikę *Redemptor hominis* prawdzie o człowieku, która w pełni i do końca odsłania się w Chrystusie. Nie mniejsza potrzeba tych przełomowych i trudnych czasów przemawia za tym, aby w tym samym Chrystusie odsłonić raz jeszcze oblicze Ojca, który jest „Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy” (por. 2Kor1,3).

Miłosierdzie pozostaje zawsze „nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka, które wdziera się również do jego serca i może go «zatrącić w piekle» (Mt 10,28). To właśnie ludzkie pragnienie posiadania autentycznego szczęścia, na wzór którego został stworzony (Boży obraz) i które jest przedmiotem jego najgłębszych pragnień, oraz świadomość bycia grzesznym zakładają istnienie czyśćca. W tym trudnym i bolesnym stanie oczyszczania się człowiekowi wychodzi na spotkanie Bóg w swojej miłosiernej miłości. Jego dobroć i miłość stała się widzialna i namacalna w Jego Synu Jezusie Chrystusie. To właśnie również dlatego czyściec bywa nazywany „ostateczną ofertą Bożej łaski”. Miłość Boga, która objawiła się naj-

pełniej w krzyżu Jezusa Chrystusa, jest miłością wieczną, nieskończoną, niewyczerpalną i zarazem bardzo czułą, wrażliwą i pełną tkliwości. Ta Boża miłość oświecla życie człowieka, dając mu poznać jego ewentualne braki, niedomagania, plamy czy rdzę pokrywającą jego życie. To właśnie przeżycie Bożej bliskości, pozwalające człowiekowi poznać stopień własnego niedostatku, każe mu równocześnie wołać z głębi serca: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5,8). W przeżywaniu swojej niedoskonałości i zarazem szczerym pragnieniu zbliżenia się do Boga człowiek otwiera się coraz bardziej na przyjęcie Bożej miłości. Dojrzewa w nim decyzja opowiedzenia się za nią i szczerą chęć poddania się procesowi oczyszczenia. Wszystko to jest dziełem Bożej miłości, Jego wielkiej łaski, która niejako od wewnątrz otwiera człowieka na taką decyzję. Boża miłość miłosierna rozgrzewa ludzkie serce, przenika go, dosięgając jego najgłębszych pokładów i prowadzi do uwalniania się od własnego egoizmu. Jednocześnie rodzi w nim szczerą chęć całkowitego oddania się Bogu, aby być przenikniętym Jego miłością.

Czyściec nie jest biernym stanem duszy. Przeżywając go, dusza nie trwa w miejscu, ale dynamicznie porusza się w stronę Boga, niesiona pragnieniem oglądania Jego oblicza i przebywania w Jego bliskości. Miłość Boga, której zakosztowała już w doczesności, uskrzydla duszę w wychodzeniu naprzeciw Stwórcy. Wie ona jednak, że ostateczne szczęście nie będzie jej zasługą, owocem jej wysiłków, ale wyłącznie darmowym darem Bożego miłosierdzia, przez grzech bowiem nikt z żyjących nie zasługuje na wieczne szczęście. To Bóg w swojej wielkiej miłości dał ludziom swojego Syna, w którym dostępują oni przebaczenia grzechów i udziału w wiecznym szczęściu zbawionych. Niebo jest więc owocem aktywnej współpracy Boga i człowieka, ale początkiem tej współpracy jest Boża łaska.

43. Czy dusze czyścicowe mogą mieć wpływ na nasze życie? Czy istnieją jakieś więzy solidarności między żywymi i cierpiącymi w czyściecu?

Sobór Florencki w bulli zjednoczeniowej *Laetentur Coeli* z dnia 6 lipca 1439 roku podawał do wierzenia następującą naukę:

Jeśli by prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyścicowymi. Do złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawienictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy Św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych.

Sobór uczy o solidarności między żywymi i umarłymi, między tymi, którzy nadal jeszcze żyją w warunkach ziemskich, a tymi, którzy znaleźli się już poza ziemskim czasem. Nauka ta należała od samego początku do treści wiary Kościoła. Na przestrzeni wieków zmieniały się jednak sposoby jej wyrażania. Zależało to w dużej mierze od poziomu intelektualnego kaznodziei i percepcyjnych możliwości słuchacza. Bardzo często przy użyciu sugestywnych przykładów, mocno działających na wyobraźnię i serce, dobry kaznodzieja starał się przekonać słuchacza o potrzebie takiej modlitwy i ofiary, skruchy i nawrócenia. W okresie wieków średnich znajdujemy bogaty wachlarz przykładów, do jakich odwoływali się wytrawni kaznodzieje dla zobrazowania prawdy o życiu przyszłym i uwrażliwienia wiernych na potrzebę modlitwy za zmarłych, zarówno tych znanych jak i nieznanymi. Tak np. Cezary z Heisterbachu, żyjący w XIII wieku, opowiada pewien przypadek. Mówi, że:

Pewien mnich porzucił swój zakon i odszedł ze zbójcami, których przewyższył w okrucieństwie. Przed śmiercią wyspowiadał się ze wszystkich swych grzechów, ale ksiądz, oszołomiony ich ogromem, odmówił mu rozgrzeszenia i wiatyku. Był zakonnik, człowiek wykształcony, stwierdził: „Słyszałem i czytałem, że miłosierdzie Boże jest większe od wszelkiego zła ludzkiego”, i prosił, aby wyznaczyć mu pokutę. Kiedy ksiądz i tego odmówił, sam wybrał sobie dwa tysiące lat pobytu w czyścicu. Grzesznik napisał list do swojego krewnego, biskupa, prosząc, aby modlił się za jego duszę. Po śmierci dostał się do czyścica. Modlitwy za niego wznosili zarówno sam biskup, jak i opaci, mnisi i kapłani, których prosił o pomoc. Po upływie roku zmarły ukazał się biskupowi, mizerny, blady i w ciemnej odzieży, ale wyznał, że dzięki trosce biskupa o jego duszę darowano mu tysiąc lat w czyścicu. Modlitwy trwały jeszcze jeden rok i po upływie tego czasu grzeszny mnich znów się ukazał - tym razem w nowym habicie, z rozjaśnionym obliczem - i powiedział, że dwa lata zaliczono mu za dwa tysiące lat i jest już wolny. Został zbawiony z powodu skruchy i dzięki modlitwie.

Chociaż to tylko legenda, to jednak jest bardzo pouczająca. Czyściec przypomina w niej rodzaj karceru, na karę którego można skazać zmarłego bez bezpośredniej interwencji Boga. W istocie zakonnik z opowiadania przywłaszcza sobie niejako władzę samego Boga i wyznacza sobie karę za popełnione grzechy, nie w postaci pokuty za życia, ale kary pobytu w czyścicu dla pozyskania wiecznego szczęścia.

Obok niewątpliwie trudnych do przyjęcia zachowań opowiadanie podkreśla wyraźnie cnotę chrześcijańskiej *solidarności*, bardzo mocno związaną z prawdą o czyścicu. Solidarność ta jest uczestniczeniem w trudnościach życia osoby, czym się jej mówi o Chrystusie miłosiernym, pomagającym, cierpliwym czy przebaczącym. W opowiadaniu Cezarego wszyscy, znajomi i nieznajomi mnicha, solidaryzują się zgodnie z jego pragnieniem osiągnięcia wiecznej radości, dlatego wytrwale modlą się do Boga, prosząc o skrócenie jego kary i wprowadzenie zmarłego do wspólnoty szczęśliwych w niebie. Jest to solidarność wielowymiarowa, która obejmuje:

- *Solidarność człowieka z własną przeszłością*. Grzeszny mnich, który jest przykładem każdego innego człowieka, jest odpowiedzialny za swoje życie. Śmierć nie zaciera jego przeszłości, nie wymazuje grzechu i win, ale jeszcze bardziej je wyostreza. W momencie śmierci mnich widzi jeszcze wyraźniej popełnione grzechy. Nie może i nie chce od nich uciec. Przyjmuje na siebie konsekwencje swojego wcześniejszego życia i ewentualne braki w miłości do Boga pragnie właściwie wynagrodzić.

Solidarność z własną przeszłością, na którą tak mocno wskazuje prawda o czyścicu, znajduje się w wyraźnej opozycji do pewnych trendów współczesnej kultury, określanej często mianem kultury New Age. Promuje ona wizję człowieka wolnego od odpowiedzialności za środowisko, w którym żyje. Zadaniem człowieka New Age jest uwolnienie się od wszelkich powiązań z materią i czasem, kultura ta bowiem uważa, że nie przynoszą one człowiekowi żadnych wymiernych korzyści, a jedynie stanowią negatywne obciążenie dla jego ducha, który pragnie się od nich uwolnić. Czas i materia zniewalają człowieka, zmuszając go do pozostania w świecie, w granicach rzeczy stworzony. Kultura New Age stara się podważyć wartość czasu i materii, a najlepszym na to sposobem jest ucieczka od nich, czyli przejście w egzystencję wolną od czasu i materii.

- *Solidarność z tymi, którzy odeszli*. Katolicka nauka o czyścicu wyklucza wszelki rodzaj zbawczego indywidualizmu, możliwości pójścia do nieba tylko i wyłącznie o własnych siłach, obok bliźnich, bez ścisłej z nimi współpracy. Chrześcijański rodzaj solidarności, która wiąże indywidualne życie człowieka z życiem drugih i całego świata, oznacza, że indywidualne szczęście człowieka nie jest jedynie jego osobistym dziełem, ale owocem, rezultatem czy wypadkową jego intensywnej współpracy z innymi, a w szczególności z najbliższymi, z którymi żyje na co dzień. To oni właśnie są również naszymi najlepszymi orędownikami u

Boga. Wypraszają dla nas Jego łaskę i pomoc. W przytoczonym opowiadaniu czytamy więc, że „modlitwy za niego wznosili zarówno sam biskup, jak i opaci, mnisi i kapłani, których prosił o pomoc” i widzimy zarazem, jak skuteczne były to modlitwy. Z miłości do zmarłych i w nadziei wyproszenia dla nich życia wiecznego Juda Machabeusz kazał zanosić modły i przygotować ofiarę, którą przesłał następnie do Jerozolimy, „aby złożono ofiarę za grzechy”, był bowiem przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, lecz potrzebują jeszcze modlitwowej pomocy bliźnich.

W kontekście tak rozumianej solidarności ze zmarłymi w wieku XI ustanowiony został Dzień Zaduszny. Był on dniem szczególnej modlitwy za nimi. Dniem gorącej modlitwy zanoszonej do Stwórcy, aby przyjął ich do siebie i obdarzył swoim szczęściem.

Dzień Zaduszny był odpowiedzią Kościoła na duchowe potrzeby swoich wiernych, którzy pragnęli zaznaczyć, jak wielki mają szacunek i miłość dla zmarłych, za którymi pragnęli się modlić. Kościół czyni to oczywiście zawsze, we wszystkich swoich modlitwach, ale Dzień Zaduszny jest swoistym ich zwieńczeniem, szczytem góry modlitw wiernych.

Na równi z modlitwą za zmarłych mnożyły się również opowiadania o widzeniach osób umarłych, które prosiły żyjących o wstawiennictwo, o modlitwę. Oto jedno z nich:

Dusza pewnego mnicha z Rzymu - mówi jedno ze średniowiecznych opowiadań - została wzięta przez anioła do innego świata, gdzie widziała Pana w chwale, raj i czyściec. Wśród dusz zmarłych zauważyła wielu biedaków, którym nikt nie podał ręki, a anioł wyjaśnił, że są to dusze ludzi nie posiadających na ziemi ani krewnych, ani przyjaciół mogących okazać im pomoc. Kiedy dusza zakonnika powróciła do ciała, opowiedział on o tej wizji papieżowi, a papież ustanowił dzień ratowania dusz w czyścicu. Zgodnie zaś z inną wersją opat z Cluny, Odilon, dowiedziawszy się, że z krateru Etny słychać lamenty zmarłych, których męczą biesy, orzekł, że dusze te mogą być zbawione dzięki jałmużnom i modlitwom, i ustanowił w swych klasztorach dzień modlitw za spokój dusz zmarłych bezpośrednio po dniu Wszystkich Świętych (*Legenda aurea*, 163).

- *Solidarność w modlitwie*. W prawdzie o czyścicu zostaje na nowo odkryta i dowartościowana moc i skuteczność wytrwałej modlitwy. Zapraszał do niej już Jezus, kiedy mówił o opornym sędzi i cierpliwie proszącej kobiecie. Swoje opowiadanie Jezus kończy słowami: „Słuchajcie, co ten niesprawiedliwy sędzia mówi. A Bóg czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego, i czy będzie zwlekał w ich sprawie? Powiadam wam, że prędko weźmie ich w obronę” (Łk 18,6-8). Słowa Chrystusa oznaczają, że wytrwała modlitwa nigdy nie jest bezskuteczna, ponieważ kto prosi, otrzymuje, a pukającemu będzie otworzone. Jednak nie tylko żyjący mogą prosić za zmarłymi, również zmarli modlą się za żywych; żyjący proszą Boga o radość wieczną dla zmarłych, zmarli natomiast błagają Boga o łaskę dobrego życia dla tych, co jeszcze pozostali na ziemi. Jest to więc modlitwa wstępująca i zstępująca, modlitwa żywych za zmarłymi i zmarłych za żywymi. Cudowna wspólnota świętych (*communio sanctorum*), osób kochających się Bożą miłością, *communio*, której obca była zazdrość, nienawiść, bliskie zaś pragnienie wiecznego szczęścia.

44. Co to jest odpust? Czy ma on jeszcze jakieś znaczenie w życiu człowieka? Jaką korzyść może nieść dla dusz w czyścicu cierpiących?

Odpust (*indulgentia*) jest odpuszczeniem kar doczesnych należnych za grzechy odpuszczone już co do winy. W języku teologicznym „odpust oznacza obietnicę szczególnego wstawiennictwa Kościoła u Boga o darowanie kary doczesnej za grzechy, których wina już została odpuszczona”. Właściwe wyjaśnienie natury odpustu nie jest sprawą łatwą i aby to uczynić, należy odwołać się do pewnych przykładów z życia. Człowiek, który zgrzeszył,

dopuścił się tym samym obrazy nie tylko siebie, bliższych czy dalszych sobie ludzi, ale przede wszystkim obraził Boga jako dobrego i miłującego Ojca. Z tego też względu jego grzech zasługuje na karę. Nie każdy grzech jest taki sam. Obok grzechów ciężkich są i lekkie, obok śmiertelnych są również wykroczenia powszednie. W zależności więc od wielkości grzechu przypada odpowiednio sroga kara. Mówi się więc o karze wiecznego potępienia, która wynika z dopuszczenia się grzechu śmiertelnego, i karze doczesnej, należnej za lżejsze grzechy, określane często jako grzechy lekkie. W momencie nawrócenia, które najpełniej dokonuje się w sakramencie pojednania i towarzyszących mu czynach miłości, grzesznik otrzymuje odpuszczenie winy i stąd nie grozi mu już kara wiecznego potępienia. Niemniej jednak pozostaje mu nadal jeszcze do odpokutowania kara doczesna. Poprzez wypełnienie kary doczesnej naprawiona będzie harmonia zniszczona przez grzech. Ponieważ nie wiemy, jak głęboko człowiek naruszył przez swój grzech ową harmonię, dlatego nie wiemy również dokładnie, jak ciężka jest owa kara. Kościół uczy jednak, że kara doczesna może być odpokutowana bądź to za życia, bądź też po śmierci. Jak widać, jest tutaj mowa o czyśćcu. W trudnym i bolesnym procesie odpokutowania kar, wynikłych z naruszenia przykazań, Kościół solidaryzuje się mocno z człowiekiem. Wychodzi mu naprzeciw w jego wysiłkach naprawienia szkody, przeproszenia Boga i ludzi, a także zagojenia rany, jaką zadał sam sobie. Kościół pomaga grzesznikowi pokutującemu przede wszystkim poprzez swoją modlitwę, którą zanosi do Boga i która zostanie z pewnością wysłuchana, ponieważ odpowiada woli Bożej, pragnącej wiecznego szczęścia dla każdego człowieka. Skuteczność modlitwy Kościoła zależy jednak od wewnętrznej gotowości grzesznika pokutującego do oczyszczenia się i szczerego pragnienia nawiązania z Bogiem na nowo głębszej i trwalszej jedności. W tym momencie pojawia się temat odpustów. Odpust jest „swoistym znakiem darowania doczesnej kary za grzechy”.

Katechizm Kościoła Katolickiego określa go w następujących słowach:

„Odpust jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy, zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi, określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa i świętych. Odpust jest cząstkowy albo zupełny zależnie od tego, czy od kary doczesnej należnej za grzechy uwalnia w części czy w całości”.
Każdy wierny może uzyskać odpusty dla siebie lub ofiarować je za zmarłych (nr 1471).

Odpusty związane są z różnego rodzaju dobrymi czynami człowieka, pragnącego z nich skorzystać i skrócić w ten sposób kary, które ściągał na siebie swoimi grzechami. Do takich dobrych czynów zalicza się np. określone modlitwy, pełnienie uczynków miłosiernych względem innych czy też nawiedzenie miejsc świętych. Chociaż czyny te już same w sobie posiadają charakter pokutny, to obdarzone odpustami te same czyny czy modlitwy stają się znakiem pełniejszego zadośćuczynienia, jakiego dokonał dla nas Jezus Chrystus. Papież Paweł VI w konstytucji apostolskiej *Indulgentiarum doctrina*, w której przedstawił naukę o odpustach, redukuje dotychczasową ilość odpustów, jak również rezygnuje z podziału dotychczasowych odpustów na odpusty osobowe, rzeczowe i miejscowe. Podkreśla natomiast, że „odpustami są obdarzone czynności wiernych, chociażby łączyły się z jakąś rzeczą lub miejscem”. Konstytucja Pawła VI odchodzi od wymierzania darowanej kary doczesnej w jednostkach czasowych, jak praktykowano to dotychczas. Mimo to nadal jeszcze spotkać możemy książeczki do modlitwy, w których niemal każda modlitwa czy litania opatrzona jest przypisem, który informuje, ile dni odpustu związanych jest z jej odmówieniem. Jeżeli notka informowała o 300 dniach, oznaczało to, że ten, kto ją odmówił, przebywał trzysta dni krócej w czyśćcu. Wiązało się to, jak zostało już wspomniane, z

reistyczną koncepcją czyśćca jako „miejsca” w zaświatach. Konstytucja Pawła VI mówi natomiast, że po spełnieniu określonego dobrego czynu, z którym Kościół wiąże określone łaski, wierny dostępuje odpuszczenia takiej kary, jaką równoważy wartość spełnionego przez niego dobrego czynu i w zależności od tego, jakim odpustem częściowym obdarzył Kościół określoną czynność, której spełnienia podjął się człowiek.

Z kolei *Katechizm* dopowie:

Darowanie kary otrzymuje się za pośrednictwem Kościoła, który mocą udzielonej mu przez Chrystusa władzy związywania i rozwiązywania działa na rzecz chrześcijanina i otwiera mu skarbiec zasług Chrystusa i świętych, by otrzymać od Ojca miłosierdzia darowanie kar doczesnych, jakie należą się za grzechy. W ten sposób Kościół chce nie tylko przyjąć z pomocą chrześcijaninowi, lecz także pobudzić go do czynów pobożności, pokuty i miłości (nr 1478).

W teologii zwykło się mówić o dwóch rodzajach odpustów - odpuszczeniu częściowym i pełnym. Odpust *częściowy* jest darowaniem części kar doczesnych i, jak zostało to już powiedziane, udzielany jest na mocy zasługującego czynu, który Kościół obdarza odpustem częściowym. Odpust *pełny* natomiast uwalnia w całości od kary doczesnej należnej za grzechy. W celu uzyskania odpustu pełnego należy, oprócz wykonania obdarzonej takim odpustem czynności, spełnić trzy dalsze warunki. Należą do nich: spowiedź sakramentalna, komunie Św., modlitwa w intencji papieża oraz wykluczenie wszelkiego przywiązania do jakiegokolwiek grzechu.

29 czerwca 1968 roku Penitencjaria Apostolska ogłosiła dekret nt. *Wykazu odpustów*, w którym zostały zamieszczone „Trzy ogólniejsze formy udzielania odpustów”. Czytamy więc w powyższym dokumencie, że:

Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który w wykonywaniu swoich obowiązków i znoszeniu przeciwności życiowych skierowuje swoją myśl z pokorną ufnością do Boga, dołączając - choćby tylko wewnętrznie - jakieś pobożne wezwanie.

Nieco dalej dokument dodaje, że odpustem częściowym obdarowany zostaje także i ten wierny, który „kierując się duchem wiary, zaofiaruje sam siebie lub przeznacza swoje dobra w duchu miłosierdzia na służbę braci znajdujących się w potrzebie”.

Odpustu częściowego dostąpi także ten, kto „w duchu pokuty powstrzyma się dobrowolnie od rzeczy miłej i godziwej dla niego”.

Kongregacja miała tutaj na myśli w pierwszym rzędzie umartwienie pożądlivosti oraz wszelkie formy przewycięzania siebie, które prowadzą do upodobnienia się do ubogiego i cierpiącego Pana. W tym wszystkim najistotniejsza jest jednak miłość. Ponieważ jest ona naturą Boga i zarazem najważniejszym przykazaniem dla chrześcijanina, tym samym jest ona najbardziej potrzebna, wręcz konieczna na drodze do pełnego oczyszczenia.

Wykaz odpustów zawiera również listę odpustów. Piętnaście z nich dotyczy praktyk pobożnych, których spełnienie pozwala wiernemu otrzymać odpust pełny. Tyle samo jest praktyk, które w pewnych okolicznościach obdarowują odpustem częściowym lub pełnym. Czterdzieści innych praktyk obdarzonych jest odpustem częściowym. W rejestrze odpustów są również i takie, które uzyskać można wyłącznie na rzecz zmarłych. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi na ten temat:

Ponieważ wierni zmarli, poddani oczyszczeniu, także są członkami tej samej komunii świętych, możemy pomóc im, między innymi, uzyskując za nich odpusty, by zostali uwolnieni od kar doczesnych, na które zasłużyli swoimi grzechami (nr 1479).

Rejestr odpustów wylicza trzy odpusty zarezerwowane wyłącznie za zmarłych. Oto one:

Wiernemu, który pobożnie nawiedzi cmentarz i pomodli się choćby tylko w myśli za zmarłych, udziela się odpustu: od dnia 1 do 8 listopada - zupełnego, a w pozostałe dni roku - częściowego.

Odpustu częściowego udziela się również przez odmówienie modlitwy: „Wieczny odpoczynek racz im dać Panie, a światłość wiekuista niechaj im świeci. Niech odpoczywają w pokoju”.

Ponadto:

Udziela się odpustu zupełnego wiernym, którzy w Dniu Zadusznym nawiedzą pobożnie kościół albo kaplicę publiczną ewentualnie pół publiczną. W tym ostatnim przypadku odpust uzyskują jedynie ci, którzy prawnie korzystają z kaplicy. (...) Wspomniany odpust będzie można uzyskać albo w dniu powyżej określonym, albo za zgodą ordynariusza - w niedzielę poprzedzającą lub następną ewentualnie w uroczystość Wszystkich Świętych. (...) Podczas pobożnego nawiedzenia kościoła należy (...) odmówić Modlitwę Pańską i Symbol wiary.

Wszystkie odpusty czerpią swoją moc darowania kar z modlitwy Kościoła, „który względem swych członków ma władzę sprawowania pełnego rozgrzeszenia i może ją w szczególniejszy sposób skierować na rzecz konkretnego wiernego”. Zyskujący odpust prosi więc Boga w ufnym błaganiu (*suffragium*) w intencji zmarłego, wyprasząc dla niego potrzebne łaski, a tym samym przyspieszenie wejścia do chwały nieba. Jego prośba nie zniewala jednak Boga, który pozostaje wolny i zachowuje ostateczną decyzję w przydzieleniu lub wstrzymaniu swojej łaski. Od wolności Boga więc zależy, komu i w jakim stopniu zostanie przydzielona łaska. Przydzielenie tej łaski zależy również od wewnętrznej dyspozycji człowieka proszącego o odpust. Odmówienie przepisanej modlitwy i wykonanie określonego uczynku nie oznacza automatycznie, że osoba otrzyma przypisany tym czynnościom określony odpust, w parze bowiem z modlitwą i uczynkami musi iść postawa wewnętrzna, głęboki żal i szczerą chęć poprawy. Tak więc modląc się za zmarłego i wyprasząc dla niego odpust, człowiek żyjący modli się równocześnie za samego siebie; wyprasząc łaski dla zmarłego, wyprasza jednocześnie określone łaski dla siebie.

Żadna modlitwa zanoszona do Boga nie jest zmarnowana. Tak samo i odpusty ofiarowane za zmarłych, którzy są już w niebie i którzy ich nie potrzebują nie są zmarnowane. Jeżeli łaski tej nie potrzebuje osoba, za którą prosiliśmy, Bóg przeznaczy ją komuś, kto potrzebuje jej najbardziej. Nasza modlitwa i wysłużony przez nas odpust udzielone będą komuś innemu, kto z kolei będzie orędowną za nami i wypraszał nam potrzebne Boże błogosławieństwo do dobrego życia na ziemi.

Na zakończenie należy przypomnieć, że Kościół od zawsze nauczał, że w naszych modlitwach zanoszonych za zmarłych najważniejsza jest Eucharystia. Posiada ona największą wartość oraz skuteczność w naszym uświęceniu. Paweł VI przypominał więc:

Święta Matka Kościół, wyrażając jak największą troskę o zmarłych, znosząc jakikolwiek przywilej w tej materii, postanawia, że tymże zmarłym przychodzi się z pomocą w sposób najdoskonalszy przez każdą Ofiarę Mszy świętej.

Odpusty posiadają swoją wartość, niemniej jednak najważniejsza jest Msza święta, która gładzi grzechy i dokonuje uświęcenia żyjących na ziemi, a zmarłym przychodzi z pomocą. W Eucharystii najpełniej łączymy się z naszymi zmarłymi braćmi i siostrami, z całym wszechświatem, prosząc dla nich o łaskę bycia Bożym obrazem. Na ten aspekt Eucharystii zwraca uwagę Chiara Lubich, która pisze, że „Eucharystia zbawia nas i czyni nas Bogiem. My - umierając - przyczyniamy się wraz z Chrystusem do przemiany całej natury. Dlatego cała natura ukazuje się jako przedłużenie ciała Jezusa. Czyż Jezus, wcielając się, nie przyjął właśnie ludzkiej natury, łączącej w sobie cały świat stworzony?

45. Czy chrześcijanin może wierzyć w reinkarnację?

Teologia katolicka rozważa kwestię czyśćca w ścisłej relacji do całej problematyki ludzkiego zbawienia. Czyściec pojawia się jako rodzaj „przygotowania się” człowieka na osiągnięcie wiecznego zbawienia. Dla chrześcijanina zbawienie „oznacza wyzwolenie człowieka przez Boga z niewoli grzechu, grożącej potępieniem wiecznym, i danie mu udziału w wiekuistym szczęściu samego Boga. To sprawia, że zbawienie jest rzeczywistością aktualną która zapoczątkowana została przez sakrament chrztu, oraz przyszłą która związana jest z życiem wiecznym we wspólnocie z Bogiem w niebie. Posiada więc ono charakter wybitnie historyczny i osobowy; wieczne szczęście bierze swój początek w czasie i dokonuje się w czasie, a jego pełnią nie jest coś, ale *osobowa wspólnota* z Bogiem.

W świetle powyższych uwag przyjrzyjmy się teorii reinkarnacji, która również koncentruje się na pośmiertnych losach człowieka. Pytanie jakie pojawia się w tym kontekście, jest pytaniem podstawowym, gdyż dotyczy samej treści reinkarnacji. Czym ona jest? Czy jest możliwa do przyjęcia przez chrześcijanina? Czym różni się od autentycznie chrześcijańskiej eschatologii? Oto niektóre z pytań stawianych przez nas. Spróbujmy ustosunkować się do nich.

W sensie potocznym reinkarnacja jest wiarą w pośmiertną wędrówkę duszy ludzkiej. Zakłada jej wcielenia w kolejne byty aż do momentu osiągnięcia pełnej nirwany, czyli niebytu, całkowitego wygaśnięcia ludzkiego istnienia złożonego z materii i ducha poprzez rozplinięcie się w bóstwie. Tym samym nirwana stanowi kres ziemskiej wędrówki człowieka.

J. Sachs wyszczególnił osiem aspektów chrześcijańskiego rozumienia zbawienia, które są w wyraźnej sprzeczności z teorią reinkarnacji.

- *Z perspektywy teologicznej.* Chrześcijańskie odkupienie i zbawienie pochodzą bezpośrednio od Boga. On jest jedynym i wyłącznym autorem zbawienia. On również jest tym, który wskrzesza z martwych i powołuje do nowego życia. Życie wieczne nie jest więc naturalnym wynikiem nieśmiertelności duszy. Nie wypływa też w sposób naturalny z historii, ale jest wolnym i niezasłużonym przez człowieka darem pochodzącym wyłącznie od Boga, a jego naturą jest przebywanie w Jego wspólnocie.

- *Z perspektywy historycznej.* Odkupienie i zbawienie objawiają się i urzeczywistniają w historii obecnego świata oraz w osobistej historii każdego człowieka. Chrześcijańska koncepcja życia jako drogi do Boga opiera się na wierze, że sam Bóg wstąpił na tę drogę, która prowadzi do nas. Poprzez akt stwórczy, który należy do Boga, uczynił On otaczający nas świat szczególnym środowiskiem swojej obecności i zarazem środowiskiem swojego działania. Tak więc w perspektywie Boga, który nieprzerwanie działa w historii świata i ludzi, śmierć nie jest jakimś neutralnym przejściem, ale integralną częścią naszego życia. Śmierć należy do pełni człowieka. Jest jego własnością i zwieńczeniem jego ziemskiego życia. W odniesieniu do życia indywidualnego oznacza to, że życie człowieka realizuje się najpełniej w śmierci. Jest ona konkretną przestrzenią działania zbawczej mocy Boga, który objawił się jako wieczne Życie, a śmierć jest przejściem do niego.

- *Z perspektywy pneumatologicznej.* Odkupienie i zbawienie są samoudzielaniem się Bożej miłości światu i każdemu człowiekowi, który w nim żyje. Jako udział w autentycznej miłości i wolności Bożej, odkupienie i zbawienie oznaczają w pierwszym rzędzie przebaczenie, pojednanie, wolność i przyjaźń z Bogiem oraz z całym stworzeniem. W ten sposób odkupienie i zbawienie są przede wszystkim nawiązaniem przez człowieka szczególnie silnej i trwałej więzi z Bogiem, ze wszystkimi ludźmi i z całym stworzeniem. Ta szczególna więź karmi się mocną miłością, a ta natomiast daje w człowieku początek nowego życia Bożego, które, dzięki łasce, rozpoczyna się już teraz, już w ziemskim życiu. Jego pełnia nastąpi jednak dopiero po śmierci i to dzięki zmartwychwstaniu do życia w chwale Boga, co jest darem Najwyższego.

- *Z perspektywy chrystologicznej.* Odkupienie i zbawienie są osobistym odniesieniem się do Miłości, dlatego też bazują na osobistej odpowiedzi człowieka udzielonej Bogu. Otrzymanie Bożej miłości oznacza więc przyjęcie Bożego królowania i stanie się uczniem Jezusa Chrystusa. On sam dopomina się od nas uczynienia tego gestu, uzdalniając nas równocześnie do życia nim. Kto więc pragnie mieć udział w owocach Jego zmartwychwstania, wezwany jest do pójścia drogą krzyżową, którą szedł Jezus, a jednocześnie do naśladowania Go w miłości i postawie służby.

- *Z perspektywy antropologicznej.* Odkupienie i zbawienie odnoszą się do całej ludzkiej osoby. Czyściec nie jest oczyszczeniem tylko materii, ale odnosi się do całego człowieka, jako jedności duchowo-cielesnej. Podobnie i zmartwychwstanie nie jest uwolnieniem się duszy od rzekomego ciężaru ciała. Chrześcijańskie rozumienie czyśćca oznacza, że cały człowiek, w swoim ciele i duszy, zostaje oczyszczony i przyjęty do życia wiecznego. Właśnie w tym kontekście teksty Nowego Testamentu jak również dawne wyznania wiary mówią o zmartwychwstaniu *ciał* i ich uczestniczeniu w chwale nieba. Antropologia chrześcijańska, czerpiąca wiele z tekstów Pisma Świętego, wskazuje wyraźnie, że człowiek jest jednością duchowo-cielesną i jako taki otrzymuje zbawienie. Wzorem tej jedności i zarazem wzorem zmartwychwstania jest Jezus Chrystus, który zmartwychwstał nie tylko w swoim duchu, ale także i w ciele.

- *Z perspektywy eklezjologicznej.* Odkupienie i zbawienie obejmują całą rodzinę ludzką. Należą do niej zarówno wierzący jak i niewierzący. Prawdą jest oczywiście, że w miarę jak ponowne przyjście Chrystusa opóźniało się w czasie, chrześcijańska eschatologia oraz pobożność przybierały rysy bardziej indywidualistyczne, zacieśniając się do życia jednostek. Niewątpliwie życie wieczne jest darem dla konkretnych osób, niemniej jednak nie można go rozumieć tylko jako rozwoju i pełnej realizacji poszczególnych ludzi, jest ono bowiem również wspólnotą miłości wszystkich ludzi między sobą i z Bogiem. Zmartwychwstanie ciał jest radykalnie związane ze wszystkimi ludźmi, którzy tworzą jedno ciało Chrystusa. Kościół bowiem Jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Wspólnota eklezjalna obejmuje w równym stopniu żywych i umarłych, grzeszników oraz świętych, którzy łączą się solidarnie z żyjącymi na ich drodze do wieczności. Właśnie dlatego że osiągnęli już oni pełnię doskonałości i cieszą się doskonałą wspólnotą z Bogiem, święci zwracają się teraz w stronę tych, którzy pielgrzymują na ziemi, pomagając im w osiągnięciu doskonałej jedności z Najwyższym. Szczęście świętych zamącone będzie dopóty, dopóki wszyscy żyjący na ziemi nie zaznają pełnej radości z przebywania w bliskości Boga i oglądania Go twarzą w twarz.

- *Z perspektywy kosmologicznej.* Odkupienie i zbawienie obejmowały świat. Na ten aspekt odkupienia i zbawienia wskazywała już w pewnym stopniu omawiana wcześniej perspektywa antropologiczna, która rozważa człowieka jako radykalną jedność ciała i ducha. Perspektywa kosmologiczna mówi więc, że cały świat, widzialny i niewidzialny, duchowy i materialny, przeznaczony jest do osiągnięcia swojego autentycznego końca i swojej właściwej pełni w zmartwychwstaniu na „końcu czasów” we wspólnocie z Bogiem. Ten sposób odczytania

zbawienia ma bardzo ważne znaczenie w naszym codziennym sposobie odnoszenia się do innych stworzeń, czyli w ludzkich relacjach do środowiska naturalnego. W kontekście tej właśnie perspektywy kosmologicznej znajduje swoje właściwe wytłumaczenie chrześcijańska troska o stworzenie, czyli tzw. problem ekologii. Opierając się na tekstach Pisma Świętego, chrześcijaństwo uczy, że człowiek wprawdzie jest „królem stworzeń”, ale nie jest on jedynym stworzeniem na ziemi, że jest obdarzony szczególnymi darami, ale nie może zamykać się w sobie i odnosić egoistycznie oraz wyłącznie utylitarnie do wszystkiego, co go otacza. Przeciwnie, Biblia uczy, że człowiek jest odpowiedzialny za właściwy i harmonijny rozwój całego stworzenia. Może, oczywiście, korzystać z otaczającego go świata, ale najpierw musi się nim opiekować i współpracować z nim nad jego pełnym i harmonijnym rozwojem. Ponieważ jest stworzony na Boży obraz, człowiek w swoich odniesieniach do stworzenia winien starać się naśladować swojego Stwórcę, który widział, że wszystko, co stworzył, było dobre (por. Rdz 1,1-26).

Chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie nie polega więc na uwolnieniu się od świata i jego historii, ale przeciwnie, na uwolnieniu świata z niewoli grzechu i śmierci oraz w doprowadzeniu do dojrzałości czasu do wieczności (K. Rahner). Utało się mówić, że dla chrześcijaństwa *extra mundum nulla salus* - „nie ma zbawienia poza światem”, albo mówiąc inaczej, nie ma odkupienia i zbawienia poza światem czy w oderwaniu od świata (E. Schillebeeckx). Zbawienie, które przyniósł Jezus Chrystus i które przepowiada wiara chrześcijańska, dokonuje się w świecie i w historii. Tutaj też ma miejsce właściwa realizacja człowieka, decydowanie o jego przyszłej, eschatologicznej pełni.

- *Z perspektywy eschatologicznej.* Podobnie jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa zaczęły odmierzać nowy porządek czasu, tak samo i śmierć każdego wierzącego, ponieważ jest śmiercią w Chrystusie, posiada szczególne znaczenie i głębię. Śmierć jest momentem przybliżenia się królestwa Bożego i zarazem momentem podjęcia przez człowieka ostatecznej decyzji, opowiedzenia się za Bogiem lub przeciw Niemu. Jest to czas pozyskania w pełni siebie i Boga, czy też zatracenia zarówno siebie jak i Boga. Człowiek przeżywa swój czas w eschatologicznym napięciu „już i jeszcze nie” i wie, że czas, który został mu dany, już się nie powtórzy, że koło historii się nie cofnie i że dlatego wszystko posiada wyjątkową wartość jako coś jedynego, niepowtarzalnego. Wszelkiego rodzaju dzieła podejmowane Przez człowieka noszą na sobie znamię wieczności, jedyności i wyjątkowości.

Ziemijski czas ludzkiego życia nie znajduje się jednak wyłącznie pod znakiem śmierci. Ziemska egzystencja człowieka stoi przede wszystkim pod znakiem miłosiernej miłości Boga, stąd Jego sąd jest sądem pełnym łaskowości. Każdy więc chrześcijanin, stając w obliczu śmierci, staje w istocie w obliczu niezgłębionej miłości Jezusa Chrystusa, który oddał za niego swoje życie i zmartwychwstał dla jego wiecznego szczęścia. Zatem osoba wierząca z całą ufnością może się oddać w ręce miłosiernego Boga w oczekiwaniu, że dopełni On jej doskonałość i wprowadzi do wspólnoty z sobą.

Po zapoznaniu się z naturą chrześcijańskiego zbawienia stwierdzić należy, że nie da się pogodzić chrześcijańskiej nauki o czyśćcu z teorią reinkarnacji. Są to dwie zupełnie obce sobie koncepcje człowieka, historii, nieśmiertelności i zbawienia. Po pierwsze, katolicka nauka o czyśćcu szanuje całego człowieka, jego cielesność i duchowość, traktując je jako coś wyjątkowego i jedynego. Teoria reinkarnacji, przeciwnie, podkreśla wartość ducha na niekorzyść ciała, materii i stworzenia. Po drugie, dla chrześcijanina historia posiada znaczenie wyjątkowe, w niej bowiem dokonuje się jego wieczne zbawienie. To oznacza, że sposób jej przeżycia decyduje o jego ostatecznym stanie po śmierci. Dla tego natomiast, kto opowiada się za reinkarnacją, historia nie posiada większego znaczenia, osoba taka bowiem uważa, że jej aktualnie przeżywane „teraz” nie jest dla niej czasem jedynym, ale jednym z wielu, które będzie przeżywać w różnych formach swoich dalszych wcieleń. Po trzecie, chrześcijańskie zbawienie jest ześrodkowane na osobie Jezusa Chrystusa. Wspólnota z Nim jako Osobą jest

istotą zbawienia. W Nim człowiek staje się pełną osobą, tzn. osiąga pełnię harmonii swojej duchowości i cielesności. Charakteryzuje się tym również autentyczna modlitwa chrześcijańska, na co wskazywał kard. J. Ratzinger w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*.

Modlitwa chrześcijańska zawsze jest określana przez strukturę chrześcijańskiej wiary, w której jaśniej prawda o Bogu i stworzeniu. Dlatego z całą ścisłością można powiedzieć, że przybiera ona postać osobowego, wewnętrznego i głębokiego dialogu między człowiekiem a Bogiem. Wyraża więc komunie istniejącą pomiędzy odkupionym stworzeniem i wewnętrznym życiem Osób Trójcy Świętej. Owa komunia oparta na chrzcie i Eucharystii, będących źródłem i szczytem życia Kościoła, zakłada postawę nawrócenia, odejścia od „ja” w kierunku Bożego „Ty”. Chrześcijańska modlitwa jest więc jednocześnie autentycznie osobista i wspólnotowa. Wzdraga się przed bezosobowymi lub skoncentrowanymi na „ja” technikami, które mogą wytworzyć automatyzmy prowadzące do zamknięcia się w duchowości egotycznej, niezdolnej do swobodnego otwarcia się na transcendentnego Boga.

Inaczej jest w przypadku reinkarnacji. Nie ma w niej większego znaczenia pełna aktualizacja człowieka w jego wymiarze cielesnym i duchowym, zwolennicy tej koncepcji „zbawienia” bowiem uważają, że pełna realizacja człowieka dokonuje się w momencie jego uwolnienia się z więzów swojej cielesności, co ma prowadzić do zatracenia jego osobowości i „rozpłynięcia się” w jakiejś bliżej nieokreślonej jaźni wszechświata. Taka koncepcja „zbawienia” stoi w jaskrawej sprzeczności z chrześcijańską koncepcją odkupienia. W konsekwencji nie widać w niej również miejsca dla teologii czyśćca jako stanu oczyszczania się w perspektywie spotkania z Miłością. Proces oczyszczania się, jaki przebiega w czyśćcu, nie ma na celu zatracania osobowości człowieka. Wręcz przeciwnie, ostatecznym celem czyśćca jest oczyszczenie się z tego wszystkiego, co osłabiało osobowość człowieka, aby mogła ona nawiązać pełny dialog z Bogiem, oglądać Go twarzą w twarz. Tak więc centralną ideą czyśćca jest doprowadzenie człowieka do bycia bardziej człowiekiem w swoim wymiarze duchowym i cielesnym (chodzi oczywiście o ciało uwielbione), nie zaś do osłabienia którejś z jego części składowych, cielesnej czy duchowej.

46. Czy możliwa jest antycypacja czyśćca na ziemi? Czy osobie, która dopuściła się w swoim życiu poważnych grzechów, lecz 46 przed śmiercią zносиła srogię cierpienia, nie wynikające z jej winy - czy będą jej one zaliczone jako forma cierpień czyśćcowych?

Odpowiedź na to pytanie jest trudna. Nie znajdziemy jej również w dokumentach Kościoła ani w podręcznikach teologii. Czy w takiej sytuacji istnieje możliwość rozwiązania tej kwestii? Czy teologowie zadawali sobie takie pytania? Magisterium Kościoła uczy, że czyściec jest oczyszczeniem *po* śmierci, co sugeruje, że nie należałoby mówić o jego antycypacji na ziemi. Wydaje się jednak dopuszczalne myślenie o obecności czyśćca już w warunkach ziemskich. Przesłanek ku temu dostarczają odpowiedzi na dotychczasowe pytania, z których wynika, że:

- oczyszczenie człowieka nie dokonuje się *bez* Chrystusa, *poza* Chrystusem, ale zawsze radykalnie w Chrystusie;
- oczyszczenie człowieka, które prowadzi do świętości wśród błogosławionych w niebie, nie rozpoczyna się dopiero w chwili jego śmierci, ale zostaje zapoczątkowane już w momencie jego przyjścia na świat.

Dla żyjącego nie jest przeto sprawą obcą, chociaż w sposób niepełny, że możliwe jest wyzwalanie i oczyszczanie się (z grzechów) jeszcze w obecnym życiu. Taki sens posiada właśnie chrześcijańska pokuta, której poddaje się wierzący w momencie doświadczania

słabości. Czyni to z głębokiej wiary w Bożą miłość, gotowej przebaczyć każdemu, kto szczerze żałuje. Taki również sens posiada cierpliwe znoszenie cierpień, w których wierzący łączy się z cierpieniami Chrystusa. Dla tego, kto wierzy, że Jezus Chrystus jest obecny w jego życiu i solidaryzuje się z jego cierpieniami i radościami, nic nie jest bez znaczenia i nic bez wartości. Przeciwnie, we wszystkich wydarzeniach swojego życia widzi on łaskawą obecność Boga, która jest zarazem obecnością miłą, pełną troski i zapobiegliwą o jego autentyczne i trwałe szczęście. Postawa osoby wierzącej przypomina więc postawę sprawiedliwego Hioba, który do żony, wyrzucającej mu jego wierność Bogu mimo tylu utrapień i boleści, mówił: „Mówisz jak kobieta szalona. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?“, co konkluduje autor księgi: „W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył swymi ustami” (Hi 2,10).

Wierzący stara się przyjmować wszystko z ręki Boga. Ufa, że wszystkim kieruje Boża opatrność i że również cierpienia, które znosi, posiadają Bogu tylko wiadomą logikę i że w istocie prowadzą do szczęścia. Oczywiście, w chwilach wielkich cierpień potrzeba również wielkiej wiary w bliskość Boga.

Człowiek, który byłby niezdolny do podjęcia tego rodzaju dialogu miłości z Bogiem już tu i teraz, nie mógłby nawiązać radosnej więzi z Nim również w przyszłym życiu, gdyż jakość pośmiertnego kontaktu ze Stwórcą zależy faktycznie od relacji z Nim w życiu teraźniejszym. Innymi słowy, „jutro”, czyli wieczność człowieka jest zależna od sposobu przeżywania swojego „dzisiaj”, tzn. od odpowiedzi, jakiej udziela on na pytania dnia bieżącego, od sposobu rozwiązywania bieżących trudności i problemów, od jakości kontaktów z innymi ludźmi, a w szczególności z Bogiem. Doświadczenie podpowiada, że rzadko stać nas na jakieś radykalne zmiany na lepsze czy na gorsze. Przeciwnie, nasza dojrzałość jest raczej wypadkową małych decyzji podejmowanych codziennie, często niezauważalnych, dyskretnych, lecz ważnych w końcowym rozliczeniu. Tego rodzaju logikę życia oddaje również przysłowie, które mówi, że „Czego Jaś się nie nauczy, tego Jan nie będzie umiał”. Chcemy przez to powiedzieć, że rozwój człowieka nie przebiega skokowo, nie ma w nim miejsca na radykalne przejścia od bycia złym do stania się dobrym, czy od bycia dobrym do przyjęcia postawy przerażająco złej. Nasze obecne życie jest raczej owocem stałego i systematycznego procesu wzrastania, który dokonywał się w kierunku: pozytywnym lub negatywnym. Oznacza to, że teraźniejszość człowieka związana jest z jego przeszłością, a przyszłość z teraźniejszością. Żaden moment w życiu nie jest przeto bez znaczenia, ale warunkuje naszą pozytywną lub negatywną pełnię. Sposób rozwiązywania codziennych problemów jest formą przygotowania się na podjęcie ostatecznej decyzji w chwili śmierci i decyduje o naszym miejscu przy boku Boga. W tym właśnie kontekście L. Boros mówił, że: „Musimy się nawrócić i to natychmiast, jeżeli szczerze pragniemy nawrócenia w śmierci. Każde odwlekanie tej decyzji jest egzystencjalnym kłamstwem. Dlatego nie należy czekać z nawróceniem na moment ostateczny, ale starać się żyć dobrze codziennie.

Sakramenty są uprzywilejowanym miejscem antycypowania czyśćca. Oczyszczają i uświęcają one przyjmującego, obdarzają go specjalną łaską i dają mu siłę do dobrego życia, przybliżając go tym samym i upodabniając do Jezusa Chrystusa, na obraz którego został stworzony.

Chociaż wszystkie siedem sakramentów niesie w sobie wymiar eschatologiczny przez wzmacnianie wspólnoty przyjmującego z Chrystusem, trzy z nich w sposób szczególny łączą się z zadośćuczynieniem czyśćcowym. Należą do nich sakrament chrztu, pokuty i namaszczenia chorych. „W sakramencie chrztu człowiek otrzymuje pierwsze wewnętrzne odrodzenie, stając się dzieckiem Bożym, natomiast w sakramencie pokuty powraca z bezdroży grzechu do świętości i praw dziecka Bożego. Z kolei w sakramencie namaszczenia chorych człowiek otrzymuje łaskę umocnienia, pokoju i odwagi do przezwyciężenia trudności związanych ze stanem choroby lub niedołęstwa, jakie wynikają ze starości. Następnie „przez łaskę tego sakramentu -jak uczy *Katechizm* - chory otrzymuje siłę i dar głębszego

zjednoczenia z męką Chrystusa. Jest on w pewien sposób *konsekrowany*, by przynosić owoc przez upodobnienie do odkupieńczej śmierci Zbawiciela. Cierpienie - następstwo grzechu pierworodnego - otrzymuje nowe znaczenie: staje się uczestnictwem w zbawczym dziele Jezusa" (nr 1521). Ponadto „namaszczenie chorych dopełnia rozpoczęte przez chrzest dzieło naszego upodobnienia się do misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. (...) Namaszczenie otacza koniec naszego ziemskiego życia jakby ochroną, zabezpieczającą nas na ostatnią walkę przed wejściem do domu Ojca" (KKK 1523). Rozumiane w ten sposób oczyszczenie dokonuje się w trakcie każdego „spotkania” człowieka z Bogiem. Wierzący może zatem już teraz, w czasie swojego ziemskiego życia, antycypować czyściec. Prawda ta jest źródłem radości, powodem wielkiego optymizmu, nie tylko dla osoby wierzącej, ale także dla każdego człowieka w ogóle, ponieważ w Chrystusie dokonuje się zbawienie każdego żyjącego na ziemi, również i tego, który Chrystusa jeszcze nie poznał. On sam bowiem powiedział, że jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Jest drogą prowadzącą do pełni szczęścia, czyli do wiecznego zbawienia, i życiem, w którym uczestniczą zbawieni. Należy pamiętać też o tym, że „każdy etap ludzkiego bytowania charakteryzuje się sobie właściwym sposobem oczyszczenia. Stygmat oczyszczenia w doczesności przez wiarę i nawrócenie (por. Mt 1,15) jest różny od pośmiertnego (lub w momencie śmierci) oczyszczenia w czyśćcu, chociaż skutek ich obu jest ten sam - wieczna jedność i miłość.

47. Za jakie grzechy można spodziewać się czyśćca?

Jak wiele innych, także to pytanie jest pytaniem trudnym i jeżeli chcemy zasugerować jakąś odpowiedź, należy mieć na uwadze czas, w jakim „rodził się” czyściec. Pamiętać trzeba, że był to okres średniowiecza, tymczasem człowiek średniowiecza był człowiekiem sumienia i Boga stawiał na pierwszym, najważniejszym miejscu. Bóg był jedynym Panem wszystkich i wszystkiego. Zaliczenie do grona Jego przyjaciół było rzeczą najważniejszą, i bardzo się o to starano. Istnienie Boga było wówczas czymś bardziej oczywistym niż własne istnienie człowieka. Tylko Jemu przysługiwała cecha prawdziwej rzeczywistości, podczas gdy człowiek był Jego odbłaskiem.

Poczucie bliskości Boga nie zawsze było tożsame z miłością do Niego. Człowiek odbierał Go jako sprawiedliwego Sędziego, który karze i wynagradza, wtrąca do otchłani i z niej wyprowadza. Wówczas Bóg nie miał rysów miłującego Ojca, ale raczej surowego Sędziego, dlatego każdy grzech musiał być odpowiednio osądzony i ukarany. W tym kontekście pojawiło się pytanie o rodzaje grzechów. Czy wszystkie grzechy są sobie równe? A jakie są te grzechy?

Od początku chrześcijaństwa starano się udzielić odpowiedzi na to pytanie, lecz wiek XII miał w tym szczególną zasługę. Anzelm z Canterbury (1033-1109) podkreślał zasadniczą różnicę pomiędzy grzechem świadomym a nieświadomym. Pierwszego człowiek dopuszcza się przy pełnej świadomości, drugiego natomiast przy braku dostatecznej wiedzy, dlatego każdy z nich karany jest inaczej. Anzelm pisał o tym w *Cur Deus homo* (II, 15, 52, 115):

Różnica między grzechem popełnionym świadomie a grzechem, który popełnia się z przyczyny niewiedzy, jest taka, że grzech, którego nie popełniono by nigdy z powodu jego ohydy, gdyby ją znano, jest jedynie grzechem powszednim, gdyż popełniono go wskutek niewiedzy.

Grzech świadomy oznaczał świadome pragnienie obrażenia Boga. Grzesznik taki chociaż wiedział, że jego czyn jest zły pod względem moralnym, dopuszczał się tego wykroczenia, raniąc Boga i człowieka.

Wieki następne pogłębiały teologicznie uwagi Anzelma z Canterbury, wprowadzając dodatkowe rozróżnienia pomiędzy wadą i grzechem oraz winą i karą. Rozróżnienie to tłumaczono w następujący sposób:

Trzeba rzec przede wszystkim, iż grzech ma dwa aspekty: jeden dotyczy *winy (culpa)*, którą jest przyzwolenie (*consensus*) lub wzgardzenie Bogiem (*contemptus Dei*); jak wtedy, gdy się mówi, że małe dziecko jest bez grzechu; drugi zaś dotyczy *kary*, tak jak wtedy, gdy mówimy o zgrzeszeniu w Adamie, to znaczy narażeniu się na karę.

Miało ono kapitalne znaczenie w rozwoju nauki o trzecim, pośrednim stanie między niebem i piekłem. Od chwili, w której grzech został rozłożony na winę (*culpa*) i na karę (*poena*), gdzie winę wiązano z przyzwoleniem osoby na przekroczenie Bożego przykazania, karę zaś z konsekwencjami grzechu, zmianie uległ również obraz zaświatów. Moraliści zaczęli uczyć, że wina, która prowadzi do potępienia, może zostać odpuszczona przez skrucę i sakrament pojednania, kara (*poena*) zaś zostaje wymazana przez zadośćuczynienie ze strony grzesznika, który poprzez żal i pokutę przeprosza Boga za naruszenie Jego przykazań i prosi o miłosierdzie. W praktyce dokonywało się to przez wypełnienie pokuty, jaką Kościół w osobie kapłana nakładał na grzesznika w trakcie spowiedzi, która od wieku XIII stała się nie tylko praktyką mnichów, lecz weszła również w życie osób świeckich. Darowana wina otwierała wstępnie drogę do nieba, lecz aby się tam znaleźć, grzesznik musiał odpokutować jeszcze karę nałożoną na niego. Komu natomiast nie udało się wypełnić za życia otrzymanej pokuty, należało to uczynić po śmierci. Temu właśnie służył czyściec, który był stanem odpokutowania kary za grzechy popełnione podczas ziemskiego życia.

Grzechów powszednich nie wymyśliło średniowiecze, ich fundament bowiem znajduje się już w tekście Biblii. W Pierwszym Liście św. Jana (1,8) czytamy ważne słowa: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”. Dla Jana Apostoła żaden przeto człowiek nie może czuć się wolnym od grzechu, mimo iż nie wszystkie grzechy są sobie równe i nie za wszystkie grzechy należy się identyczna kara. Są grzechy lżejsze i cięższe. Są grzechy, które prowadzą na śmierć, i takie, które śmierci nie powodują, chociaż osłabiają Boże życie w człowieku. Nawet osoby najdoskonalsze nie mogą powiedzieć, że są wolne od grzechu, co bynajmniej nie oznacza, że ich grzechy nie różnią się od występków nałogowych grzeszników. W podobnym duchu jest wypowiedź z 1 J 5,16-17:

Jeśli ktoś spostrzeże,
że brat popełnia grzech,
który nie sprowadza śmierci,
niech się modli, a przywróci mu życie;
mam na myśli tych,
których grzech nie sprowadza śmierci.
Istnieje taki grzech,
który sprowadza śmierć.
W takim wypadku nie polecam, aby się modlono.
Każde bezprawie jest grzechem,
Są jednak grzechy,
które nie sprowadzają śmierci.

Nie wszystkie przeto grzechy były sobie równe. Obok tzw. ciężkich, które najbardziej raniły serce Boga, były grzechy mniejsze (*pava, minora*), lekkie lub lżejsze (*levia, leviora*), określane również jako grzechy codzienne (*quotidiana*). Istotnie, przeprowadzenie właściwego podziału między nimi nie było sprawą łatwą. W ostateczności jednak utarło się

klasyczne rozróżnienie na grzechy śmiertelne i grzechy powszednie (*veniale*)m. Właśnie z tymi ostatnimi zaczął się kojarzyć czyściec. One tylko dawały się jeszcze uleczyć, tzn. mogły zostać odpuszczone w sakramencie pojednania. Traktat teologiczny z XII wieku, pisany w środowisku szkoły z Laon, głosił, że:

Odmiennej pokuty wymagają grzechy zbrodnicze i grzech powszedni. Zbrodniczymi - to znaczy pociągającymi za sobą potępienie - są grzechy popełniane świadomie i rozmyślnie. Inne, których przyczyną jest nieprzewyciężona słabość ciała lub nieprzewyciężona niewiedza, są powszednie, co oznacza, iż nie grożą one potępieniem.

Na te inne pokuty należało więc znaleźć osobny stan, który by nie był ani niebem, ani piekłem, zmarły bowiem nie był ani zupełnie dobry, ani też zupełnie zły. Należał do grona tzw. osób średnich, w połowie dobrych i w połowie złych. Stanem dla niego przeznaczonym był właśnie czyściec.

48. Czy czyściec jest stanem ostatecznym czy przejściowym? Czy przebywający w nim pozostaną tam do końca świata?

Potocznie czyściec przedstawiany jest i rozumiany jako rodzaj miejsca, które położone jest gdzieś między niebem a piekłem, a czas pobytu w nim był przedmiotem starannych obliczeń. Byli więc teologowie, którzy sądzili, że w czyścicu nie pozostaje się dłużej niż dziesięć lat, jednak większość z nich, mając świadomość trudności mówienia o czasie po śmierci, przychyliła się raczej do mówienia o czyścicu jako procesie, który zachodzi w momencie śmierci i doprowadza człowieka na spotkanie z Bogiem. Oznacza to, że oczyszczający się nie będą przebywać w czyścicu na zawsze, że nie jest on stanem ostatecznym, lecz przejściowym, którego koniec nastąpi w momencie spotkania się z Bogiem w najgłębszy i najbardziej decydujący sposób. Czyściec bowiem jest procesem przemiany, w którym człowiek staje się zdolny do jedności z Chrystusem i z całą wspólnotą świętych. Skończy się więc w momencie, kiedy owa jedność osiągnie swoją pełnię, kiedy nastąpi pełna integracja wszystkich władz człowieka, kiedy istotnie Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”.

49. Czy temat czyścica nie jest tematem staroświeckim? Czy wypada o nim mówić w okresie dialogu ekumenicznego? W jaki sposób należałoby go przedstawiać ludziom żyjącym współcześnie?

Mówienie o czyścicu jest rzeczywiście trudne. Na przestrzeni dwudziestu wieków próbowano przedstawiać czyściec w różny sposób i przy użyciu przeróżnych, nierzadko wręcz dziwacznych obrazów, siejących grozę nie tylko u bezpośrednich słuchaczy, ale również i w nas, którzy po tylu latach i już wyraźnie z innej perspektywy odczytujemy te opowiadania. Pamiętać jednak należy, że celem wszystkich tych przekazów, nawet tych siejących największą grozę, była zasadniczo głęboka troska o los człowieka, o jego wieczne szczęście. Było ono o wiele ważniejsze od każdego innego szczęścia, o jakie powinien z całego serca starać się człowiek i o jakie powinien zabiegać. Sugestywność obrazów czyścica, kar i cierpień czekających duszę zmarłych, a jednocześnie budowanie nadziei na ich koniec i łaskę spotkania z Panem, odwodziło niejednego z żyjących od grzechu i wprowadzało na drogę dobra. Dlatego Kościół dokładał starań, aby prawdę o czyścicu przekazywać właściwie, unikając wszelkich wypaczeń i zakłamań. Sobór Trydencki nakazywał wręcz „biskupom pilnie starać się, ażeby w zdrową naukę o czyścicu przekazaną przez świętych Ojców i święte Sobory wierni wierzyli, by jej przestrzegano, nauczano i ją wszędzie głoszono”.

Ojcowie soborowi mieli świadomość, że niektórzy kaznodzieje bardziej starają się wzbudzić lęk czy drżenie u swoich słuchaczy, niż przekazać im „zdrową naukę o czyśćcu”. Stąd też w dekreście soborowym na innym miejscu dodawali:

Zagadnienia dla prostego ludu trudniejsze i subtelniejsze, które nie służą „dla zbudowania” (por. 1 Tm 1,4) i z których najczęściej nie ma żadnego pożytku dla pobożności - z kazań ludowych powinny być wyłączone. Niech nie pozwalają rozszerzać i zajmować się zagadnieniami niepewnymi lub mającymi pozór fałszu. Niech zabronią jako zgorszenia i obrazy dla wiernych tego, co budzi tylko pewną ciekawość lub zabobonność albo trąci brzydką chciwością.

Sobór nakazywał wyłączyć z kazań o czyśćcu wszystko to, co nie służy bezpośrednio zbudowaniu wiernych, a jedynie ma zaspokoić czystą „ciekawość lub zabobonność albo trąci brzydką chciwością”. W części pozytywnej Sobór ograniczał się natomiast do sformułowania dwóch tylko prawd. Pierwsza mówiła, że czyściec istnieje, druga zaś, że wierni żyjący powinni wstawiać się za zmarłymi. Sobór przyjmował więc istnienie procesu oczyszczenia po śmierci oraz solidarność żywych i umarłych (*communio sanctorum*), jednak bez wskazania miejsca ani też konkretnego sposobu przebiegu tego oczyszczenia. Budził nadzieję, która spoczywała na dwóch mocnych fundamentach, na Bożej miłości, która nikogo nie potępia, i na sile modlitwy wstawienniczej wiernych, zwłaszcza zaś miłej (Bogu) Ofiary Ołtarza. W nauce o czyśćcu podkreślać więc należy prawdę, że oczyszczenie i dojrzewanie, które czekają dusze po śmierci, są darem Boga. Dusza oczyszczająca się wie, że odpowiada tym sposobem na Boże pragnienie udzielenia jej zbawienia. Czyściec nie oddala nas od Boga, ale do Niego przybliża.

Czyściec zatem jest już „przedsionkiem nieba”, jak mówił M. Schmaus, dlatego zarówno niebo jak i czyściec żyją miłością. W tym kontekście cenne jest stwierdzenie Św. Augustyna, że Bóg jest „czyśćcem” człowieka. Bóg jest pełen miłości i łaski, dlatego też czyściec jest pełen miłości człowieka do Boga i Boga do człowieka, która jest siłą oczyszczającą duszę ze wszystkiego, co nie było jeszcze w pełni doskonałe i nie było jeszcze przygotowane na spotkanie z Panem twarzą w twarz.

Równie istotną prawdą w przekazie nauki o czyśćcu jest prawda o solidarności pomiędzy żyjącymi i umarłymi. Kościół zawsze podkreślał ten wymiar czyśćca. Widoczne to jest w liturgii eucharystycznej, w liturgii Dnia Zadusznego czy w liturgii pogrzebowej. Każda Msza święta, ofiarowana w jakiegokolwiek intencji, jest zarazem błagalną modlitwą, zanoszoną przez Kościół za wszystkich zmarłych, za tych, którzy byli jego widzialnymi i niewidzialnymi członkami. Kapłan bowiem się modli:

Pamiętaj także o naszych zmarłych braciach i siostrach, którzy zasnęli z nadzieją zmartwychwstania, i o wszystkich, którzy w Twojej łasce odeszli z tego świata. Dopuść ich do oglądania Twojej światłości.

Słowa kapłana wskazują na jeszcze jedną bardzo ważną sprawę, mianowicie mówią one o tym, że Bóg aktywnie współpracuje z ludźmi w ich dziele zbawczym, że nie pozostawia ich samym sobie, ale że włącza się do ich modlitw i wysiłków.

To tylko niektóre z ważnych tematów chrześcijańskiej nauki o czyśćcu, które należy uwzględnić w mówieniu o czyśćcu. Ich pominięcie osłabia wyrazistość tego eschatologicznego stanu i zaciera głębię nadziei, jaką zawiera i o jakiej naucza Kościół od samego początku.

IV. CHWALEBNE ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM

50. Czy myślenie o niebie nie osłabia zaangażowania się człowieka w obecne życie?

Od chwili urodzenia człowiek tęskni za szczęściem, które nie przemija, nie niszczy, którego nikt i nic nie może zmać. Od zawsze tęsknota ta była twórcza dla ludzkiej wyobraźni, każąc jej odmalowywać na różne sposoby „swoją” krainę szczęścia. Powstawały w ten sposób bardziej lub mniej bogate obrazy zaświatów, krainy cudownych i barwnych marzeń, ogrodów wiecznej przyjemności. Historia zna ich bardzo wiele¹²⁸. Każda epoka miała bowiem „swoje” niebo, „swój” obraz wiecznego szczęścia. Stawiała jednocześnie żyjącym warunki konieczne do jego osiągnięcia. Zarówno w starożytności, jak i przez wieki następne, a także w naszych czasach, człowiek próbował wyobrazić sobie i wyobraża nadal krainę błogości i szczęścia-jest ona celem jego życia. Pisał o tym Błażej Pascal w *Myślach*:

Wszyscy ludzie pragną być szczęśliwi: nie ma tu wyjątku; mimo różnych środków, wszyscy dążą do tego celu. To, że jedni idą na wojnę, a drudzy nie, wynika u obydwu z tego samego pragnienia, skojarzonego z odmiennym sposobem patrzenia. Wola nie czyni najmniejszego kroku inaczej jak ku temu celowi. Jest to pobudka wszystkich ludzi.

Obraz nieba nie osłabiał, lecz dynamizował człowieka, dodawał mu sił do pokonywania trudności, uwalniał ze smutku, wprowadzał w jego życie nadzieję na lepszą przyszłość, otwierał na innych ludzi. Chociaż samo marzenie o niebie nie zmieniało wiele w bezpośrednim otoczeniu człowieka, to jednak zmieniało jego serce, wzmacniało jego wolę i budziło go do nowego życia, wlewając w jego serce odwagę i chęć do przezwyciężania życiowych trudności. Myślenie o niebie nie było żadnym opium dla człowieka, nie usypiało jego zaangażowania się w przemianę świata, ale przeciwnie, dynamizowało jeszcze bardziej jego pragnienie tworzenia rzeczy nowych, człowiek wierzący bowiem wie, że niebo zaczyna się już tutaj na ziemi i dopełnia w wieczności.

Człowiek kocha niebo. Tęsknią za nim wszyscy, głównie jednak ci, którzy szczerze wierzą w Boże obietnice wiecznego szczęścia. Niebo jest wielką tajemnicą wiary, która odnosi się do ludzkiego losu po śmierci. Chrystus mówi wiele o jego istnieniu, przyrównuje je do uczty weselnej, do uczty królewskiej, zapewniając swoich, że w domu Jego Ojca, jest mieszkań wiele" (J 14,2), lecz nie odsłania w pełni przed nimi tajemnicy. Czyż to nie dziwi? Być może wielu ma pretensje do Jezusa, że nie powiedział wszystkiego na temat „domu Ojca”, ale nawet gdyby to uczynił, czy Jego słuchacze byłiby w stanie przyjąć tajemnicę? Była to mądrość Bożej pedagogiki. Gdy mówił o niebie, pozostawiając jednak w ukryciu szczegóły z nim związane, Jezus otwierał drogę dla ludzkiej wyobraźni, pozwalał jej tworzyć obrazy nieba, snuć przypuszczenia na temat radosnych przeżyć, konstruować scenerię zaświatów.

51. Czy współczesny człowiek też tęskni za niebem?

Od zawsze niebo posiadało wielką wartość w oczach ludzi. Nikt poważnie i odpowiedzialnie myślący nie miał odwagi podawać w wątpliwość jego istnienia. Zmianie ulegał oczywiście jego obraz, wyobrażenia o nim, sposób przeżywania, doświadczania niebiańskich rozkoszy i radości, lecz ono samo trwało niezmiennie. Zmianie poddawano wówczas nie całe niebo, ale przede wszystkim atmosferę w nim panującą. Historia uczy, że specyficzny klimat życia przyszłego pozostawał zawsze w silnym związku z klimatem życia na ziemi, z osobistymi zainteresowaniami człowieka, z jego ziemskimi radościami czy ich brakiem, z tęsknotą za czymś lepszym i trwalszym, z pragnieniem przeniesienia w zaświaty szczęścia przeżywanego na ziemi, czy też z uwolnieniem się od jakiegoś cierpienia, niepowodzenia, bolesnej sytuacji.

Niebo pozostawało jednak nadal zakryte mgłą tajemnicy, określonej niepoznawalności, Bóg bowiem nie powiedział dokładnie, jakie będzie niebo, lecz obiecał tylko, że kiedy się w nim znajdziemy, spełnią się wszystkie nasze pragnienia. Stąd właśnie brała się odwaga, pragnienie tworzenia obrazów, rozbudzania wyobraźni, czerpania siły do pokonywania trudności dnia codziennego. Potwierdzają to wypowiedzi różnych osób, przypadkowo wybranych i w różnym wieku.

Gośka, lat 14, tak oto wyobraża sobie niebo: „Myślę - pisze - że niebo będzie jak najpiękniejszy, nieogarniony ogród, gdzie będzie można się schować albo tańczyć na polanie. Będzie mnóstwo wspaniałych kwiatów i drzew owocowych, strumieni. Będą małe wioski, w których będą żyli przyjaciele, poznani jeszcze na ziemi. A wieczorami wszyscy będą się razem spotykać, bawić się, śmiać i śpiewać”. Michał, również w wieku lat 14, wyobraża sobie, że w niebie „panuje wzajemna miłość, a ludzie czują się tam wspaniale. W niebie panuje także luksus, więc ludzie marzą, aby tam być. Jednak najważniejsze jest to, że tam będziemy żyć wiecznie pod opieką Boga”. Paulina z kolei, mająca 15 lat, widzi niebo jako „miejsce wiecznego szczęścia, które jest nagrodą za dobre życie. Doświadcza się w nim stałej obecności Boga, co daje radość, którą tu na ziemi trudno nam sobie wyobrazić. Tam możemy wreszcie ujrzeć Boga, który był ukryty przed nami na ziemi”.

Łatwo zauważyć, że w wyobrażeniach Gośki, Michała czy Pauliny powracają podobne obrazy nieba, jakie zna kultura wcześniejsza. Obraz nieba-ogrodu, nieba-luksusu, na straży którego stoi Stwórca, zrodził się już wcześniej w pragnieniach ludzi. Źródłem szczęścia, radości pewnej i stałej, jest Bóg. To właśnie przebywanie w Jego obecności będzie największą radością.

W innej nieco formie, przy użyciu bogatszego słownictwa, zbliżone obrazy nieba powracają u starszej młodzieży. „Niebo kojarzy mi się ze szczęściem - mówi jeden z nich. - Jest to miejsce, gdzie nie będzie już więcej smutku, bólu, zła, problemów, pogoni za wszystkim, co materialne. Jest to miejsce, gdzie spotkam wszystkich moich bliskich, a zwłaszcza przyjaciela, za którym tęsknię od dwóch lat. Tam będziemy mieli wiele czasu i będziemy wreszcie razem - piękni i radośni. A razem z nami będzie Bóg wreszcie namacalny, bliski i prawdziwy”.

Komuś innemu niebo kojarzy się natomiast z rejsem: „Po śmierci człowiek wsiada na piękny jacht i płynie, na wyspę lub coś w tym rodzaju. W zależności od tego, czy jego życie było dobre czy złe, pogoda i warunki będą dobre lub niekorzystne”. Jeszcze inny pisze: „Niebo - tam spoglądają święci, gdy są jeszcze na ziemi. Patrzą z uwielbieniem i pragnieniem. My, zwykli śmiertelnicy, spoglądamy tam zbyt rzadko, acz nie bez sentymentu”. Również dla tej grupy osób niebo jest czymś bardzo bliskim. Może „rzadko, acz nie bez sentymentu” młodzi myślą o nim, rozmawiają na jego temat, wyrażając tym samym swoją za nim tęsknotę. Zmienia się być może intensywność użytych kolorów, lecz zasadnicze rysy nieba pozostają te same. I chociaż dla jednych przybiera ono formy duchowe, dla innych materialne, jedni wierzą w nie mocno, a wiara drugich jest słabsza, nikt z pytaných nie ignoruje rzeczywistości nieba.

Powyższe opinie sprawdzają się także w przypadku studentów. Jeden z nich zapytany o swoją wizję nieba, odpowiedział:

„Niebo kojarzy mi się z wiosną i ciepłem, co pociąga za sobą wszystkie pozytywne uczucia: radość, miłość itp. Natomiast jeśli byłoby to skojarzenie z zimą, to musiałaby to być zima pełna śniegu, z pokrytymi śniegiem choinkami, które można objąć i do nich się przytulić. I jeszcze jedno skojarzenie, tym razem poza-przyrodnicze: niebo kojarzy mi się ze spotkaniem z wszystkimi, których kocham i nie tylko. Można się tam z nimi spotkać, kiedy się chce o każdej porze”. Dla innego z kolei niebo nie było miejscem, ale stanem: „Stan przebywania z Bogiem, doświadczanie Jego obecności w sposób maksymalny, w pełnej radości i kontemplowaniu Boga. Kojarzy mi się również z dzieleniem się tą radością z

innymi. Miejsce realizowania naszych marzeń, miejsce ciągłego rozwijania się i radości panowania Boga i nowej rzeczywistości". Inny zaś z zapytanych odpowiedział, że niebo to „podróż w głąb - do środka. Trzymam za rękę Boga i poznaję Jego i wszystkich ludzi. Mam na to czas (wieczność)". Nie brakowało także skojarzeń nieba z ogrodem, było więc ono „piękną, zieloną i słoneczną krainą, w której panuje wieczny pokój i miłość, wypływające z faktu przebywania z Bogiem". Zatem „Niebo to spokój - mówił ktoś inny. - Niebo to ład i sens najgłębszy. Niebo to radość przebywania z tymi, których kochało się na ziemi. Niebo to ciągła świadomość swojego «ja». Niebo to Obecność Tego, którego tak trudno było dostrzec na ziemi. Aniołem nie jestem, ale niebo jest tym, czego pragnę już tu, na ziemi".

Każdy z nas pragnie nieba, ponieważ każdy pragnie szczęścia, zdrowia, radości, pokoju, przyjaźni, bezpieczeństwa, pewności jutra... Każdy z nas tęskni za niebem, bo tęskni za byciem lepszym, doskonalszym, mądrzejszym, bardziej kochającym... Nikt więc nie może uciec od tych tęsknot. Są trwałe, pielgrzymują z nami, słowem - one nas kochają.

52. Co na temat nieba mówi Pismo Święte?

W tekście Pisma Świętego, zarówno Starego jak Nowego Testamentu, znaleźć można liczne fragmenty mówiące o życiu w jedności z Bogiem i w pełnej radości, określanym jako życie w szczęśliwości nieba. Chodzi w nim o pełną i doskonałą jedność z Bogiem, której doświadczać możemy w pewnym stopniu już tutaj, na ziemi, ale której pełnia nastąpi dopiero po śmierci. Jej warunkiem jest życie dobre i pobożne, którego podstawą jest wiara w Boga.

W księgach Starego Testamentu nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie ciał i możliwość radości nieba zostały objawione stosunkowo późno. Na wielu natomiast miejscach Starego Testamentu spotkać można opinię, że sprawiedliwi po śmierci nie będą mogli wejść od razu do raju, lecz będą kierowani do ciemnego, podziemnego miejsca, zwanego Szeolem. Był on „krajem ciemności i cienia śmierci, krajem, gdzie jutrzeńka jest czarną nocą gdzie cień śmierci pokrywa nieład, a światłość jest czarną nocą" (Hi 10,21). Bytowanie człowieka w Szeolu - niezależnie od jego postępowania na ziemi - uważano powszechnie za ponure i posępne (Koh 9,2.10), z którego nie było powrotu (Hi 7,9n; 10,21), kto się tam znalazł, musiał pozostać w nim na zawsze.

Ogólnie przyjmuje się, że autorom Pięcioksięgu, czyli pięciu pierwszych ksiąg Starego Testamentu, obca jeszcze była prawda, jakoby sprawiedliwi mieli otrzymać z ręki Boga nagrodę lub karę za dobre lub złe czyny za życia, otrzymać niebo lub pójść do Szeolu. Prawda ta pojawiła się znacznie później w religii narodu wybranego. Dopiero w Księdze Daniela, powstałej ok. 164 roku przed Chr., zauważa się dyskretne przekonanie, że w momencie nadejścia dnia zbawienia Żydów, „wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie" (Dn 12,2; por. 2 Mch 7,9.11.14; 12,43-15). Eschatologiczne szczęście sprawiedliwych, których prorok nazywa „mądrymi", przyrównuje do wspaniałości nieba usianego gwiazdami:

Mądrzy będą świecić
jak blask sklepienia,
a ci, którzy nauczili wielu sprawiedliwości,
jak gwiazdy przez wieki i na zawsze (Dn 12,3).

Nie chodzi tutaj o jakąś szczęśliwość astralną chociaż i takiej nie wykluczano. Autor stosuje metaforę sklepienia, aby tym bardziej wskazać na przyszłą chwałę, wzniosłość i piękno świętych, którzy oczekiwali na przyjście Mesjasza, z którym wejdą do wiecznego szczęścia. Rozmieszczony pomiędzy dwoma głównymi ogniskami dawnej wschodniej kultury, Egiptem i Mezopotamią, Izrael czerpał wiele z przemysłów ludów sąsiednich na temat życia

pozagrobowego. Starał się też przyjmować obce zwyczaje i idee, ale takie tylko, które nie kłóciły się wyraźnie z ich monoteizmem, z prawdą otrzymaną od samego Boga, że jest On jedynym Panem nieba i ziemi. Na straży czystości wiary stali najpierw sędziowie, później prorocy, którzy mieli przypominać ludowi prawdy o jedynym Bogu Jahwe i równocześnie zachęcać go do bardziej gorliwej Jemu służby. Nagrodą za dobre życie miało być Boże błogosławieństwo, podczas gdy tym, którzy odstępowali od wiary w Jahwe, lekceważyli Jego przykazania i nie szanowali Jego wysłanników, grozili sądem w „dniu Jahwe” i odpowiednią karą.

Wczesna tradycja żydowska dzieliła kosmos na trzy poziomy: ziemię, niebo i obszar leżący pod ziemią, zwany Szeolem. Rozważanie każdego z tych trzech poziomów stawiało przed nimi również pytanie o jego znaczenie dla żyjących i dla zmarłych. W okresie późniejszym zauważa się mniejsze zainteresowanie narodu wybranego sprawami nieba. Pisarze przypominali wówczas ludowi, że jedyna chwała należy się tylko Jahwe. Jest On ich Bogiem jedynym, stąd też Jemu tylko, nie zmarłym, należy się najwyższa chwała. Uwielbianie Boga było najważniejszym celem życia Żyda i zarazem jego największą radością. W następnym okresie zauważa się bardziej przychylne odnoszenie się do zmarłych i większe zainteresowanie pytaniami związanymi z niebem, chociaż otrzymało ono mocny koloryt polityczno-nacjonalistyczny. Nie mówiło się o niebie jako duchowym stanie, lecz dominowała jego materialna wizja jako ziemskiego królestwa Izraela, sprawującego władzę nad wszystkimi innymi królestwami ziemi. W okresie poprzedzającym przyjście Jezusa Chrystusa literatura żydowska interesuje się bardziej tematem duszy i jej ewentualnym wejściem do nieba, co jest gwarancją ciągłości życia osoby i nagrodą za dobre życie na ziemi. Nowy Testament przejmuje te duchowe rozważania o życiu przyszłym. Ewangelie i listy apostoelskie uczą, że przez swą mękę Chrystus przywrócił nam utracony raj i możliwość zjednoczenia się z Bogiem. Przypominają niestrudzenie, że Bóg stworzył nas do udziału w Jego prawdziwym życiu, które jest życiem we wspólnocie Ojca, Syna i Ducha Świętego. To jest sercem dobrej nowiny, którą głosi Chrystus i przepowiadają Apostołowie: Bóg nas kocha i dlatego stał się człowiekiem, aby nas odkupić. Przez swoje ziemskie życie, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Jezus Chrystus otworzył nam bramy nieba i pomaga osiągnąć cel, do którego zostaliśmy przeznaczeni. Każde z pism Nowego Testamentu zawiera, mniej lub bardziej wyraźnie, przesłanie o powołaniu człowieka do szczęścia w niebie, które jest przebywaniem z Bogiem na zawsze. Stąd tak silne pragnienie Apostoła Pawła z Listu do Filipian: „Pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze” (Flp 1,23). Jedynie z troski o swoich, ze względu na ich dobro, dla ich „postępu i radości w wierze” i „aby rosła wasza дума w Chrystusie” (Flp 1,25-26) św. Paweł chce pozostać jeszcze na ziemi, w przeciwnym bowiem razie pragnąłby umrzeć, aby być razem z Chrystusem, prawdziwym i pełnym szczęściem.

Bardzo trudno opisać szczęście, jakie obiecywał Jezus i za którym tęsknił Paweł. Jest ono wielkie i przekracza nasze o nim wyobrażenia, i dlatego w słowach pełnych zachwyty psalmista śpiewał:

Bo jak wysoko niebo wznosi się nad ziemią,
tak można jest Jego łaskawość dla tych, co się Go boją.
Jak jest odległy wschód od zachodu,
tak daleko odsuwa od nas nasze występki (Ps 103,11-12).

Z kolei św. Paweł mówił do mieszkańców Koryntu :

Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka
nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują (1 Kor 2,9).

Człowiek pozostaje bezradny względem opisu rzeczywistości nieba. Pragnie jego szczęścia, tęskni za nim, ale wyobrażenia jego jest nazbyt słaba, aby objąć bogactwo jego wymiarów. Nie rozwiązują tego problemu nawet późniejsi święci, którzy otrzymują od Boga dar wizji nieba, jak np. św. Faustyna Kowalska, która pisze:

Kiedy podczas adoracji odmawiałam *Święty Boże* kilkakrotnie, wtem ogarnęła mnie żywsza obecność Boża i zostałam w duchu porwana przed majestat Boży. I ujrzałam, jak oddają chwałę Bogu aniołowie i święci pańscy. Tak wielka jest ta chwała Boża, że nie chcę się kusić opisywać, bo nie podołam, a przez to - aby dusze nie myślały, że to już wszystko, com napisała. Święty Pawle, rozumiem cię teraz, żeś nie chciał opisywać nieba, aleś tylko powiedział, że - ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło, co Bóg nagotował tym, co Go miłują. - Tak jest, a wszystko, jak od Boga wyszło, tak też i do Niego wraca, i oddaje Mu doskonałą chwałę.

Wobec majestatu piękna nieba, jakie Bóg przygotował dla zbawionych, pozostaje więc jedynie postawa adoracji i uwielbienia.

Biorąc pod uwagę wszystkie teksty Nowego Testamentu, można zauważyć, że nie ma w nich jednego tylko obrazu nieba, ale przynajmniej trzy różne, nawzajem się uzupełniające. Tak więc dla Jezusa Chrystusa niebo jest bliską, dobrze znaną rzeczywistością (por. J 3,13). Wielokrotnie przypomina On o istniejącej jedności między niebem i ziemią, pomiędzy sprawami ludzi i sprawami Boga, która istnieje za cenę Jego cierpienia, śmierci i zmartwychwstania. Wyrazi to wspaniale św. Paweł, mówiąc:

I On jest Głową Ciała - Kościoła.
On jest Początkiem,
Pierworodnym spośród umarłych,
aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim.
Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia,
i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą:
przez Niego - i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach,
wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża (Kol 1,20).

„Z nieba” także przychodzi cud Pięćdziesiątnicy (Dz 2,2), czyli Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów i Maryję, zgromadzonych w wieczerniku. Jezus rysuje też wizję nieba, którego szczęścia doznają już tutaj na ziemi ci wszyscy, którzy kochają Boga.

Rozważania Pawła Apostoła są bardziej duchowe. Pisze, że wstępujący do nieba otrzymają ciało „duchowe”, poddane z radością woli Bożej. W niebie królować z Nim będą na wieki, doznając nieskończonego i niemożliwego do opisanego szczęścia. Inne z kolei teksty nowotestamentowe (np. List do Hebrajczyków czy Apokalipsa św. Jana) opisują niebo jako wspaniałą liturgię uwielbienia i chwały, składaną przez zbawionych Barankowi. Zaproszeni na ucztę Baranka „nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu” (Ap 7,16-17). Ich szczęścia nikt i nic nie jest w stanie zmącić, na jego straży bowiem stał będzie sam Najwyższy. Również i tutaj niebo objawia się jako stan wielkiej radości i szczęścia dla odkupionych. Autor *Apokalipsy* pisze, że istotą radości wiecznej będzie uwielbienie Boga. Inna jednak jest ta radość od tej, jaką znamy na ziemi. Podczas gdy ta ostatnia szybko staje się nudna, zmuszając do poszukiwania nowych źródeł radości, szczęście w niebie, przeciwnie, będzie narastać, powiększać się, intensywnieć. Raz rozpoczęte, nie będzie znało końca. Te trzy obrazy nieba, zauważone w Nowym

Testamencie, tworzą w istocie jeden jego obraz, jest ono bowiem tak bogatą rzeczywistością że objąć potrafi wszystkie, nawet najmniej wyobrażalne ujęcia.

53. Jakie będzie nasze niebo?

Z dotychczasowych rozważań wynika wyraźnie, że tym, co najbardziej istotne w rzeczywistości nieba, to *koncentracja na Chrystusie*. Zostaliśmy stworzeni przez Boga i jesteśmy z Nim spokrewnieni. Ponieważ uczynił nas na swój obraz i podobieństwo, dlatego nie dostąpimy pełni radości, miłości, wewnętrznego pokoju, dopóki nie staniemy się Jego dziećmi w Jezusie Chrystusie. Jak dziecko tęskni za rodzicami, którzy go kochają, tak człowiek tęskni za Bogiem, do którego pragnie powrócić. Zjednoczenie się z Nim jest naszym spełnieniem i zarazem odpowiedzią na pragnienie nieskończonej miłości, które od początku nosimy w sercu; jest radością i wiecznym światłem. Niebo jest więc powrotem do domu Ojca, do odwiecznego porządku i do pełni. W *Katechizmie św. Piusa* mówi się, że „Bóg stworzył nas, abyśmy Go poznali i pokochali podczas tego życia i cieszyli się Nim w innym życiu, w życiu wiecznym, które jest niebem”.

Eschatologia chrześcijańska nie zajmuje się tylko przyszłością a z pogardą spogląda na teraźniejszość. Rzeczy ostateczne są formą rekompensaty, pewną przeciwwagą, za pomocą której Bóg zaradza istniejącemu w historii rozdarciu, cierpieniu, śmierci, spowodowanych przez grzech. Przyszłość w znaczeniu „nieba” będzie zupełnie, radykalnie, całkowicie inna od znanej nam teraźniejszości, a jednocześnie bardzo, nad wyraz do niej podobna. Relacja pomiędzy przyszłością i teraźniejszością zbliżona będzie w pewnym sensie do relacji, jaka istnieje między obrazem i jego artystą: z jednej strony obraz jest radykalnie inny od artysty, który go stworzył, z drugiej zaś, spoglądając wnikliwie na obraz, na jego sposób wykonania, można powiedzieć wiele o jego twórcy. Gdy znamy obraz, poznajemy także warsztat artystyczny malarza, jego umiejętności techniczne, stany duchowe, wpływy, kierunki itd. W relacji obraz-artysta kryje się więc zarówno podobieństwo jak i różnica pomiędzy nimi. Pełne przesłanie obrazu odsłania się przed nami nie wcześniej, jak w momencie poznania jego twórcy: ich zespolenie daje możliwość pełnego odczytania zarówno jednego jak i drugiego. Podobnie jest z chrześcijańską koncepcją czasu, którego pełnia aktualizuje się w ponadczasowości, w wieczności, a której teraźniejszość jest słabym tylko odbiciem. Mamy więc do czynienia z pewną ciągłością a zarazem i nieciągłością, pośrodku czego występuje element *nadziei*. Któż bowiem z ludzi, znając swoją słabość i grzeszność, mógłby spoglądać ufnie w nadchodzącą przyszłość, gdyby przedstawiano ją wyłącznie w terminach czystej sprawiedliwości? Obiecywane i oczekiwane zbawienie prawie zawsze kojarzyło się z czymś pozytywnym, dobrym, wyczekiwany. Utożsamiane było z darem życia wiecznego, udzielanego w obfitości, nie zawsze proporcjonalnie do zasług.

Chrześcijańska wizja „końca” życia i świata, którego niebo stanowi integralny składnik, karmi się obficie tajemnicą wcielenia, krzyża i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W Nim wszystko, całe stworzenie i każdy człowiek, zostało przyjęte i uświęcone, oczyszczone i przemienione. Spotkanie się z Bogiem Jezusa Chrystusa będzie więc niebem, jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Doskonałe życie z Trójcą Świętą, ta komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi, jest nazywane „niebem” (nr 1024).

Nie jest to nauka nowa. I chociaż przysłonięta niekiedy bardziej materialnym obrazem nieba, wierzymy mocno, że naszym *niebem* jest sam Bóg. W takich właśnie duchowych, międzyosobowych relacjach przeżywał rzeczywistość nieba św. Jan, który pisał:

I ujrzałem nowe niebo i nową ziemię, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły... Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI. I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie" (Ap 21,1.3-4). „Nic godnego klątwy już [odtąd] nie będzie. I będzie w nim tron Boga i Baranka, a słudzy Jego będą Mu cześć oddawali. I będą oglądać Jego oblicze, a imię Jego - na ich czołach (Ap 22,3-4).

Odtąd życie w stanie niebiańskim będzie takie samo jak życie na ziemi, a zarazem *nie* takie samo; *zbliżone*, a zarazem *bardzo oddalone*. Ponieważ nie potrafimy w pełni i do końca zrozumieć, na czym polega owa *inność*, dlatego musimy patrzeć na Jezusa Chrystusa, który z uwielbionym ciałem „zasiada po prawicy Ojca”: jest On obrazem również naszego uwielbienia, Jego chwalebne ciało jest wzorem także dla naszego ciała, że my również cieszyć się będziemy w niebie podobnie chwalebnym ciałem.

Bardzo dobrze ujmują to autorzy *Katechizmu Kościoła Prawosławnego*, pisząc:

Czyż nie wstąpił tam ze swoją ludzką naturą- ich naturą, nasza naturą- ze swoim uwielbionym ludzkim ciałem, ich ciałem i naszym ciałem? Ciało Chrystusa wstąpiło w niebiosy i to Ciało otwiera nam wszystkim królewskie bramy nieba, przez które możemy wejść w ślad za Nim, aby zasiąść, jak Chrystus, po prawicy Ojca: tak, odtąd bramy nieba są otwarte dla ludzi: Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały! „Któż jest tym Królem chwały?” „Pan, dzielny i potężny, Pan, potężny w boju”.

Chrystus przez swoje Wniebowstąpienie w widomy sposób pojechał to, co przez grzech pierwszych rodziców zostało rozdzielone, to znaczy nasze ludzkie ciało i ciała niebieskie. Oto dlaczego jeden z troparionów jutrzni Wniebowstąpienia (siódma pieśń) głosi: „O Chryste, po wzięciu na swe ramiona upadłej natury Ty ją podniosłeś i przedstawiłeś Bogu Ojcu”; zaś w pieśni ósmej: „Nasza natura, niegdyś upadła, została podniesiona ponad aniołów i umieszczona na Boskim Tronie w sposób przekraczający wszelkie rozumienie”.

Słowa te przekonują, że nieba nie należy rozumieć przestrzennie, nie jest ono jakimś materialnym miejscem ulokowanym gdzieś we wszechświecie, nie ma go też w jakimś zakątku ziemi „tu czy tam”. Uwielbienie, które realizuje się najpełniej w niebie, oznacza doskonale przenikanie ducha, poznania i miłości w obszar rzeczywistości cielesnej, materialnej. Niebo jest więc wspólnotą ludzi, przepełnionych blaskiem chwały Bożej na uwielbionej ziemi, względnie w uwielbionym kosmosie. Jeżeli więc ktoś pyta, czy w niebie będziemy się wszyscy znali, odpowiedzieć należy twierdząco - istotnie, nikt nie będzie nam obcy, „mieszkańcy” nieba nikogo nie będą ignorować. Także tych, których nie znamy na ziemi, poznamy doskonale w niebie.

54. Czy do nieba idziemy w pojedynkę?

Wszystko zmierza ku przyszłości, która zrealizowała się już w całej pełni w tajemnicy Jezusa Chrystusa, a nasza przyszłość dopełni się w odpowiednim czasie. W Chrystusie miało miejsce doskonale zwieńczenie czasu, lecz nie w sensie jego końca ani mety, ale w sensie *udoskonalenia go, wypełnienia i ostatecznego zrealizowania się*. Chrystus istotnie stał się obrazem wiecznej chwały, najlepiej i najpełniej zrealizował otrzymany od nas i od Boga dar obrazu.

Takie rozumienie końca czasów i wieczności apeluje do wiary człowieka. To właśnie w niej człowiek przyjmuje najpełniej dar zbawienia, który ofiarował mu Bóg przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jest to dar Boskiej *Wspólnoty* - Ojca, Syna i Ducha Świętego, czyli dar,

który spotyka człowieka również w określonej wspólnocie życia. W pierwszym rzędzie jest to wspólnota rodzinna, w której człowiek się rodzi, wzrasta i rozwija, a zarazem wspólnota, w której obecny jest Jezus i w której człowiek przygotowuje się na spotkanie z Nim „twarzą w twarz”. Następnie jest to wspólnota szkolna, zakładu pracy, a może także wspólnota szpitalna, kiedy człowiek złożony chorobą czy cierpieniem przeżywa trudne chwile swojego życia.

Trudno przypuszczać, aby było inaczej, skoro historyczne objawienie się Boga dokonało się w konkretnej wspólnocie narodowej, w konkretnej rodzinie Józefa i Maryi; tym samym także zbawienie indywidualnego człowieka realizuje się w określonej wspólnocie życia, do której należy także wspólnota kościelna. W niej najpełniej objawia się pełnia daru Jezusa Chrystusa i zarazem wolna odpowiedź wiary ze strony człowieka - obfitość zbawienia oraz pełnia nadziei na „bycie jedno z Chrystusem”.

Podobnie jak w konkretnej wspólnocie ziemskiej dokonuje się nasze zbawienie, tak również we wspólnocie będzie ono przeżywane w życiu przyszłym - w niebie. Wierzyć należy, że w niebie nie będziemy samotni, pozostawieni samym sobie, lecz radować się będziemy obecnością innych. Takie spojrzenie na wieczność pozwala odejść od stosowanego jeszcze gdzieś podziału na eschatologię indywidualną oraz wspólnotową, jako dwa etapy sukcesywne, następujące po sobie.

Stosowany dotychczas podział mógł, być może, wprowadzać w błąd, sugerując, jakoby życie wieczne urzeczywistniało się poza życiem wspólnoty, poza środowiskiem codziennego życia człowieka, poza rodziną, domem, szkołą, pracą itd. Przeciwnie, łaska Boża spotyka człowieka właśnie w miejscu jego życia, pracy, cierpienia, radowania się itd. W najpełniejszy sposób wspólnotą taką jest Kościół, rozumiany jako rodzina ludzi wierzących w tego samego Boga i żyjących tymi samymi wartościami. W niej już teraz dokonuje się odnowienie człowieka i świata, już teraz członkowie tej kościelnej rodziny korzystają z łaski życia wiecznego, już teraz, chociaż na sposób jeszcze duchowy i niepełny, stają się uczestnikami w radościach obiecanych im po skończeniu ziemskiego życia.

Ostateczna i wieczna wspólnota z Bogiem - uczy *Katolicki katechizm dorosłych* - nie oznacza izolacji, przeciwnie na niej opiera się *doskonała wspólnota świętych*. Szczęściem nieba jest więc także wspólnota z Chrystusem, z aniołami i świętymi, z naszymi bliskimi i przyjaciółmi, z którymi żyliśmy w doczesności. Szczęściem nieba jest też radość z piękna dzieł Bożych dokonanych w stworzeniu i dziejach, ze zwycięstwa prawdy i miłości w życiu naszym i innych.

Ufać należy, że radość nieba będzie tak bardzo bogata, jak bogate było ziemskie życie człowieka. Nic z naszego obecnego życia nie ulegnie zatraceniu ani zagubieniu, ale wszystko zostanie przemienione, udoskonalone i uświęcone. Można więc powiedzieć, że do nieba wchodzimy z *całym* naszym obecnym światem, który przemieniony uczestniczył będzie w nowym życiu.

W jaki sposób się to stanie? „Teraz widzimy jakby w zwierciadle - mówi św. Paweł - niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Apostoł mówi, że nie znamy tego w całej pełni, chociaż zrozumienie tej przemiany rozjaśnić może dzieło Jezusa Chrystusa, który wraz ze swoim ciałem wszedł do chwały nieba. W ten sposób Zbawiciel rozjaśnia tajemnicę wiecznej chwały, nie słowami, ale czynami.

55. Czy można się dostać do nieba o własnych siłach?

Jeszcze przed swoim nawróceniem na drogę Ewangelii, jako Szaweł, Paweł liczył wyłącznie na siebie, na własne możliwości i siły.

Chociaż ja także i w ciele mogę pokładać ufność - pisze Apostoł Narodów. - Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciele, to ja tym bardziej: obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa - faryzeusz, co do gorliwości - prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej - stałem się bez zarzutu (Flp 3,4-6).

Po otrzymaniu łaski wiary Paweł bardzo przeżywał swoją pomyłkę. Po latach przekonał się, że kierowała nim pycha. Jeszcze przed nawróceniem Apostoł chciał chlubić się przed Bogiem jedynie własnymi uczynkami, dziełami dokonanymi własnymi siłami, za pomocą własnych tylko starań. Szawłowi chodziło wyłącznie o jedno - móc „chlubić się przed Bogiem i porównywać się do Niego”. Był to typowy błąd faryzeuszów, a w przyszłości także błąd tzw. ludzi cnotliwych, wierzących, którzy chcą zdobyć niebo własnym wysiłkiem, osiągnąć go bez pomocy ze strony Pana. To błąd grzesznej zarozumiałości, ukrywanej pychy.

To właśnie zarozumiałość zaciemnia w człowieku rolę łaski i kwestionuje pierwszeństwo Boga. Pelagiusz, który żył w IV wieku po Chr., twierdził na przykład, że ludzie mogą osiągnąć zbawienie dzięki swoim wytrwałym wysiłkom, ponieważ łaska udzielana od Boga służy jedynie za dobry przykład, a nie jest konkretną pomocą w życiu. Pelagiusz zachęcał więc swoich słuchaczy i czytelników do ascetycznego sposobu życia, które w sposób automatyczny miało zaprowadzić ich do pełnego i pewnego szczęścia.

Na drodze do Damaszku Szaweł poznał niesłuszność takiego myślenia. Ujrzał Chrystusa, który bez zasługi objawił mu swoją miłość i udzielił przebaczenia, i dlatego mógł powiedzieć:

To wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim - nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze (Flp 3,7-9).

W tym momencie dokonał się radykalny zwrot w jego życiu; wszystko zmieniło znaczenie i swojego właściciela. Co było dotychczas zyskiem, uległo ruinie. Prawo stało się niczym wobec wiary, która pochodzi od Boga. Nastąpiła więc zmiana orbity, po której krążyło życie Szawła. Od tego momentu stał się Pawłem, którego do autentycznego życia przywrócił Chrystus.

Odtąd Bóg zastąpił mu wszystko i wszystkich. Paweł umarł dla siebie i zaczął żyć tylko dla Chrystusa, o czym sam zaświadcza: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga”

(Ga 2,20-21). W momencie nawrócenia wszystko poczytane zostało za nieważne, mało znaczące i daremne. Dawna radość ustąpiła miejsca nowej, pełniejszej radości, jaką było przebywanie z Chrystusem, stąd jego słowa: „Dla mnie bowiem żyć - to Chrystus, a umrzeć - to zysk. Jeśli bowiem żyć w ciele - to dla mnie owocna praca, co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele - to bardziej dla was konieczne” (Flp 1,21).

Paweł nie chciał już odtąd zajmować miejsca Chrystusa. Poddał się zupełnie Jego działaniu. Zrozumiał, że prawdziwe i trwałe szczęście otrzymać może wyłącznie od Niego, dlatego tak bardzo chciał Go poznać i znaleźć się w Nim „przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach - w nadziei, że upodabniając się do Jego

śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych" (Flp 3,10-11). Gorliwość Pawła była odpowiedzią na miłość Chrystusa: „Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też to zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa" (Flp 3,12). Szczęście, które przeżywał Paweł już w tym życiu, będące przedsmakiem szczęścia wiecznego, nie było jego zasługą, ale darem od Chrystusa Jezusa. Z takiego przeżycia wypływa również całe życie chrześcijanina. Nie jest już ono życiem dla siebie, ale życiem w Jezusie Chrystusie (por. Flp 1,21).

W spotkaniu Szawła z Chrystusem u bram Damaszku oraz w konsekwencjach tego zdarzenia szukać trzeba również zrozumienia chrześcijańskiego orędzia o sposobie „zdobywania” szczęścia wiecznego i naturze przebywania w niebiańskiej chwale. Idąc za św. Pawłem, chrześcijańska teologia uczyć będzie, że niebo nie jest zasługą ludzkich uczynków, ale darem udzielanym przez Boga. Wprawdzie dobre czyny człowieka nie są bez wartości, muszą jednak zostać zakorzenione w Bogu. Odtąd już każde pytanie o niebo będzie oznaczać równocześnie pytanie o naszą osobistą relację z Chrystusem, będzie pytaniem o to, „co dokonuje się w spotkaniu człowieka z Chrystusem” - pisze J. Ratzinger. Niebo mówi więc o darmości Bożego zbawienia. „Człowiek - pisze dalej Kardynał - jest w niebie wtedy i w takiej mierze, kiedy i w jakiej mierze jest z Chrystusem”. Od Niego otrzymuje łaskę przebywania w niebie i w Nim też raduje się najpełniej.

Na propozycję zbawienia przez Boga człowiek odpowiada swoim życiem. Drogą do osiągnięcia życia wiecznego jest zachowywanie przykazań (por. Mt 19,16-17). „Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19,29). Wszelkiego rodzaju wyrzeczenia w życiu ziemskim, których celem jest osiągnięcie większego dobra, prowadzą do życia wiecznego, Bóg bowiem obdarza stokrotnie tych, którzy żyją i trudzą się dla Niego. Poprzez wytrwałą praktykę dobra w ziemskim życiu, człowiek zbliża się do życia wiecznego, ten natomiast, kto nie czyni dobra na ziemi gromadzi nad sobą gniew Boga i oddala się od szczęścia wiecznego. Święty Paweł nas uczy: „Tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności - życie wieczne; tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą a oddają się nieprawości - gniew i oburzenie. Ucisk i utrapienie spadną na każdego człowieka, który dopuszcza się zła... Chwała zaś, cześć i pokój spotkają każdego, kto czyni dobrze” (Rz 2,7-10). Zatem przyjęty od Boga dar wiary i życie nim dają człowiekowi nadzieję na udział w życiu wiecznym.

56. Czy możemy mieć już tutaj na ziemi jakiś przedsmak nieba?

Wielu z pewnością jest takich, którym nie spieszo do nieba, którzy twierdzą, że będzie w nim nudno, więc nie ma się tam co spieszyć. Dlatego pojawiają się pytania, stawiane przez innych, czy rzeczywiście w niebie będzie nudno? Możemy też postawić pytanie, czy aby posiadany przez nas obraz nieba jako miejsca monotonnego śpiewu, nieprzerwanej adoracji Boga nie jest wypaczony? Jeżeli rzeczywiście niebo takie jest, to jak uczynić je bardziej atrakcyjnym i stąd bardziej chcianym przez ludzi? Zadanie niewątpliwie trudne, bo chociaż z jednej strony każdy z wierzących powinien dążyć do nieba, to z drugiej nie wszystkim tak naprawdę tam się spieszy. Jak zatem oczarować obrazem nieba wyobraźnię współczesnego człowieka? Jak zaszczerpić w niej nowe obrazy nieba? Dawne wyobrażenia niebiańskiej szczęśliwości, ogrodu, uczyty, śpiewu, kontemplacji, uwielbiania Boga, zdają się nie przypadać do gustu współczesnym. Apelować należy więc do rozumu i do doświadczenia duchowego, aby odsłonić szerzej tajemnicę niebiańskich radości.

Odkrywając tajniki serca, spostrzegamy, że jest w nim obraz nieba. Warto bowiem wiedzieć, że to nie niebo kręci się wokół nas, lecz my - bardzo często o tym nie wiedząc - kręcimy się wokół niego. Wiele spraw, niekiedy bardzo błahych, grawituje wokół naszego wzroku i

pragnień, zawraca nam w głowie i odwołuje nas od myślenia o niebie. Sprawom tego świata oddajemy się z zainteresowaniem, nie zauważając, jak często są one nudne, nieciekawe, jak wiele zabierają nam czasu, mało dając w zamian. Z niebem jest zupełnie inaczej; zabiera niewiele czasu, a w zamian daje bardzo wiele - przede wszystkim daje sens życia, wielkie poczucie radości w wysiłku, ulgę w cierpieniu, odwagę w zniechęceniu, nadzieję w beznadziejności. Przekonuje o tym historia. W każdym jej okresie obraz nieba był pewnego rodzaju siłą napędową dla ludzkiej wyobraźni, źródłem energii do podejmowania działań, natchnieniem dla umysłu, otuchą w zwątpieniu itd.

Jakie więc jest to niebo? Aby na to odpowiedzieć, trzeba uświadomić sobie najpierw bardzo ważną prawdę: *Obraz nieba, jaki nosimy w naszym umyśle, zależy od potrzeb naszego serca.* To bardzo ważna prawda, być może najważniejsza w wyobrażeniach o niebie. Wskazuje ona bowiem, że niebo jest całkowicie dla człowieka, co oznacza, że jego obraz jest taki, jakimi potrzebami żyje człowiek: w przypadku osoby cierpiącej niebo jest uzdrowieniem, dla osoby smutnej jest pełnią radości, dla skrzywdzonego przez życie niebo będzie wynagrodzeniem krzywd, dla kogoś, kto nie był kochany w tym życiu, niebo będzie obietnicą pełni miłości. Kto nosi w sobie pragnienie poznawania, niebo będzie możliwością poznawania bez końca i w całej pełni, kto jeździł na nartach... kto grał... kto śpiewał... Na takie przypuszczenia pozwala Biblia, która mówi, że Bóg nie stworzył nieba dla siebie, ale zaplanował je dla konkretnego człowieka, dlatego wziął pod uwagę jego najgłębsze, ukryte tęsknoty, nadzieje, plany, aspiracje. Jednym słowem Stwórca, rezerwując dla człowieka możliwość wiecznego szczęścia w niebie, wziął pod uwagę wszystko, co może pomieścić serce i wyobraźnia człowieka.

W potocznych wyobrażeniach niebo pojawia się jako stan niezmiennej doskonałości, miejsce wiecznego śpiewu i ciągłej muzyki albo trudny do ujęcia stan dość abstrakcyjnej duchowości. W wyrażeniu „abstrakcyjnej” chodzi o obrazy nieba trochę wydumane, zrodzone w umyśle i duszy człowieka, który chodzi trochę z głową w chmurach i tworzy obrazy trudne do zrozumienia, a jeszcze trudniejsze do wyrażenia i przyjęcia przez osoby zwyczajne, mocno zaangażowane w codzienne zdobywanie chleba, w wychowywanie dzieci, w politykę itp. Takie obrazy nieba bardziej może pasują do aniołów, lecz oddalają się wyraźnie od ludzi żyjących na ziemi i borykających się z codziennymi trudnościami. Ten statyczny obraz nieba, jaki pojawiał się i ciągle się pojawia u wielu osób, zastępowany jest przez innych obrazem nieba pełnego dynamizmu, postępu i rozwoju, nieprzerwanego doskonalenia się jego mieszkańców i nieustannego zbliżania się do Boga.

Wszystkie te obrazy rodzą się w duszy i umyśle człowieka i stąd są jakimś rodzajem przedsmaku nieba na ziemi, rozbudzają tęsknotę za nim i mobilizują do wewnętrznego wysiłku, aby kosztować na zawsze jego szczęścia.

57. Czy w niebie będzie zawsze tak samo, w związku z tym czy będzie tam nudno?

Błędem jest sądzić, że w wieczności nic nie ulega zmianie, że wszystko trwa niewzruszenie, niezmiennie, trwale i biernie. Gdyby tak było, wieczność byłaby istotnie nużąca. Nawet jeżeli zawierałaby jakieś uroki, to po pewnym „czasie” musiałyby się zupełnie znudzić. Czyż nie doświadczamy czegoś podobnego na co dzień? Jeżeli nawet ktoś chętnie spędza wakacje nad morzem, to jednak stałe wyjeżdżanie nad to samo morze, zawsze w tym samym czasie, w to samo miejsce, z tymi samymi ludźmi i przy takiej samej pogodzie po pewnym czasie przestałoby cieszyć. Rodzi się wówczas pragnienie udania się gdzie indziej, w innym czasie i w innym towarzystwie.

Czym jest niezmiennność, której unikamy? Jest trwaniem wszystkiego w nienaruszalnej bierności, bez zmian i bez cienia życia. W wieczności tymczasem jest zupełnie inaczej. Jest stała, ponieważ nie dotyka jej ząb czasu, ale równocześnie poddana twórczej ewolucji,

doskonała i nadal jeszcze osiągnąca większą wewnętrzną doskonałość. Wieczność nie jest linią ciągłą, ale punktem, który żyje bogactwem całej linii.

Tę paradoksalną naturę wieczności doskonale ujął św. Augustyn w *Wyznaniach*, odnosząc ją do natury Boga:

Niezmienny jesteś, a przemieniasz wszystko, sam nigdy nowy, nigdy stary, wszystko odnawiasz, a do starości wieszysz pysznych, gdy oni o tym nie wiedzą. Zawsze działasz, zawsze trwasz w spoczynku, gromadzisz, a niczego nie potrzebujesz, karmisz, prowadzisz ku doskonałości. Szukasz, a niczego Ci nie brakuje. Kochasz, a nie spalasz się; troszczysz się, a nie lękasz; żałujesz, a nie bolejesz; gniewasz się, a spokojny jesteś; dzieła zmieniasz, a nie zmieniasz zamysłu; przygarniasz, co napotkasz, chociaż nigdy tego nie utraciłeś. Nigdy nie jesteś ubogi, a radujesz się zyskiem. Nigdy się nie łakomisz, a żądasz pomnożenia tego, co dałeś (ks. 1,4).

W myśl tych słów wieczność jest pełna wewnętrznego dynamizmu. Dynamizm ów daje się zaobserwować przez podglądanie zachowania się nas samych: każdego, kto żyje bogatym życiem intelektualnym, towarzyskim, duchowym, nawet jeżeli zostaje z niego wyłączony, np. przez chorobę, czas już nie nuży, wie bowiem, czym go wypełnić. Podobnie jest i z osobą, która zapracowana w latach swojej aktywności zawodowej, obiecuje sobie, że w po przejściu na emeryturę będzie miała więcej czasu na „swoje” zajęcia, swoje hobby, że wreszcie będzie miała czas na przeczytanie ciekawych książek, na pracę w ogródku, podróże itd. Marzenia tego rodzaju w istocie rzadko się spełniają, oczywiste jest bowiem, że osoby dynamiczne, zaangażowane w życie bieżące pozostaną takie również i później, także po przejściu w stan spoczynku. Analogicznie, chociaż w stopniu wielokrotnionym, ma się sprawa z wiecznością nieba - w stanie niebiańskim na pewno nudno nie będzie. Kiedyś R. L. Stevenson powiedział, że: „Lepiej podróżować z nadzieją, niż przybyć do celu”. Powiedzenie takie byłoby prawdziwe, gdyby cel, o którym mówi autor - prawda, dobro, piękno, wieczność albo niebo - rozumiane były statycznie. Tymczasem jest zupełnie odwrotnie - prawda, dobro, piękno, wieczność są bardzo dynamiczne i bardzo konkretne. *To nie wieczność, lecz czasowość jest abstrakcyjna*. Gdyby na przykład figury geometryczne mogły wyrażać swe myśli, to z pewnością dla dwuwymiarowo myślących kwadratów czy prostokątów byłaby czymś abstrakcyjnym i niewyobrażalnym bryła graniastosłupa czy stożka, mimo że łączy ich ścisły wewnętrzny związek. Podobnie jest z człowiekiem, którego obecny wymiar jest de facto abstrakcją, jak abstrakcją jest kwadrat, trójkąt czy koło. Te zaś z kolei połączone ze sobą wymiarem „wysokości” stają się namacalnymi bryłami.

58. Mówimy, że niebo trwa wiecznie, co to oznacza? Czy wieczność to tyle samo co niezmienność i bierność?

Przyzwyczajiliśmy się do sformułowań, że wieczność wyklucza czas, że jest ona poza jego linią. Istotnie, z jednej strony wieczność przekracza linię czasu, jest transcendentna w stosunku do niej, z drugiej jednak strony wieczność jest również immanentna względem całej linii, ona „mieści się” w samej linii czasu. Wieczność jest jednym punktem obejmującym całą linię czasu jest jej punktem wyjścia i dojścia, początkiem i zakończeniem. Tak scharakteryzowana natura wieczności rzuca mocniejsze światło na wszechobecność Boga, która nie jest statyczna, lecz dynamiczna, zbliżona bardziej do natury energii niż przestrzeni. Nic w przyrodzie nie porusza się szybciej od światła, ale równocześnie Bóg porusza się jeszcze szybciej, najszybciej. Nie oznacza to wcale, że Bóg, wzorem człowieka, przemieszcza się z miejsca na miejsce, ale w każdym „miejscu” jest On jednocześnie, zawsze ten sam i zawsze w pełni obecny, dlatego mówimy, że jest wszechobecny - obecny wszędzie

równocześnie. Mówiąc, że Bóg porusza się szybciej od światła, chcemy zaznaczyć tym samym, że naturą Boga nie jest pozostawanie w jednym miejscu, ale jako źródło i początek wszelkiego życia, Bóg jest równocześnie pełen twórczego dynamizmu i wszechobecności. Znamy z doświadczenia naturę dynamizmu. Są nią objęci również ludzie bardzo aktywni, zaangażowani w życie, pełni energii, pomysłów, idei itd. Ludzki dynamizm ma wiele źródeł. U jednych rodzi się on z chęci zaspokojenia ciekawości, u innych z kolei z głębokich zainteresowań intelektualnych, u trzecich z chęci gromadzenia dóbr, a jeszcze u innych ze szczerzej potrzeby miłowania bliźnich, wiadomo bowiem, że kto prawdziwie kocha, ten robi wszystko, aby być wszędzie tam, gdzie znajduje się osoba ukochana. Nieważne są dla niego odległość, czas i zmęczenie, bez ociągania spieszy ukochanemu czy ukochanej z pomocą, a nawet - w niektórych przypadkach - oddaje życie (jak np. ojciec Maksymilian Kolbe w bunkrze głodowym Auschwitz). Miłość jest naturą Boga, stąd tylko ona zdolna jest zmierzyć „szybkość” Jego poruszania się. On sam zresztą powiedział: „Jestem, który Jestem” (por. Wj 3,14). Naturą Boga jest BYĆ, natomiast treścią tego „bycia” jest miłość; Bóg kocha i ponieważ kocha bardzo, jest zawsze tam, gdzie jest Jego stworzenie. Piękny jest obraz Boga, pełny życia, który poruszany miłością jest *zawsze i równocześnie* tam, gdzie Go potrzebujemy. Bóg, jako duch, jest wszędzie. Porusza się z trudno wyobrażalną szybkością, nieuchwytną dla nikogo: On po prostu jest wszędzie: JESTEM - jest Jego imieniem. Wyobraźnia człowieka także porusza się z nieskończoną szybkością. Bez problemu przenosimy się w naszej wyobraźni z jednego miejsca w drugie. Momentalnie obejmujemy najwyższe góry i największe morze, czas szkoły podstawowej i średniej, lata studiów, pracy zawodowej i życia rodzinnego, itd. Będąc już w wieku sędziwym, bez problemu wspominamy swoje dzieciństwo czy okres dorastania. Myśl nie potrzebuje czasu, podróżując po naszej pamięci: jest *jednocześnie wszędzie*.

Działanie ducha jest tak szybkie, że już teraz wykracza poza czas. To właśnie czas sprawił, że działanie naszego ducha jest mniej doskonałe, bardziej bierne, jednak w chwili kiedy zostaje ono uwolnione z czasu albo kiedy zaczyna wykraczać poza jego ramy, działanie to staje się na nowo pełne życia. Im bardziej uduchowione jest działanie, tym szybciej się porusza. Jest to cudowne: pełnia życia i możliwość równoczesnego odczuwania tylu wspaniałych chwil z przeszłości, tylu miłych doznań, gestów miłości, przyjaźni, dobra.

W życiu przyszłym, w niebie, nasz duch będzie właśnie dysponował taką możliwością doznawania równocześnie tych wielu wspaniałych momentów z życia obecnego, które zostaną dodatkowo pomnożone o nowe doświadczenia i przeżycia, jeszcze lepsze i bogatsze, które oczekują nas w przyszłości. Doświadczenia obecne zostaną zwielokrotnione o nowe w niebie. W chwili obecnej nasza pamięć jest ograniczona, stąd też bardzo trudno przychodzi nam odczuwać jednocześnie wszystko z równą mocą. W niebie będzie zupełnie inaczej, oczyszczona i umocniona nasza pamięć będzie w stanie odczuwać całą pełnię, intensywność, piękno i siłę doznań miłości. Być może bardzo trudno wyobrazić to sobie, a jednak przedsmak tego niejednokrotnie już mamy w życiu obecnym.

Niechrześcijańskie religie Wschodu, a także grecka mitologia, przejęta następnie przez kulturę starożytnych Rzymian, posiadają acykliczną koncepcję czasu. W kulturze greckiej poetycką formę nadał jej epik Hezjod z Askry (VII wiek przed Chr.). To właśnie od niego utarło się mówić o czterech wiekach ludzkości: złotym, srebrnym, brązowym i żelaznym. Po tym ostatnim miał nastąpić na powrót wiek złoty, srebrny i kolejne. Cykliczne nawroty epok Rzymianie przypisywali Sybilli z Cumae, co zapisał i przekazał potomnym Owidiusz w swoich *Metamorfozach* oraz Wergiliusz w IV Eklodzie (w. 5). W przeciwieństwie do cyklicznego pojmowania czasu Hebrajczycy i chrześcijanie rozumieli czas linearnie; był to czas, który miał początek w stwórczym akcie Boga i swój koniec. Jego kresem był Bóg jako wypełnienie czasu. Pierwsza księga Biblii mówi bowiem wyraźnie, że „Na początku Bóg

stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1,1), ostatnia natomiast -Apokalipsa św. Jana - kończy się słowami: „Amen. Przyjdź, Panie Jezu!" (Ap 22,20). Czas ma więc swój początek, ale nie jego Stwórca, który jest bez początku. On istniał przed czasem i poza czasem. Potwierdza to autor Psalmu 90:

Zanim góry narodziły się w bólach,
nim ziemia i świat powstały,
od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem (Ps 90,2).

W linearnej koncepcji czas zmierza zawsze naprzód, rozwija się nieprzerwanie, doskonali, dojrzewa do swojego wypełnienia, ale nigdy nie wraca do punktu swego początku. „Czas człowieka jako tło historii świętej zmierza stale naprzód ku ujawniającej się z wolna nieśmiertelności, która będzie udziałem w wieczności samego Boga, natomiast czas wszechświata ku całkowitej jego przemianie" - mówi ojciec A. Jankowski. Jeżeli w chwili obecnej te dwie koncepcje czasu zdają się wzajemnie sobie przeczyć, to jednak w odniesieniu do wieczności, kiedy obydwa końce czasu linearnego i cyklicznego dotykają wieczności, owa sprzeczność zanika. Czas jest linią i taką właśnie koncepcję czasu przyjmuje Zachód. Jest linią ciągłą, która rozpoczyna się w przeszłości i zmierza ku przyszłości, od narodzenia do śmierci, od stworzenia do końca świata, od istnienia rzeczywistego do absolutnego końca. W odniesieniu jednak do Boga początek i koniec owej linii tworzy niewytłumaczalną jedność, a sprawiają Bóg, zwąc samego siebie Alfą i Omegą:

Jam Alfa i Omega,
Pierwszy i Ostatni,
Początek i Koniec (Ap 22,13).

Od strony Boga zatem - jeśli można tak powiedzieć - wszystkie linie czasu są *równocześnie* obecne, tworząc tym samym zamknięty obwód (określoną cykliczność). Bóg jest u początku i u końca każdej z nich, zespalać je w jedną nierozzerwalną całość. Bóg jest zwornikiem początku i końca historii, a czas jest krwioobiegiem życia i historii, który wypływa z odwiecznego serca Boga. Wypływa z serca i przepływa żyłami przeszłości, zmierzając ku przyszłości. Jednym zdaniem, cała historia jest systemem pewnej metafizycznej cyrkulacji, której sercem jest Bóg. Podobnie jest z duszą człowieka. Stworzona na Boże podobieństwo, ona również przekracza czas, jest ponadczasowa. Oznacza to, że człowiek zabiegany za do-czasowością zawsze jednak tęskni za spotkaniem z Panem w ponad-czasowości, za znalezieniem się „u siebie", w domu Bożym. Znalezienie takiego domu, spotkanie z Bogiem będzie zawsze dla duszy pełnią i niewyczerpalną radością. Nigdy nie będzie miała jej dość, nigdy za wiele, lecz zawsze spragniona słodczy. Czas i wieczność - tylko na pozór się wykluczają. Wieczność, która obiecana została człowiekowi, wypełniona będzie doświadczeniem zdobytym *tu i teraz*, w czasie. Wszystko więc, co człowiek wspaniałego przeżył, kogo spotkał, z kim rozmawiał, co poznał, będzie powracać do niego zwielokrotnione w wieczności. W niej również realizować się będą wszystkie jego pragnienia i plany noszone w sercu w obecnym życiu. Jak w jednym punkcie, w wieczności skoncentruje się całe przeżyte przez nas piękno i szczęście, jakiego doświadczyliśmy w życiu ziemskim. To właśnie dlatego w niebie nie będzie nudno, nie liczy się przecież czasu spędzonego w miłym towarzystwie i nie nuży się czas niewyobrażalnych przygód wakacyjnych.

59. Czy w niebie człowiek nadal będzie się rozwijał intelektualnie?

Przybycie do celu, jakim jest niebo, będzie początkiem nowej, nieznanej dotąd aktywności człowieka, będzie początkiem nowego życia, które przekracza nasze ziemskie wyobrażenia o nim. Mówi się, że „tylko podróż jest życiem, tak jak, odwrotnie, życie jest podróżą”. Życie w niebie będzie duchową podróżą. Nie będzie się ona jednak odbywać ani w czasie, ani w materialnej przestrzeni, ale w Bogu. Namiastkę takiej wewnętrznej, duchowej podróży, pełnej uroków, wspomnień, przyjemnych wrażeń daje chociażby przeglądanie zdjęć z miło spędzonych wakacji, ze spotkań rodzinnych czy z innych jeszcze miłych okazji. Wówczas, chociaż fizycznie pozostajemy w domu, zamknięci w czterech ścianach, duchowo przemieszczamy się intensywnie w czasie i przestrzeni, „podróżujemy” pamięcią po przeszłości, doznając tych samych, a może nawet głębszych jeszcze przeżyć, jakich doznawaliśmy w momencie ich historycznego przeżywania. Zaczynamy się cieszyć jakby nowym życiem, oderwanym od materialnej przestrzeni, jednak również bardzo intensywnym. Jesteśmy wtedy w stanie odświeżyć nasze przeszłe doznania, przetrwać je, przywołać je z przeszłości, poznać ich głębię, ich sens, znaczenie, wyciągnąć z nich odpowiednią mądrość, a jednocześnie zakosztować ich pełnej słodkości. Stajemy się wówczas istotnie nowymi ludźmi, o bogatszym doświadczeniu i większej mądrości. Analogicznie będzie i w niebie. Będziemy w jedności z Chrystusem, od którego otrzymywać będziemy wszystko, co czynić nas będzie szczęśliwymi i pełnymi radości. *Katechizm* uczy bowiem, że:

Życ w niebie oznacza „być z Chrystusem”. Wybrani żyją „w Nim”, ale zachowują i - co więcej - odnajdują tam swoją prawdziwą tożsamość, swoje własne imię: Życ, to być z Chrystusem; tam gdzie jest Chrystus, tam jest życie i Królestwo (nr 1025).

W Apokalipsie św. Jana czytamy znamienne słowa:

Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów.
Zwycięzcy dam manny ukrytej
i dam mu biały kamyk,
a na kamyku wypisane imię nowe,
którego nikt nie zna oprócz tego, kto [je] otrzymuje (Ap 2,17).

Otrzymane przez nas „imię nowe”, jak mówi autor księgi Apokalipsy, odnosić się będzie wprawdzie do tej samej osoby, którą będziemy, ale symbolizować będzie nową jakość życia, bardziej intensywnego, jeszcze mocniej zespolonego z Bogiem i ze szczęściem, które daje. „Imię nowe” będzie również owocem tej wyjątkowej podróży po wnętrzu naszej pamięci, naszego duchowego życia, podróży odbywanej w obliczu Boga. Jeżeli teraz mówimy, że znamy siebie, to w rzeczywistości znamy siebie jedynie od zewnątrz, jeszcze niedoskonale. W całej pełni odkryjemy siebie dopiero w wieczności, w trakcie duchowej podróży w niebie. Nasz rozwój intelektualny, zapoczątkowany tutaj na ziemi, nie zostanie wstrzymany, ale przeciwnie, zostanie zwielokrotniony. Wraz z możliwością doskonalszego poznania odsłoni się przed nami wszystko to, co dotychczas pozostawało zakryte, co było naszą niewiadomą i co ignorowaliśmy dotąd.

60. Czy w niebie ludzie będą piękni?

W działaniu ludzkiej woli da się wyróżnić dwie formy aktywności: jedną jest pragnienie dobra, drugą z kolei radowanie się z jego posiadania. Od strony wewnętrznej radowanie się dobrem posiadanym jest podobnie intensywną aktywnością, co samo pragnienie posiadania go, nie zachodzi między nimi żadna wyraźna różnica. Analogicznie ma się rzecz z niebem. W momencie osiągnięcia go wola człowieka nie zapadnie się w nudę czy w frustrację.

Przeciwnie, będzie się radować, przejdzie w nową aktywność, w nowe działanie. Kontemplacja przedstawiana była zazwyczaj jako rodzaj szczególnie radosnej zabawy, pełnej dynamizmu, miłości i postępowania w mądrości. W Mądrości Syracha Boska mądrość mówi o sobie samej:

Którzy mnie spożywają dalej łaknąć będą
a którzy mnie piją nadal będą pragnąć (Syr 24,21).

Nikt, kto zakosztował prawdziwej mądrości, nie przestanie jej pragnąć nadal. Nigdy nie mając jej dość, zawsze będzie spragniony jej na nowo, stęskniony będzie posiadać ją w jeszcze większej obfitości, łaknienie Boskiej mądrości bowiem wykracza poza czas i dotyka wieczności. A wówczas kwestia czasu nie będzie odgrywać już większej roli, będziemy poza nim, poza jego prawami, lecz nie poza prawami poznawania, zgłębiania mądrości, rozkoszowania się nią. W wieczności pragnienie posiadania dobra, prawdy i piękna pozostanie tak samo mocne, jak jest obecnie, a nawet będzie jeszcze mocniejsze i nie ograniczone czasem. A tymczasem to właśnie ograniczenie czasowe przysparza nam największych cierpień; odczuwamy bowiem siłę i głębię naszych pragnień, a jednocześnie jesteśmy świadomi ograniczeń czasowych i fizycznej niemożności pełnego ich spełnienia w tym życiu, zmierzającym ku śmierci. Na ziemi jesteśmy więc nieszczęśliwi, nie mogąc nasycić się do końca prawdziwą radością, zakosztować w całej pełni dobra i poznać całą prawdę. Inaczej tymczasem będzie w wieczności, która podważa prawa czasu, ale nie same pragnienia, wykracza poza czas, ale nie poza siłę pragnień. W wieczności pragnienia stają się jeszcze silniejsze, jeszcze głębsze i bardziej jeszcze dynamizujące życie człowieka. Wieczność rozbudza je i zarazem daje możliwość ich realizacji, stąd też święci w niebie żyją w prawdziwej radości.

Największym pragnieniem człowieka jest bycie pięknym. Mówiąc o pięknie, nie mamy na myśli piękności fizycznej, która chociaż ważna, nie jest najważniejsza. Znacznie większe znaczenie posiada natomiast piękno duchowe, wewnętrzne, czyli piękno życia, piękno myśli, wypowiedzianych słów, piękno odniesień do innych, piękno przyjaźni itd. W tym znaczeniu święci w niebie będą piękni i jednocześnie będą wzrastać w piękności. W dynamicznej i twórczej wieczności błogosławieni przybliżać się będą nieprzerwanie do piękności Boga, jako Piękności niestworzonej, z którym pragną się zjednoczyć, upodobnić się do Niego i jak On stać się pięknymi. Ponieważ jednak Bóg jest Nieskończony i nikt ze stworzeń nie jest w stanie poznać Go do końca, stąd również zbawieni będą nieprzerwanie wzrastać w pięknie, upodabniając się nieprzerwanie do Najwyższego.

Niebo nie jest końcem, ale początkiem czegoś nowego, nie zmrokiem, lecz porankiem, nie zachodem, ale wschodem. Nowość nieba nas jednak nie przeraża, niesie bowiem w sobie coś bardzo interesującego, ale nie obcego, gdyż jego zaczątki nosimy od początku w naszych sercach. Pokazała nam to wcześniejsza analiza kultury europejskiej i nie tylko: w każdym z omawianych okresów myślano o niebie i wyobrażano je sobie jako coś szczególnego pod każdym względem, również pod względem intensyfikacji radości, szczęścia i miłości, chociaż wszystkie one wyobrażano sobie na sposób przeżyć doświadczanych tutaj na ziemi. Niebo było więc nowością, ale nie zupełną było nowym rodzajem szczęścia, ale nie diametralnie nowym. Wystarczy wspomnieć obraz nieba jako ogrodu pełnego dorodnych owoców, nieba, jako „miejsca” światła itd. Człowiek wykorzystywał najbardziej wzniosłe doświadczenia z czasu swojego życia na ziemi, aby przenieść je następnie na obraz nieba, zwielokrotniając tylko intensywność ich przeżywania, piękno czy szczęście, które dają.

W obecnej chwili naszego życia znajdujemy w sobie dwie rzeczy, które pozwalają nam odkrywać coś ciągle nowego, interesującego i wzbogacającego. Są nimi mądrość i miłość. Mówiąc o mądrości, chodzi nie tyle o poznanie, ile raczej o zrozumienie, o zdolność

pojmowania, w przypadku miłości z kolei nie o upodobanie, lecz przede wszystkim o gotowość dawania siebie - *agape*.

Mądrość i miłość to dwie wartości w życiu ziemskim, które niosą w sobie pewien rodzaj substancji niebiańskiej; są wieczne i nigdy nie nużące. Śmierć nie ma nad nimi prawa, bo jak mówi św. Paweł: „Miłość nigdy nie ustaje, [nie jest] jak prorocтва, które się skończą (...). Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość - te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor 13,13). Kto prawdziwie kocha, nie znudzi się nigdy. Pozostanie zawsze młody, gotów na nową przygodę życia, podobnie jest z mądrością: patrząc na siebie od strony duchowej, na posiadaną mądrość, zdobyte doświadczenie, różnimy się bardzo od tego, kim byliśmy jeszcze np. 20 lat temu. W sposób niezauważalny dla oka wewnętrznie bogacimy się, dojrzewamy, poznajemy siebie i innych, świat i Boga coraz lepiej i głębiej. Analogicznie będzie w niebie: nie będziemy biernie tkwili z tym samym bagażem mądrości, zabranym ze sobą z tego świata w chwili śmierci. Nasza mądrość będzie się pogłębiać. Życie w niebie jest niewyczerpanym źródłem Bożej mądrości i Bożej miłości - jest kontemplacją Boga i miłowaniem Go.

61. Na czym polega tajemnica bycia w Bogu - szczęśliwości?

Pytanie to pozwala nam przyjrzeć się niebu od strony Boga. On jest jego Panem, a my jedynie zaproszeni do dzielenia z Nim Jego szczęścia. Oznacza to, że szczęście Boga stanie się również i naszym udziałem. Bóg w niebie nie jest bierny, lecz udziela się w całej pełni. Teologia nieba interesuje się bardzo tym, jak zachowuje się człowiek w bezpośredniej kontemplacji Boga. Zanim jednak zapytamy, co czyni człowiek w niebie, musimy postawić pytanie: co czyni Bóg w wieczności? Bóg zawsze jest ten sam, co oznacza, że również i w niebie będzie udzielał się w ten sam sposób, a nawet jeszcze bardziej intensywny, jak udzielał się w historii zbawienia, opowiedzianej na kartach Pisma Świętego. Ojciec będzie dawał siebie przez Syna w Duchu Świętym. Oznacza to, że Ojciec, Syn i Duch Święty nie będą jedynie kontemplowani jak gdyby z zewnątrz, sami pozostając bierni. W niebie Duch Święty będzie nas napępiał sobą bardziej niż kiedykolwiek i w ten sposób będzie nas jednoczył z Synem, tak że dopiero wtedy będziemy w pełni dziećmi Ojca. W niebie dopiero zostanie dopełniona chrześcijańska ekonomia zbawienia, stanie się bardzo wyraźna i czytelna. W wieczności Jezus Chrystus będzie zachowywał, obok boskiej, również naturę człowieka i w ten sposób będzie jednym z nas, a w Nim i przez Niego będziemy kontemplować Ojca, będziemy uczestniczyć w Jego miłości i kontemplacji. Jak dawał siebie przez cały czas historii, Bóg nie przestanie udzielać się także w wieczności. Będzie działał i dawał się tak, jak wtedy gdy przebywaliśmy na ziemi, będzie czynił to bardziej niż kiedykolwiek. My zaś pozostaniemy w pozycji odbierających, nie przybierając bynajmniej postawy zdobywców. Oczywiście nie zrozumiemy Trójcy Świętej, ponieważ nawet gdy będziemy Ją kontemplować w niebie, pozostanie Ona dla nas niepojmowalna, nieosiągalna i nie do przeniknięcia. Tajemnica Jej życia otoczy nas i będzie dla nas źródłem naszego uwielbienia i radości. Chociaż cienie wiary rozproszą się, pozostanie bowiem tylko miłość, to nadal będziemy Bogu poddani.

W niebie Bóg będzie dawał nam siebie, indywidualnie każdemu z nas i wszystkim jednocześnie. Społeczność ludzka nie rozpadnie się w życiu wiecznym, lecz w uwielbionym Chrystusie będzie jeszcze ściślej zjednoczona. Takie jest pragnienie Boga, aby zbawieni byli jednym. Modlił się o to Jezus Chrystus:

Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno (J 17,20-21).

W niebie spełni się życzenie Chrystusa i wszyscy zbawieni stanowiąc będą jedną kochającą się wspólnotę. Nie będzie podziałów, konkurencji, zniknie bowiem wszystko, co nie było prawdziwą miłością. Odtąd nikt nie będzie czuł się obco, każdy natomiast będzie w pełni sobą w odniesieniu do siebie i do drugich.

Bóg będzie dawał nam siebie. Oznacza to, że pozostawać będziemy w żywej łączności z Bogiem i z wszystkimi wybranymi. Nasz język i nasza wyobraźnia są nazbyt słabe dla wyrażenia intensywności owej łączności, która wyraża wszystko, całą radość i głębię miłości. Najbardziej zdaje się oddają ją dwa słowa: kontemplacja i miłość.

Zbawieni będą kontemplować Boga bezpośrednio. Święty Paweł mówił, że ustanie wówczas wiara i nadzieja, a pozostanie wyłącznie miłość. Będziemy kontemplować Boga bez pośrednictwa stworzeń i bez pomocy wiary. Nie będziemy już dłużej wnioskowali o istnieniu Najwyższego z kontemplacji Jego dzieł, ponieważ oglądać Go będziemy bezpośrednio, bez zasłony, w pełnym świetle. *Katechizm Kościoła Katolickiego* uczy, że:

Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz są doskonale oczyszczeni, żyją na zawsze z Chrystusem. Są na zawsze podobni do Boga, ponieważ widzą Go „takim, jakim jest” (1 J 3,2), twarzą w twarz:

Powagą apostoelską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Bożego dusze wszystkich świętych... i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu świętego, jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania... albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci... jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili Wniebowstąpienia Zbawiciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie, w Królestwie i w raju niebieskim z Chrystusem, dołączone do wspólnoty aniołów i świętych. Po męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa oglądały i oglądają Istotę Bożą widzeniem intuicyjnym, a także twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia (nr 1023).

W niebie będziemy więc oglądać samego Boga. Wiedzę naszą o Nim nie będą więcej określały skutki Jego działania w świecie: piękno stworzenia czy dokonane cuda, lecz bezpośrednio Jego istota. Oczywiście, nie chodzi o „widzenie” poprzez nasze cielesne oczy, jednak słowo „widzieć” oddaje najlepiej i najpełniej tajemnicę poznawania Boga, ponieważ wzrok dostarcza najpełniejszej wiedzy na temat świata, w którym żyjemy, i osób, z którymi się spotykamy. Tak samo będzie i w niebie: będziemy „widzieć” duchowym wzrokiem Boga, poznawać Go i radować się z Jego bliskości. Wzrok rodzi ogląd wewnętrzny i zewnętrzny.

Przebywając w niebie, nie będziemy tylko spoglądali na Boga, lecz będziemy *wpatrywać się* w Niego, a On wpatrywał się będzie w nas. O tej intensywności wpatrywania się w Boga pisze Biblia, mówiąc, że będziemy widzieć nie tylko rysy Boga, ale że kontakt z Nim będzie tak bardzo intensywny, że da się przyrównać do rozmowy w cztery oczy, do przebywania „twarzą w twarz”. Święty Paweł pisze:

Gdy byłem dzieckiem,
mówiłem jak dziecko,
czułem jak dziecko,
myślałem jak dziecko.
Kiedy zaś stałem się mężem,
wyzbyłem się tego, co dziecięce.
Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno;
wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz.
Teraz poznaję po części,

wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany (1 Kor 13,12).

Paweł zdaje się nawiązywać do słów z Księgi Wyjścia, która mówi o Mojżeszu rozmawiającym z Bogiem „twarzą w twarz”: A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem (Wj 33,11).

W niebie wszyscy doświadczą będą tego samego - rozmowy z Bogiem „twarzą w twarz”. Rozmowa ta będzie jednak o wiele bogatsza i bardziej intensywna niż ta, którą Mojżesz, przyjaciel Boga, prowadził z Jahwe. Widzenie wybranych będzie całkowicie różne. Mojżesz i Apostołowie „widzieli” Boga przed otrzymaniem określonej misji do realizacji, pewnego zadania do wykonania. Tak np. widzenie na górze Tabor kończą słowa Boga: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie” (Mt 17,5). Tymczasem w niebie będziemy „widzieć” Boga nie dla misji, która zostanie nam zlecona do spełnienia, ale ze względu na Jego piękno.

Z powodu swej transcendencji - uczy *Katechizm* - Bóg nie może być widziany takim, jaki jest, dopóki On sam nie ukaze swojej tajemnicy dla bezpośredniej kontemplacji ze strony człowieka i nie uzdolni go do niej. Kontemplacja Boga w chwale niebieskiej jest nazywana przez Kościół „wizją uszczęśliwiającą”: To będzie twoją chwałą i szczęściem: być dopuszczonym do widzenia Boga, mieć zaszczyt uczestniczenia w radościach zbawienia i wiekuistej światłości w towarzystwie Chrystusa Pana, twego Boga... Cieszyć się w Królestwie niebieskim razem ze sprawiedliwymi i przyjaciółmi Boga radością osiągniętej nieśmiertelności (nr 1028).

Wyrażenie „twarzą w twarz” zaczerpnięte jest z obrazu rozmowy. „To właśnie w rozmowie ujawnianie się nas jest darem najwyższego stopnia, gdyż słowa są najwyraźniejszym ujawnieniem własnego ja, zwłaszcza w rozmowie intymnej. Jednakże słowa nie wystarczają, by odsłonić całą rzeczywistość. Nikt nie może wyrażać się w pełni w słowach. Dlatego wyrażenie 'twarzą w twarz' najlepiej obrazuje nasz zewnętrzny kontakt z Bogiem. Kontakt ten można porównać z głębszym 'kontaktem intuicyjnym'” - pisze P. Schoonenberg. W tym sensie należy odwoływać się do obrazów, które jako jedyne są w stanie przybliżyć istotę owego niebiańskiego oglądania Boga, w którym wcale nie chodzi o zewnętrzne oglądanie, ale także o równoczesne głębokie przeżywanie wewnętrzne. Mając to na względzie, *Katechizm* uczy:

Tajemnica szczęśliwej komunii z Bogiem i z tymi wszystkimi, którzy są w Chrystusie, przekracza wszelkie możliwości naszego zrozumienia i wyobrażenia. Pismo Święte mówi o niej w obrazach: życie, światło, pokój, uczta weselna, wino królestwa, dom Ojca, niebieskie Jeruzalem, raj: „To, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9) (nr 1027).

Jest to ogląd Boga, który pochodzi z miłości, dlatego teologia zwykła określać go miłością „uszczęśliwiającą”; wybrani w niebie oddają się całkowicie Bogu, a On oddaje się im bez ograniczeń, nieprzerwanie, wiecznie, czyli bezczasowo. Mówił o tym Jezus w słowach: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20,35). W miłości człowiek pozwala się Bogu objąć, pozwala Mu się pościć i poprowadzić tam, gdzie Bóg tego zapagnie. Poruszony miłością człowiek będzie się pogrążał nieustannie w Bogu i nie będzie odbierał tego jako przymus, utratę swojej wolności, ale raczej jako najdoskonalszą odpowiedź na

swoją tęsknotę stania się własnością Boga. Pięknie wyraża się o tym autor Apokalipsy, kiedy mówi, że wybrani

(...) są przed tronem Boga
i w Jego świątyni cześć Mu oddają we dnie i w nocy.
A Zasiadający na tronie rozciąga namiot nad nimi.
Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał
(Ap 7,15-16).

Dopiero w niebie chwała Boga i szczęście ludzi osiągną upragnioną doskonałość, oni będą w Bogu, a Bóg przebywał w nich będzie na zawsze:

I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu:
Oto przybytek Boga z ludźmi:
i zamieszka wraz z nimi
i będą oni Jego ludem,
a On będzie 'Bogiem z nimi'.
I otrze z ich oczu wszelką łzę,
A śmierci już odtąd nie będzie (Ap 21,3-4).

Doskonała będzie również więź pomiędzy wszystkimi odkupionymi. Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), stąd wszyscy napełnieni będą tą samą niezmaconą miłością Boga.

Święci w chwale nieba - uczy *Katechizm* - nadal wypełniają z radością wolę Bożą w odniesieniu do innych ludzi i do całego stworzenia. Już królują z Chrystusem; z Nim „będą królować na wieki wieków” (Ap 22,5) (nr 1029).

Radość zbawionych w niebie czerpać będzie swoją siłę zarówno z bliskości Boga, jak również z bliskości całego stworzenia. Wszystko to będzie dziełem Jezusa Chrystusa, który łączy ludzi i całe stworzenie, zarówno z Ojcem jak i wszystkich pomiędzy sobą. Każdy więc zbawiony będzie żył w więzi zbawionych z Bogiem i we wspólnocie wszystkich zbawionych braci i siostr, rozumnych i nierozumnych, poznając ich w Bogu, a w nich i poprzez nich samego Boga. Przybliża to obraz nieba jako uczty, na którą Pan zaprosił wszystkich, aby jedli i pili do sytości (por. Łk 14,15-24).

Ojcowie Kościoła bardzo mocno podkreślali tę prawdę i uczyli, że nie można mówić o istnieniu doskonałej formy nieba bez doskonałej wspólnoty wszystkich zbawionych. Wyraźnie mówił o tym np. św. Ambroży, św. Hieronim czy św. Augustyn. Zdaniem pierwszego, w niebie nastąpi spotkanie dawnych przyjaciół. Święty Hieronim (ok. 347-420) twierdził natomiast, że w niebieskiej wspólnocie zbawieni spotkają nie znanych sobie przedtem ludzi, których przyjaźń stanie się bardziej uszczęśliwiająca niż jakakolwiek na ziemi. Radykalna samotność jest istotną cechą piekła, podczas gdy niebem rządzi doskonała wspólnota.

Równocześnie zbawieni będą mogli zachować w niebie własną indywidualność, co oznacza, że żadne „ja” nie stopi się z jakimkolwiek „ty”. Międzyludzkie więzi istniejące w ramach historii poddane zostaną w niebie dodatkowemu oczyszczeniu, osiągając doskonałą i właściwą sobie pełnię. Dopiero w niebie osobowość każdego człowieka otrzyma autentyczną pełnię, zaplanowaną przez Boga w momencie stworzenia. Wówczas każdy ze zbawionych radował się będzie pełną realizacją Bożego pragnienia bycia na Jego „obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1,26).

62. Co to oznacza, kiedy mówimy, że duch i ciało dostąpią zbawienia? Na ile ciała po zmartwychwstaniu będą tożsame z ciałami ziemskimi?

W życiu przyszłym człowiek nie tylko będzie miał swe ciało i duszę, ale w pewnym stopniu będzie miał także cały świat. Myśl ta pojawiała się w pewnych kręgach żydowskich, które przyjmowały prawdę o zmartwychwstaniu ciała. Środowiska te wierzyły mocno, że przyszłe zmartwychwstanie będzie obejmować całego człowieka. Nie oddzielały przy tym zmartwychwstania ciała od zmartwychwstania duszy. Dopiero w okresie późniejszym, głównie pod wpływem dualizmu filozofii greckiej, pisarze chrześcijańscy zaczęli podkreślić wyraźnie prawdę o zmartwychwstaniu do życia wiecznego również ciała człowieka. Wielokrotnie powracał do tej prawdy Kościół, co zostało przypomniane w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*:

Chrystus zmartwychwstał w swoim własnym ciele: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem” (Łk 24,39); nie powrócił On jednak do życia ziemskiego. Tak samo w Nim „wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach, które mają teraz” (DS 801), ale to ciało będzie przekształcone w „chwalebne ciało” (Flp 3,21), w „ciało duchowe” (1 Kor 15,44): Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wcześniej nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem... Zasiewa się niszczone - powstaje zaś niezniszczalne... Trzeba, ażeby to, co niszczone, przyodziło się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziło się w nieśmiertelność (1 Kor 15, 35-37.42.53) (nr 999).

Ciało, w którym zmartwychwstaniemy na końcu czasów, będzie naszym własnym ciałem. Synod w Toledo, który obradował w 675 roku, uczył: „Wierzmy, że nie w jakimś ciele z powietrza czy z czegoś innego (jak niektórzy mającą) zmartwychwstaniemy, ale w tym, w którym żyjemy, w którym istniejemy i w którym się poruszamy” (DS 540; BF VI, 47). Oświadczenie takie zaprzecza dualistycznemu odcieleśnieniu człowieka czy też jakimś odczłowieczeniu jego ciała, przemienieniu go w czystego ducha. Wyklucza także przypuszczenia, że nowe ciało to jakiś rodzaj lotnej, niematerialnej substancji. Przeciwnie, od dawien dawna Kościół stwierdzał jednoznacznie, że ciało, które zmartwychwstanie, będzie tożsame z ciałem ziemskim, będzie ciałem tego samego człowieka, który żył. Kościół zachowuje milczenie i nie wypowiada się, czy czynności vegetatywne tego ciała będą w stanie czynnym w życiu następnym, czy każdy człowiek powstanie na nowo „ze swych śmiertelnych szczątków”. Niewątpliwie jakaś biologia życia przyszłego jest możliwa, ale jaka? Kwestia ta pozostać musi otwarta. Paweł Apostoł kreśli szereg przeciwieństw pomiędzy ciałem ziemskim a ciałem chwalebnym, jakby chciał powiedzieć pytającym, że odpowiedź nie jest prosta i że wymaga ona głębszej zadumy.

Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem (...). Zasiewa się niszczone - powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne - powstaje chwalebne; sieje się słabe - powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe - powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe (...). Trzeba, ażeby to, co niszczone, przyodziło się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziło się w nieśmiertelność (1 Kor 15, 42-44.53).

Święty Paweł zdaje się wskazywać wyraźnie, że pomiędzy ciałem niszczone a ciałem niezniszczalnym występuje dość duża, ale trudna do wyjaśnienia różnica. Zaznacza

jednocześnie, że pomimo tych rozbieżności są one ze sobą związane przez rozwój, który zmierza w kierunku większej doskonałości. Ciało zmartwychwstałe, wolne od ziemskich słabości, nie będzie już źródłem niepokoju i troski.

Nie tylko zresztą nasze ciało dostąpi chwały, nasz świat także będzie w stanie chwalebnym. Będzie to ten sam świat, jednakże odmieniony, doskonały. Jaki więc będzie ów „chwalebny świat”? Czy będzie on nadal istniał poza człowiekiem? Czy będzie zredukowany do przeobrażonej ludzkości? Są to pytania, które pozostać muszą bez odpowiedzi. Nie znaczy to jednak, że nie możemy snuć takich czy innych domysłów. P. Schoonenberg zauważa np., że „możemy przypuszczać, że świat, w tym stopniu, w jakim istnieje, będzie naszym światem w formie najdoskonalszej w ten sam sposób, jak nasze ciała będą naszymi ciałami. W czasie życia ziemskiego część tego świata czynimy naszym. Człowiek czyni sobie świat domem, nie tylko czyniąc świat użytecznym, lecz także, by wyrazić ludzkie uczucia, w ten sposób świat w stanie chwalebnym będzie w sposób doskonały naszym światem, jak również światem Boga, który będzie żył i królował w nas. Świat będzie mieszkaniem Ojca i należących do Niego”. Stąd nasza troska o świat. Wypływa ona z godności wszystkich stworzeń. W świecie i poprzez świat, to znaczy przez pośrednictwo stworzeń, poznać możemy Boga, Jego piękno, wszechmoc, godność. Chociaż nie jesteśmy w stanie w pełni doświadczyć obecności Boga w Jego stworzeniach, to jednak wiele z nich może się stać znakiem Stworzyciela. Wiele z nich nie ukazuje relacji, jakie istnieją między nimi a Bogiem. Sytuacja taka nie oznacza wcale, że stworzenie podzielone jest na dwa obszary: boski i nieboski, będące w antagonizmie do siebie, lecz pewną biegunowość w naszym nadawaniu rzeczywistości znaczenia. Takie rozróżnienie jest znakiem naszej percepcji rzeczywistości, przez którą odkrywamy jakiś znak Bożej obecności w określonych rzeczach i działaniach, podczas gdy inne nie dostarczają nam tego rodzaju doświadczenia i nie przenoszą naszej wyobraźni i naszego ducha w inny wymiar. Ważną rolę odgrywa w tym niewątpliwie wiara; ona właśnie pomaga nam widzieć głębiej i odczytać dokładniej nośność niektórych słów, gestów czy czynów. Tylko w świetle wiary Eucharystia przestaje być zwykłym pokarmem, a modlitwa staje się czymś o wiele lepszym niż najlepsza nawet rozmowa przyjacielska. Wiara pomaga człowiekowi odnaleźć obecność Boga we wszystkich rzeczach i każde stworzenie odbierać jako sakrament naszego spotkania się z Najwyższym. Wszystko wokół nas będzie wówczas naznaczone świętością, to znaczy obecnością Boga, ukrytą dla oczu ciała, ale bardzo czytelną dla oczu duszy, autor Apokalipsy bowiem mówi: „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21,22). Bóg nie potrzebuje materialnych budowli dla zamieszkania, ponieważ świątynią Jego obecności jest cały świat, który wyszedł z Jego ręki, wszystko bowiem, co stworzył, „było dobre” (por. Rdz 1,1-31).

63. Jak w kontekście powyższych rozważań odczytać poprawnie słowa pieśni żałobnej, w której śpiewamy: „Wieczny odpoczynek”? O jaki odpoczynek tutaj chodzi?

Uczestnicząc w uroczystościach pogrzebowych bardzo często śpiewamy lub recytujemy słowa:

Wieczny odpoczynek racz mu (jej) dać, Panie,
a światłość wiekuista niechaj mu (jej) świeci.

Modlimy się więc, by Bóg udzielił zmarłym wiecznego odpoczynku. O jaki jednak odpoczynek tutaj chodzi? Żydzi mieli w tygodniu jeden dzień odpoczynku, tzw. szabat. Pochodzenie tego dnia odpoczynku przypisywali Bogu:

A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając (Rdz 2,2-3).

Także wejście do ziemi obiecanej (por. Ps 95,11) oraz przyjście do miejsca przyszłego odpoczynku (por. Hbr 3,4-7.11; także Ap 14,13) Pismo Święte przedstawia jako uczestniczenie w tym samym boskim szabacie. I chociaż obraz nieba jako wiecznego odpoczynku i oglądania Bożego oblicza jest tak rzadko spotykany na kartach Pisma Świętego, wszedł do liturgii Kościoła i zdomowił się w niej na stałe. Tak na przykład w II Modlitwie eucharystycznej kapłan modli się słowami:

Pamiętaj [Boże] także o naszych zmarłych braciach i siostrach, którzy zasnęli z nadzieją zmartwychwstania, i o wszystkich, którzy w Twojej łasce odeszli z tego świata. Dopuszcz ich do oglądania Twojej światłości.

W podobnych słowach modli się kapłan również i w pozostałych modlitwach eucharystycznych. I chociaż brakuje wyraźnych słów nawiązujących do odpoczynku, łatwo go odczuć z całości modlitwy.

Także Grecy mieli swój wolny czas. Był nim czas kontemplacji, uważany za przywilej ludzi bogatych, ponieważ biedni, zmuszani do ciężkiej pracy, nie mogli sobie pozwolić na poświęcanie się filozoficznym spekulacjom. Zabiegani za chlebem, ludzie biedni przyjmowali życie takie, jakim było, nie zastanawiając się wcale nad ewentualną jego zmianą, gdy tymczasem bogaci, zabezpieczeni od strony materialnej, mogli oddawać się do woli kontemplacji spraw duchowych. Dlatego też w gronie greckich filozofów spotykamy raczej osoby z wyższych warstw społecznych. Kontemplacja rzeczywistości duchowej była dla nich przyjemnością, sposobem spędzania wolnego czasu w gronie dobrych przyjaciół. W ten sposób i w takich środowiskach rodziło się wiele nowych pomysłów, pojawiały się nowe systemy myślowe, odkrywano nowe możliwości rozumu.

Teologia scholastyczna zaczerpnęła pojęcie kontemplacji niebieskiej z filozofii greckiej, wprowadzając w miejsce refleksji tylko nad sprawami tego świata, kontemplację Boga, jako najwyższego Dobra. Kontemplacja Boga, mająca swój początek już teraz, w obecnym stanie życia, przedłuża się również na czas pośmiertny, stając się wówczas mistycznym oglądaniem Boga twarzą w twarz. Oglądanie Boga „twarzą w twarz” było bardzo mocnym stwierdzeniem i nie zawsze zrozumiałym przez ogół, oddawało jednak, jak żadne inne, bliskość Boga w radościach raju. Tak rozumiana kontemplacja ma niewiele, wręcz nie ma nic wspólnego z pasywnym tylko oglądaniem Boga i jednostronnym (przez człowieka) rozważaniem Jego tajemnic. Kontemplacja, o której mówią teksty natchnione Pisma Świętego, jest pełnym życiem w zjednoczeniu z Bogiem, przepływem miłości między Stwórcą i stworzeniem. Kontemplacja, rozumiana biernie, nie odpowiada współczesnemu człowiekowi, który skłonny jest pojmować życie przyszłe raczej jako życie społecznie czynne. Znając jednak treść biblijnej kontemplacji okazuje się, że Pismo Święte nie podważa czynnego, społecznego charakteru kontemplacji. Potwierdza pośmiertną aktywność, uczy bowiem, że życie w niebie będzie dynamiczne. Teza ta posiada potrójne uzasadnienie: jedno opiera się na Bogu, drugie na człowieku i trzecie na naturze nieba. Omówmy je po kolei.

- Kiedy Żydzi krytykowali Jezusa, że uzdrawia w szabat, Jezus odpowiadał: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5,17). Wynika stąd, że szabat Boski posiada bardzo czynny charakter, jest on czasem aktywnego działania Boga na rzecz człowieka. Bóg nie odpoczywa, ale spieszy z pomocą tym, którzy jej potrzebują. Taki też charakter posiada szabat ludzki, jakim jest niebo. Starotestamentowy szabat nie polegał na próżniactwie, jak to

było w późniejszym judaizmie, znanym nam z pism Nowego Testamentu. Szabat był wielkim świętem. Składały się na niego te wszystkie dobra, jakie uzyskał człowiek przez zespolenie darów od Boga i owoców swojej pracy. Taki też charakter będzie miał wieczny szabat człowieka - połączenie Bożej miłości i jego (człowieka) dobrych dzieł. Będzie to więc odpoczynek aktywny, wspólne świętowanie, kontemplacja Boga poprzez radość przebywania w Jego mieszkaniu i oglądania Go twarzą w twarz.

- Ewangelie synoptyczne określają życie wieczne jako wolność od utrapień i cierpienia, właściwych dla życia na ziemi. Przyniesie ono to, o co Jezus zachęca się modlić: wolność od grzechu i śmierci, od pokus i bólu. Pamięć o grzechach popełnionych w przeszłości nie będzie miała wpływu na intensywność doznawanego szczęścia. Im bardziej nieszczęśliwa była przeszłość, tym bardziej żywa i pełniejsza będzie radość wyzwolenia z niewoli szatana (por. Mt 25,34; 12,24-50). Ci, którzy dostąpią zbawienia, nie będą się lękać złych mocy, ponieważ przebywać będą bezpieczni pod opieką Pana (por. Mt 5,5-10; Mk 10,24n; Łk 6,20-26; 20,36). Kiedy teksty Pisma Świętego nazywają niebo „życiem wiecznym”, chcą powiedzieć, że zbawiony nie potrzebuje się lękać o przyszłość, bo jego życie nie będzie miało kresu. Określenie „życie wieczne” oznacza utrwalenie miłości - Bóg sprawia, że zbawiony oddaje Mu się nieodwołalnie, na zawsze, trwale. Wie on, że już nigdy nie odłączy się od Boga. Kto osiągnął zbawienie, nie może już grzeszyć, tzn. nie może już buntować się przeciwko Bogu, innym zbawionym i sobie. Jest to oznaką najwyższej wolności. Człowiek, wolny od wszelkiego zniewolenia, będzie mógł czynić wszystko to, do czego czuje się powołany w głębi swojego „ja”: taki człowiek realizuje się całością, pozostając w miłości z innymi zbawionymi, nie ma bowiem między nimi konkurencji czy zazdrości. Będzie więc nadal wzrastał w Bożej miłości. Zbawieni zmierzają jakby „z życia ku życiu, z radości w radość, z miłości w miłość, z jasności w jasność, ze zdumienia w zdumienie, w miarę tego, jak zyskują uzdolnienie do coraz głębszego wnikania w tajemnicę Boga, człowieka i świata” - pisze M. Schmaus¹³⁴. Henryk Sucho (ok. 1295-1366), średniowieczny mistyk, pisał natomiast, że:

W oglądaniu Boga człowiek nieustannie odkrywa nowe cuda, nową radość i nową prawdę. Gdyby nie odnajdywał wciąż czegoś nowego w Bogu, wieczność osiągnęłaby swój kres, a niebo przestało istnieć... Bóg jest przecież niewyczerpanym źródłem wody żywej.

Świat, którzy bierze początek w Ojcu nie znającym początku, nieustannie zmierza ku Bogu w Chrystusie, a tym samym ku własnej pełni. Cała ludzka historia i cały świat zmierzają ku tej absolutnej przyszłości. Kiedy zostanie już ona osiągnięta, ludzie znajdą się w domu Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wówczas urzeczywistniona zostanie doskonałość, chociaż nie będzie ona oznaczać końca, lecz pełne ruchu życie, wolne od wszelkich braków w czystej radości stworzenia, w pełnym poznaniu i pełnym szczęściu, które nie zna kresu. Dynamizm życia wiecznego potwierdzali i współcześnie święci. Tak np. św. Teresa od Dzieciątka Jezus miała powiedzieć, że zesłał z nieba deszcz róż na ziemię, a Kościół obrał ją za patronkę misji. W podobny sposób wyrażał się św. Maksymilian M. Kolbe, który mawiał, że żyjąc na ziemi, może pracować tylko jedną ręką, ponieważ drugą musi trzymać się nieba, aby nie upaść, lecz po śmierci, kiedy znajdzie się w niebie, pracował będzie obiema rękami, będąc bezpieczny o swój los. Zarówno św. Teresa, jak św. Maksymilian dawali do zrozumienia żyjącym, że święci nie są całkowicie bezczynni w niebie, ale aktywnie zajmują się sprawami ziemskimi. Niebo nie jest więc czymś skostniałym, lecz byciem „u Boga”, byciem „z Bogiem”, a skoro tak, to niebo oznacza nieustanne wzrastanie, wręcz „wkraczanie” w Boga. „Ponieważ Bóg z istoty swej nie ma granic, przeto z konieczności i nasza istotowa z Nim wspólnota musi być bezgraniczna i zdolna odbierać ciągle więcej” - dopowiada Lucjan Balter. Z kolei Ladislaus Boros uczy, że wewnętrzne wzrastanie zbawionych w niebie osiągnęłoby swój koniec tylko wówczas, gdyby ludzka natura utożsamiała się w pełni z naturą

Boga, tymczasem jest to rzecz niemożliwa, ponieważ „Bóg jest niezmierzony i nieprzebrany w swym ogromie, przeto ów proces łączenia się z Bogiem, owa dialektyka, trwa wiecznie. Nieustanne stawanie się na nowo w bezgranicznym spełnieniu - oto struktura naszej wiecznej szczęśliwości”.

Trzeba ponadto pamiętać, że kiedy mowa o życiu przyszłym i przebywaniu w niebie, trzeba brać pod uwagę jedynie życie dobre na ziemi, co sprawia, że w niebie będzie ono jeszcze lepsze. Nie można jednak zapominać, że nie każde życie (nie każdego człowieka) na ziemi jest zupełnie dobre, czyste, wolne od słabości grzechu, złożone wyłącznie z dobrych elementów. Przeciwnie, często spotyka się ludzi złych, których egzystencja na ziemi jest grzeszna, oddalona od Boga. Wówczas życie na ziemi nie jest jedynie przygotowaniem do wstępu do nieba, lecz również niewolą grzechu (por. Łk 21,28) i dlatego ostateczne wypełnienie będzie także pełnym wyzwoleniem z niewoli grzechu, z uścisku pokus, z grzesznych skłonności.

W niebie Bóg oddali od zbawionych wszelki smutek, czyniąc ich radość pełną.

- Biblia przedstawia życie wieczne, posługując się przeważnie obrazami o charakterze czynnym: uczta, oddawanie czci, służba Bogu, panowanie nad światem itd. Tak również przedstawiano je w przeszłości, gdzie niebo przybierało często obraz pięknego ogrodu, obfitującego w bogactwo różnych owoców, zabaw i uciechy jego mieszkańców. Innym razem postrzegano je bardziej jako stan szczególnie intensywnej kontemplacji, czyli poznawania, zachwycania się prawdą, pięknem i miłością Boga odkrywanymi poprzez stworzenia. Jeszcze inni podkreślali w obrazie nieba element wspólnotowy. Ukazywano je wówczas jako „czas” przeżywania szczególnie intensywnej przyjaźni wśród ludzi: nikt nikomu nie będzie źle życzył, ani szkodził, nie będzie miejsca dla zazdrości czy konkurencji. Nie sposób odtworzyć tu wszystkich obrazów nieba namalowanych w przeszłości, jednak wszystkie dalekie były od statyczności. Na przestrzeni wieków charakteryzowały się one przede wszystkim dynamizmem.

Także i teraz wola Boża dzieje się w niebie i modlimy się, aby podobnie działa się na ziemi: „Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak w niebie” (Mt 6, 10). Jeżeli więc zadziwieni jesteśmy bogactwem, dynamizmem życia w doczesnej rzeczywistości, to o ileż bardziej będziemy zadziwieni dynamizmem życia w niebie. Obecnie mamy jedynie przedsmak tego, co będzie w przyszłości - w niebie. Przypominał o tym św. Paweł, gdy mówił: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12), a na innym miejscu wyjaśniał jeszcze: „Wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy. Mamy jednak nadzieję... i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana” (2 Kor 5,6-8).

Pismo Święte uczy, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Podobnie jest i z życiem tego świata - jego czynny charakter w dobie obecnej jest jedynie odbiciem, obrazem dynamizmu nieba. Zbawieni nie będą więc „odpoczywać” i zanudzać się, ale raczej będą żyć nowymi wymiarami i radować się nową aktywnością. Tak oto sługa, który był wierny w małych rzeczach w czasie tego życia, nie tylko osiągnie to, że będzie się radował w Panu, lecz także zostanie umieszczony ponad wieloma i ponad wszystkimi dobrami (por. Mt 25,21-23; Łk 19,17.19).

W niebie oczywiście nie będzie pracy produkcyjnej, ale będzie oczekiwała nas nie mniejsza aktywność wewnętrzna. Bardzo trudno ją wytłumaczyć i zrozumieć ją tym, którzy trudnią się wyłącznie pracą produkcyjną, poświęcając niewiele czasu na przygodę z wewnętrznym życiem. Nie nauczyliśmy się też jeszcze korzystać z czasu wolnego, który najchętniej spędzamy w domu, wysypiając się lub oglądając telewizję czy idąc do kina. Kiedy więc mowa o wypoczynku, odruchowo nieomal myślimy o tego rodzaju zajęciach i wtedy istotnie wydają się nam one nużące, jeżeli są przedłużane w nieskończoność. Wynika stąd, że ciągle

jeszcze nie mamy wystarczającej wiedzy o Bożej mocy i Bożym życiu. Mają ją natomiast osoby święte, wielcy mistycy, którzy na sobie doświadczają bogactwa i dynamizmu życia wiecznego.

64. Jak w kilku słowach możemy określić atmosferę panującą w niebie?

Najprościej można powiedzieć, że w niebie będzie panował powszechny pokój, radość, przyjemność i wielkie poczucie bezpieczeństwa. Pismo Święte, sobory, ojcowie Kościoła i inni pisarze zgodnie podkreślali, iż oglądanie Boga, jakim cieszyć się będą zbawieni w niebie, będzie dla nich radością doskonałą. Ciekawi jednak jesteśmy, czym jest owa radość? Na czym polega jej doskonałość? Znana jest nam już odpowiedź św. Augustyna, który zapewniał w *Państwie Bożym*, że w niebiańskiej szczęśliwości: „Wszystkie członki i wewnętrzne organa nieskazitelного ciała, które obecnie mają, jak widzimy, różne, wynikające z potrzeby zastosowania, przyczyniać się będą do chwały Bożej, gdyż wtedy nie będzie już żadnej potrzeby, zapanuje natomiast pełna, niezawodna i wieczna szczęśliwość... Zapanuje tam również prawdziwy pokój, w którym nikt nie dozna nic przeciwko sobie ani od siebie, ani od kogoś drugiego. Odpłatą za cnotę będzie Ten, kto cnotę dał i kto siebie samego przyrzekł jej w nagrodę; nagrodę, od której nic nie może być lepszego, nic większego” (XXII, 30, 1). Chociaż czymś bardzo trudnym, a nawet niemożliwym, jest wyrazić, na czym będzie polegać pełna radość i prawdziwe szczęście w niebie, nikt jednak nie wątpi, że tak istotnie będzie. Chrystus, który nazwał siebie „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), prosił swojego Ojca, aby ci, którzy uwierzą w Jego słowa i pójdą za nim, „radość mieli w sobie w całej pełni” (J 17,13). Uczyl również, że warunkiem prawdziwej radości jest zachowywanie przykazań i praktyka życia w miłości.

Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości. To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna (J 15,10-11).

Pełnia radości i pełnia szczęścia zbawionych w niebie. Jak je rozumieć? Szczęście nie utożsamia się z radością i nierzadko różni się także mocno od pomyślności i doskonałości, ale zarazem jest silnie powiązane z nimi, odbija się w nich bowiem jak w zwierciadle. Największą niewątpliwie radością zbawionych będzie przebywanie w bliskości Boga; On będzie źródłem ich szczęścia, dobra, pokoju, pomyślności. Święta Teresa od Jezusa tłumaczy w *Księdze Życia*, w jaki sposób wizja Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, którego widziała wielokrotnie - „oczyma duszy, a nie oczyma ciała” - dawała jej wyobrażenie radości w niebie:

W dzień świętego Pawła, gdy byłam na Mszy Św., ukazało mi się w zupełności najświętsze Człowieczeństwo Chrystusa, tak jak je przedstawiają na obrazach, zmartwychwstałe, pełne niewypowiedzianego wdzięku i majestatu. Na usilny rozkaz waszej miłości opisałam to widzenie w osobnym liście, choć nie bez wielkiej trudności... Opowiedziałam jednak rzecz, jak umiałam najlepiej i nie mam już potrzeby powtarzania tu opisu. To tylko powiem, że chociażby w niebie nie było innej rozkoszy dla oczu niż widok tej wielkiej piękności ciał uwielbionych, a zwłaszcza Człowieczeństwa Pana naszego Jezusa Chrystusa, to jedno już byłoby niewypowiedzianą chwałą i szczęśliwością. Jeśli już tu na ziemi, gdzie Majestat Jego objawia nam się tylko w mierze odpowiedniej do słabej wydolności nędzy naszej, widok ten tak zachwyca i uszczęśliwia, cóż dopiero będzie tam, gdzie dusza w zupełności cieszy się oglądaniem takiej piękności i wielmożności.

Na tym jednak nie koniec. Wielkim szczęściem zbawionych będzie także możliwość tworzenia rzeczy wielkich i pięknych, naśladować w tym swojego Mistrza, który powiedział: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam” (J 5,17). Także i w niebie święci będą działać. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus prosiła: „Boże, pozwól, bym zawsze mogła działać!”. 30 lipca 1896 roku pisała do o. Roullanda, który szykował się do wyjazdu na Daleki Wschód: „Z Bogiem, mój bracie, odległość nigdy nie zdoła rozdzielić naszych dusz, nawet śmierć pogłębi nasze wewnętrzne zjednoczenie. O ile niebawem pójde do nieba, będę prosić Jezusa, bym mogła odwiedzać ojca w Seczuanie i nadal prowadzić będziemy apostołstwo”. Pragnienia takie Teresa otrzymywała od Boga, ponieważ jej zdaniem: „Bóg nie dawałby mi tego pragnienia czynienia dobra na ziemi po mojej śmierci, gdyby nie chciał tego spełnić; dałby mi raczej pragnienie odpoczynienia w Nim”. Wejście do nieba nie stanowi więc bezczynności, przeciwnie, dopiero w niebie przeżywać będziemy radość tworzenia rzeczy nowych, dotąd nieznanych, trudnych wręcz do wyobrażenia. W słynnym *Hymnie o raju* Św. Efrema opisywał tę radość tworzenia na przykładzie kwiatu:

Kiedy dwa sąsiednie kwiaty,
choć różną mają barwę,
w jedno z sobą się łączą,
i jednym się staną kwiatem,
wtedy na świat przyjdzie barwa całkiem nowa.
Gdy owoce się łączą,
również nowe piękno spłodzą,
a wygląd ich liści będzie całkiem nowy.

W niebie będzie radość tworzenia rzeczy nowych, doskonałych, jakich wcześniej nie było, jakich nigdy na ziemi być nie może, tylko bowiem w niebie są one możliwe do powstania i życia. Owo tworzenie, o którym mówimy, odnosić się będzie zarówno do spraw jak i osób, obejmować będzie również tworzenie nowych przyjaźni, nowego sposobu przeżywania miłości, głębszego niż tutaj na ziemi przeżywania dobra, głębszego poznawania prawdy. W tej sytuacji każdy będzie mógł powtarzać za św. Teresą: „Tak, pragnę być w niebie po to, aby czynić dobro na ziemi. Nie chcę odpoczywać, dopóki będą dusze, które trzeba zbawić. Ale kiedy Anioł powie: Czas już nie istnieje, wtedy odpocznę, będę się radować, ponieważ liczba wybranych będzie pełna i wszyscy wejdą do radości i spoczynku”.

65. Jak to będzie, że w niebie każdy będzie szczęśliwy na swoją miarę i nikt nikomu nie będzie zazdrościł, że jest np. szczęśliwszy?

Jest to ważne pytanie. Stawiamy je bardzo często, a jeszcze częściej pozostawiamy je bez jasnej odpowiedzi. Rodzi się ono w kontekście słów Chrystusa, który wyraźnie mówi swoim słuchaczom, że

W niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia (Łk 15,7).

Stąd właśnie pytamy o stopnie szczęścia w niebie - czy będzie jeden stopień dla wszystkich zbawionych, czy też będzie ich kilka? Czy święci będą „stać” w jednakowej bliskości do Boga, czy może będą różnić się między sobą?

Poznanie Boga, jakie posiadamy na podstawie ksiąg świętych Starego i Nowego Testamentu pozwala stwierdzić bez wahania, że *Bóg udziela się nie częściowo, ale w całości wszystkim zbawionym*.

Bóg, który jest MIŁOŚCIĄ, który w stosunku do ludzi kieruje się wyłącznie miłością, nie może przecież tolerować podziału między stworzeniami, ale każdemu z nich daje się zawsze i w całej pełni. Stwierdzenie takie pozostaje poza wszelkimi wątpliwościami: Bóg wszystkim daje się zawsze jednakowo. Jeżeli więc mówi się o gradacji wśród świętych cieszących się radościami nieba, to tylko wychodząc od człowieka, od możliwości przyjmowania przez niego dającego mu się Boga, ponieważ w odniesieniu do Boga jest sprawą pewną, że On daje się zawsze tak samo i zawsze przeobficie. Jedynie stworzenie przyjmuje Jego miłość w różnym zakresie: jeden otwiera się bardziej, inny mniej na Bożą łaskę i w zależności od stopnia tego otwarcia Bóg napędza go bardziej lub mniej swoją obecnością. Stąd też różnica między zbawionymi. Nie leży więc ona po stronie Boga, ale jedynie po stronie zbawionych. Szczęście zbawionych będzie więc najwyższe i „dopasowane”, jeżeli można się tak wyrazić, do ich pragnienia szczęścia. Oceniając ich szczęście od tej strony, można powiedzieć, że będzie ono zasadniczo równe, ponieważ wszyscy spotkali się z Bogiem, albo też zostali napędzeni Jego obecnością, w takim stopniu, w jakim tylko mogli, na ile mocne były ich pragnienia ujrzenia Go. Ale ponieważ pragnienia te były zróżnicowane, stąd także wynika zróżnicowanie wśród zbawionych. Nie będzie to jednak powodem jakiegokolwiek zazdrości między zbawionymi, bo jak mówił rzymski filozof Seneka: „Nigdy nie będzie szczęśliwy ten, kogo dręczy myśl, że ktoś inny jest od niego szczęśliwszy”. Zbawieni radować się więc będą pełnią takiego szczęścia, na jakie ich tylko stać, nie zazdroszcząc niczego innym zbawionym. Stopnie szczęścia wśród świętych w niebie nie mają jednak wiele wspólnego ze zróżnicowaniem panującym w świecie historycznym i stopniami porządku społecznego. Jezus przecież powiedział, że wielu ostatnich z tego świata okaże się pierwszymi, a pierwsi będą ostatnimi:

Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże.

Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni.

Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie.

Błogosławieni będziecie, gdy ludzie was znienawidzą i gdy was wyłączą spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą w pogardę wasze imię jako niecne: cieszyć się i radujcie w owym dniu, bo wielka jest wasza nagroda w niebie. Tak samo bowiem przodkowie czynili prorokom. Natomiast biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą.

Biada wam, którzy teraz jesteście syci, albowiem głód cierpieć będziecie.

Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie.

Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili fałszywym prorokom (Łk 6,20-26; por. Mt 5,3-11; 20,16).

Zbawionych można więc nazwać „bezklasowym społeczeństwem przyszłości”. Nie będą tam panować układy z ziemi. Apostołowie będą sądzić tych, którzy za życia stawiali ich przed sądami ziemskimi; ubodzy i uciskani zasiądą razem z Chrystusem na tronie panowania i cieszyć się będą wszelkimi rozkoszami.

Miarą porządku panującego w niebie będzie miłość Chrystusa, Boga i bliźniego. W niebie znajdą się osądzeni z miłości i według miary wielkości tejże miłości zajmować będą odpowiednie miejsca. Każdy więc według miary miłości obdarzony zostanie doskonałością i szczęściem, zgodnym z jego zdolnością miłowania. Za większą miarą szczęścia i doskonałości nie będzie tęsknił, podobny bowiem będzie do alpinisty, który zdobył najwyższy szczyt i który nie tęskni już za innym, wyższym, ponieważ go nie ma. Tak samo każdy ze zbawionych otrzyma w niebie najwyższe (według swojego wzrostu duchowego) miejsce,

a mówiąc jeszcze inaczej - najbliższe Boga i za innym nie będzie już tęsknił. W sposób jemu tylko właściwy przeniknięty będzie miłością i szczęściem innych, którzy będą dla niego źródłem dodatkowego szczęścia.

Pewnego dnia Bóg Ojciec udzielił św. Marii Magdalenie de Pazzi (1566-1607) pouczenia o szczęśliwości niebieskiej. Mówił:

Popatrz, córko, na różnicę, jaka istnieje *między jednym człowiekiem, który wypija szklankę wody, a drugim, który kąpie się w morzu*. O pierwszym mówimy, że woda wchodzi w niego, ponieważ przemieszcza się z ust do żołądka, aby go orzeźwić; o drugim jednak mówimy, że on wchodzi do morza, ponieważ ilość wody, jaka je tworzy, jest tak ogromna, że mogą do niego wejść całe armie i utonąć w nim, i nie pozostanie po nich śladu. Podobnie dzieje się w duszy. Pociechy, jakie otrzymuje na tym świecie, sprawiają to, jak woda w bardzo wąskim naczyniu, że może je otrzymywać jedynie w ograniczonej mierze. To właśnie kazał wypowiedzieć jednej z tych dusz, zalanej słodyczami, oplakującej ograniczoność swojego naczynia, które nie mogło ich pomieścić tyle, ile pragnęła: Wystarczy! Wystarczy! Panie!

W niebie natomiast wchodzimy do radości naszego Mistrza, zanurzamy się w bezdennym oceanie niesłychanych rozkoszy i pociech, to znaczy, że Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”. W środku ciebie, poza tobą ponad tobą wokół ciebie, przed tobą i za tobą wszystko będzie radością, wesołością, słodyczą i pociechą, bowiem ze wszech stron widzieć będziesz Boga: Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28).

W sposób równie obrazowy wyrażała się św. Teresa z Lisieux. Przyrównywała ona każdego ze zbawionych do szklanki o różnej pojemności, większej czy mniejszej: w niebie każdy z jego mieszkańców (= szklanek) wypełniony zostanie „aż po brzegi” miłością Bożą, szczęściem, radością i wszystkim tym, co ofiaruje niebo. Każdy więc będzie pełny „aż po brzegi”, aż do granic możliwości i nie będzie tęsknił za posiadaniem czegoś więcej i byciem bliżej Boga, Bóg bowiem będzie dla niego wszystkim. Odtąd nie będzie już ważne, że ktoś jest mniejszą szklanką i że obejmuje sobą mniejszą ilość szczęścia niż ten, którego miara jest większa i będzie mógł objąć większą ilość duchowej radości. W istocie jeden i drugi radować się będą równie wielką duchową radością, ponieważ zarówno dla jednego jak i dla drugiego Pan będzie wszystkim, napędzając ich serca równie obfitą radością wieczną. Z obrazu tego skorzystali autorzy niemieckiego *Katolickiego katechizmu dorosłych*, którzy w następujących słowach ujęli tę prawdę:

Niebo jest wypełnieniem i uwieńczeniem życia, dlatego owoc życia ziemskiego zdobyty w trudzie i cierpieniu wejdzie przemieniony w wieczność. Radość nieba jest więc też radością z otrzymanej nagrody (por. Mt 5,12). Bóg, wieńcząc nasze zasługi, wieńczy dzieło swej łaski. Każdy otrzyma właściwą sobie nagrodę (por. Mt 16,27; 1 Kor 3,8). Stąd można mówić o różnych stopniach szczęścia w niebie. Jednakże tak małe, jak i duże naczynia, kiedy się napelnia, wszystkie są równo pełne, choć każde na swój sposób, podobnie każdy na swój sposób osiągnie w niebie pełnię szczęścia i pokoju. Jedna miłość Boża poprzez jednego Ducha Świętego złączy wszystkich w jednym Ciele Chrystusa, we wspólnym uwielbieniu Boga i dzieł Jego.

Użyty wcześniej obraz naczynia napelnianego łaską Pana powraca również i tutaj, co wskazuje, jak zasadne jest owo porównanie. Każdy ze zbawionych nasyci się taką pełnią szczęścia, jaką tylko zdoła przyjąć. Mając jednak na uwadze, że nie wszyscy będą równie spragnieni i nie wszyscy będą potrzebować jednakowej ilości napoju do zaspokojenia swoich pragnień, mówimy, że między zbawionymi w niebie będzie pewne zróżnicowanie. Wszyscy

będą sobie równi w pełni szczęścia, chociaż w różny sposób cieszyć się będą posiadaniem Boga.

66. Czy wśród wielu różnych obrazów nieba istnieje jakiś jeden, który zajmuje szczególnie ważne miejsce w teologii chrześcijańskiej?

Wydaje się, że w teologii chrześcijańskiej (ściślej: katolickiej) w opisach nieba przeważa obraz kontemplacji Boga. Oto Bóg, najwyższe Piękno, samo Piękno, jaśniejący nie dającą się opisać jasnością, będzie ostatecznym celem życia człowieka. Nic i nikt inny nie jest w stanie przesunąć Boga na drugi plan, „oglądanie” bowiem Jego oblicza będzie największym szczęściem człowieka - głosili średniowieczni teologowie katoliccy. W kontemplacji Boga - ich zdaniem - człowiek znajduje ostateczne i pełne szczęście, niczego innego nie pragnie i pragnąć nie może, Bóg bowiem, jako najwyższe Dobro, zaspokaja w zupełności wszystkie, nawet najmniejsze pragnienia. W ten sposób człowiek osiąga pełne i wieczne szczęście:

Otóż wykazaliśmy - pisał św. Tomasz - że spełnienie się człowieka polega na osiągnięciu celu ostatecznego, jakim jest doskonałe szczęście, urzeczywistniające się w *oglądaniu Boga*. Z oglądania zaś Boga wynika niezmiennosc zarówno umysłu, jak woli. Kiedy bowiem umysł doszedł do pierwszej przyczyny, w której wszystko może być poznane, ustają jego poszukiwania. Ustaje również zmienność woli, gdyż po osiągnięciu celu ostatecznego, w którym jest pełnia całego dobra, nie pozostaje już nic, czego można by pragnąć. Wola bowiem dlatego się zmienia, że pragnie czegoś, czego jeszcze nie ma. Ostateczne zaś spełnienie się człowieka polega na uspokojeniu, czyli niezmienności, zarówno co do umysłu, jak i co do woli.

Ostatecznym celem życia człowieka, radością, której będzie kosztował przez całe wieki przyszłego życia, nie będzie więc radość zmysłowa, lecz radość z bezpośredniego oglądania Boga. Będzie to szczęście obejmujące całego człowieka, jego umysł i serce. W poznaniu intelektualnym człowiek zatrzymuje się i zarazem nie zatrzymuje się w bezruchu. Żyje w wewnętrznym napięciu, które jest twórcze, tworząc nowe duchowe jakości. Tenże Tomasz dodaje w cytowanej pozycji:

Wykazaliśmy wyżej, że podstawą wieczności jest niezmiennosc. Ruch jest przyczyną czasu, w którym jest przedtem i potem. Jeśli więc usunie się ruch, ustanie przedtem i potem; w ten [sposób] pozostanie wieczność, która jest cała równocześnie. Zatem w ostatecznym spełnieniu się człowiek dostępuje wieczności życia, nie tylko jeśli w swojej duszy żyje nieśmiertelnie, bo to - jak wykazaliśmy - dusza rozumna ma z natury, ale również przez to, że osiąga doskonałą niezmiennosc.

Kontemplacja najwyższej Prawdy i najwyższego Dobra jest celem pragnień człowieka na przestrzeni całego jego ziemskiego życia. Wie o tym umysł, mobilizuje do tego wola, angażując także ciało człowieka do podejmowania codziennych wytrwałych wysiłków dla osiągnięcia życia wiecznego w niebie. Tylko w ten sposób człowiek może się radować pełnym szczęściem, którego tak bardzo pragnie. Wynika ono z samej natury człowieka złożonego z duszy i ciała, które nawzajem siebie potrzebują i dopiero ich pełna jedność zaspokaja zupełnie wolę, która może już odtąd kosztować radości.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że niemożliwa jest wszechstronna niezmiennosc woli - powiada św. Tomasz - dopóki naturalne pragnienie nie zostanie wypełnione całkowicie.

Wszystko zaś, co [takim] powstało, aby zgodnie ze swoją naturą być zjednoczonym, z natury pragnie zjednoczyć się ze sobą. Każdy bowiem [był] pragnie tego, co mu odpowiada według jego natury. Ponieważ więc dusza ludzka z natury jednoczy się z ciałem, co wykazaliśmy wyżej, jest w niej naturalne pragnienie do zjednoczenia z ciałem. Zatem niemożliwe jest doskonale zaspokojenie woli, dopóki dusza znów nie połączy się z ciałem: to znaczy dopóki człowiek nie powstanie z martwych... Żeby więc dusza ludzka mogła wszechstronnie dopełnić się w celu, musi być doskonała w swojej naturze: a jest to niemożliwe, dopóki nie zjednoczy się z ciałem... Zatem niezbędne do ostatecznego szczęścia człowieka jest to, żeby dusza znów złączyła się z ciałem.

Zatem intelekt i wola wiele znaczyły w rozważaniach nad radościami nieba. Mobilizowały ciało do podnoszenia się z upadków i podążania wskazaną przez intelekt drogą na spotkanie z Bogiem. Z jednej strony człowiek umiał zachwycić się możliwościami intelektu, z drugiej jednak wiedział, że jest on jedynie odbłaskiem, obrazem Bożego intelektu. Znajdował radość w odkrywaniu prawdy, lecz zarazem wiedział, że niepomiarne większą radość przeżyje dopiero w bezpośrednim poznaniu i oglądzie samej Prawdy - Boga. Rozum i wola były radykalnie teocentryczne, od Boga czerpały inspiracje i do Niego się zwracały. Święty Tomasz odrzucał wszelką inną radość nieba, w której uczestniczyłoby błogosławione ciało po zmartwychwstaniu.

W rozważaniach nieba jako wiecznego oglądania oblicza Najwyższego, wiecznej kontemplacji odwiecznego Piękną, teologia katolicka opierała się na nauce Biblii. Oto św. Mateusz nazywa błogosławionymi ludzi „czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (5,8). Z kolei św. Jan zapewnia nas, że przy kolejnym objawieniu Boga będziemy podobni do Niego, „bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). Największy jednak udział w tym, że niebo postrzegano jako oglądanie - kontemplacja Boga, miał niewątpliwie św. Paweł, od niego bowiem pochodzi następujące stwierdzenie:

Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz.
Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12).

Oto więc niejasne widzenie „w zwierciadle”, poznanie Boga tylko częściowe zostają przeciwstawione doskonałemu poznaniu i widzeniu „twarzą w twarz” w życiu wiecznym. Nauka Kościoła poszła więc za wskazaniem wielkiego Apostoła i zaczęła mówić o „wizji uszczęśliwiającej” zbawionych w niebie. Konstytucja *Benedictus Deus* (1336), opublikowana przez papieża Benedykta XII, stwierdza wyraźnie:

Po męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa [dusze błogosławionych] oglądały i oglądają Bożą istotę widzeniem intuitywnym i także twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by służyło za przedmiot widzenia, ale Boża Istota ukazuje się im bezpośrednio, bez osłony, jasno i wyraźnie, a tak oglądając i rozkoszując się tą Bożą Istotą i dzięki temu widzeniu i radowaniu się dusze tych, co zmarli, są prawdziwie szczęśliwie.

Także *Katechizm Kościoła Katolickiego* korzysta z określenia „wizja uszczęśliwiająca”, kiedy opisuje wieczne szczęście zbawionych (zob. KKK 1028). Słowo „wizja” posiada tutaj sens analogiczny, tzn. że odwołuje się do naszego poznania na ziemi, bazuje na doświadczeniu zdobytym w obecnym życiu, które przenosimy następnie na relacje z Bogiem. W ten sposób nasze poznanie Boga nie odnosi się do fizycznego aktu oglądania Go oczyma ciała, gdyż Boga, który cieszy się doskonale duchową naturą nie można oglądać na sposób ziemski, lecz analogicznie do sposobu ziemskiego. To z kolei oznacza, że poznanie Boga wychodzi od przypisania Bogu tych doskonałości, jakie znajdujemy w świecie, poprzez zwielokrotnienie

ich jakości, podnosząc je do nieskończoności, dlatego mówimy np., że „Bóg jest nieskończenie dobry”. Ta wiedza o Bogu, aczkolwiek częściowa i pośrednia, tym niemniej jest prawdziwa. Nie zadowala ona jednak człowieka, który pragnie jeszcze doskonalszego poznania Boga, to znaczy poznania Go takiego, jakim On jest naprawdę w swojej najgłębszej istocie. Realizuje się ono poprzez bezpośrednią intuicję, która nie wymaga pośredniczenia rzeczy stworzonych, lecz dana jest bezpośrednio i wprost od Boga. Ze względu na słabość ludzkiego umysłu, jego ograniczone możliwości i niezdolność do intuicji bezpośredniej zdolności te wzmacnia sam Bóg, udzielając człowiekowi łaski wiedzy. Teologia chrześcijańska nazywa tę łaskę wiedzy „światłem chwały”. To dzięki tej łasce „wizji uszczęśliwiającej” błogosławieni w niebie radują się wiecznym szczęściem.

67. W jaki sposób pojęcie nieba jako kontemplacji może być uzupełnione na przykład przez metaforę nieba jako miejsca światłości?

Wiek XII i następujący po nim wiek XIII były świadkami nie tylko bujnego rodzenia się miast, ale też nie mniej bujnego budzenia się do życia ludzkiego intelektu. Po raz pierwszy od czasów starożytnych w społeczności zachodniej wykształciła się mocna klasa intelektualna. W teologii rozpowszechnione dotychczas szkoły katedralne czy przyklasztorne znalazły się w cieniu rodzących się uniwersytetów, które operowały myśleniem bardziej krytycznym, a pod względem metodologicznym - bardziej rygorystycznym, zajmując sienie tylko refleksją teologiczną ale także prawną, matematyczną przyrodniczą itd. Nowe ośrodki nauczania, powstałe w Italii (Parma, Bolonia, Salerno), Francji (Paryż, Tuluza), Anglii (Cambridge, Oxford), Czechach (Praga) czy Polsce (Kraków), zdominowały ówczesną teologię, którą zaczęto odąd określać teologią szkolną - scholastyczną.

Odkrycie pism Arystotelesa (384-322 przed Chr.) i Ptolemeusza (85-160 po Chr.) pozwoliło odrzucić teorię płaskiej ziemi, wprowadzając w jej miejsce sferyczny obraz świata.

Zasadniczo był on przejęty od Platona, chociaż nie w całości, zanim bowiem to nastąpiło, poddano go pewnym zmianom i uzupełnieniom. W nowym obrazie kosmosu ziemię, znajdującą się w centrum wszechświata, otaczało siedem sfer, w których umieszczone były planety, oraz sfera ósma, podtrzymująca gwiazdy stałe. Ciała niebieskie poruszały się po orbitach kolistych. Arystoteles wymieniał planety w tej samej kolejności co Platon.

Zaczynając od dołu były to: Księżyc, Słońce, Merkury, Wenus, Mars, Jupiter i Saturn. Nie wszystkie z następujących po sobie sfer miały tę samą „wartość”, boskość i nieprzemijalność. Im bliżej znajdowały się Ziemi, tym bardziej były skalane jej bliskością tracąc tym samym na swej czystości, i odwrotnie, im bardziej oddalone były od Ziemi, tym większa była ich doskonałość.

Przejmując geocentryczny obraz świata, teologowie scholastyczni próbowali również zlokalizować w nim piekło i niebo. To pierwsze - nauczali - znajduje się wewnątrz ziemi, jako jego najgłębszy i najbardziej tajemniczy obszar (coś w rodzaju starotestamentowego Szeolu), niebo natomiast umiejscawiano powszechnie w wyższych partiach sfer. Właściwe niebo, jako mieszkanie Boga, znajdowało się już - ich zdaniem - poza firmamentem, dzieląc się na dwa wyraźnie różniące się między sobą poziomy. Pierwszy z nich nosił nazwę „nieba duchowego”, nazywanego też „empireum”. Nie było ono jeszcze właściwym niebem, lecz jedynie miejscem zamieszkiwanym przez aniołów i świętych. Bóg nie zamieszkiwał tego nieba, On jedynie przebywał wśród swoich wybranych, radował się wraz z nimi, ale nie mieszkał na stałe pośród nich. „Niebo duchowe” było jedynie „zewnątrznym Jego mieszkaniem”, ponad którym dopiero znajdowała się Jego właściwa siedziba. Drugie natomiast, jak nauczali teologowie, rozpościera się ponad empireum i jest niebem właściwym, nazywanym przez nich „niebem nieba” albo też niebem Trójcy Świętej. Ten obszar nieba zamknięty był dla aniołów i świętych, nawet Matka Boża nie mogła w nim przebywać, ponieważ było ono

zarezerwowane wyłącznie dla Trójjedynego. W nim miał On swoje mieszkanie niewidzialne, niepojęte dla człowieka.

Teologia była bezradna wobec tematu mieszkania samego Boga, które okryte było gęstą mgłą tajemnicy. Teologowie mogli jedynie wypowiadać się (spekulować) na temat nieba zamieszkiwanego przez aniołów i świętych, które - widziane z ziemi - zdawało się niebem najwyższym, znajdującym się powyżej sfer z krążącymi planetami. I w istocie mistycy owego czasu pytani na temat nieba odpowiadali, że:

Bóg stworzył empireum, czyli najwyższe niebo, jako czystą i nie-złożoną jasność, która obejmuje i otacza wszystkie nieba oraz każdą cielesną i materialną rzecz, jaka kiedykolwiek została stworzona. Jest zewnętrznym mieszkaniem, królestwem Boga i Jego świętych, i jest wypełnione chwałą i wieczną radością. Ponieważ niebo to jest wiecznie jaśniejące i wolne od jakichkolwiek domieszek, stąd brak w nim jakiegokolwiek ruchu czy zmiany, ponieważ jest ono usytuowane w sposób pewny w niezmiennym stanie ponad wszystkimi rzeczami.

Był to dość abstrakcyjny opis nieba, odbiegający znacznie od dotychczasowych jego przedstawień. Brakowało w nim wszelkich odniesień geograficznych czy przestrzennych, o których mówili wcześniejsi autorzy i przejmowali słuchacze. Na próżno więc szukałby ktoś w tekstach autorów scholastycznych, a także ich uczniów, obrazu rajskiego ogrodu czy niebieskiego Jeruzalem, przedstawiających niebo. Jedyną rzeczą, na jaką wskazywali w swoich rozważaniach o niebie, było światło.

Światło wypełniało całkowicie królestwo niebios. Umiłowanie światła brało się z głębokiego przekonania, iż rzeczywistość, jaką jest niebo, nie może być uczyniona z czterech elementów, które były im znane: ziemi, wody, powietrza czy ognia, ale że składać się musi z jakiegoś piątego elementu, będącego ich kwintesencją, właśnie czymś w rodzaju światła.

Średniowiecze było bardzo wrażliwe na zjawiska chromatyczne (z języka greckiego *chromatikós* = barwny). Autorzy tego okresu byli w stanie zachwycać się w sposób dla nas wręcz niezrozumiały barwą i światłem. Zarówno w sztuce figuratywnej, jak też w poezji i w literaturze, słowem wszędzie, spotykamy się z tym wielkim upodobaniem do barw i światła, a zarazem do tego wszystkiego, co nie zatrzymuje światła, ale odbija je lub przepuszcza i wygląda, jakby je emanowało, jak np. drogocenne kamienie czy złoto. Jan Szkot Eriugena pisał:

Światła materialne, zarówno te, które w sposób naturalny rozmieszczone są na niebie, jak i te, które przemysłowość ludzka roznieciła na ziemi, są obrazami światła umysłowych, a ponad wszystko samej prawdziwej światłości.

Zdanie to jest kluczem do rozumienia średniowiecznej filozofii światła, a pośrednio też do odczytania artystycznej i dydaktycznej funkcji ówczesnej sztuki; dla nas jest bardzo ważne w zrozumieniu nieba jako „miejsca” światła. Sprawą zasadniczej wagi jest to, że Bóg, którego określano jako *vera lux*, również przez filozofię chrześcijańską utożsamiany był ze Światłem. Święty Jan Ewangelista mówił, że: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5), a Św. Augustyn, największy autorytet całego średniowiecza i wieków następnych, nawiązując do Pierwszego Listu św. Jana, dopowiadał: *Deus Veritas est; hic enim scriptum est: quoniam Dei lux est* („Bóg jest prawdą, tak jest napisane, ponieważ Bóg jest światłością”).

Światłość należała do sfery Boga, była utożsamiana z bytem Boskim, było to jednak światło niewidzialne, odbłaskiem jego było natomiast światło stworzone, nasze światło ziemskie. Oczywiście łączenie pojęcia światła z pojęciem bóstwa znane było już w czasach przedchrześcijańskich, ale patrystyka chrześcijańska nadała tej koncepcji treść

chryzologiczną, a pisarze średniowieczni stworzyli i rozbudowali w szczegółach „metafizykę światła”, względnie „ontologię światła”, będącą czymś pośrednim pomiędzy mistyką a nauką fizyczną, optyką. Także teologowie scholastyczni fascynowali się światłem, widząc w nim formę wszystkich rzeczy. Święty Bonawentura pisał:

Światło jest naturą powszechną, znajdującą się we wszystkich ciałach tak niebieskich, jak ziemskich... Światło jest formą substancjalną ciał. W zależności od mniejszego lub większego uczestnictwa w świetle, ciała zajmują prawdziwsze i godniejsze miejsce wśród bytów.

We wszystkich tekstach średniowiecznych, od św. Augustyna poczynając, a kończąc na późnych scholastykach, pojęcie *claritas* (łac. świetność, wspaniałość) pojawia się zawsze tam, gdzie jest mowa o pięknie, czy to duchowym, czy cielesnym. Jest to drugi obok *consonantia* (łac. harmonia) podstawowy termin estetyki średniowiecznej, ale rysuje się ona o wiele bardziej wyraziście i swoiście niż *consonantia*, będąca pojęciem bardzo ogólnym. Jeżeli chodzi o *claritas*, uderza zarówno częstotliwość używania tego terminu, jak również bogactwo synonimów i określeń bliskoznacznych: *lux*, *lumen*, *splendor*, *luciditas*, *nitor*, *refulgentia*, *fulgor*, *ignitas*. Słownictwo średniowieczne dotyczące światła i blasku było obfitsze i bardziej różnorodne niż nazewnictwo barw właściwych. Światło było nieomal wszystkim, zarówno zasadą istnienia, zasadą poznania, jak również zasadą stwarzania wszechświata.

Tak wielkie wyeksponowanie roli i znaczenia światła wiązało się również z faktem, że w hierarchii wartości ówczesni teologowie stawiali wyżej światło czyste, blask „sam w sobie”, niż inne barwy. Uważali bowiem, że światło - nawet ziemskie - jest czymś bardziej duchowym niż kolor, który chociaż związany ze światłem, ma charakter bardziej zmysłowy, a stąd też bardziej materialny.

Światło było więc zasadą każdego piękna, nie tylko dlatego, że było ono *maxime delectabilis* wśród wszystkich pojmuwalnych rodzajów rzeczywistości, ale też i z tego względu, że za jego pośrednictwem dokonywało się różnicowanie kolorów i świetlistości, ziemi i nieba. Światło rodziło pewien rodzaj nowego estetycznego życia, istniejącym kolorom nadawało nowe barwy, siła jego promieni tworzyła nowe kompozycje odcieni, nowych załamania, jak chociażby w witrażu, „który w maksymalny sposób wykorzystuje działanie prostego koloru, ożywionego przez przenikające go światło”.

Tak więc kolor w sztuce średniowiecza nie jest **przedstawiający**, lecz **wyrażający**, podobnie jak światło dzienne zostało **odnaturalizowane**. Trzeźwe, równomierne światło dnia nie miało dostępu do średniowiecznego kościoła, ale poddawane było zawsze transformacji, pewnej przemianie, czemu służyły witraże. Okna i rozety katedr gotyckich osiągają właśnie szczyt możliwości w transformacji światła, w jego radykalnym odrealnieniu i izolacji wnętrza świątyni od świata zewnętrznego. Jak we wcześniejszej bazylice chrześcijańskiej *lux* i *splendor* wcielone zostały w złoto mozaik, tak w katedrze gotyckiej rozszczerzone zostały na szafiry, purpurę i zieleń szkieł witrażowych.

To umiłowanie światła wpływało, jak powiedzieliśmy, przede wszystkim z idei Boga jako światła, tej dawnej, ale ciągle świeżej idei. „Poczynając od semickiego Baala, egipskiego Ra, irańskiego Ahura Mazdy, którzy byli personifikacjami słońca lub dobroczynnego działania światła, aż do Dobra - platońskiego słońca (idei). Poprzez wieki neoplatonickie wyobrażenia (w szczególności Proklosa) weszły do tradycji chrześcijańskiej u Augustyna i u Pseudo-Dionizego, który wielbił Boga jako światło, ogień, świetlistą fontannę”.

Bóg był Światłością jaśniejącą i wszyscy należący do Niego promieniowali również wielką światłością, odbijającą się od Światłości niestworzonej. Stąd św. Tomasz z Akwinu pisał, że święci w niebie jaśnieć będą siedem razy mocniej niż słońce. Wspominał o tym zresztą sam

Jezus Chrystus, który nauczał, że: „Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego” (Mt 13,43; por. Dn 12,3). W innym z kolei tekście biblijnym czytamy, że postać anioła Jaśniała jak błyskawica, a szaty jego były białe jak śnieg” (Mt 28,3). Czy i my będziemy jaśnieć w przyszłym życiu jak aniołowie? Czy będziemy podobni do Jezusa z góry Tabor, którego „twarz (...) zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17,2)?

Różne padały odpowiedzi. Teologowie scholastyczni sugerowali wyraźnie, że nie wszyscy błogosławieni jaśnieć będą równą światłością. „Święci - pisał Albert Wielki (1200-1280) - cieszyć się będą różnymi stopniami jasności w zależności od ich zasług”. Wielcy święci będą więc promieniować znacznie większą jasnością niż ci, którzy potrzebować będą jeszcze pewnego okresu oczyszczenia w stanie czyśćcowym.

Ale przecież także w piekle płonął ogień, zatem i tam musiało jaśnieć światło? Teolog średniowieczny przeczył jednak temu i uczył, że w piekle, chociaż płonie ogień nieugaszony, jest zupełnie ciemno. Dante nazywał piekło „miejszem, gdzie wszelkie światło [jest] zgaszone”. Biskup Otto z Freisinga uczył z kolei, że ogień piekielny traci wszelką moc świetlną, a jedynie płonie wielkim żarem. Jeżeli św. Tomasz zgadzał się na delikatny promień światła w piekle, to tylko z tego względu, aby potępieni mogli widzieć wokół siebie sceny cierpień i męk piekielnych.

Święty Tomasz uczył, że w królestwie światła nie będzie, niestety, miejsca ani dla roślin, ani dla zwierząt, ale tylko dla stworzeń rozumnych. Ciała ludzi błogosławionych, które w niebie będą ciałami niebiańskimi, trwać będą w wiecznym bezruchu, ich poruszanie się bowiem wskazywałoby równocześnie na ich ciągły wzrost i zmianę, a coś takiego nie może przecież następować w niebie, gdzie doskonałość jest już jednoznacznie ustalona na podstawie życia ziemskiego. To, co w obecnej, ziemskiej rzeczywistości złożone było z kilku elementów, w życiu przyszłym, to jest w niebie, powróci do swojego pierwotnego stanu i stanie się na nowo powietrzem, wodą albo ziemią. Tak cały świat - przepowiadał św. Tomasz - zatrzyma się w miejscu, wszystkie jego części lśnić będą jasnością, ale nie będą się poruszać, trwając w bezruchu. Świat znajdujący się poniżej nieba nie będzie miejscem zamieszkania, ale miejscem kontemplacji. Pozostanie pusty lub prawie pusty. Nie zostanie zniszczony tylko dlatego, że we wnętrzu ziemi znajdują się potępieni.

Niebo, ponieważ musiało być piękne przez wzgląd na bliskość Boga - jedynej piękności - było również miejscem jaśniejącym światłem niewymownym. Tak o tym pisał św.

Bonawentura: „Wielkie jest piękno w budowie świata, lecz jeszcze większe w Kościele, ozdobionym zasługami świętych; największe jednak w Niebieskim Jeruzalem”. Niebo więc musiało być niewysłowionym pięknem, jaśniejąc niewysłowioną jasnością. Tak uczyła ówczesna poezja, filozofia czy teologia. „Jeśli coś nazywamy pięknem - pisał św. Tomasz - to dlatego, że posiada blask właściwy swemu gatunkowi i że jest zbudowane wedle właściwych proporcji”, a w *Summie teologicznej* ujął to lapidarnie: „Piękno polega na pewnym blasku i proporcji”.

Czy niebo jest miejscem czy stanem? Scholastyka zdawała się opowiadać raczej za pierwszym rozwiązaniem, uważając niebo za miejsce. Nie było ono jednak takie jak inne miejsca znane ludziom na ziemi, ale miejscem ze wszech miar szczególnym, wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju. Znajdujący się w nim zachwycali się jego pięknem, kontemplowali grę światła, kolorów, jasności. Sami zresztą promieniowali jasnością niewymowną.

68. Czy w niebie będzie miejsce na przyjaźń między ludźmi?

Można przypuszczać, że nasze uczestniczenie w chwale Bożej będzie się realizowało dość analogicznie do naszej egzystencji na ziemi. Podobnie więc jak smutne byłoby życie na ziemi

bez więzów przyjaźni z innymi ludźmi, bez rozmów i spotkań z nimi, tak samo trudno nam sobie wyobrazić życie w szczęśliwości nieba bez mocnych i zażyłych związków z innymi. Należy więc przyjąć, jako bardzo prawdopodobną, możliwość komunikowania się zbawionych między sobą, tworzenie silnych więzów przyjaźni, radowanie się ze wspólnego przebywania w obecności Boga.

Nie zawsze, oczywiście, i nie wszyscy widzieli możliwość przyjaźni wśród błogosławionych w niebie. Niektórzy sądzili, że taka przyjaźń wprowadzałaby pewne rozproszenie w uwielbieniu Boga, jako najważniejszej czynności zbawionych, która daje im największą radość. Dlatego otaczany przez rzesze świętych, człowiek zbawiony miał przeżywać radość nieba w samotności. Jedynym źródłem jego zadowolenia była kontemplacja Boga, oglądanie Go „twarzą w twarz”. Inni z kolei (np. św. Bonawentura) uważali, że pewien rodzaj wspólnoty czy też przyjaźni pomiędzy świętymi nie będzie przeszkadzał w doskonałym uwielbieniu Najwyższego przez każdego ze świętych indywidualnie. Ich miłość do Boga jest bowiem na tyle mocna i na tyle doskonała, że nie może jej naruszyć przyjaźń między sobą Jego świadków, wręcz przeciwnie, ich wzajemna przyjaźń pomnaża dodatkowo Jego chwałę. Niebiańska przyjaźń będzie powszechna, obejmować będzie wszystkich ludzi, nawet tych, którzy w życiu ziemskim wydawali się duchowo dalecy sobie, mniej sympatyczni. W niebiańskim stanie wiecznej szczęśliwości staną się naraz bardzo sobie bliscy, serdeczni, troskliwi, jak najbliżsi przyjaciele. Święty Bonawentura odrzucał jednocześnie przyjaźń zindywidualizowaną, zawężoną wyłącznie do jednego świętego. Przyjaźń taką uważał za pewnego rodzaju miłość negatywnie partykularną. W niebie nie będzie więc miejsca dla tego rodzaju przyjaźni, tam bowiem każdy będzie przyjacielem każdego, stąd też radość zbawionych w niebie odznaczać się będzie szczególną otwartością i przyjaźnią, nawet wobec tych, którzy być może w życiu ziemskim pozostawali sobie dalecy i obcy.

69. Czy człowiek sklonowany będzie mógł się cieszyć radością nieba?

Chrześcijanie wierzą, że również człowiek sklonowany, o ile nie będzie wyłącznie jakąś hybrydą czy innym dziwnym tworem inżynierów genetycznych, będzie mógł radować się rozkoszami nieba, ponieważ Bóg jest początkiem i końcem każdego istnienia. Pismo Święte uczy, że tylko On może dać początek czemuś, czego jeszcze nie ma, powołać do istnienia coś, co dotychczas jeszcze nie istnieje i żaden człowiek uczynić tego nie zdoła. Biblijny opis stworzenia, w którym pojawia się termin *bard* (por. Rdz 1,1n), oznacza powoływanie do życia z niczego, bez użycia istniejącej wcześniej materii. Księga Rodzaju rozpoczyna się słowami: „Na początku” (Rdz 1,1).

Powołując wszystko do istnienia, Bóg tekstów natchnionych nie wysiła się ani fizycznie, ani duchowo, a wszystko, co chce, nabiera doskonałych kształtów w momencie wypowiedzenia jednego tylko słowa. Sekwencja biblijnego tekstu: „Bóg rzekł... i tak się stało” powtarza się jak refren przez wszystkie kolejne dni stwarzania. W mgnieniu oka Stwórca powołuje do istnienia wszystko, zarówno rzeczy bardzo skomplikowane, jak i mniej złożone; w każdej z nich odbija się Jego cudowna, ze wszech miar wyjątkowa mądrość. Wszystko więc, co wyszło z ust Najwyższego, żyje w harmonii, zgodzie i wzajemnym respektowaniu siebie. Bóg jest więc jedynym twórcą wszystkiego, który nadal jeszcze dokonuje nowych dzieł, ponieważ Jego słowo jest słowem mocy.

Autorowi opowiadania kapłańskiego (por. Rdz 1,1- 2,4) zależało bardzo, aby czytelnik wiedział, że tylko i wyłącznie Pan jest Stwórcą „nieba i ziemi”, że wyłącznie On jest Dawcą życia dla całego kosmosu lub *universum*, jak określano go w języku łacińskim. Jego własnością są więc również osoby klonowane. On daje im życie i do Niego one należą. Bogu nic nie jest obce, tym bardziej nie jest Mu obcy żaden człowiek, który cieszy się darem życia, pochodzącym przecież od Stwórcy. Człowiek, także ten sklonowany, uczestniczy bowiem w

jednym jedynym strumieniu życia, którego źródłem jest Bóg. I chociaż Kościół katolicki odrzuca samo klonowanie ludzi, które uznaje za niemoralne, tym niemniej naucza, że każde poczęte życie winno być otoczone takim samym szacunkiem jak organizm już istniejący. Kościół przypomina również, że na każdym z ludzi (a takim jest również osoba ludzka, która zrodziła się w wyniku klonowania) spoczywa obowiązek prowadzenia życia zgodnie z przykazaniami, ponieważ każdemu z nich obiecana została wspólnota z Bogiem w wieczności. Zatem także człowiek sklonowany, jeżeli tylko będzie żył według Bożych przykazań, z których największym jest przykazanie miłości, może mieć mocną nadzieję uczestniczenia w radościach Boga w wieczności.

70. Jak wygląda niebo w innych religiach, np. w islamie?

Jako ludzie pustyni, dla których największym marzeniem jest zieleń, woda, cień, muzułmanie kochali się bardzo w ogrodach. Zakładali ich wiele i wszystkie niemal były wspaniałe, określane często mianem cudownych. Przeszłość przekazała nam wyobrażenia o ich bajecznym pięknie. Ich urok zaznaczył się bardzo w takiej chociażby pozycji, jak bajki *Z tysiąca i jednej nocy*.

Księga drabiny Mahometa np. opisuje, jak prorok, prowadzony przez anioła Gabriela, odbył nocną podróż i oglądał obraz piekła oraz siedem kolejnych rajów, które były ogrodami. „Siódme niebo, właściwa siedziba Boga, opisana jest jako sad otoczony murem: są w nim źródła, drzewa owocowe, słysząc dźwięki instrumentów i słodki śpiew przebywających tam dziewcząt”.

Nie powinno zatem dziwić, że również niebo muzułmanie wyobrażali sobie jako ogród, największe marzenie mieszkańców pustyni. Tak je przedstawia Sura druga mów o przeznaczeniu ogrodów rajskich dla wiernych i czyniących sprawiedliwość:

I zwiastuj radosną wieść
tym, którzy uwierzyli i czynili dobre dzieła,
iż dla nich będą Ogrody,
gdzie w dole płyną strumyki.
Ilekoć są zaopatrywani
w jakiegokolwiek owoce z nich,
oni mówią:
„to jest to, co otrzymaliśmy kiedyś!”,
albowiem to, co otrzymują jest bardzo podobne.
Będą tam mieli małżonki czyste i będą tam przebywać na wieki.

Bardzo zbliżona do niej jest treść Sury trzeciej, w której czytamy:

Powiedz:
„Czyż ja mam wam obwieścić
coś lepszego aniżeli to?” Ci, którzy się boją Boga,
znajdą u swego Pana Ogrody,
gdzie w dole płyną strumyki;
oni tam będą przebywać na wieki;
- i żony czyste
- i upodobanie od Boga.

Al ganna (ogród) jest pełen rozkoszy, przepływające przez niego strumyki zapewniają ciągły dopływ świeżej wody, jego mieszkańcy noszą na rękach złote bransolety i przyodziani są w

doskonale szaty z jedwabiu i brokatu, spoczywają na pięknych, puszystych dywanach i rozkoszują się wieloma przyjemnościami. Nie będzie zbytniego gadulstwa, często spotykanego w krajach muzułmańskich, lecz słowo będzie spokojne, wypowiedane z rzadka i w sposób mądry. Mówi o tym Sura 19:

Nie będą oni tam słyszeć pustej gadaniny,
lecz tylko: „Pokój!”
Będą tam mieli zaopatrzenie
rano i wieczorem.
Oto jest Ogród,
który My dajemy w dziedzictwo
tym spośród Naszych sług, którzy są bogobojni.

„Słudzy Boga przebywać mający w ogrodach wonności na łożach, naprzeciw siebie, krążyć między nimi będą dzbanki ze źródła (z wodą źródlaną), białe, słodkie w picu - Sura 37, 42 - 46: nie będzie tam żadnego oszustwa ani upojenia (z powodu tych napojów)”. Wszystko więc, czego brakowało im na ziemi lub czego zabraniały przepisy *Koranu*, jak np. spożywanie alkoholu, będzie udziałem mieszkańców rajskiego ogrodu w obfitości. Wszelkie tęsknoty, które są właściwe życiu na ziemi, zostaną spełnione w dwójnasób. Będzie panował powszechny pokój, miłość, zgoda między ludźmi. Wszyscy będą wysławiać Boga mówiąc:

„Chwała niech będzie Bogu,
który uczynił dla nas prawdziwą
Swoją obietnicę
i dał nam w dziedzictwo ziemię!
My będziemy mieszkać w tym Ogrodzie,
gdzie zechcemy.”
I zobaczymy aniołów
otaczających wokoło tron,
którzy głoszą chwałę swego Pana.
I zostanie rozstrzygnięte między nimi według prawdy,
i będzie powiedziane:
„Chwała niech będzie Bogu, Panu światów!”

Największą jednak szczęśliwością zbawionych będzie przebywanie w bliskości Boga, radowanie się z Jego obecności, oglądanie Go. Nawiązuje do tego Sura 9, która mówi o „zadowoleniu” Boga ze szczęścia zbawionych:

Obiecał Bóg wierzącym, mężczyznom i kobietom,
Ogrody, gdzie w dole płyną strumyki
- oni tam będą przebywać na wieki -
i mieszkania przyjemne w Ogrodach Edenu.
A zadowolenie Boga jest jeszcze czymś większym od tego!
To jest osiągnięcie ogromne!

Czy był to ogląd w sensie chrześcijańskim? Chociaż jest rzeczą bardzo wątpliwą, że może tutaj chodzić o rodzaj chrześcijańskiego oglądu Boga, tym niemniej zbawieni będą mieć udział w radościach nieba, które wyrażać się będą rozkoszami zaświatów i bliskością Boga. Mieszkańcy rajskich ogrodów będą wielbić i wychwalać Boga Wszechmocnego na wieki.

Mocny akcent położony w *Koranie* na radości rajskiego ogrodu kusiły niewątpliwie również chrześcijan, którzy wchodzili w kontakt z islamem, i działały pobudzająco na ich osobiste wyobrażenia ostatecznej szczęśliwości, stąd również pośród chrześcijan zadomowił się obraz nieba jako ogrodu rozkoszy.

71. Czy w niebie będziemy się rozpoznawać?

Należy sądzić, że skoro będziemy mieć w niebie doskonałe poznanie, to również będziemy się mogli rozpoznawać. Nie tylko poznawać siebie będziemy z zewnątrz, tzn. po rysach twarzy, ale dane nam będzie także poznawanie myśli i pragnień innych osób. Magisterium Kościoła bardzo mocno podkreśla, że w trakcie Sądu Ostatecznego ludzie będą dysponowali możliwością poznawania życia wszystkich ludzi, nic bowiem nie może zostać ukryte ani utajnione, ale wszystko zostanie oświetlone światłem Chrystusa.

To ważna prawda w perspektywie wieczności. Mobilizuje ona do poważnego traktowania życia doczesnego, do szczerości postępowania, zwalczania kłamstwa i obłudy, a opowiadania się po stronie prawdy, która odniesie ostateczne zwycięstwo. Nasze poznanie w niebie będzie bardzo rozległe, przekraczające znacznie obszar poznania na ziemi, pamiętać bowiem należy, że w warunkach ziemskich nasze poznanie ograniczone jest wieloma czynnikami, w tym między innymi naszą cielesnością, która nakłada na nas liczne ograniczenia. W niebie będzie odwrotnie, nic i nikt nie będzie nas ograniczał, dlatego poznawać będziemy w pełni siebie, innych i całą niebiańską rzeczywistość. Będziemy tacy jak aniołowie, którzy osiągnęli wyjątkowy stan doskonałości, radując się poznawaniem naszych najskrytszych myśli, jakie formułujemy w naszym umyśle. W niebie również i my radować się będziemy analogicznym poznaniem.

72. Czy w niebie będziemy bardziej podobni do aniołów?

Tylko na podstawie przypuszczeń i pewnych wypowiedzi Jezusa możemy wskazywać kierunek szukania odpowiedzi na to pytanie. Wydaje się, że ważne są tutaj słowa Chrystusa, który pytany, którego żoną przy zmartwychwstaniu będzie kobieta, skoro aż siedmiu mężów miała w obecnym życiu, odpowiedział: „Czyż nie dlatego jesteście w błędzie, że nie rozumiecie Pisma ani mocy Bożej? Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12,24-25).

Sądzę, że poza wyżej przytoczonymi słowami Jezusa Chrystusa nic bardziej konkretnego nie da się powiedzieć na temat podobieństwa ludzi do aniołów w niebie. Można przypuszczać, oczywiście z dużą dozą prawdopodobieństwa, że podobnie do aniołów cieszyć się będziemy radością oglądania Boga w wieczności, że nasza natura stanie się podobna do ich natury, to znaczy będzie również naturą duchową, wolną od cierpienia i smutku, ciągle młodą, nie poddaną procesowi starzenia się, jak to było w warunkach ziemskich. Także nasze poznanie nie będzie ustępowało poznaniu anielskiemu, które w obecnych warunkach jest znacznie doskonalsze od naszego.

V. BEZSENS PIEKŁA

73. Czy Pismo Święte Starego Testamentu naucza o piekle?

Temat piekła pojawia się już w księgach Starego Testamentu, chociaż stosunkowo późno, bo dopiero w III wieku przed Chr., a może nawet później¹⁷³. Według najstarszych ksiąg biblijnych bezpośrednio po śmierci wszyscy zmarli udawali się do Szeolu, stąd Jakub, myśląc,

że syn jego Józef nie żyje, powiada: „Już w smutku zejść za synem moim do Szeolu” (Rdz 37,35). Ów Szeol był krajem pełnym ciemności, ziemią czarną jak noc, cieniem „chaosu i śmierci, gdzie świecą jedynie mroki” (por. Hi 10,21). Był obszarem znajdującym się „w głębinach ziemi” (por. Ps 63). Ponieważ różnica między istnieniem w Szeolu a nicością była nad wyraz znikoma, można przypuszczać, iż uważano, że życie człowieka kończy się zasadniczo w chwili śmierci.

Bytowanie w Szeolu, niezależnie od postępowania w życiu ziemskim, było w istocie nad wyraz ponure i posępne (por. Koh 9,2.10). Ci, którzy szli do tej krainy podziemi, nigdy z niej nie powracali do życia, pobyt w niej bowiem był wieczny (por. Hi 7,9n; 10,21). Jego mieszkańców nazywano *refaim* - „istotami bezsilnymi”, ponieważ pozostawały w całkowitej inercji i poza możliwością jakiegokolwiek działania. To ich miał na myśli biblijny Hiob, wypowiadając następujące słowa: „Tam niegodziwcy nie krzyczą, spokojni, zużyli już siły” (3,17). W Szeolu nikt nie oddawał się jakiejkolwiek pracy, nie działał i niczego też nie używał (por. Koh 9,10). Z podobnym pesymizmem spotykamy się również w innych tekstach Starego Testamentu (np. 2 Sm 12,23; Iz 14,9-11; Ps 6,6 itd.).

Żaden z autorów żydowskich nie odważył się przedstawić w szczegółach, jak wygląda Szeol. Na jednym tylko miejscu Biblii, w niewielkim rozdziale Księgi Izajasza, opisując śmierć tyrana, jego pójście do Szeolu i zniszczenie jego ziemskiego pomnika, autor tekstu podał kilka szczegółów związanych z Szeolem (Iz 14,3-21). Ponieważ w życiu ziemskim należał on do ludzi szczęśliwych i wpływowych, dysponował wystarczającą siłą, aby niepokornych zmusić do posłuszeństwa i ujarzmić buntowników, to po śmierci, przeciwnie, jego los jest znacznie gorszy od losu jego ziemskich poddanych. Autor biblijny pisze:

A tyś wyrzucony z twego grobu jak ścierwo obrzydliwe,
otoczony pomordowanymi, przebitymi mieczem,
jak trup zbezczeszczony!

Z tymi, których składają na kamieniach grobowego dołu,
ty nie będziesz złączony w pogrzebie;
bo tyś zatracił twój kraj,
wymordowałeś twój naród.

Na wieki nie będzie wspomniane
potomstwo złoczyńców.

Przygotujcie rzeź dla jego synów

Z powodu niegodziwości ich ojca (Iz 14,19-21).

Autor tekstu sugeruje, że kto za życia na ziemi uważa siebie za kogoś ważnego, wręcz za „Jaśniejącego” (Lucyfera), w życiu przyszłym może zostać wyśmiany i zapomniany przez innych, a nawet zostanie mu odebrana możliwość radowania się potomstwem, jako oznaki szczególnego błogosławieństwa od Boga i znaku chluby w oczach innych. Karą dla grzesznika będzie także to, że jego synom nie będzie dane cieszyć się długim życiem, co utrudni im możliwość rozślawiania imienia swoich przodków.

Temat ten powraca również w innych miejscach Biblii (por. Ez 25-32; Koh 9,3-7).

Przypomniane teksty sugerują wyraźnie, że chociaż los zmarłych w Szeolu jest podobny, nie jest on jednak identyczny. Różnice są wprawdzie nieznaczne, tym niemniej czytelne. Biblijni autorzy nie mówią nic o dodatkowej karze spotykającej niegodziwców, chociaż zaznaczają, że pozbawieni są oni przywilejów, którymi cieszą się sprawiedliwi. Spotykająca ich kara jest raczej natury duchowej i moralnej.

Śmierć była wydarzeniem bardzo ważnym i lekceważenie jej świadczyłoby o zupełnej bezmyślności człowieka. Myślą o niej wypełniony był jego czas między wyjściem z łona matki i powrotem do Szeolu. Rozpoczynał ją moment rozluźniania się więzi człowieka z

Bogiem i chociaż nie był to moment decydujący, to i tak niewiele brakowało do chwili, kiedy *nefeś* - dusza człowieka-oddzielała się od ciała (por. Rdz 35,18; 1 Kri 17,21). Wówczas, to znaczy wraz ze śmiercią, wszystko osiągało swój koniec i dobiegało końca działanie Jahwe w historii (Ps 88,11).

Początkowo tak właśnie zapatrywano się na teraźniejszość i przyszłość życia, zarówno w literaturze biblijnej, jak i w tekstach ludów ościennych. Jednak w miarę upływu lat zaczynało się rodzić przekonanie o możliwej nagrodzie lub karze, jaka spotyka ludzi w zaświatach, po śmierci. Tak na przykład autor Psalmu 112, wychwalając szczęście człowieka bogobojnego, wydaje się wyrażać przekonania, które powoli zaczynają być bardzo, coraz bardziej popularne. Oto co pisze:

Alleluja.

Szczęśliwy mąż, który boi się Pana

i wielkie upodobanie ma w Jego przykazaniach.

Potomstwo jego będzie potężne na ziemi:

pokolenie prawych dozna błogosławieństwa (112,1-2).

Musiało jednak upłynąć jeszcze sporo czasu, zanim wiara w nagrodę i karę po śmierci spotkała się ze zrozumieniem i z ogólnym przyjęciem. Przypuszcza się, że od VI wieku przed Chrystusem zaczyna się mówić o Bożej sprawiedliwości i Jego odpłacie za niedobre życie. Odtąd Szeol zaczyna się stawać miejscem, w którym, w odróżnieniu do świata ziemskiego, sprawiedliwi zostają oddzieleni od złoczyńców. Pojawia się on już nie jako jedno duże miejsce, lecz podzielony na regiony, z wyraźnie różniącymi się między sobą miejscami, o jasno zarysowanej topografii. Jednocześnie paralelnie do dokonującej się zmiany w spojrzeniu na życie wieczne zaczynało się rodzić przekonanie, że tylko sprawiedliwi dostąpią zmartwychwstania, gdy tymczasem grzesznicy pozostawieni zostaną nadal w Szeolu. Zmiana myślenia nie następowała jednak szybko i potrzeba było wielu lat, wielu różnych doświadczeń, aby w literaturze żydowskiej zdomowało się mocne przekonanie o wyraźnej i trwałej różnicy pomiędzy sprawiedliwymi i grzesznikami, o nagrodzie wiecznej dla jednych i karze dla drugich. Na poziomie leksyki powyższa zmiana zaznaczona została wprowadzeniem nowego pojęcia, jakim była „gehenna”.

Obok dotychczasowego terminu Szeol zaczęto z czasem korzystać z nowego terminu i odwoływać się do związanego z nim nowego obrazu zaświatów, w którym miejsce przebywania grzeszników różniło się już wyraźnie od obszaru zamieszkałego przez zmarłych sprawiedliwych. Gehenna (w języku hebrajskim *gehinnóm*) była skrótem określenia „dolina synów Hinnoma” i pierwotnie określeniem topograficznym, dopiero później przybrała znaczenie teologiczno-eschatologiczne. Oto więc Księga Liczb podaje, że Korach i jego stronnicy, którzy wystąpili przeciw Mojżeszowi, zostali srodze ukarani i pochłonięci przez ziemię, ci natomiast, „którzy stali wokoło”, spłonęli w ogniu (por. Lb 16,31-35). Użyty w przekazie termin „ziemia” może oznaczać „świat podziemny”, a więc Szeol, do którego skierowani zostali buntownicy i z którego nie ma już powrotu do krainy życia. Powyższe przypuszczenia wydają się potwierdzać psalmiści i prorocy, grożący bezbożnym zatraceniem w Szeolu (por. Ps 9,18; 31,18), jeżeli ci nie wejdą na drogę nawrócenia. Także nauczyciele mądrości ostrzegali młodych ludzi, aby nie wstępowali na drogę występnych, prowadzącą do Szeolu (Prz 7,27; 15,24).

W miarę upływu czasu na skutek różnego rodzaju wydarzeń historycznych, jakie przeżywał naród wybrany, coraz wyraźniej wyłaniała się z tekstów żydowskich idea wiecznego potępienia. Po raz pierwszy wyraźnie pojawia się ona na kartach Księgi Daniela, zredagowanej około roku 160 przed Chr. Jej autor pisze:

W owych czasach wystąpi Michał,
wielki ksiązę,
który jest opiekunem dzieci twojego narodu.
Wtedy nastąpi okres ucisku, jakiego nie było,
odkąd narody powstały, aż do chwili obecnej.
W tym czasie naród twój dostąpi zbawienia:
ci wszyscy, którzy zapisani są w księdze.
Wielu zaś, co posnęli
w prochu ziemi, zbudzi się:
jedni do wiecznego życia,
drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie (Dn 12,1-2).

Nadal jednak nie była to nauka przyjmowana powszechnie. To słabe przekonanie o sądzie, nagrodzie lub karze pośmiertnej, spotykane w tekstach kanonicznych, zostało dodatkowo pogłębione przez literaturę apokryficzną Starego Testamentu. Tak na przykład *Apokalipsa Barucha*, pisana w II wieku po Chr., podjęła próbę rozwiązania problemu odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej, jaka wynikała z grzechu pierworodnego. Jej autor zapowiadał koniec świata i karę dla niegodziwych.

Jeżeli zaś Adam zgrzeszył i sprowadził śmierć na wszystkich,
których za jego czasów nie było, to jednak ci, którzy zostali zrodzeni przez niego,
każdy z nich przygotował swojej duszy przyszłą karę i każdy wybrał sobie przyszłą chwałę.
Zaprawdę kto wierzy, otrzyma zapłatę. Teraz więc odejdźcie na potępienie, wy, nieprawi,
którymi obecnie jesteście, albowiem srogo będziecie nawiedzeni, wy, którzyście odrzucali
poznanie Najwyższego.
Albowiem dzieła Jego nie pouczyły was ani nie przekonały was
o wspaniałości stworzenia istniejącego zawsze.
Albowiem Adam nie jest odpowiedzialny, gdyż nie tylko on sam
- my zaś wszyscy - każdy stał się Adamem.
Ty zaś, Panie, o tym, co mi objawiłeś - wyjaśnij mi, i to, czego
żadam od Ciebie, wskaż mi!
Na końcu świata kara spadnie na tych, którzy bezbożnie żyli według swojej niegodziwości,
a będziesz sławił tych, którzy byli wierni według swojej wiary.
Tymi zaś, którzy są pośród Twoich, będziesz rządził, a tych, którzy grzeszą, odrzucasz od
siebie (54,15-22).

Podobnie odpowiadały na ten problem inne teksty. Ich autorzy dość zgodnie zapowiadali, że wszyscy, którzy nie przestrzegali Prawa, będą skazani po śmierci na cierpienie. Oto więc dość ogólna idea Bożej kary, która pojawiła się we wczesnych tekstach Starego Testamentu (zob. Pwt 32,22; Iz 33,14), w grecko-rzymskim okresie historii Izraela zaczyna przybierać coraz bardziej wyraźne kształty, jako jezioro czy otchłań ognia. Jeżeli początkowo brak jeszcze wyraźnego poglądu na temat ewentualnej kary lub nagrody dla umierających, późniejsi autorzy nie mają w tym względzie poważniejszych wątpliwości: wieczna kara - uczyć- spotka każdego, kto żyje niegodziwie, kto grzeszy i odrzuca Boga.

74. Czy Jezus mówi coś na temat piekła?

Centralnym tematem nauczania Jezusa Chrystusa jest królestwo Boże. Ono właśnie jest zasadniczą treścią przepowiadania Chrystusa oraz przedmiotem tęsknoty i starań Jego uczniów, którzy w taki sposób żyją na tym świecie, aby po śmierci mogli wejść w jego bramy i

radować się wieczną chwałą zbawionych. Aby stać się jego mieszkańcem, potrzeba mądrości i ascezy, odejścia od grzechu i opowiedzenia się po stronie dobra. Tylko dla ludzi o czystym sercu, żyjących zgodnie z Bożymi przykazaniami zapłatą jest królestwo niebieskie. Ich właśnie Jezus nazywa szczęśliwymi, błogosławionymi: „Szczęśliwy ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym” (Łk 14,15). Szczęście wieczne leży przeto w zasięgu możliwości każdego człowieka, który w swojej wolności podejmuje codziennie decyzje, czy stanąć po stronie Boga i żyć według Jego przykazań, czy nie. Opowiedzenie się po stronie Boga jest największym skarbem, podczas gdy głupstwem jest szukanie tego skarbu na ziemi, dlatego ci tylko, którzy umieszczają go w niebie, „gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną” (Mt 6,20), mogą się cieszyć wiecznym szczęściem. Człowiek mądry „wchodzi przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi” (Mt 6,13); stara się on „naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość” (Mt 6,33) w przekonaniu, że wszystko inne zostanie mu dodane.

Nie powinno więc dziwić, że w Bożej optyce świat nie jest trwałą, niezniszczalną ojczyzną człowieka, ale czymś przelotnym i niestałym, dlatego też nie tutaj miał on budować swoje trwałe mieszkanie. Tym niemniej od sposobu ziemskiego życia zależały pośmiertne losy człowieka, stąd nic w nim nie było bez znaczenia, lecz wszystko, w większym lub w mniejszym stopniu, miało określony wpływ na przyszły stan, którego bramą była śmierć. Przesłanie Jezusa dalekie więc jest od przepowiadania grozy, kar, nieszczęść, spotykających umarłych, ale jest nawoływaniem do rozważnego życia, do odpowiedzialności za czyny. Nie przyszedł, aby potępiać, lecz aby „szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10).

Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności. A jeżeli ktoś posłyszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić (J 12,46-47).

Przesłanie Jezusa jest przesłaniem pełnym nadziei, zapowiadającym wieczną radość dla zbawionych. „W domu Ojca mego - powiedział - jest mieszkań wiele, gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14,2-3). Piekło należy więc rozważać wyłącznie w kontekście przepowiadania Jezusa o otrzymanej przez nas obietnicy wiecznego szczęścia.

Nie należy ono do tematów pierwszoplanowych Nowego Testamentu. Piekło pojawiło się raczej jako rodzaj gwarancji ludzkiej wolności. Wielokrotnie i bardzo wyraźnie Jezus podkreślał, że człowiek może, ale nie musi skorzystać z Jego propozycji wiecznego szczęścia, jest zachęcany, ale przecież nie przymuszany do pójścia drogą Bożych przykazań, proponuje mu się wieczną chwałę, ale nie wpycha do niej na siłę. Oczywiście, wiele zależy od Boga, ale również wiele zależy od człowieka, od jego codziennych decyzji, konkretnych wyborów, osobistych rozwiązań. Pokusa zapomnienia o tym jest w istocie pokusą wypaczenia nowotestamentowego orędzia o zbawieniu, radosnej nowiny o Bogu, który przyszedł szukać tego, co zginęło, i wprowadzić do domu Ojca. Dlatego Oscar Cullmann pisał, że: „W świecie chrześcijaństwo są przybyszami, ich właściwe miejsce jest w niebie”. Pośmiertny sąd byłby więc właściwą okazją do podsumowania czasu życia na ziemi i zebrania jego plonów:

Trwajcie więc cierpliwie, bracia, aż do przyjścia Pana. Oto rolnik czeka wytrwale na cenny plon ziemi, dopóki nie spadnie deszcz wczesny i późny. Tak i wy bądźcie cierpliwi i umacniajcie serca wasze, bo przyjście Pana jest już bliskie. Nie uskarżajcie się, bracia, jeden na drugiego, byście nie popadli pod sąd. Oto sędzia stoi przed drzwiami (Jk 5,7-9).

Nikt nie zdoła uniknąć tego sądu, „wszyscy przecież staniemy - powiada św. Paweł - przed trybunałem Boga” (Rz 14,10). Będzie to sąd sprawiedliwy, oceniający życie, nie słowa

człowieka: „Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie" (Mt 7,21). Zatem może się zdarzyć, że w dniu sądu wielu mówić będzie: „Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?", lecz na ich słowa Pan odpowie: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości" (Mt 7,22-23).

Wypowiedzi Nowego Testamentu mówią o Sądzie Ostatecznym u kresu dziejów, nieodłącznym od paruzji Chrystusa. Niektóre z nich chociaż abstrahują zupełnie od czasu owego sądu, zaznaczają wyraźnie, że z pewnością nastąpi. Nie jest on chwilą, ale procesem trwającym przez wieki. Zaczął się od śmierci zbawczej Jezusa Chrystusa na Golgocie i trwa przez całe dzieje Kościoła, aż do paruzji Chrystusa. Wówczas to ukazany zostanie jego ostateczny wynik, jak pisze ojciec A. Jankowski, kiedy wyjdą na jaw wszystkie wolne decyzje człowieka, jego opowiedzenia się za Bogiem i Chrystusem lub przeciw Niemu. Po takim wyroku, jak można sądzić na podstawie tekstu z Ewangelii św. Mateusza 25,46, dobrzy odziedziczą życie wieczne, źli tymczasem pójdą na wieczną mękę. Analogiczny schemat podziału na dobrych i złych w życiu przyszłym zdaje się posiadać przypowieść o głupim bogaczu, który do tego stopnia zaufał swojemu materialnemu bogactwu i na nim chciał budować swoją przyszłość (Łk 12,16-21), że zupełnie zaniechał, czy też zapomniał, by troszczyć się o życie pośmiertne. Jezus objawia się jako ten, który kieruje do bogacza słowa pełne groźby, nazywając go głupcem: „Głupcze - mówi mu - jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował?" (Łk 12,20).

Powyższe teksty biblijne mówią zarówno o sądzie jak i zmianie, jaka dokonuje się w jego następstwie w życiu człowieka: na jednych sąd sprowadza nieszczęście, na drugich Boże błogosławieństwo; jedni idą na wieczne potępienie, drudzy, nazywani błogosławionymi, dostępują wiecznego szczęścia we wspólnocie z Bogiem i z tymi wszystkimi, którzy uznani zostali za godnych życia w szczęściu.

75. Co chce powiedzieć Pismo Święte, kiedy określa piekło jako „miejsce wiecznego potępienia”?

Sąd Ostateczny może posiadać wyłącznie dwa, radykalnie przeciwstawne sobie wyroki. Jeden z nich gwarantuje życie wieczne, drugi tymczasem skazuje sązonego na potępienie, również określane terminem „wieczne”: niebo lub piekło są więc ostatecznymi, wiecznymi ewentualnościami człowieka. W kontekście takiej alternatywy łatwo zrozumieć nawoływanie Jezusa do rozważy i do ostrożności, bardzo łatwo bowiem przegrać życie, zmarnować proponowaną przez Boga szansę na szczęście, przyjaźń, miłość czy nie słabnącą radość. Ci, którzy z niej nie skorzystają, zostaną poddani cierpieniu, które jak uczy Biblia, będzie cierpieniem wiecznym. Nowy Testament przejął starotestamentowy obraz zaświatów, zgłębiając dodatkowo jego znaczenie i odsłaniając bogatsze niż dotąd pokłady myśli biblijnej. Termin *gehenna* oznacza więc miejsce wiecznego potępienia (np. Mk 9,43; por. Łk 12,5), a idący tam zapominają drogi odwrotu i pozostają w niej już na zawsze, pogrążeni w smutku i beznadziejności. Stąd też słowa, jakie Syn Człowieczy kieruje do stojących po Jego lewej stronie: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!" (Mt 25,41).

Ewangelista Mateusz podaje ponadto, że do odrzuconych Jezus skieruje następujące słowa: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!" (Mt 7,23). Natomiast w przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych, Oblubieniec, którego przyjście nierozsądne panny przeoczyły, karci je za nieprzygotowanie się do zaślubin. Mówi im: „Zaprawdę, powiadam wam, nie znam was" (Mt 25,12). Wydaje się więc, że

największą karą dla potępionych będzie odsunięcie ich od komunii z Bogiem, niemożliwość przyjaźni z Bogiem ani z innymi, radykalna samotność, brak światła w życiu. Jest to przeznaczenie tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego.

Tę naukę Jezusa przejęli Jego apostołowie. Apostoł Paweł będzie więc przypominał: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie wejdą do królestwa Bożego?” (1 Kor 6,9), a w Liście do Efezjan stwierdzi: „O tym bowiem bądźcie przekonani, że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec - to jest bałwochwalca - nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusa i Boga” (5,5). Z kolei w Liście do Galatów nie omieszkał umieścić bogatej listy grzechów, które uniemożliwiają wejście do królestwa Bożego i skazują na potępienie. Są to oczywiście grzechy śmiertelne:

Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą” (Ga 5,21).

Zagłada grzesznych jest więc naturalną konsekwencją ich odejścia od Bożych przykazań, odrzucenia łaski miłości, z jaką Bóg zwracał się do nich w ciągu ziemskiego życia. Ich styl życia, zupełnie obcy Bogu, zostanie sprawiedliwie osądzony i odrzucony. W Liście do Filipian Paweł Apostoł powie wyraźnie, że losem takich ludzi jest zagłada, ponieważ „ich bogiem był brzuch, a chwała - w tym, czego winni się wstydzić”. Mając na uwadze te słowa, św. Ambroży (zm. 397), biskup Mediolanu, w swojej homilii zatytułowanej „O dobrach przynoszonych przez śmierć”, zachęcał swoich słuchaczy:

Jeśli chcemy, aby po śmierci tego ciała było nam dobrze, strzeżmy się, aby nasza dusza nie spajała się z tym ciałem, nie mieszała się z nim, w nim nie uwięzia, żeby ciało jej nie ociągało i, jakby pod wpływem namiętności upojona, nie upadła, nie chwiała się. Niechaj nie wierzy jego ponętom i nie dowierza jego zmysłom. Albowiem jego oko jest błędem i fałszem, bo wzrok oszukuje. Ucho jego też zwodzi, gdyż i słuch w błąd wprowadza. Powonienie jego jest oszustwem.

O wiele wcześniej św. Jan Apostoł przestrzegał, że pozbawieni są szczęśliwej przyszłości źle czyniący: „Dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i innych kłamców udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką” (Ap 21,8). Werset ten uzupełnia inny fragment Apokalipsy, który mówi, że dla takich nie ma miejsca w niebieskim Jeruzalem (por. Ap 22,15).

Słowami Apostołów Jezus Chrystus kontynuował swoje nauczanie, mówiąc jasno i otwarcie o wyłączeniu niesprawiedliwych i grzesznych z komunii z Bogiem. Jednocześnie teksty biblijne objawiają nam też inny aspekt sytuacji potępionych, jakim jest odczuwanie strasznego i nieustannego bólu, który pali jak ogień. Wyraźnie nawiązuje do tego fragment z Ewangelii według św. Mateusza:

Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów (Mt 13,41-43).

Gehenna, o której mówi Jezus, jest przeto naturalną konsekwencją dobrowolnego odrzucenia przez człowieka łaski miłości. Potępieni to ci, którzy w życiu ziemskim zabiegali bardziej o uczynki ciała niż duszy. Tymczasem w kontekście wartości wiecznych uczynki ciała okazują

się zupełnie nieprzydatne, zbędne, wręcz obciążające człowieka i oddalające go od przyjaźni z Bogiem i ludźmi, skazując go jednocześnie na nieszczęście i oddalenie od Boga, źródła prawdziwej radości. Oddalając się od życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii, ludzie pozbawiają się tym samym kontaktu z Bogiem i wykluczają się z grona zbawionych. Cierpią przez to niesamowity ból, przyrównywany często do *jeziora gorejącego ogniem*. Biblijnego ognia nie należy odczytywać dosłownie, ale raczej metaforycznie. Nie jest to ogień rzeczywisty, chociaż wiąże się z nim to wszystko, co wiążemy z ogniem materialnym, ale odczytywane w sensie duchowym. W przypadku czyśćca ogień ten posiada charakter oczyszczający, natomiast w przypadku piekła jest on raczej środkiem zadawania cierpienia, bólu, prowadzącym do unicestwienia. Jednak w rzeczywistości piekła nie chodzi o unicestwienie, ale wyłącznie o przejmujące całego człowieka zadawanie bólu. Ów ból będzie więc bardzo dotkliwy, tak bardzo nieznośny, że dla jego oddania Mateusz użyje wręcz zwrotu: „płacz i zgrzytanie zębów” (8,12). Tak więc ów ogień nie oznacza zagłady, lecz cierpienie, spowodowane separacją od Boga. Hans Urs von Balthasar sugeruje przeto, że ogień piekielny

jest odwróconym obrazem boskiego światła, a przez to równie nadnaturalnym i tajemniczym w swoim rodzaju. Spala go (tzn. skazanego na potępienie - Z. K.) rozżarzona energia Boga, bez równoczesnej możliwości unicestwienia jego istoty.

Otrzymujemy w ten sposób kilka składowych elementów gehenny, której początkiem jest bycie odrzuconym przez Boga. Są nimi robactwo, ogień, cierpienie, płacz, zgrzytanie zębami. Być może środków, które zadają ból, nie jest za wiele, ale za to są one wyjątkowo bolesne. Obejmują one całego człowieka, w sensie cielesnym i duchowym, nie tylko jakąś jego część. Wskazuje na to jeszcze jedna dość istotna charakterystyczna cecha piekła, a mianowicie ciemności, o których pisze Ewangelista Mateusz w następujących słowach:

Rzekł do niego: „Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając stroju weselnego?”. Lecz on oniemiał. Wtedy król rzekł sługom: „Zwiążcie mu ręce i nogi i wyrzucicie go na zewnątrz, w ciemności! (*to skótos to exdteron*)” (Mt 22,12-13).

Jasność i światło symbolizują szczęście wiekuiste we wspólnocie z Bogiem, podczas gdy ciemności są raczej synonimem odrzucenia, cierpienia i potępienia. Jest to stary, bo sięgający samych początków tekstu biblijnego, kontrast pomiędzy światłością i ciemnością, jasnością i mrokiem, dobrem i złem. Szczególnie wyraźnie i często pojawia się on u św. Jana (J 1,4; 1 J 1,5), lecz także Synoptycy nie stronią od odwoływania się do niego. Na przykład u św. Mateusza czytamy ważne słowa: „Sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego” (Mt 13,43). Z polaryzacją jasność-ciemność, dobro-zło spotykamy się zresztą nie tylko na kartach Biblii. Znacznie częściej występuje ona w religiach wschodnich. Obficie korzysta z niej religia perska, skąd przeszła na tereny Grecji i Rzymu, przenikając następnie do tekstu Pisma Świętego.

Przebywający w piekle są zupełnie obcy dla Boga. On ich nie zna. Nie wie, kim są i skąd przychodzą. Takie słowa zdają się wyrażnie przeczyć naturze Boga, który będąc Bogiem wszytkowiedzącym, powinien również znać los wiecznie zagubionych, a tymczasem spotykamy teksty biblijne, które wskazują wyraźnie, że w odniesieniu do losu potępionych Bóg traci niejako pamięć. Zatrzymajmy się na jednym z takich tekstów, który znajduje się w Ewangelii wg św. Mateusza 7,21-23:

Nie każdy, który Mi mówi: „Panie, Panie!”, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi w owym dniu: „Panie,

Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?". Wtedy oświadczył im: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!".

Oto więc ci, którzy na skutek złego życia oddalili się od Pana, są Mu nie znani. Co to oznacza? Wydaje się, że rzeczą najważniejszą w życiu człowieka nie jest to, aby on znał Boga, lecz aby Bóg go znał i chciał przyznać się do niego na końcu czasów. Właśnie w tej Bożej znajomości człowieka upatrywać należy gwarancję życia wiecznego: jest nią pewność, że został poznany przez Pana i że On nadal o nim pamięta.

Potępienie - uważa św. Jan - zależy od wolnej decyzji człowieka: „Kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego" (J 3,18). Ci więc, którzy w Niego nie uwierzyli, przeżyją „śmierć drugą", która obejmie szatana i tych spośród ludzi, którzy przystali do niego dobrowolnie, pełniąc jego wolę, zamiast pójść za głosem Boga i oddać Mu należną cześć. Ostatnim aspektem kary piekielnej jest wieczność, do natury której jeszcze powrócimy przy odpowiedzi na inne pytanie.

76. Czy Kościoły prawosławne i protestanckie również głoszą naukę na temat piekła?

W ciągu wieków Kościół katolicki przypominał niestrudzenie swoim wiernym naukę o piekle, zgłębiając jednocześnie jego tajemnice. Jesteśmy w posiadaniu bogatej ilości tekstów, które odnoszą się do niego. W przypadku wszystkich trzech tradycji chrześcijańskich (katolickiej, prawosławnej i protestanckiej) podstawowym tekstem w nauczaniu o piekle jest Pismo Święte. Późniejsze wypowiedzi wyjaśniają lub precyzują jedynie nauczanie biblijne. Niewątpliwie nauczanie Kościoła katolickiego na temat piekła jest bogate i przerasta nauczanie innych Kościołów chrześcijańskich. Dziedzictwo wieków kościelnego przepowiadania w tym temacie wyraża następująco Sobór Watykański II (1963-1965) w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (1964):

Ponieważ nie znamy dnia ani godziny, musimy w myśl upomnienia Pańskiego czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota, zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych, i aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym, pójść w ogień wieczny, w ciemności zewnętrzne, gdzie „będzie płacz i zgrzytanie zębów" (nr 48).

Z kolei *Katechizm Kościoła Katolickiego* z 1992 roku w następujących słowach formułuje wiarę Kościoła katolickiego na temat piekła:

Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, „ogień wieczny". Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga; wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie (nr 1035).

Podobny charakter mają wypowiedzi Kościoła prawosławnego. Na szczególną uwagę zasługuje *Wykład wiary prawdziwej*, autorstwa św. Jana z Damaszku (ok. 675-749), bardzo aktualny również w obecnych czasach. Święty Jan podejmuje w nim bardzo udaną próbę scalenia całego nauczania Kościoła do VII wieku w jedną organiczną całość. Nie było po nim równie wielkiego teologa, który byłby w stanie usunąć w cień jego *Wykład wiary*, dlatego dzieło jego jest obowiązującym po dzień dzisiejszy podręcznikiem dogmatyki w Kościele prawosławnym.

Na temat piekła i jego natury św. Jan wypowiedział się w drugiej księdze, którą opatrzył tytułem „O stworzeniach”. W rozdziale czwartym, mówiąc o diable i demonach, w następujących słowach wypowiada się na temat wieczności kary piekielnej i niemożności poprawy.

... (Demony) nakłaniają do wszelkiego zła i budzą nieczyste żądze. Wolno im jednak tylko nagabywać ludzi, a zmusić nie mogą nikogo. Od nas bowiem zależy, czy ulegniemy pokusie, czyją odrzucimy. Dlatego to zarówno diabłu i jego demonom, jak też wszystkim, którzy im ulegają przygotowany jest „ogień niegasnący” i wieczna kara (Mt 25,41). Trzeba wiedzieć, że upadek jest dla aniołów tym, czym dla ludzi jest śmierć. Z chwilą bowiem upadku nie mają już możliwości poprawy tak, jak nie mają jej ludzie z chwilą śmierci.

Tematyki piekła nie pomijają również Kościoły protestanckie. Tak np. najważniejszy tekst Kościoła luterńskiego, jakim jest *Wyznanie augsburskie* (1530), w następujących słowach formułuje prawdę o karze wiecznej:

Kościoły nasze uczą że przy końcu świata Chrystus się zjawi, by odprawić sąd, i wskrzesi wszystkich zmarłych: pobożnym i wybranym da żywot i radość wiekuistą a bezbożników i diabłów potępi, by cierpieli bez końca.

Kościoły nasze potępiają anabaptystów, iż kary ludzi potępionych i diabłów mają się skończyć w przyszłości. Potępiają też innych, którzy obecnie szerzą poglądy żydowskie, że przed wskrzeszeniem zmarłych pobożni obejmą rządy nad światem, zdławiwszy wszędzie bezbożników (art. XVII).

Obrona Wyznania augsburskiego (1531), drugi istotny tekst dla tożsamości luteranizmu, potwierdza powyższą naukę w następujących słowach:

Przeciwnicy przyjmują bez żadnych zastrzeżeń artykuł XVII, w którym wyznajemy, że Chrystus przy końcu świata zjawi się i wskrzesi wszystkich umarłych, i da pobożnym życie wieczne i wiekuistą radość, bezbożnych zaś potępi i skaże, aby wraz z diabłem znosili męki bez końca (art. XVII).

Również *Ewangelicki Katechizm dorosłych*, przyjęty z uznaniem przez wspólnotę ewangelicką na całym świecie, uczy o realnej możliwości człowieka „minięcia się z życiem”. „Boża świętość i sprawiedliwość - piszą autorzy *Katechizmu* - nie pozwoli z siebie szydzić. Sądził będzie tych, którzy nie przyznają się do Niego lub Nim pogardzają”. Z kolei *Katechizm Heideberski* (1536), należący do ksiąg wyznaniowych Kościoła reformowanego, na pytanie: „Czy Bóg pozostawia bez kary nieposłuszeństwo i upadek człowieka?”, odpowiada:

Przeciwnie. Jego straszny gniew kieruje się zarówno przeciwko grzechowi pierworodnemu, jak i grzechom przez nas popełnianym. Będzie je karał- tutaj i w wieczności - zgodnie ze swoim sprawiedliwym wyrokiem: „Przeklęty, kto nie dochowa słów tego Zakonu, aby je spełniać” (5 Mojż. 27,26). Rzym. 1,18; 2,5-6.

Konfesja Westminsterka (1646), pisząc o „odwiecznym Bożym postanowieniu”, uczy:

Przez swoje postanowienie i dla okazania swej chwały Bóg przeznaczył pewnych ludzi i aniołów do wiecznego życia, innym postanowił wieczną śmierć.

Nauczanie to powraca w *Artykułach* (1563) wiary Kościoła anglikańskiego, które wprowadzie nie mówią wprost o piekle, ale zaznaczają możliwość bycia przeklętym. Interesujący jest w tym względzie art. 18, który brzmi następująco:

Przeklęci będą, którzy pozwalają sobie mówić, że każdy człowiek osiągnie zbawienie przez prawo, jakie uznaje, lub sektę, której jest wyznawcą, gorliwie kształtując swoje życie według tego prawa i podążając za światłem Natury. Jednak Pismo Święte wykłada nam jedynie imię Chrystusa, przez które człowiek musi być zbawiony.

Przytoczone teksty nie obejmują oczywiście wszystkich wypowiedzi Kościołów na temat piekła, pozwalają jednak poznać istotne prawdy głoszone przez nie na temat stanu pośmiertnego. Lektura ich pokazuje z jednej strony istniejącą w Kościołach świadomość możliwości wiecznego potępienia, z drugiej jednak daleko idącą roztropność w opisie tego stanu. Bardzo często nauczanie Kościołów zadowala się prostym stwierdzeniem, że piekło istnieje i że nie może być czymś pożądanym przez żyjących, którzy powinni raczej prowadzić takie życie, aby go uniknąć i móc radować się wiecznym szczęściem.

77. Czy tylko chrześcijaństwo uczy o istnieniu piekła, czy może spotykamy się z nim również w innych kulturach?

Wszystkie ze znanych nam obecnie kultur, takie jak np. islam, buddyzm, hinduizm, posiadały w swoich wyobrażeniach o zaświatach „miejsce” dla negatywnej rzeczywistości. Przyjmowanie jej nie było jednak przyczyną smutku, ale raczej wyznacznikiem pewnego optymizmu. To właśnie ewentualny brak wyobrażeń o piekle rodził w ludziach pesymizm, beznadziejność i smutek. Dlaczego? Otóż rzeczywistość piekła odbierana była jako rodzaj gwarancji istnienia obiektywnej i ostatecznej sprawiedliwości, będącej w stanie wynagradzać lub ukarać tych, którzy na to zasługują, co tymczasem nie zawsze możliwe jest w warunkach ziemskich. Kiedy więc w wieku XIX kultura europejska przestała przyglądać się Bogu i coraz bardziej zaczęła przyglądać się sobie w takich zwierciadłach, jak socjologia, psychologia, historia, geografia i filozofia, ujrzała coś bardzo tragicznego. Świat ukazał się jej jako rzeczywistość bardzo chaotyczna, dramatyczna, wręcz infernalna, której brakuje porządku i celu życia. Świat stał się polem starcia, areną konfliktu wielu przeciwnych sobie podmiotów, gdzie argumentem ostatecznym za lub przeciw była siła. Samo więc życie zaczęło przybierać charakter piekła, tragicznie opisanego przez Jeana Arthura Rimbaud w *Sezonie w piekle* słowami: „Moim bóstwem było nieszczęście”.

W ten sposób piekło zstępowało na ziemię. Przez zatracenie wiary w Boga i podważenie realnej możliwości istnienia piekła ziemia, a przede wszystkim samo życie człowieka na niej zaczynały tracić swój dotychczasowy urok, okrywając się ciemnym płaszczem cierpienia, udręk, bólów, niepewności, beznadziejności i smutku.

Piekło, jako metaforyczne miejsce znoszenia srogich cierpień za łamanie kodeksu moralnego, udrek wymierzanych ludziom po śmierci przez moce nadprzyrodzone, pojawia się zawsze tam, gdzie człowiek proponuje sobie wzniosły ideał postępowania i kieruje siłą swoich zainteresowań na sprawy życia wiecznego. Wówczas piekło rozumiane jest jako proces wiecznej naprawy naruszonej i podważonej ziemskiej harmonii, zniszczonych relacji, wypaczonych ideałów, do którego idą ci, co w życiu obecnym odstawali od nakreślonego wzoru postępowania lub wręcz niszczyli go na różne sposoby. Ich ziemskie wykroczenia wpływają więc bezwzględnie na rodzaj znoszonej kary, której długość, chociaż różnie pojmowana, zawsze jest dostatecznie wielka. Nierzadko też kara posiadała znamię wieczności. I chociaż skazani na nią znajdują się poza zasięgiem ewentualnej naprawy i nic

nie jest w stanie wpłynąć na ich duchową korekcję, doświadczane przez nich cierpienia (kary) mają, w miarę skutecznie, odstraszyć żyjących od pójścia w ich ślady, zachęcając ich do praktykowania dobrego życia. Opowiadanie o realnej możliwości potępienia stanowi formę przypomnienia człowiekowi o potrzebie bycia dobrym obywatelem, zatroskanym o prawdę, sprawiedliwość i pokój, żyjącym według określonych norm. Zadaniem opowiadań o mizernym losie potępionych było mobilizować słabych i opornych do lepszego życia i większej troski o życie pośmiertne; odwołać ich od wyłącznej troski o sprawy tego świata, których wartość ustępuje bezwzględnie wartości życia przyszłego. Właśnie o sprawy wieczne - uczy wspomniane opowiadanie o piekle - zabiegać należy przede wszystkim, o nie się troszczyć i kochać je najbardziej.

Świadomi tego, „kaznodzieje” wszystkich czasów i wspomnianych kultur zwiastowali Boże słowo i zachęcali słuchaczy do życia bardziej gorliwego. Słowem lub przykładem przypominali, że tylko dobre życie, odnoszenie się z miłością do innych - Boga i bliźnich, może zostać nagrodzone wieczną radością. Jeżeli odwoływali się do opisów piekła, opisując w dramatycznych nierzadko obrazach rodzaj cierpienia jego mieszkańców, traktowali je bardziej jako rodzaj pedagogicznego zabiegu, karę zaś jako narzędzie strachu. Chcieli w ten sposób doprowadzić opornych do nawrócenia i uchronić ich od bolesnej przyszłości. Niezmordowanie przypominali prawdę, że śmierć nie unicestwia życia, ale przenosi go w wieczny wymiar, w którym dopiero nastąpi zapłata za obecne życie; będzie nią kara albo nagroda. Każdy więc, kto ze złych powodów się raduje w tym życiu, cierpieć będzie w życiu przyszłym, ten zaś, kto - mimo trudności - usiłował być dobrym, przyjaźnie nastawionym do innych, kto kochał Boga i służył pomocą bliźnim, ten będzie obfitował w wieczne szczęście w niebie. Początkiem cierpienia grzeszników i jednocześnie chwały bogobojnych będzie sąd, jaki na końcu czasów przeprowadzi Bóg nad wszystkimi ludźmi. Sąd ów będzie sprawiedliwy i w sposób bezstronny oceni zasługi wszystkich ludzi, a wówczas każdy otrzyma należną zapłatę - pozytywną albo negatywną, radość lub cierpienie, nagrodę lub karę.

W ten sposób życie ziemskie szło w parze z życiem pośmiertnym. Utwierdzało to żyjących w przekonaniu, że światem nie rządzi chaos, ale przenika go Boży zamysł, zgodnie z którym wszystko znajduje się na właściwym miejscu, jest pełne harmonii, Boskiego porządku i ładu. Atomizacja świata, wszelkie próby zmierzające do zamknięcia go wyłącznie w granicach materialnych, jak obserwujemy to w dobie współczesnej, nastąpiła dopiero znacznie później. Jest ona głównie owocem wieku XIX i początku XX. Od tego czasu mieszkańcy ziemskiego świata bardziej zaczęli widzieć drzewa a nie las; bardziej intensywnie zabiegali o chwilowe przyjemności niż o stałą radość.

78. Co jest najważniejszą przyczyną cierpienia piekielnych?

Mówiąc o piekle Nowy Testament stosuje bogatą gamę obrazów i symboli. Do najważniejszych należy niemożność kochania. Przy opisie cierpienia, którego powodem jest ów brak miłości, autorzy biblijni odwołują się często do różnych obrazów wziętych z życia na ziemi, jak np. do obrazu Jeziora ognia (Ap 20,15), „pieca rozpalonego” (Mt 13,42), „jeziora gorejącego ogniem i siarką” (Ap 21,8), „dymu” (Ap 14,11), „ognia” (Łk 16,22), „cierpienia”, jakie powoduje pragnienie (Łk 16,24), „ciemności” (Mt 25,30), miejsca „płaczu i zgrzytania zębami” (Łk 13,28), a także do innych. Ich intencją nie jest dokładne opisanie atmosfery panującej w piekle, ale rozbudzenie z uśpienia człowieka, aby się opamiętał i nie grzeszył, bo czekająca go kara może być wielka. Kaznodzieje korzystali chętnie z różnych obrazów cierpienia istniejących w kulturze, które wyrażały dotkliwość i nieskończoność cierpienia, przejmujący ból samotności i opuszczenia, gorzkość egoizmu, złości, pozoru, brzydoty, fałszu czy porażki itp. Język tych opisów był symboliczny i posiadał charakter nad wyraz pedagogiczny. Słusznie to zauważa G. Martelet: „podobnie bowiem jak Królestwo nie będzie

polegało najedzeniu i piciu w znaczeniu biologicznym tych słów, pomimo że uczta obrazuje panujące tam szczęśliwość i braterstwo, tak też zachowania przeciwne Królestwu nie podlegają żadnemu spaleniu w sensie materialnym tego słowa".

Zadaniem obrazu trawiącego ognia, który płonie, ale nie spala, było w istocie wyrażenie tęsknoty człowieka za miłością. Każdy z ludzi, niezależnie od liczby lat, stanu posiadania i warunków życia, pragnie kochać i być kochanym. Miłość powołała ludzi do istnienia i jedynie w miłości darowanej i otrzymywanej znaleźć oni mogą pełne szczęście, dlatego też w momencie utraty możliwości kochania i bycia kochanym pojawia się w nich cierpienie, które ich pali, chociaż nie spala, ponieważ nic i nikt nie jest w stanie wypalić w człowieku pragnienia miłości. Brak miłości staje się dla nas cierpieniem, które rozlewa się w naszym sercu i wokół nas, jest jak, jezioro gorejące ogniem i siarką".

Gdybyśmy umieli przezwyciężyć ból, zło, śmierć, cierpienie, chorobę, wówczas spłynęłaby na nas obfitość dobra, życia, radości i pokoju, które to wartości symbolizują niebo. Piekło tymczasem symbolizuje zmagazynowanie wszystkich negatywnych połówek: bólu, cierpienia, udęki, lęku, choroby, braku miłości, nienawiści. Człowiek cierpiący męki piekielne przeżywa bolesne wewnętrzne rozdarcie. Z braku miłości jest szarpany (i rozszarpywany) przeciwieństwami, których nie może już niestety zespolić w harmonijną jedność, pozostając odtąd w stałym konflikcie z samym sobą. Nic i nikt nie potrafi go już zadowolić, rozradować ani ucieszyć. Jest głęboko niepokodzony z sobą. Spala go wewnętrzny konflikt dobra i zła, miłości i nienawiści, prawdy i fałszu, sukcesu i porażki, przyjemności i bólu, wolności i zniewolenia, piękna i brzydoty, siły i słabości, rzeczywistości i pozoru, które w ostateczności są konfliktem pomiędzy Bogiem i Szatanem. Ten właśnie konflikt i owe ostre granice podziałów są jego wielkim i niekończącym się cierpieniem. Przez swoje grzechy uwiecznił je w sobie, w swoim umyśle i w swojej duszy, stając się niezdolnym do ich przekroczenia, aby wejść w nową rzeczywistość, która jest rajskim stanem, jakim cieszyli się Adam i Ewa przed skosztowaniem owoców z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3,5), stanem harmonii, zgody, przyjaźni i miłości.

Biblijne obrazy infemalnych cierpień oraz te, stworzone przez wyobraźnię człowieka, niezależnie od czasu i miejsca, odczytywać należy jako ludzkie sposoby opisanie tej tragedii, która spotyka człowieka w życiu przyszłym, chociaż zapoczątkowana zostaje już teraz, w życiu ziemskim. Jest to tragedia duchowego rozbicia, braku miłości i niemożności kochania. Używane do jej opisanie obrazy posiadały i posiadają charakter ściśle pedagogiczny. Były (niekiedy może aż za bardzo) plastycznym sposobem wyrażenia i komunikowania podstawowej prawdy o straszliwej rzeczywistości piekielnych zaświatów, która miała być udziałem tych wszystkich, którzy nie potraktowali na serio ziemskiego życia.

Wraz z obrazami piekła kierowano jednocześnie do żyjących słowa apelu, aby wystrzegali się negatywnych postaw, grzechu, nienawiści, egoizmu, które po śmierci odpłacane są tak dotkliwą i w dodatku wieczną karą. W słowach kaznodziejów i pisarzy, hierarchów i poetów kryła się: po pierwsze szczerą troską o dobro indywidualnego człowieka, a po drugie troską o dobro, harmonię i zgodne współistnienie społeczności, w której żyli. Wierzono bowiem, że indywidualne postawy, o czym przypomina nam codzienne życie, mają bezpośredni wpływ na kształt życia społecznego, jego wewnętrzną dynamikę i relacje, jego duchowe siły, a tym samym na jego historyczną trwałość.

79. Jakie znaczenie posiadają metafory ognia, wody czy robaka w opisie cierpień piekielnych?

Ogień, który najbardziej zbliżał się do niematerialności, symbolizował wieczność i nieprzemijalność. W Starym Testamencie był on obrazowym motywem objawiającego się

Boga, dlatego w teofaniach, w owym widzialnym ukazywaniu się Boga, symbolizował niedostępność i świętość Jahwe. Autor Księgi Wyjścia pisał więc:

Góra Synaj była cała spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu i uniósł się dym z niej jakby z pieca, i cała góra bardzo się trzęsła (Wj 19,18).

Podobnie autor Księgi Powtórzonego Prawa przypominał ludowi obraz Jahwe jako Boga „trawiącego ognia”, mówiąc: „Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4,24). Jeszcze wyraźniej nawiązywał do tego prorok Izajasz:

Oto Pan przybywa w ogniu,
a Jego rydwany [pędzą] jak burza,
by zaspokoić swój gniew pożogą
i groźby swoje płomieniami ognia.
Bo Pan dokona sądu ogniem (Iz 66,15-16a).

W Ezechielowej wizji Boga ukazał się „wielki obłok i ogień płonący oraz blask dokoła niego” (Ez 1,4), natomiast prorok Daniel pisał o majestacie Boga, „którego tron był z ognistych płomieni, a jego koła jak płonący ogień” (Dn 7,9).

Także w Nowym Testamencie mówi się o ogniu towarzyszącym teofanii. Oto pod Damazkiem Szawła (późniejszego Pawła) olśniewa światłość z nieba (por. Dz 9,3), a Jan w swojej wizji powołania ogląda Chrystusa otoczonego symbolami ognia i światła (por. Ap 1,9nn).

Ze względu na swoją zdolność przenikania ogień symbolizował także wewnętrzne oczyszczenie: „Bo w ogniu doświadczają się złoto, a ludzi miłych Bogu - w piecu utrapienia”, mówił żydowski mędrzec (Syr 2,5). Tego rodzaju jakość czyniła z ognia również metaforę sądu. Oto bowiem w Liście do Hebrajczyków Bóg ukazuje się w formie ognia, który wszystko pochłania i wszystkich osądza. Jan Chrzciciel uczył zaś, że Mesjasz, gdy przyjdzie, chrzcił będzie Duchem Świętym i ogniem, i że „ma On wiejadło w rękę i oczyści swój omlot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (Mt 3,12). To samo mówił o sobie Jezus: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (Łk 12,4). Dawał przez to do zrozumienia, że pragnieniem Jego jest oczyszczenie wszystkich ogniem, czyli sprawdzenie ich wewnętrznej jakości i duchowej wartości. Gdy więc nadejdzie dzień ostateczny, niebo i ziemia przeminą, a gwiazdy w ogniu się rozsypią (por. 2 P 3,12). Czy wynika stąd, że ogień piekielny jest zjawiskiem materialnym? Z odpowiedzią poczekać musimy do następnego paragrafu, w którym zatrzymamy się nad naturą cierpień piekielnych.

W obrazach infernalnych cierpień obok ognia pojawia się również woda, jako drugi ważny element piekielnych cierpień. W sposób zbliżony do ognia także woda, chociaż w mniejszym stopniu, służyła autorom biblijnym, kaznodziejom i malarzom, poetom i pisarzom za metaforę oczyszczenia. „Punktem wyjścia - pisze R. Wróbel - jest porównanie między morzem a życiem, które dla ludzi z kręgu kultury śródziemnomorskiej było naturalne. Człowiek starożytny kochał morze, lecz jednocześnie odczuwał przed tą enigmatyczną siłą ogromny respekt”. Jego potęgą budziła w sercu i wyobraźni człowieka nie tylko uzasadniony respekt, ale także strach. Autorzy natchnieni widzieli w wodzie obraz śmiertelnej zagłady. Autor Psalmu 69 wołał do Pana:

Wybaw mnie, Boże,
bo woda mi sięga po szyję.
Ugrzęzłem w mule topieli

i nie mam nigdzie oparcia,
trafiłem na wodną głębinę
i nurt wody mnie porywa (Ps 69,2-3).

Był on przekonany, że dno morza - jak zresztą powszechnie sądzono - sąsiaduje z Szeolem, stąd jego słowa prośby o wybawienie. Starotestamentowi pisarze pamiętali równocześnie, że to właśnie przez przejście przez Morze Czerwone (por. Wj 14,26 -29) Jahwe wybawił swój lud z niewoli egipskiej i że przez przeprowadzenie go przez wzburzone wody Jordanu, pod wodzą Jozuego, zakończył jego wędrówkę po pustyni (por. Joz 3,14-17). Każde z tych wydarzeń, ściśle związane z wodą, było jednocześnie symbolicznym obrazem zbiorowego oczyszczenia, które przybrało konkretną formę „wyprowadzenia” Izraela z dotychczasowej kondycji życia i „wprowadzenia” go w radykalnie nową, dotychczas jeszcze nie doświadczaną rzeczywistość. Tak więc przez pierwsze przejście Bóg uwalniał lud z niewoli i służby bogom obcym (egipskim), natomiast przez drugie przejście uwalniał go z niekończącej się wędrówki przez pustynię i wprowadzał do ziemi obietnicy, krainy szczęścia, opływającej w „mleko i miód”. Tak więc w jednym i drugim przypadku woda (morza i Jordanu) pełniła rolę rzeczywistą i symboliczną zarazem.

Na oczyszczającą funkcję wody zwracał uwagę sam Jezus oraz autorzy Nowego Testamentu. Oto w rozmowie z Nikodemem Jezus powiedział: „Jeżeli ktoś nie narodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Oczyszczające znaczenie posiadała również woda chrztu, ponieważ przez nią osoba rodziła się do nowego życia w łasce Chrystusa. Dlatego św. Ambroży, biskup Mediolanu (ok. 340-397), pisał o wodzie jako środku do przekazywania łaski Chrystusa, którą obmywa się wszystko, podczas gdy ona sama nie wymaga żadnego oczyszczenia. Znaczenie oczyszczające posiadają także różne formy poświęceń wodą święconą wiernych lub przedmiotów pobożności, przeznaczonych odtąd wyłącznie do liturgii czy pobożności wierzących. Także przeżegnanie się wodą święconą np. przy wchodzeniu do kościoła, ma symbolizować duchowe oczyszczenie człowieka z myśli i pragnień przeciwnych duchowi Ewangelii.

Szerokie wykorzystanie wody i bogata symbolika z nią związana pozwalała wykorzystać ją również w przepowiadaniu o życiu przyszłym i mówić o oczyszczającym i bolesnym zarazem jej działaniu w mękach piekielnych. Zawsze bowiem oczyszczając, woda jednocześnie uśmiercała, albo ludzi, jak w przypadku Egipcjan, których pochłonęły wody Morza Czerwonego, albo grzechy człowieka (np. woda chrztu), albo świeckość jakiegoś przedmiotu, który po poświęceniu przeznaczany był do kultu lub pobożności.

Od początku robak symbolizował grzech, znikczemnienie i upodlenie człowieka. Na podstawie szczegółowych badań symboli kultur dawnych i współczesnych Władysław Kopaliński podaje długą listę znaczeń symbolizowanych przez robaka: „Czołganie się, płaszczenie się, podłość, małostkowość, lenistwo, skrytość, małoduszność, uciemnienie, pogardę, ubóstwo, pokorę, słabość, truciznę, zabójstwo, śmierć, rozkład, powolne, zdradzieckie pożeranie, działanie ukradkowe, zniszczenie, zagładę zmarłych, wieczną karę, piekło, tajemnicę, ciało ludzkie, chorobę, zmartwychwstanie, sumienie, niepokój, smutek”. Obok grzechu czy znikczemnienia w tradycji biblijnej, przejętej później przez tradycję chrześcijańską, robak symbolizował także przemijalność i bezwartościowość życia. Dlatego Hiob będzie mówił:

Mam ufność? Szeol moim domem,
w ciemności rozścielę swe łoże,
grobowi powiem: „Mój ojciec”!
„Matko ma, siostró!” - robactwu (Hi 17,14).

Robak był także symbolem opuszczenia i samotności. Do Izraela odczuwającego bardzo samotność i porzucenie Jahwe kierował takie oto słowa, pełne zachęty i pociechy:

Nie bój się, robaczku Jakubie,
nieboraku Izraelu!
Ja cię wspomagam - wyrocznia Pana –
odkupicielem twoim - Święty Izraela (Iz 41,14).

Symbolizował on także znikomość i marność życia ludzkiego, na co zdaje się wskazywać następujący fragment z Księgi Hioba:

Jeśli niejasny i księżyc,
gwiazdy przed Nim nieczyste,
tym więcej człowiek - robak,
i syn człowieczy - znikomość (Hi 25,5-6).

Sługa Jahwe, pokorny i poddany, zostaje także przyrównany do robaka, którego życie jest marne, bez znaczenia, lekceważone i pogardzane przez wszystkich. Jego egzystencja może zostać łatwo podeptana przez ludzi i unicestwiona:

Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,
pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu (Ps 22,7).

A jednak Stwórca nie porzuci go, nie pozwoli mu zginąć, ale uchroni i zachowa go przy życiu. Stąd właśnie biorą się czule słowa Jahwe: „Nie bój się, robaczku Jakubie, nieboraku Izraelu! Ja cię wspomagam, wyrocznia Pana" (Iz 41,14). Tradycja żydowska utrzymywała, że ciała bezbożników będą karane w dolinie Ben-Hinnom ogniem, „który nigdy nie zgaśnie, i robactwem, które nigdy nie zginie" (Iz 66,24).

Do symboliki robaka sięgano chętnie również w starożytnych mitologiach, a także w późniejszej literaturze europejskiej. Spotykamy go więc zarówno w tekstach Szekspira, Schillera, jak również naszego Niemcewicza. W *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza tożsamość robaka zostaje zobrazowana w osobie Robaka, jednego z głównych bohaterów tego dzieła. Oto tenże Robak w następujących słowach charakteryzuje siebie:

Ja, niegdyś dumny z rodu, ja com był junakiem,
Spuściłem głowę, kwestarz, zwałem się Robakiem,
Że jako robak w prochu...

Można by mnożyć podobne przykłady mówiące o robaku i jego symbolicznym znaczeniu. Wszystkie one jednak wskazują zgodnie na opisane wcześniej znaczenia, pozwalające się ująć jednym krótkim słowem - marność. Życie robaka jest istotnie egzystencją marną, skazaną na pełzanie po ziemi i życie w zgniliźnie. Przedstawia ono życie, które jest bez znaczenia i bez jasnej przyszłości, pełne cierpienia i zmartwień, z których nikt nie jest w stanie go uwolnić. Przeniesiony w infernalne zaświaty robak symbolizował marność tamtego życia, jego pozorność i nijakość.

80. Czy można mówić również o cierpieniach cielesnych skazanych do piekła?

Wspomniane obrazy ognia i wody sugerują, że nie chodzi w nich wyłącznie o aspekt duchowy, ale że równie ważną rolę spełnia w nich aspekt materialny. Utwierdza nas w tym

obserwacja naszych zachowań, które mówią, że oddaliśmy się od Boga nie tylko na sposób duchowy, ale także cielesny. Oto na równi z grzechami ducha popełniamy także grzechy ciała, nasza cielesność nie jest więc jakimś obcym terytorium, ale związana jest integralnie z naszą osobą. Wierzmy więc, że również nasze ciało, chociaż w sposób nie do końca jasny, uczestniczyć może zarówno w chwale, jak i w cierpieniu. Wiara nie mówi dokładnie, jaką formę przyjmie wówczas nasze ciało, niemniej jednak Paweł Apostoł zapewnia, że na pewno nie zostanie poddane unicestwieniu. Oto jego słowa:

Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciała? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe. Nie wszystkie ciała są takie same: inne są ciała ludzi, inne zwierząt, inne wreszcie ptaków i ryb. Są ciała niebieskie i ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne - ziemskich. Inny jest blask słońca, a inny - księżyca i gwiazd. Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej. Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne - powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne - powstaje chwalebne; sieje się słabe - powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe - powstanie też ciało duchowe (1 Kor 15,35-44).

Paweł uczy wyraźnie, że cielesność nie jest czymś „dorzuconym”. I chociaż podział na ducha i ciało jest głęboko zakodowany w myśleniu zachodnim, należy pamiętać, że Biblia traktuje człowieka, z jego duszą i ciałem, jako jedną nierozdzielalną całość. „W ujęciu niemal wszystkich ksiąg ST - ucza egzegeci - człowiek jest nierozdzielalną całością psychofizyczną. Tekst o stworzeniu człowieka Rdz 2,7 nie mówi osobno o stworzeniu ciała człowieka, a potem pierwiastka ożywającego to ciało, lecz o człowieku jako takim. W tekście - pisze M. Filipiak - czytamy: 'Ukształtował Jahwe Bóg c z l o w i e k a', a nie: 'Ukształtował ciało człowieka'. Tekst ten jest więc wyrazem biblijnej koncepcji człowieka jako jedności”¹⁸³. Wykluczyć więc należy wszelką trychotomię czy dychotomię, jakkolwiek podział człowieka na trzy (duch, dusza i ciało) czy na dwie (dusza i ciało) części, ponieważ *cały* człowiek jest duszą, to jest istotą żywą i *cały* człowiek jest również „ciałem” (por. Ps 77,39; Iz 40,6). Dualistyczne rozumienie człowieka (element materialny i duchowy, które są połączone tylko zewnętrznie i czasowo) przyniosła dopiero filozofia grecka. Ona też wprowadziła rozróżnienie na ciało i na wcieloną w nie duszę, która cieszy się podobieństwem do bóstwa, a stąd także określoną wiecznością. Filozofia platońska uczyła, że dusza 'więziona' jest w ciele, z którego pragnie się uwolnić, jak ptak, który dobija się do ścian klatki, aby wyfrunąć na wolność. Natomiast według nauki Biblii, a w szczególności natchnionych autorów Starego Testamentu, człowiek jest w równym stopniu duchem co ciałem, podlegając zarówno prawom materii, przestrzeni i czasu, jak i prawom ducha, które pozwalają mu wymknąć się i materii, i przestrzeni, i czasowi. Chrystus odkupił całego człowieka, w jego duchowości i cielesności. Autor Listu do Efezjan pisze wyraźnie, że wolą Ojca jest, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,10). Jeżeli przeto zbawiamy się w ciele - które chociaż uwielbione, to przecież jest naszym ciałem - wnioskować należy, że również i potępienie, kiedy ono nastąpi, będzie także potępieniem w ciele. Dlatego też ogień piekielny nie będzie wyłącznie ogniem duchowym, ale także ogniem dotykającym i spalającym również to „ciało”, w jakim umarli powstaną z grobu na końcu czasów, o czym upewnia nas *Credo*, w którym wyznajemy: Wierzę w ciała zmartwychwstanie. Obok powyższych rozważań warto też pamiętać, że ogień symbolizować może także Bożą miłość, która pomnaża dobro człowieka lub niszczy zło, spalając go. Na ten aspekt ognia

wskazuje chrześcijańskie przesłanie o czyścicu, które uczy, że nasz Bóg jest Bogiem miłosiernym, który nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i miał życie.

81. Czy piekło to tylko i wyłącznie decyzja człowieka?

Kiedy Pismo Święte mówi o Sądzie Ostatecznym sugeruje, że nie Bóg będzie naszym Sędzią, który nagradza lub karze, ale że każdy z nas sądził będzie siebie, wyznaczając sobie właściwe miejsce po prawej lub po lewej stronie Najwyższego. Co to oznacza? Po pierwsze, perspektywa tego rodzaju sądu sugeruje wyraźnie, że dokonuje się on już w obecnym życiu, w biegu codziennych spraw. Przez podejmowane w każdym momencie wybory i realizowane czyny osądzam siebie. Dzień po dniu, podejmując takie a nie inne decyzje, przyjmując lub odrzucając prawdę, tworzę siebie, pozytywnie lub negatywnie, buduję lub niszczę własną osobę, wzmacniam lub osłabiam swoje „ja”, stawiając jednocześnie siebie po lewej lub prawej stronie Chrystusa. Dlatego Ewangelista Jan pisze, że sąd już się odbywa, że już jest obecny w duszy osoby, która albo otwiera się na światło prawdy (wybór pozytywny), albo też zamyka się na Boga (wybór negatywny), przez co sprawia, że duchowo zaczyna karłowacieć, pograżając się w ciemność, rozdwojenie i wewnętrzne rozbitcie; staje się piekłem dla siebie i dla innych. Święty Jan określa to zwrotem „umiłować ciemności”: osoba, która tak postępuje, bardziej umiłowała ciemność niżli światło. W jego Pierwszym Liście spotykamy znamienne słowa:

Kto twierdzi, że żyje w światłości, a nienawidzi brata swego, dotąd jeszcze jest w ciemności. Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności, i nie wie, dokąd dąży, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy (1 J 2,9-11).

Inne, podobne teksty, zamieszczone zostały w Ewangelii według św. Marka w rozdziale 4 oraz u Mateusza w rozdziale 13. Jeden i drugi wyrażają zgodnie kluczową prawdę o piekle. Oto w zakończeniu do serii przypowieści Jezusa o królestwie Bożym w obydwu Ewangeliach czytamy: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha!” (por. Mt 13,43; Mk 4,23). Wynika stąd, że można mieć uszy, ale nie słyszeć, posiadać oczy, ale nie widzieć, wręcz rozumieć, ale nie podejmować odpowiedniego działania. O tym jednak decyduje ludzka wolność. Po drugie, chrześcijańska wizja życia każe mi wierzyć, że sądził będę siebie w wolności i z wolności, jaką obdarzył mnie Najwyższy. Wolność tymczasem, jaką się cieszę, nie jest identyczna z jej rozumieniem, dlatego zdarzyć się może, i niekiedy tak właśnie bywa, że podejmuję określone działania bez rozwagi czy zastanowienia się. Decyduję się na pewne czyny, nie pytając o ich sensowność, planuję takie czy inne akcje bez chwili refleksji nad ich skutkami dla siebie czy najbliższych. Istotnie, obserwacja życia pokazuje, że wielu jest takich, którzy podejmują się pewnych działań, lekceważąc lub też zgoła odrzucając konieczność wcześniejszego zastanowienia się nad ich sensownością i opłacalnością. W efekcie dochodzi do tego, że realizują wydumane przez siebie projekty, nie pytając o ich sens, ich znaczenie, o ich wieczne skutki i pośmiertne następstwa dla siebie i innych. Bywa i tak, że ktoś może świadomie czynić zło, które nie bierze się z ignorancji, ale jest czynione z pełną premedytacją. Jego źródłem nie jest wówczas niewiedza czy zaślepienie, lecz czysta chęć szkodenia czy zadawania bólu innym w sposób systematyczny i długotrwały. Postawa taka wskazuje na wyjątkowość daru wolności, jaki jest do mojej dyspozycji. Dar ten uzdalnia mnie do ewentualnego podejmowania i realizowania podjętych przeze mnie negatywnych zamierzeń, czyniąc mnie tym samym odpowiedzialnym za te wybory i czyny. W tej sytuacji jeżeli dobre czyny wzmacniają we mnie dar wolności i pogłębiają umiejętność podejmowania właściwych decyzji, to złe wybory, przeciwnie, zniewalają mnie coraz

bardziej. Poruszam się wówczas po równi pochyłej do momentu, aż zatracę w ogóle zdolność rozróżniania pomiędzy dobrem a złem, stapiając się z tym ostatnim. A wówczas ja osobiście obciążam się negatywnymi konsekwencjami, bo to właśnie przez moje duchowe lenistwo stałem się więźniem zła. Sytuację taką zdaje się potwierdzać Jezus, kiedy mówi, że: „Każdemu, kto ma, będzie dodane; a temu, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (Łk 19,26; por. także 8,18).

Człowiek, który otwiera się na światło Bożej prawdy, otwiera się jednocześnie na prawdę o sobie samym i na prawdę o innych, kiedy jednak zamyka się na Boga, zamyka się tym samym na siebie, na własne bogactwo, na pełne zrozumienie sensu swojego życia oraz na znaczenie innych ludzi w swoim życiu. Drętwieje wówczas wolność człowieka i zaczyna on żyć wyłącznie w optyce własnych potrzeb, swoich egoistycznych i grzesznych przyjemności i radości. Jest zniewolony wadami i nałogami. Zaczyna widzieć wyłącznie siebie i swoje potrzeby, przestając interesować się sytuacją drugich i ich problemami. Podejmując wysiłki dla zaspokojenia własnych przyjemności, traci kontakt z samym sobą i zatracą swoje autentyczne „ja”. Jego wyobraźnia nierzadko wręcz niewolniczo związana zostaje z pragnieniami jego zmysłów, zamykając go na głębsze, duchowe potrzeby, które w istocie są jedynym trwałym gwarantem jego prawdziwego szczęścia, zarówno w życiu obecnym, jak i przyszłym.

W tekstach Pisma Świętego natrafiamy na wiele wypowiedzi Jezusa, które wskazują na słuszność takich wniosków. Mówią one, że sąd i związane z nim ryzyko przegrania życia, wypadnięcia z obiegu autentycznego szczęścia, a w konsekwencji kara piekła, dokonuje się już teraz, w czasie ziemskiej egzystencji. Powtórzmy jeszcze raz: piekło przygotowuje sobie człowiek już w życiu obecnym, wtedy gdy w swojej wolności wybiera zło zamiast dobra, kiedy w miejsce miłości stawia nienawiść. Taki człowiek zabierze ze sobą w „nowe”, wieczne życie, które będzie kontynuacją obecnego, „swoje” ziemskie zło i nienawiść. W chwili sądu, kiedy stanie przed Bogiem jako sprawiedliwym Sędzią, człowieka złego i grzesznego osądzą jego własne złe czyny. Sąd taki nie będzie więc sądem „z zewnątrz”, lecz posiadać będzie charakter wewnętrzny, a wydany na nim wyrok będzie ze wszech miar sprawiedliwy. Przeglądając się w sprawiedliwym Sędzi jak w krystalicznie czystym zwierciadle, każdy z nas wydawał będzie na siebie sprawiedliwy wyrok.

82. Czy można mówić, że Bóg jest pełen miłości i zarazem sprawiedliwy?

Człowiek, jak powiedzieliśmy, przeprowadza sąd nad sobą w czasie całego swojego życia poprzez swoje wybory i decyzje, myśli i działania. Jest to zarazem sąd, który dokonuje się w obliczu Boga, który jest zarówno sprawiedliwym Sędzią, jak i Ojcem pełnym miłości. Każda niemal z ewangelicznych przypowieści opisuje sytuacje wzięte z codziennego życia człowieka, w których ważą się jego losy. Obok niego uczestnikiem wydarzeń jest Bóg, który nie tylko przygląda się z zewnątrz ludzkiej historii, spogląda na decyzje człowieka, podejmowane w wolności, lecz także aktywnie angażuje się w jego życie. Jest wprawdzie Bogiem wymagającym, ale zarazem Bogiem pełnym miłości i czułości. Wychodzi naprzeciw każdej ludzkiej biedzie i słabości. Jako pierwszy wyciąga rękę do grzesznika, przebacza mu, oczekując w zamian na podobny gest miłości względem Niego i względem bliźnich. Bóg pragnie szczęścia dla wszystkich i chce, aby szczęścia tego pragnął również sam człowiek. Obiecał współdziałać ze wszystkimi, którzy pragną nieba, lecz nikogo nie przymusza do jego osiągnięcia. Chrystus zapewnił swoich uczniów: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14,23). Zdarzają się jednak sytuacje, zakryte tajemnicą dla ludzkiego umysłu, kiedy Boża miłość wchodzi w akcję i ratuje tego, kto sam nie jest w stanie się uratować, i o tym właśnie mówią ewangeliczne przypowieści.

Pokazuje to doskonale przypowieść o nielitościwym dłużniku (por. Mt 18,23-35), nad którą chcemy się teraz zatrzymać. Oto jej tekst:

Dlatego podobne jest królestwo niebieskie do króla, który chciał się rozliczyć ze swymi sługami. Gdy zaczął się rozliczać, przyprowadzono mu jednego, który mu był winien dziesięć tysięcy talentów. Ponieważ nie miał z czego ich oddać, pan kazał sprzedać go razem z żoną dziećmi i całym jego mieniem, aby tak dług odzyskać. Wtedy sługa upadł przed nim i prosił go: „Panie, miej cierpliwość nade mną a wszystko ci oddam”. Pan ulitował się nad tym sługą uwolnił go i dług mu darował. Lecz gdy sługa ów wyszedł, spotkał jednego ze współ sług, który mu był winien sto denarów. Chwycił go i zaczął dusić, mówiąc: „Oddaj, coś winien!” Jego współ sługa upadł przed nim i prosił go: „Miej cierpliwość nade mną a oddam tobie”. On jednak nie chciał, lecz poszedł i wtrącił go do więzienia, dopóki nie odda długu. Współ-słudzy jego widząc, co się działo, bardzo się zasmucili. Poszli i opowiedzieli swemu panu wszystko, co zaszło. Wtedy pan jego wezwał go przed siebie i rzekł mu: „Sługo niegodziwy! Darowałem ci cały ten dług, ponieważ mnie prosiłeś. Czyż więc i ty nie powinienesz być ulitować się nad swoim współ sługą jak ja ulitowałem się nad tobą?” I uniesiony gniewem pan jego kazał wydać go katom, dopóki mu całego długu nie odda. Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu.

Przypowieść nie mówi wprost o rodzaju kary spotykającej niewdzięcznika, podkreśla jednak fakt, że sługa uzyskał darowanie wielkiego, wręcz ogromnego długu. Trzeba bowiem pamiętać, że jeżeli przeliczymy sumę 10 000 talentów, jaką zalegał, na wagę, otrzymamy około 270 ton złota. Jest to więc kolosalna suma pieniędzy i z konieczności jest sumą przesadzoną - zauważa A. Jankowski. Jej podanie miało jednak oznaczać, że sługa był w zasadzie człowiekiem niewypłacalnym. Jego pokorny gest błagający o litość i o zwłokę jest więc aż nadto zrozumiały, a składane przez niego obietnice zwrotu zaciągniętego długu zupełnie nierealne. W takiej sytuacji gest króla był gestem iście królewskim, na jaki, niestety, nie mógł się zdobyć sługa względem swojego dłużnika. Na prośbę jedynie o czasową zwłokę w spłacie należności pan idzie dalej i daruje mu całą należność. Jezus mówi, że król „ulitował się” i darował mu cały dług. Fakt niesłychany!

Z czymś podobnym nie spotkamy się nigdzie w historii, nawet w przypadku bardzo hojnych władców. Przypowieść podaje, że pan nie potrzebował niczego innego, ale że wystarczyła mu sama prośba dłużnika, aby wypuścić go wolnym, bez obciążeń ze swojego pałacu. To był wielki gest miłosierdzia.

Dłużnik, któremu podarowano tak wiele, nie zachował się podobnie w stosunku do swego dłużnika, winnego mu jedynie 100 denarów, czyli sumę bagatelnie niską w porównaniu z sumą darowaną mu przez króla. Sto denarów miało w praktyce wartość stu dni pracy niewykwalifikowanego robotnika. Zachowuje się on wobec niego wręcz brutalnie. Dusi go za gardło i wtrąca natychmiast do więzienia. W przekazach i na pomnikach egipskich znajdujemy wiele scen obrazujących podobny sposób ściągania podatków, którym towarzyszyło okładanie kijami podatnika.

Dowiedziawszy się o tym król, który dopiero co ulitował się nad dłużnikiem, zapłonął gniewem. Zmienił całkowicie swoje postępowanie. Nie jest już dłużej litościwym panem, ale srogim sędzią. Nie dopuszcza sługi w ogóle do głosu, ale od razu wydaje na niego wyrok. Oburzenie współ sług i gniew króla wywołane są brakiem litości z jego strony. Choć darowano mu tak wiele, sługa nie był gotów darować drugiemu tak niewiele i to właśnie rozgniewało litościwego króla. „Wyrok pada za n i e--m i ł o ś ć”. Przypowieść jednak nie koncentruje się na karze, ale raczej podkreśla wielkoduszny gest króla, który od razu daruje

całą należność. Gdyby zabrakło tego gestu, iście królewskiego, całkiem zrozumiałe byłoby żądanie sługi względem swojego dłużnika, jednak w sytuacji, kiedy sam został zwolniony z zapłaty, jego surowość wobec współ sługi jest zupełnie niezrozumiała, gorsząca, wręcz naganna. Pojawia się więc pytanie, jak ten, komu dopiero co przebaczone, może tak agresywnie zachować się wobec swojego dłużnika?

Przypowieść ta ukazuje przede wszystkim wielkość Bożego miłosierdzia. Jezus zaprasza, abyśmy umieli przekraczać schematy sprawiedliwości, które nie zawsze pasują do Bożych schematów. Bóg przebacza nam wpierw, zanim my przebaczymy innym, zachęcając nas równocześnie do czynienia podobnie, ponieważ tylko w ten sposób będą nam darowane grzechy. W ten sposób nasza miłość do bliźnich jest w pewnym sensie miarą Bożej miłości względem nas, Bóg bowiem powie na końcu czasów: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Dług, który jest biblijnym określeniem grzechu, zostaje darowany przez miłosiernego Boga temu, kto daruje dług swojemu bliźniemu. Apostoł Jakub streścił doskonale w jednym zdaniu zarówno ostrzeżenie, jak i zachętę płynącą z tej przypowieści: „Będzie to bowiem sąd nieubłagany - mówił Apostoł - dla tego, który nie czynił miłosierdzia: miłosierdzie odnosi triumf nad sądem” (Jk 2,13). Postawa Jezusa była więc gorsząca dla tych, którzy posiadali obraz Boga jako groźnego i nielitościwego Sędziego, gdy tymczasem On ukazywał swojego Ojca jako pełnego miłości i gotowego przebaczać grzechy.

Ta oraz inne przypowieści (por. Mt 13,24-30; 20,1-16; 25,31-46; Łk 15,1-7) przypominają niestrudzenie, że Bóg, chociaż bardzo kocha człowieka, nie zmusza go do miłości, jest gotów do przebaczenia, ale nikomu nie odbiera wolności decydowania i ewentualnego opowiedzenia się „przeciw”. Umarł na krzyżu, ale tylko Dobrego Łotra, który zwrócił się do Niego z prośbą o litość, zapewnił, że wstąpi z Nim do raj. Podobnej nagrody nie obiecał natomiast wiszącemu po Jego lewej stronie, a przecież cierpiał on na równi z Dobrym Łotrem. Nie uczynił tego dlatego, że zły łotr nawet w momencie śmierci nie uląkł się Boga, nie usłuchał swojego sumienia i nie prosił o litość. Innymi słowy, scena rozgrywająca się na górze ukrzyżowania zdaje się odślaniać logikę Bożego myślenia: Bóg chce ratować nawet łotra, ale nie zawsze to Boże pragnienie spotyka się z pozytywną odpowiedzią ze strony człowieka (grzesznika).

Mówiąc o *śmierci drugiej*, czyli o piekle, pamiętać więc trzeba zarówno o wiecznej i niezmiennej woli Bożej, która obdarzyła całe stworzenie darem miłości, jak i o równie wiecznym i niezmiennym darze wolności. W tej sytuacji potępienie i piekło nie mogą być odbierane jako chciane przez Boga. Nie On powołał je do istnienia. Jako odwieczne Dobro, Bóg pozostaje wierny swojej miłości - On jest samą MIŁOŚCIĄ. Prawda ta nie zmienia jednak faktu, że w granicach wolności człowieka, w sposób Bogu tylko wiadomy, pozostaje możliwość, i aż (!) możliwość wiecznego bankructwa. Aktualizuje się ona w życiu tego, „kto będąc powołanym do kochania w wolności, zanegował tę fundamentalną orientację swego życia”, jak pisze N. Ciola¹⁸⁴. Mając to na uwadze, słuszne wydaje się stwierdzenie, że piekło nie jest „owocem potępiającego postępowania Boga, nie jest ciemnym królestwem zlokalizowanym pod ziemią lub w innym miejscu”, ale wolnym i zarazem bardzo obiektywnym wyborem człowieka. Posiada on charakter bardziej duchowy, chociaż ujawnia się również w całym życiu. Człowiek przeżywa go zarówno w swoim wnętrzu, jak również w licznych sytuacjach, jakie manifestuje świat od początku swojego istnienia. Przeżywamy go również w tym, co Jan Paweł II nazwał „strukturami grzechu”.

Tak rozumiane piekło jawi się jako radykalne i świadome odrzucenie miłosiernej miłości Bożej; człowiek grzeszny jej „nie chce”, nie jest zdolny do jej wyboru i brak owej zdolności jest skutkiem jego osobistego grzechu. *Mysterium iniquitatis* - tajemnica nieprawości człowieka jest nie do pojęcia w kategoriach ludzkich. Znacznie trudniej jeszcze zrozumieć i wytłumaczyć, w jaki sposób człowiek może zamknąć się na Boże działanie, nie przyjąć i

odrzuć propozycję zbawienia pochodzącą od Boga, pełnego miłości. „Zrozumieć” to potrafi wyłącznie sam Stwórca.

Sytuacja ta sprawia, że piekło nie jest jedynie możliwością, jedną spośród wielu innych, wyłącznie intelektualnym wymysłem, o którym rozmawia się z braku innych tematów do dyskusji. Od samego początku w każdej kulturze było ono odbierane jako realnie istniejąca rzeczywistość, przeżywana przez tych, których życie było złe. Również analiza wypowiedzi Kościoła nie pozostawia wątpliwości, że piekło nie jest jedynie wymysłem ludzkiej wyobraźni, niejasną *możliwością*, która w istocie nigdy się nie realizuje, ale faktycznie istniejącą *rzeczywistością*. Realizuje się ona w życiu pośmiertnym takiego człowieka, który świadomie i trwale zwalczał w swoim życiu Boże przykazania.

83. Czy posiadanie wolności jest jakimś ryzykiem dla człowieka? Czy wolność, która jest tak bardzo cenna, może się stać przyczyną duchowej degradacji człowieka?

Tłem wielu biblijnych przypowieści (por. Mt 13,24-30; 20,1 -16; 25,31- 46; Łk 15,1-7) jest w istocie tajemnica wolności i tajemnica miłości, wolności człowieka i miłości Boga. Spotkanie się tych dwóch stanowi węzeł całego zagadnienia, czyli losów człowieka w chwili obecnej oraz w przyszłości. Dlatego temat piekła nieuchronnie przywołuje na myśl dramat miłości Boga i wolności człowieka, która jest „jakby łaską wszystkich łask” - powiada J. Tischner (zm. 2000) w *Nieszczęsnym darze wolności*. Wolność tymczasem polega również i na tym, że daje człowiekowi możliwość przyswajania. Co to oznacza? Otóż w darze wolności - rozważał krakowski filozof- człowiek otrzymuje władzę przyswajania sobie dóbr, którymi żyje duch ludzki i poprzez które duch ten się realizuje i doskonali w całej pełni. Człowiek może przyjmować i przyswajać sobie różne postawy i obok dobra, postaw etycznych, miłości względem siebie i drugich może również przyswoić sobie sam grzech, a nawet utożsamić się z nim. Może to uczynić, ponieważ Bóg obdarował go wolnością. Jednak w momencie przyswojenia sobie zła człowiek zaczyna tracić coraz bardziej możliwość wolnego wybierania, zostając zniewolonym przez swoje słabości, grzechy i złe nawyki. Ich siła nierzadko jest tak wielka, że sprawia, iż człowiek przestaje wręcz być niejako sobą, zatracając władzę decydowania o swoim życiu. W takiej sytuacji nie tylko przestaje być sobą, ale wręcz zmierza do swego odczłowieczenia. Podarowana mu łaska wolności staje się wówczas odwrotnością łaski, a nawet jej zaprzeczeniem, to bowiem, co teoretycznie miało człowieka nobilitować, czyniąc go Bogu podobnym, źle wykorzystane, zaczęło sprowadzać go w istocie do postawienia siebie po stronie nieprzyjaciół Boga. W ten oto sposób podarowana człowiekowi wolność stała się w rzeczywistości przyczyną podejmowania mylnych, a nawet zgubnych dla niego decyzji, prowadzących do wypaczenia i zanegowania autentycznego życia.

Chrześcijańska idea Boga bogatego w miłosierdzie, który troskliwie pochyla się nad człowiekiem, rodzi ważne i trudne do odpowiedzi pytanie, w jaki sposób człowiek zdolny jest powiedzieć Bogu „nie”, jak może nie przyjąć Jego miłości? Jednak to, co wydaje się niemożliwe dla ludzkiego umysłu, niejednokrotnie staje się gorzką rzeczywistością, bo człowiek istotnie może odpowiedzieć na Bożą miłość negatywnie. To właśnie w obrębie tej tajemnicy, jaka kryje się w możliwości udzielenia przez człowieka negatywnej odpowiedzi na dar Bożej miłości, doszukiwać się należy samej istoty tragedii grzechu, każdego grzechu, zarówno grzechu początków, jak i późniejszych grzechów, popełnianych w codzienności. W tej również sytuacji szukać należy „ryzyka egzystencji” człowieka. Przez źle wykorzystaną wolność człowiek staje się więźniem samego siebie, jest niezdolny do komunikowania się z tymi, którzy go otaczają, w następstwie czego staje się istnieniem rozproszonym, rozdartym, „przepełnionym”, obcym sobie, ponieważ zniewolonym przez grzech.

Spełniają się w ten sposób słowa ojca Browne'a, który mówił, że „kiedy ludzie przestają w coś wierzyć, to nie jest tak, że nie wierzą w nic; przeciwnie, wierzą we wszystko”. Człowiek z braku koncentracji na Bogu zaczyna się skupiać na wszystkim, co go otacza, co jeszcze bardziej rozbija jego wnętrze, rozbijając jego serce, umysł i pragnienia na niekończącą się ilość podziałów, wprowadzając rozgoryczenie i smutek. Wiarę w Boga prawdziwego zastępuje on odtąd mnóstwem, mniej lub bardziej dziwacznych kultów lub też szukaniem nowego sensu życia w całej gamie oszukańczych sekt. Zaczyna nawet wierzyć w przesady, które zdawało się, że dawno już zostały zapomniane przez historię.

84. Czy istnienie piekła jest prawdą dogmatyczną?

Tak. W ciągu wieków Kościół wielokrotnie przypominał naukę Pisma Świętego o piekle, jako prawdzie dogmatycznej. Chrześcijańskie *Credo*, zwane także *Symboliem atanazjańskim*, które pochodzi z IV wieku, głosi, że „ci, którzy dobro czynili, przejdą do życia wiecznego, ci zaś, którzy zło czynili, do ognia wiecznego. Taka jest wiara katolicka. Jeśli ktoś nie będzie jej należycie i stanowczo wyznawał, nie może być zbawiony”. *Symbol* mówi wyraźnie, że odrzucenie nauki Chrystusa i Kościoła o piekle jest grzechem przeciw wierze.

Temat piekła pojawił się także podczas obrad Synodu, który w roku 543 zebrał się w Konstantynopolu, aby odrzucić nauczanie Orygenesusa, utrzymującego, jakoby piekło nie było wieczne, a potępieni i demony nawrócili się kiedyś do Boga. Kościół stwierdził wówczas:

Jeżeli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli nastąpi „apokatastaza” dla diabłów i bezbożnych ludzi - n. b. w.

Oznaczało to, że kto utrzymuje, że pewnego dnia diabeł oraz potępieni nawrócą się, zostanie wyłączony ze wspólnoty Kościoła. Naukę tę potwierdził następnie Sobór Laterański IV, który obradował w 1215 roku. Głosił on:

Wszyscy oni [zmarli] we własnych siłach powstaną w ciałach, tych, co teraz posiadają aby otrzymać wedle uczynków swoich, dobrych czy złych, jedni karę wieczną wraz z diabłem, inni zaś z Chrystusem wiekuistą chwałę.

Sobór stwierdzał w ten sposób, że piekło jest wieczne. Do tej nauki nawiązał Sobór Watykański II w Konstytucji *Lumen gentium*, wzywając jednocześnie wiernych do nieustannej czujności. Tekst soborowy uczył:

Aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym, pójść w ogień wieczny, w ciemności zewnętrzne, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów (nr 48).

Również papież Paweł VI w swoim słynnym *Credo Ludu Bożego*, z roku 1968, mówił:

Chrystus wstąpił do nieba i ponownie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, każdego według jego zasług. I tak wejdą do życia wiecznego ci, którzy odpowiedzieli na miłość i miłosierdzie Boże; natomiast ci, którzy je odrzucali do ostatniego momentu życia, pójdą w ogień nieugaszony.

Zatem świadome odrzucenie Boga staje się odrzuceniem wiecznym w pełnej wolności, o czym jeszcze raz bardzo wyraźnie przypominał *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, „ogień wieczny”. Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga; wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie (nr 1035).

Kościół, chociaż wypowiadał się na temat realności piekła, nie zabrał nigdy oficjalnego stanowiska w kwestii ewentualnej liczby czy też konkretnych osób skazanych na piekło.

85. Czy Kościół nie skazuje na potępienie?

Kościół nie wypowiada się oficjalnie na temat liczby czy też konkretnych osób skazanych na piekło. Rzeczą daremną byłby więc zamiar znalezienia w dokumentach Magisterium Kościoła tekstów wyliczających imiennie osoby zmarłych zaliczone do grona potępionych. Równie daremne okazałyby się wysiłki znalezienia sformułowań mówiących o „pustym” piekle, pustym nie w znaczeniu miejsca czy przestrzeni, ale stanu. Należy więc jasno stwierdzić - jak piszą autorzy *Katolickiego katechizmu dorosłych* - że „ani Pismo Święte, ani tradycja Kościoła nie mówi o żadnym człowieku z całą pewnością że jest on potępiony”. Jeżeli istotnie kaznodzieje i tym bardziej dokumenty Magisterium Kościoła milczą na temat ewentualnej tożsamości potępionych, to jednak w dwutysiącletniej historii Kościoła zetknąć się można z wypowiedziami niektórych papieży, soborów czy też synodów sugerującymi, jakoby była wielka liczba potępionych.

Tak na przykład Sobór Florencki w 1442 roku, odwołując się do św. Fulgencjusza, biskupa Ruspe z przełomu V i VI wieku, głosił - chociaż bez osądzania i nazywania po imieniu pojedynczych osób - że „nikt nie może być zbawiony, choćby jego jałmużny były wielkie i choćby przelał krew za Chrystusa, jeśli nie pozostanie w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim” (BF II, 25; DS 714). Wypowiedź soborowa sugerowała wyraźnie, że lista osób skazanych na karę piekła będzie raczej dość długa. Biorąc ponadto pod uwagę terytorialny zasięg ówczesnego Kościoła katolickiego, liczba osób skazanych na wieczną zgubę byłaby z pewnością dłuższa od listy osób odkupionych. Tymi, przed którymi zamykano bramy nieba, ponieważ nie należeli do wspólnoty Kościoła, byli w pierwszym rzędzie poganie (por. DS 714). W wieku XV doszli do nich jeszcze inni, jak żydzi i odłączeni od Kościoła.

Dla wierzących ważną i obowiązującą była również nauka Benedykta XII, zdefiniowana w Konstytucji *Benedictus Deus* w roku 1336. Papież uczy w niej:

Orzekamy, że według ogólnego rozporządzenia Boga umierający w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych (BF VIII, 110; DS531).

Te oraz inne wypowiedzi należy zawsze jednak odczytywać i weryfikować w kontekście szerszym, a w szczególności w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II. Co prawda Sobór nie zajął się bezpośrednio tematem piekła, jednak zabrał głos w ważnej kwestii zbawienia osób niewierzących, to znaczy tych, co niektóre z wcześniejszych wypowiedzi kościelnego Magisterium odsądzały od zbawienia i kierowały na wieczne męki. Otóż w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, mówiąc o ludzie Bożym i tych, którzy do niego należą, Ojcowie Soborowi wyraźnie stwierdzali:

Ci wreszcie, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego. Przede wszystkim więc ten naród, który otrzymał przymierze i obietnice, a

z którego narodził się Chrystus według ciała (por. Rz 9,4n), lub dzięki wybraniu szczególnie umiłowany ze względu na praojców, albowiem Bóg nie żałuje darów i wezwania (por. Rz 11,28n). Ale plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich głównie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami jedynego i miłosiernego Boga, który będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym. Także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, sam Bóg również nie jest daleko, skoro daje wszystkim życie, technienie i wszystko (por. Dz 17,25-28), a Zbawiciel chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać w swoim postępowaniu, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża pomocy koniecznej do zbawienia tym, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłując nie bez łaski Bożej, prowadzić uczciwe życie (nr 16).

W istocie więc - uczy Sobór - wszyscy powołani są do zbawienia i teoretycznie wszyscy mogą je osiągnąć. W praktyce jednak zależy to w pierwszym rzędzie od Bożej łaski, a następnie od nas samych, od naszego codziennego życia, od decyzji podejmowanych w konkretnych sytuacjach. Kościół więc, który wyniósł do chwały ołtarzy rzesze wiernych, nikogo imiennie z umarłych nie skazał na karę wiecznego piekła. Głosząc jego realność, Kościół nie pozwalał jednak nigdy na formułowanie otwartych wypowiedzi na temat nazwisk osób ewentualnie potępionych. Utrzymywał i nadal utrzymuje jedynie tę prawdę, że zastęp zbawionych jest tak ogromny, że nikt nie zdoła go zliczyć. Pewność tę czerpie z nauki Biblii, która np. w Apokalipsie św. Jana mówi:

Potem ujrzałem:
a oto wielki tłum,
którego nie mógł nikt policzyć,
z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków,
stojący przed tronem i przed Barankiem (Ap 7,9).

Wyznając wiarę w istnienie piekła, Kościół przepowiada jednocześnie, że Bóg Biblii jest Bogiem pełnym miłości miłosiernej, który troskliwie zabiega o zbawienie wszystkich i raduje się z każdego grzesznika czyniącego pokutę (por. Łk 15,10). Jego pragnieniem jest, aby „wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21). Sytuacja odwrotna, która prowadziłaby do pogodzenia się z istnieniem piekła i nie brała na serio Bożej miłości, budowałaby fałszywy obraz zarówno Boga, jak i człowieka, lekceważąc autentyczną ludzką wolność. „Tam bowiem, gdzie istnienie piekła nie budzi religijnego sprzeciwu - pisał słusznie J. Salij - łatwo kształtuje się obraz Boga jako surowego Władcy, a lęk może stać się jednym z najistotniejszych wymiarów religijności. Tam z kolei, gdzie z góry się wie o tym, że piekła nie ma, miłosierdzie Boga, który pragnie uzdrowić i napęlić swoją kochającą obecnością nawet największego grzesznika, łatwo rozumieć fałszywie jako pobłażliwość Boga dla naszego zła - zatem ostatecznie jest to postawa beznadziei co do możliwości naszego wyzwolenia z grzechu; człowiek liczy jedynie na to, że Bóg w swojej pobłażliwości i tak go doprowadzi do szczęśliwego końca”. Magisterium Kościoła uczy więc, że piekło jest *realną możliwością* i ma *wieczny* charakter, co oznacza, „że świadome odrzucenie Boga staje się odrzuceniem wiecznym w pełnej wolności”. Ponieważ nie wiemy, na czym w istocie polega „wieczność” (*aeternitas*) Boga, dlatego wydaje się słuszne, aby ową „wieczność” człowieka rozważać również „od strony ludzkiej”. Czy będzie ona równa wieczności Bożej, obejmującej każdy czas - jak uczył św.

Tomasz z Akwinu - czy będzie różnić się od niej, jest bardziej kwestią spekulacji niż pewności. Dlatego słuszną wydaje się w tym miejscu uwaga, poczyniona przez R. Niebuhra, że każdy czyn zły, jakiego dopuścił się człowiek, ma charakter niszczycielski. I w pewnym sensie każde zniszczenie posiada wieczny charakter, ponieważ to, co zostało zniszczone, nie możemy już odtworzyć. Możemy, oczywiście, zrobić coś nowego, innego, ale to nie będzie już tym samym, co zostało zniszczone. „Życie - pisze amerykański teolog - które zostało zniszczone przez naszą nieostrożność, chciwość lub żądzę władzy, czy też przez naszą zmysłową namiętność, przywrócić może łaska Boża, z naszej wszelako perspektywy zło, jakie wyrządziliśmy, jest wieczne. Akty restytucji mogą złagodzić zło, nie mogą jednak całkowicie usunąć jego skutków. Nacisk położony na nieodwracalny charakter Boskich wyroków znajduje potwierdzenie na każdej karcie dziejów i w doświadczeniu każdego człowieka”.

86. Dlaczego piekło chrześcijańskie jest najsroźsze?

Istotnie, w odniesieniu do piekła historycy idei religijnych zauważają, że wśród wszystkich obrazów infernalnych zaświatów, jakie wypracowały różne kultury od zarania dziejów, najbardziej usystematyzowane, kompletne i zarazem najbardziej rozpaczliwe okazuje się piekło chrześcijańskie, i to „do tego stopnia, że stało się archetypem” negatywnych zaświatów¹⁹⁶. Czy uwaga tego rodzaju nie budzi zdziwienia, gdy skądinąd wiadomo, że żadna z religii nie dowartościowała zarazem tak bardzo miłości, jak uczyniło to chrześcijaństwo? Czyż Boża miłość nie wyklucza piekła? Pytanie takie stawialiśmy już wielokrotnie. Zadane ponownie, wymaga przynajmniej jednej odpowiedzi, która tylko pozornie wydaje się trudna. I istotnie: jest łatwa, ponieważ odwołuje się do biblijnego przesłania o wolności, które mówi, że szczególnym darem otrzymanym przez człowieka od Boga jest wolność.

Człowiek, właśnie jako wolny, jawi się również jako odpowiedzialny za swoje czyny. Wolność zakłada odpowiedzialność i odwrotnie, odpowiedzialność dopomina się maksymalnej wolności. Obydwie natomiast czerpią swoją siłę z miłości. Ponieważ wolny, człowiek poczuwa się też do odpowiedzialności za swoje czyny i do ponoszenia ewentualnych ich konsekwencji, pozytywnych czy negatywnych. W ten sposób piekło jest negatywną gwarancją ludzkiej wolności i dojrzałości jego życia. Tym też tłumaczyć należy wykończony obraz piekła, obecny w chrześcijaństwie. Jest on srogi dlatego, że znajduje się w nim również wykończony obraz wolności stworzenia.

Przesłanie o piekle miało zatem za zadanie mobilizować człowieka do wysiłku i zachęcać do mądrości, jako jedynej gwarancji życia odpowiedzialnego. Właśnie na to wskazywał Jean Delumeau w wywiadzie, jakiego udzielił dla „Dziennika Polskiego”, gdzie powiedział: „Trzeba być logicznym i konsekwentnym. Jeżeli Boga nie ma, diabeł także nie ma. W takiej sytuacji egzystencjalnej nie istnieje też wolność; ani wolność czynienia dobra, ani wolność czynienia zła”. J. Delumeau mówił wprawdzie o diable, ale jego słowa dają się również odnieść do piekła, które w równym stopniu, chociaż w nad wyraz dziwny sposób, gwarantuje wolność człowieka. Wiara w piekło nie szuka zniewolenia człowieka, ale znacznie bardziej szuka mocniejszego jeszcze wyeksponowania otrzymanego przez niego daru wolności.

87. Czy Bogu „uda się” zbawić wszystkich?

Na podstawie biblijnej nauki o wolności człowieka i jego odpowiedzialności wielu stawia pytanie, czy również słaba wolność ludzka, ograniczona, uwarunkowana miejscem życia, zdrowiem, wiekiem, sytuacją polityczną itp., jest w stanie podjąć decyzje wiążące na całą wieczność?

Orygenes, wielki pisarz Kościoła z III wieku, żył nadzieją, że w przyszłym życiu człowiek będzie miał nadal możliwość czynienia pokuty i nawrócenia się. Jeżeli więc w życiu ziemskim ktoś z ludzi znalazł się w gronie osób wrogo ustosunkowanych do Boga, do bliźnich i do stworzenia, to po śmierci, korzystając z ciągle jeszcze aktualnej możliwości poprawy, będzie w stanie zmienić swoją błędną decyzję i opowiedzieć się po stronie Bożych przyjaciół. Aleksandryjski uczony nie twierdził tego wyraźnie, lecz miał nadzieję, że Bogu „uda się” zbawić wszystkich ludzi.

Czyż postawa taka może nie zaskakiwać? Któż bowiem, wiedząc, iż postąpił niewłaściwie w tym życiu, i wiedząc jednocześnie (już po śmierci), że dozna z tego powodu dotkliwych cierpień, nie czyniłby pokuty, nie prosiłby o przebaczenie i nie podejmowałby czynów nawrócenia?

Kościół nie poszedł za sugestiami Orygenes¹⁹⁷. Uznał, że przyjęcie ich banalizowałoby obecne życie ludzkie, odebrałoby mu wymiar ostateczny i definitywny. Przyjęcie propozycji Orygenes¹⁹⁷ i jego zwolenników oznaczałoby ponadto, że traci na wartości i znaczeniu samo życie Jezusa Chrystusa. Niedoceniona zostaje Jego ofiara, Jego cierpienie, śmierć i chwała zmartwychwstania, jeżeli bowiem po śmierci również można żałować za swoje grzechy, czemu w takim wypadku służy obecne życie, jaką wartość posiadają ziemskie czyny człowieka, jego wysiłki, starania, cierpienia, ponoszone ofiary? Skoro czyny dadzą się powtórzyć w pośmiertnej przyszłości, czyli w sytuacji, kiedy człowiek będzie miał możliwość pełnego poznania zarówno radości nieba, jak również dramatu ewentualnych cierpień, jaka zatem jest wartość tych czynów w chwili obecnej?

Sobór Watykański II, mimo iż uczynił to bardzo dyskretnie, niemniej jednak w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* precyzował to zagadnienie:

(...) ponieważ nie znamy dnia ani godziny, w myśl upomnienia Pańskiego powinniśmy nieustannie czuwać, abyśmy zakończywszy bieg naszego jedyne go ziemskiego życia (por. Hbr 9,27), zasłużyli na to, by wejść razem z Panem na gody weselne i zostali zaliczeni do błogosławionych (por. Mt 25,31-46), i aby nie kazano nam, jako sługom złym i leniwym (por. Mt 25,26), pójść w ogień wieczny (por. Mt 25,41), w ciemności zewnętrzne, gdzie „będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 22,13; 25,30) (nr 48).

Z soborowego tekstu wynika jasno, że obecne życie ziemskie ma aspekt definitywny i jest nie do powtórzenia. Sobór odrzucił też, jako przeciwną nauce chrześcijańskiej, wysuwaną przez niektórych hipotezę reinkarnacji. Uznał, że podważa ona aktualną wartość ludzkiego życia, jego jedyność i wyjątkową wartość podejmowanych przez człowieka czynów. Powaga życia, jak również powaga Bożego planu zbawienia względem człowieka, wymaga wolnej odpowiedzi ze strony stworzenia, ponieważ wolność jest jedną z głównych cech Bożego obrazu w człowieku.

Jednocześnie Kościół modli się nieprzerwanie o zbawienie wszystkich ludzi, wierzy bowiem, że Bóg jest pełen miłosierdzia, gotów do przebaczenia. Przypomina o tym św. siostra Faustyna Kowalska (1905-1938), przekazując w *Dzienniczku* swoje doświadczenie Bożego miłosierdzia. W kilku miejscach Święta mówi o „ogniu piekielnym”, którym dusza przesiąknięta „wpada jakby w rozpacz”¹⁹⁸. Wizje te nie budzą w niej przerażenia, ale szczerze i głębokie współczucie dla „dusz potępionych, że muszą żyć w jego (szatana - Z. K.) towarzystwie, sam widok jego jest wstrętniejszy niż cała męka piekła” (nr 540). Pyta też Pana- dlaczego? Dlaczego ludzie ci cierpią, czyżby ich grzech był większy od Bożego miłosierdzia? Na te dramatyczne pytania słyszy wewnętrzny głos, mówiący do niej: „Miłosierdzie moje nie chce tego, ale sprawiedliwość każe” (nr 20).

Lecz słowa te, chociaż gorzkie, nie zniechęcają jej jednak. Od tej chwili, jak wyznaje, postanawia jeszcze „ściślej obcować z duszami cierpiącymi” (nr 20). Modli się za nie,

ponieważ wiara mówi jej, że Boże miłosierdzie przewyższa ludzkie słabości i grzechy. Wiara mówi jej, że Bóg, który spogląda na ziemię i jej mieszkańców przez rany Chrystusa, jest Bogiem bogatym w miłosierdzie. Oto co pisze:

Pod koniec litanii ujrzałam jasność wielką i w niej Boga Ojca. Przed jasnością tą a ziemią ujrzałam Jezusa przybitego do krzyża, i tak, że Bóg, chcąc spojrzeć na ziemię, musiał patrzeć przez rany Jezusa. I zrozumiałam, że dla Jezusa Bóg błogosławi ziemi (nr 60).

88. Co na temat obecnego życia może nam powiedzieć rzeczywistość piekła?

Zarówno w Piśmie Świętym, jak i w tradycji Kościoła piekło ukazywane jest zawsze jako realnie istniejąca *możliwość*. Od początku Kościół nie przestaje więc przestrzegać wszystkich żyjących, że możliwość wypaczenia swojego życia, definitywnego przegrania, popadnięcia w ostateczny absurd jest czymś bardzo realnym. Kościół nie przepowiada tego jednak dla wywoływania strachu w sercach wiernych, ale czyni to z nakazu miłości Bożej, pragnieniem bowiem Stwórcy jest to, aby każdy z ludzi cieszył się szczęściem i życiem wiecznym. Nauka o piekle nie powinna wywoływać w człowieku chorobliwego strachu, ale uświadamiać go o godności i wadze jego osobistej wolności i znaczeniu, jakiego nabierają jego decyzje w obecnym życiu. Tylko jako istota wolna, człowiek może stanąć przed wyborem między życiem i śmiercią. *Katechizm Kościoła Katolickiego* poucza:

Stwierdzenia Pisma Świętego i nauczanie Kościoła na temat piekła są *wezwaniami do odpowiedzialności*, z jaką człowiek powinien wykorzystywać swoją wolność ze względu na swoje wieczne przeznaczenie. Stanowią one równocześnie *naglące wezwanie do nawrócenia*: „Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują!” (Mt 7,13-14) (nr 1036).

Mamy pewność, że Bóg nikogo nie przeznacza do piekła, ale „dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (grzech śmiertelny) i trwanie w nim aż do końca życia” (nr 1037) - tyle *Katechizm Kościoła Katolickiego*. W pismach niektórych Ojców Kościoła i teologów pojawiały się jednak myśli o możliwości złagodzenia kary w piekle. Cezary z Arles (zm. 543) uczył, że złagodzenie mąk nastąpiło w momencie zstąpienia Chrystusa do otchłani. W niektórych mszałach liturgii rzymskiej istniał w średniowieczu formularz Mszy św. zawierający modlitwę za zmarłego z prośbą, aby Pan złagodził jego męki, jeżeli winy jego były za wielkie i nie kwalifikowały go na niebo czy czyściec. Z podobną modlitwą spotykamy się u księży o cudach św. Benedykta, gdzie modląc się prosi Boga za zbrodniarzy zabitych w czasie wojny, aby zmniejszone zostały im kary. W obecnej liturgii Kościoła rzymskokatolickiego codziennie podczas liturgii eucharystycznej przez pośrednictwo swoich kapłanów i wiernych Kościół błaga Boga o miłosierdzie dla wszystkich, ponieważ nie chce On „niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia” (2 P 3,9). W *Kanonie Rzymskim* kapłan zwraca się słowami pełnymi pokory do Boga:

Boże, przyjmij łaskawie tę ofiarę od nas, sług Twoich, i całego ludu Twego. Napelnij nasze życie swoim pokojem, zachowaj nas od wiecznego potępienia i dołącz do grona swoich wybranych.

Wydaje się więc, że można stwierdzić, iż teksty biblijne, które wypowiadają się na temat rzeczywistości infernalnej, zaczynają nabierać egzystencjalnego znaczenia dopiero wówczas,

kiedy każdy z ludzi mówi: *Ja mogę się potępić; ja tym mocniejszą mam nadzieję, że dzięki Bożemu miłosierdziu dostąpię zbawienia*".

89. Czy można być pewnym, że ktoś z umarłych, kogo życie było złe, doczekał się z pewnością wiecznego potępienia?

Jest sprawą bardzo trudną odpowiedzieć szczegółowo na pytanie o pośmiertny los jakiegokolwiek człowieka, o jego losie bowiem decyduje wyłącznie Bóg i Jemu tylko znana jest pośmiertna historia człowieka, jako historia Bożego miłosierdzia, „która - pisze R. Niebuhr - polega na tym, że z jednej strony stawia się przed nami wymagania tak, jakby wymagania nie spełnione nigdy nie miały być spełnione. Z drugiej zaś strony wiara głosi, że człowiek byłby zgubiony, gdyby Bóg nie mógł dokończyć tego, czego my nie dokończyliśmy, i oczyścić tego, co my skaziliśmy. Krzyż jest doskonałym objawieniem tych prawd. W nim grzech przeciwko człowiekowi jawi się jako grzech przeciwko Bogu, jako coś więcej niż przypadkowa niedoskonałość. Wszelako Krzyż poucza także, że miłosiernym zamiarem Bożym jest wzięcie na siebie ludzkiego zła i jego stłumienie. Nawet jednak w Krzyżu relacja między prawem a łaską pozostaje tajemnicą. Nie wiemy, w jakim sensie zło, jakie wyrządzamy, ma wieczne znaczenie, jeżeli wierzymy także, że Bóg zwycięża zło. Prawda chrześcijańska wykracza tu poza ludzką mądrość i przemawia do nas pod postacią głupstwa Bożego, które jest mądrzejsze od mądrości ludzi".

Miłość jest jednocześnie wypełnieniem i zaprzeczeniem prawa. Przebaczenie jest najwyższą sprawiedliwością i kresem sprawiedliwości. Z jednej strony, przypowieść o Sędziu Ostatecznym (por. Mt 25,31- 46) uczy, że sędzia jest nieubłagany i wtrąca ludzi do piekła za wyrządzone zło w życiu ziemskim, z drugiej jednak strony, pan darujący dług, gospodarz czekający z usuwaniem chwastu z pola pszenicy czy też właściciel z przypowieści o winnicy wyraźnie odrzucają rachuby ziemskiej sprawiedliwości. Każdy z nich charakteryzuje się zdecydowanie inną logiką sądzenia i wynagradzania, która nierzadko stoi w wyraźnej sprzeczności z oczekiwaniem ogółu, z ludzkimi normami sprawiedliwości i zapłaty. Wiemy tymczasem, że zarówno jeden jak i drugi, sędzia i pan, gospodarz oraz właściciel, wspólnie razem symbolizują Boga, który jest jednocześnie Sędzią i Odkupicielem, wymagającym Panem i Ojcem pełnym miłości.

Z tego względu Karl Rahner apelował o konieczną „wielość wypowiedzi, odnoszących się zawsze do jednego i tego samego człowieka" również w odniesieniu do eschatologii. Owa wielość eschatologicznych wypowiedzi wiąże się ściśle z pluralizmem wypowiedzi antropologicznych, których „nie da się ująć w jeden syntetyczny prosty model pojęciowy". Owa wielość sprowadza się do jednakowego przyjmowania wypowiedzi o możliwości uszczęśliwiającego spełnienia człowieka w zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie, jak również o możliwości ostatecznego zatracenia każdej jednostki. Podważenie tej ostatniej możliwości, tzn. wykluczenie jej jako realnie istniejącej, sprawiłoby w konsekwencji, że „historia przeżywana w wolności straciłaby swoją powagę", zauważa K. Rahner. Człowiek musi się więc liczyć z ewentualnością absolutnego zatracenia i absolutnego odrzucenia od Boga, a tym samym z możliwością utraty zbawienia i bycia potępionym. To właściwie jest największa nauka piekła, podstawowa treść tej smutnej rzeczywistości, stąd konkluzja Rahnera:

W chrześcijaństwie jednak ta otwarta możliwość nie musi z konieczności określać doktryny o dwóch równoważnych drogach, które ma do wyboru człowiek znajdujący się na rozdrożu; jest raczej tak, że owa wiodąca ku zatraceniu możliwość wolności istnieje obok doktryny, która głosi, że świat i historia świata jako całość rzeczywistości osiągną życie wieczne z Bogiem.

Tak więc miłość i wolność znajdują się u samych podstaw refleksji zarówno o niebie jak i o rzeczywistości infernalnej. Pomiedzy nimi rozgrywa się dramat życia każdego człowieka, którego nie da się uniknąć i nie da się przewidzieć jego ostatecznego końca.

90. Żaden kochający ojciec nie posłałby swoich dzieci w takie miejsce, jakim jest piekło. Jeżeli przeto mówi się, iż Bóg jest naszym Ojcem, to czy może karać piekłem?

Na pozór uwaga taka jest słuszna, niemniej jednak należy zauważyć, że to nie Bóg skazuje człowieka na cierpienie. W centrum refleksji nad *infernium* znajduje się zawsze realna możliwość (wolność) odejścia syna z domu Ojca, zabrania swojej własności (którą w tym przypadku jest wolność) i udania się w miejsca znane tylko jemu, a oddalone od Boga. Chociaż Stwórca cierpi, zgadza się na jego odejście, ponieważ szanuje wolność stworzenia, tym niemniej jako dobry i miłosierny Ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15,11-32), wyczekuje z utęsknieniem jego powrotu, wychodzi na drogę i wygląda, kiedy syn zawróci ze złej drogi i zawita na powrót w progach rodzinnego domu. Ze względu na szacunek dla jego wolności pozwolił mu odejść.

Cierpienia syna z ewangelicznej przypowieści są w istocie konsekwencją złych wyborów, podjętych bez proszenia o zgodę i radę swojego ojca. To więc nie ojciec „napełniał jego żołądek strąkami, którymi żywiły się świny” (Łk 15,16), ale źle zainwestowana wolność, błędne wybory, wizje złudnego szczęścia. Złe wybory zapędziły go w ten marny stan materialny i duchowy, w konflikt wewnętrzny i zewnętrzny.

Przypadek syna marnotrawnego pokazuje wyraźnie, że nie Bóg opuszcza człowieka, ale człowiek opuszcza i porzuca Boga dla czegoś lub dla kogoś innego, co w swojej naiwności uważa za ważniejsze i bardziej cenne od Boga i Jego mądrości. Wmawia sobie, że Najwyższy jest dla niego zagrożeniem, że czyha na jego wolność, że nie miła Mu jest jego pomyślność, że w ogóle Bóg go prześladuje (!). Tymczasem Bóg - uczy Biblia - nikogo nie prześladuje, ponieważ jedynym Jego pragnieniem jest możliwie największe dobro i szczęście stworzenia. Nie podważa to jednak prawdy, że Bóg umie i chce uszanować nasze wybory i pozwala w nich trwać.

Nie Bóg „stworzył” piekło, ponieważ jego początkiem jest źle wykorzystany przez aniołów i przez człowieka dar wolności, który oddala ich od Boga, sprowadza na drogę śmierci. Nie należy więc stawiać pytań, kiedy człowiek zostaje potępiony, ale kiedy się sam potępia, używając źle daru wolności. W odniesieniu do Boga piekło jest pewnym „ryzykiem”, realną możliwością, jaka wiąże się z otrzymaną przez stworzenie wolnością. Właśnie w swojej wolności może ono, kiedy zechce i w taki sposób, jaki zechce, powiedzieć Bogu „nie”, wybierając tym samym własną drogę, która zawsze jest drogą prowadzącą donikąd. Piekło właśnie jest ową nicością, zaprzeczeniem istnienia, ponieważ prawdziwe istnienie karmi się miłością, piekło, przeciwnie, nasycone jest nienawiścią. Chyba żaden inny wiek tak jak XX nie poznał aż tak dobrze gorzkich, wręcz piekielnych owoców tej nienawiści.

Rozumiemy więc, czym jest piekło - jest konsekwencją oddalenia się od Boga, izolacją, separacją od Tego, który daje sens i radość życia, niemożliwością kochania i bycia kochanym - czyli pograżeniem się w nienawiść, zazdrość, pychę, gniew itd. Jest wewnętrznym rozbiciem i rozdwojeniem człowieka, który szarpany przeciwieństwami, nie potrafi już odtąd nigdzie i w niczym znaleźć stałego spokoju i szczęścia, harmonii w sobie i w swoim otoczeniu. Prawdziwe szczęście zależy bowiem od wewnętrznej harmonii, zgody, przyjaźni, piekło tymczasem jest wyraźnym tego zaprzeczeniem. Cierpiący męki piekła spala się z nienawiści. Ogień płonie w nim, lecz nie jest to ogień miłości, ale właśnie ogień nienawiści i pychy (własnego *ego*), którego efektem jest rozpacz. W tym właśnie należy dopatrywać się największego dramatu piekła: stworzony na Boży „obraz i podobieństwo”, poprzez

uporczywe trwanie w grzechu człowiek oddala się od swojego powołania, od swojej najgłębszej natury, której na imię miłość i jedność, popadając w niewolę nienawiści, złości i absurdu, smutku i rozdziwienia wewnętrznego.

Chrystus nie przedstawiał nam nigdy Boga jako zagniewanego Ojca, nie czynił tego nawet w przypowieści o synu marnotrawnym. „Gniew Boży polega bowiem na tym, że Bóg wycofuje się z naszego życia, które przez to samo staje się zimne, puste i jałowe, jakby słońce zgasło nad ziemią” - pisał W. Granat. Jak gdyby w nawiązaniu do tego Jan Szkot Eriugena w IX wieku powiedział: „Zabierzcie ode mnie Chrystusa, a nie pozostanie we mnie żadne dobro”. Podobnie pisało wielu innych myślicieli, przed nim i po nim.

Oddalona od Boga natura człowieka cierpi i dopomina się pojednania, żąda ponownej wspólnoty z Najwyższym, ale zapatrzona w swoją wolność, nie decyduje się na podjęcie w tym kierunku odpowiednich kroków. Odczuł to wyraźnie św. Augustyn, kiedy po latach uciekania przed Bogiem zawinął wreszcie do portu wiary, a wówczas przyznał otwarcie: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”.

W obecnym życiu człowiek nie jest w stanie odkryć ani zrozumieć, na czym polega oddalenie się od Boga, jakie rodzi ono cierpienie i ile przynosi bólu. Nie doświadcza tego, ponieważ nie wie do końca, kim jest naprawdę Bóg, ignoruje prawdę o Nim jako pełni życia, nie pyta, co Jezus miał na myśli, mówiąc, że „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5), jakie znaczenie mają Jego słowa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), co oznacza prawdę, że Bóg jest jedyną pełnią życia człowieka? Brak właściwej odpowiedzi na tego rodzaju pytania sprawia, że człowiek jest również niezdolny wyobrazić sobie do końca natury *infernum*. Nie ogień więc ani też nie przerażające nieraz obrazy infernalnych zaświatów, które były w użyciu wielu kaznodziejów, ale brak bliskości Boga, nieobecność Jego miłości, niemożność kochania czy znalezienia wewnętrznej jedności i zgody - to wszystko będzie w piekle największym cierpieniem, będzie samym piekłem.

Ponieważ wyobraźnia człowieka jest za słaba do odmalowania przyszłej rzeczywistości, dlatego uciekała się często i chętnie do obrazów zaczerpniętych ze świata materialnego, ale błędzi, kto zamierza odczytywać te opisy dosłownie. Niemniej jednak również obrazy były ważne i pouczające. Tak np. w *Braciach Karamazow*, medytując nad piekłem i ogniem piekielnym, starzec Zosima wypowiada słowa o głębokiej mądrości:

„Czym jest piekło?” I sądzę tak: „To cierpienie, że nie można już bardziej kochać?” Raz jeden, w nieskończonym bycie, niewymiernym w czasie i przestrzeni, dano istocie duchowej, stawiając ją na ziemi, możliwość powiedzenia: „Jestem i kocham”. Raz, tylko raz jeden, dano jej mgnienie miłości czynnej, żywej i w tym celu dano jej życie ziemskie, i czas, i jego kresy, i cóż: owa istota szczęśliwa odrzuciła bezcenny dar, nie oceniła go, nie pokochała, spojrzała pogardliwie i stała się nieczuła. ... Mówią o płomieniu piekielnym materialnym: nie zgłębiam owej tajemnicy i lękam się zgłębiać, lecz myślę, że gdyby nawet ów płomień był materialny, to zaiste cieszyliby się z niego potężniejsi, albowiem w cierpieniu materialnym bodaj na chwilę zapomnieliby o straszliwszym jeszcze cierpieniu duchowym. I odjąć od nich tej męki duchowej niepodobna, albowiem owa męka jest wewnętrzna, a nie zewnętrzna. I gdyby nawet można ją było odjąć, to, zdaje mi się, byłoby z tego jeszcze bardziej nieszczęśliwi. Albowiem choćby przebaczyli im sprawiedliwi z raju, oglądając ich męki, i przywołaliby ich do siebie, kochając bezgranicznie, lecz przebaczeniem przysporzyliby im tylko mąk, albowiem podnieciłoby w nich jeszcze bardziej ów płomień pragnienia odpowiedzialnej, czynnej i wdzięcznej miłości, która jest już niemożliwa. Żałuję, bracia moi i przyjaciele, że nie potrafię wypowiedzieć tego jasno.

Rozważania o potępionych w piekle starzec kończy słowami o ich wielkim cierpieniu i nieszczęściu, większym od wszystkich innych nieszczęść spotykanych na ziemi. „Grzech, mówią nam - pisze dalej Dostojewski - do Boga za nich się modlić, i Kościół jakby pozornie ich wyłącza, lecz myślę w głębi duszy mojej, że i za nich można się pomodlić. Za miłość nie rozgniewa się przecież Chrystusa Pana”.

91. Czy wszyscy skazani na potępienie cierpieć będą równo?

Pytanie stawiano często w przeszłości i w odróżnieniu od innych kwestii, trudnych do rozwiązania, odpowiedź na nie wydawała się stosunkowo łatwa. Polski teolog Wincenty Granat pisał, że „w pismach Ojców Kościoła i teologów kwestia nierówności kar w piekle nie wzbudza żadnych wątpliwości”. Naukę o nierówności kar przyjął Kościół z nauki Biblii, ponieważ autor *Księgi Mądrości* podaje:

Będąc bowiem sługami Jego królestwa, nie sądziliście uczciwie
aniście prawa nie przestrzegali,
aniście poszli za wolą Boga,
przeto groźnie i rychło natrze On na was,
będzie bowiem sąd surowy nad panującymi.
Najmniejszy znajdzie litościwe przebaczenie,
ale mocnych czeka mocna kara.
Władca wszechrzeczy nie ulęknie się osoby
ani nie będzie zważał na wielkość (Mdr 6,4-7).

Nauczanie to znajdowało potwierdzenie w Nowym Testamencie (por. Mt 11,21-22; Łk 20,47; Ap 18,6), a także, chociaż już mniej wyraźnie, w takich jeszcze fragmentach, jak: Mt 10,15; 16,27; Łk 12,47-48; Rz 2,6; 2 Kor 5,10. Przytoczmy niektóre z nich:

Biada tobie, Korozaime! Biada tobie, Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działy się cuda, które u was się dokonały, już dawno w worze i w popiele by się nawróciły. Toteż powiadam wam: Tyrowi i Sydonowi lżej będzie w dzień sądu niż wam (Mt 11, 21-22).
Objadają oni (uczeni w Piśmie - Z. K.) domy wdów i dla pozoru długo się modlą. Ci tym surowszy dostaną wyrok (Łk 20,47).

Z tego powodu kwestia nierówności kar cierpiących męki piekielne nie wzbudzała u żadnego z ojców Kościoła poważniejszych wątpliwości. Święty Bazyli Wielki (329-379), św. Augustyn (354-430) czy św. Grzegorz Wielki (590-604) opowiadali się za zróżnicowaniem piekielnych cierpień. Swoim autorytetem Augustyn rozwiewał ewentualne wątpliwości, twierdząc w *Państwie Bożym*, że:

Żadnym sposobem jednak nie należy przeczyć, że sam ogień wieczny stosownie do różnorodności przewin, choć wszystkie one są przejawami zła, będzie dla jednych ludzi lżejszy do zniesienia, dla drugich cięższy: albo siła i żar jego będą różne ze względu na należącą się każdemu karę, albo też ogień będzie płonął jednakowo, ale nie da się odczuć z jednakowym bólem (21,16).

Nierówności kar piekielnych wymagała Boża sprawiedliwość, która nie mogła traktować wszystkich w jednakowy sposób. Bóg nie mógł przecież nakładać komuś większej kary niż takiej, na jaką rzeczywiście zasługiwał poprzez swoje czyny. Taki sposób myślenia był negatywnym odbiciem „zachowania się” Boga względem zbawionych, w przypadku których

obowiązywało również zróżnicowanie chwały nieba. Refleksja nad zróżnicowaniem cierpień pośmiertnych staje się jeszcze bardziej zrozumiała, kiedy pamiętamy, że to nie Bóg sędzi człowieka, ale że on sam na siebie wydaje wyrok w obliczu Boga, który jest wyrokiem sprawiedliwym, adekwatnym do jego ziemskiego życia.

92. Czy należy się modlić w intencji tych zmarłych, o których wiemy, że żyli grzesznie?

Modlitwa posiada wyjątkowe znaczenie i wielką siłę, zdolna odmienić losy człowieka w życiu obecnym i przyszłym. Dlatego w modlitwie za zmarłych, słowami kapłana lub wiernych, Kościół ciągle wstawia się za tymi, o których Bóg wie, że „są Jego własnością przez wiarę i dzieła miłości”. Kto więc wierzy w Boga i żyje według Jego nauki, nie powinien nigdy rezygnować z modlitwy za zmarłych, która posiada wielkie znaczenie. Bardzo często problem leży w tym, że ignorujemy wartość i siłę modlitwy za zmarłych, dlatego ją opuszczamy albo ograniczamy. Tymczasem Kościół i osoby święte przywiązywały i przywiązują do niej wielką wagę. Przypomniała o niej Międzynarodowa Komisja Teologiczna w roku 1992, która pisała:

Gdy Kościół modli się o zbawienie dla wszystkich, to w gruncie rzeczy modli się o nawrócenie wszystkich, którzy żyją. Bóg „chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Kościół zawsze wierzył, że powszechna wola zbawcza Boga ma wielką skuteczność. Kościół zawsze odrzucał potępienie jakiejś konkretnej osoby. Ponieważ jednak piekło jest prawdziwą, rzeczywistą możliwością dla każdego człowieka, nie wolno - chociaż dzisiaj niekiedy zapomina się o tym w przepowiadaniu w czasie pogrzebów - zakładać jakiejś formy automatyzmu zbawienia.

Bardzo wierzyła w duchowe orędownictwo i współczucie dla dusz samoskazujących się na wieczne potępienie św. Teresa od Jezusa. Przejmujące są jej słowa, w których wyraża swoje cierpienie na widok dużej liczby grzeszników oddalających się od Boga i idących na potępienie:

Z tego źródła także poczęła się we mnie ta boleść niewypowiedziana, jakiej doznaję na widok tylu dusz idących na potępienie [...]. Gdy widzimy, tak myślę sobie, kogo nam drogiego, dręczonego wielkim jakim strapieniem albo bólem, snadź samo uczucie przyrodzone skłania nas do szczerego z nim współczucia, i ból jego, zwłaszcza jeśli jest wielki, boli nas jakby nasz własny. Jakież więc dopiero współczucie i żalność budzić w nas powinien widok duszy cierpiącej wiecznie męką nad mękami? Kto zdoła taki widok wytrzymać? Czyje serce mogłoby patrzeć nań obojętnie? I jeśli tak żywo czujemy cierpienia doczesne, choć wiemy, że kres ich niedaleki, że najdalej z życiem się kończą, cóż powiemy na cierpienie takie, które nie ma kresu ani końca? Jak możemy żyć spokojnie, widząc takie mnóstwo dusz, które na każdy dzień wpadają w ręce czartów i idą na zatracenie?

Jednocześnie Teresa wyraża wielkość swojego współczucia. Zaznacza, jak ono jest wielkie i jak głęboko tkwiące w jej duszy. Nie pozostaje ono na powierzchni życia, lecz sięga samego tronu Bożej łaski, przed którym wyprasza dla dusz samoskazujących się na piekło dar Bożego miłosierdzia. Dusza Teresy modli się gorąco o łaskę nawrócenia dla żyjących, a dla umarłych o łaskę odpuszczenia grzechów. Wskazuje na to dalsza część wypowiedzi Świętej:

Nie mniejsza też pamięć na te straszne męki budzi we mnie pragnienie, byśmy wszyscy w sprawie tak niesłychanie ważnej na niczym mniejszym nie poprzestawali niż to, co tylko z

naszej strony zdołamy uczynić. Niczego nie zaniedbujmy, cokolwiek od nas zależy, abyśmy się podobali Bogu.

Ustawicznie błagajmy Go, aby nam raczył używać ku temu pomocy łaski swojej.

Pragnienie, aby wszyscy znaleźli się we wspólnocie z Bogiem, nie pozwalało Teresie spocząć w spokoju i cieszyć się tylko swoim szczęściem. Można się zgodzić, że jej odczucie jest w istocie odczuciem tych wszystkich, którzy przeżyli bliskość Pana i pragną teraz, aby wszyscy inni mogli się radować w Jego chwale. Kiedyś sądzono, że większość ludzi trafi do piekła, teraz z kolei wielu przypuszcza, że tylko niektórzy albo że nawet nikt w nim się nie znajdzie. Ono samo wprawdzie pozostanie, nie zniknie, ale będzie puste. Mądrością w tej sytuacji wydaje się zawieszenie spekulacji, powierzenie się w ręce miłosiernego Boga i ufna modlitwa, bo dla Boga nie ma nic niemożliwego.

93. Czy człowiek skazany przez Boga na piekło ma jakąś możliwość uzyskania łaski zbawienia? Jeśli tak, to czy będzie wiedział na jakich warunkach?

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy o niemożliwości uzyskania takiej łaski.

Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, „ogień wieczny”. Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga; wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie (nr 1035).

Taka jest nauka Kościoła, który powtarza jedynie nauczanie Jezusa w tym względzie, o którym mówiliśmy już na wielu innych miejscach niniejszej pozycji. Łaskę zbawienia człowiek uzyskuje wyłącznie w ziemskim życiu. Ona pomaga mu podejmować dobre wybory, opowiadać się po dobrej stronie rzeczywistości, oddalać grzech i zwalczać pokusę złego, miłować bliźnich i Boga. To właśnie z myślą o tej pomocy człowiekowi w osiągnięciu zbawienia Jezus Chrystus powołał do życia Kościół, ustanowił sakramenty, pozostawił na ziemi swoje słowo, zapisane w Piśmie Świętym. Śmierć stanowi koniec pomocy ze strony Boga i Kościoła, jest końcem możliwości podejmowania wolnych wyborów, końcem zasługiwania na niebo. Po śmierci zbieramy jedynie owoce naszego życia, jeżeli więc było to życie dobre, owocem jest szczęście wieczne, jeżeli przeciwnie, było złe, zapłatą jest kara. Czy w takiej sytuacji zawiesić należy wszelką nadzieję na zbawienie kogoś, kto w ziemskim życiu nie był najlepszy, ale przecież nikt z nas nie zna dokładnie życia drugiego człowieka i możemy nie wiedzieć o czymś wielkim, czego on dokonał. Czy ufać więc swoim przypuszczeniom? Bynajmniej! Los zmarłych wychodzi poza granice naszego poznania, a Kościół nie przestaje zachęcać nas do wytrwałej modlitwy za zmarłych, do ofiarowania za nich Mszy świętej, różnych form umartwień i postów. Istotnie, nie znamy ich losu, nie wiemy, którzy z nich zasłużyli na niebo, a którzy są jeszcze w stanie oczekiwania, stąd winniśmy modlić się za wszystkich zmarłych, mając nadzieję, że wszyscy zostaną zaliczeni do grona błogosławionych w niebie.

94. Czy można sądzić, że piekło jest puste?

W latach 1926-1927 P. Teilhard de Chardin (zm. 1955) pisał, że: „Wśród wszystkich tajemnic Bożych, w które powinniśmy wierzyć, nie ma na pewno ani jednej, która by z naszego ludzkiego punktu widzenia budziła większy sprzeciw niż tajemnica potępienia... Przykazałeś mi, Boże, wierzyć w piekło”. Francuski jezuita podkreślał tym samym wielki wysiłek, na jaki

musi się zdobyć wierzący człowiek, aby pogodzić Bożą miłość i miłosierdzie z możliwością wiecznego potępienia. Jedynie posłuszeństwo Bogu pozwalało mu przyjąć tę prawdę, nie dającą się do końca objąć ludzkim umysłem. Stąd jego słowa: „O Jezu... nie zważając na to, czego nie może jeszcze pojąć, a zatem udźwignąć moja słabość ludzka, czyli na realność potępienia, pragnę przynajmniej włączyć w moje codzienne, praktyczne widzenie świata zawsze poważną groźbę potępienia”. Trudności, jak powiedzieliśmy, nie rozwiązywała bowiem sama Biblia. W Pierwszym Liście św. Jan pisał bowiem:

Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest. Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty (U 3,2-3).

W wypowiedzi Apostoła Jana ważne jest nie tylko to, że zakryta pozostaje przed nami przyszłość i że odsłoni się ona dopiero w momencie drugiego przyjścia Boga, ale o wiele istotniejszy wydaje się sam fakt, że prawda dotycząca niewiedzy o przyszłości sformułowana została przez autorów natchnionych ksiąg Pisma Świętego, które dla wierzących nie przestają stanowić Księgi Objawienia. Święty Jan nie mówi wprawdzie wiele, ale to, co mówi, jest bardzo ważne w odniesieniu do rozważań nad śmiercią i życiem po niej. Zachowując daleko idącą powściągliwość, możemy powiedzieć, że w kwestii odnoszącej się do przyszłości Pismo Święte nie formułuje jasnych i wyraźnych wypowiedzi, chociaż pozwala pokładać w Bogu nadzieję, że zostaniemy uświęceni „podobnie jak On jest święty”.

Z tego powodu rodziła się kusząca myśl, aby na podstawie ziemskich obrazów i przykładów rozjaśnić owe niejasne fragmenty Biblii, dopowiedzieć to, co nie zostało wypowiedziane do końca w księgach objawionych. Niewielu bowiem odważyło się pójść śladami Teilharda de Chardin i zamilknąć przed pytaniem: co dalej? Zdecydowanej większości z gruntu obca była postawa francuskiego filozofa, który pisał: „Lecz zabroniłeś mi mniemać, jakoby choć jeden człowiek został na pewno potępiony. Nie będę więc zajmował się w tym miejscu zagadnieniem potępienia, ani nawet nie będę usiłował w jakiś sposób dociec, czy ono istnieje”. Przeciwnie, bardzo wielu było takich, którzy chcieli wiedzieć, i to wiedzieć jak najwięcej o sytuacji panującej w zaświatach. Pragnęli bardzo poznać dokładnie topografię miejsca cierpień i samo cierpienie. Nierzadko jednak zapominali przy tym o obowiązującej w tej dziedzinie metodologii, która zaleca, aby w odniesieniu do spraw pośmiertnych stosować nie dosłownie, ale jedynie analogicznie sytuacje przeżywane w życiu ziemskim, ponieważ śmierć jest wyraźną granicą podziału i mocnych różnicowań pomiędzy obecną formą egzystencji a tą, która czeka człowieka po śmierci.

Ponieważ ani Biblia, ani Kościół nie wymieniali z imienia ewentualnych potępionych, zachowując daleko idącą powściągliwość w tej sprawie, pojawiały się przypuszczenia, że chociaż rzeczywistość piekła jest trudna do obalenia, to znając wielką dobroć i miłość Boga, przypuszczać należy, że nikt z ludzi tam nie trafi. Mówiący w ten sposób utrzymywali, że można żyć (pewną) nadzieją na puste piekło. Z szerokim więc rozgłosem spotkała się w polskim środowisku teologicznym publikacja ks. Wacława Hryniewicza *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii laku do eschatologii nadziei* (Warszawa 1990). Równie pozytywnie przyjęte zostały, opublikowane wcześniej, dwie małe prace szwajcarskiego teologa Hansa Urs von Balthasara *Was dürfen wir Hoffen?* i *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Z podobnym zainteresowaniem przyjęta została również opinia rosyjskiego teologa emigracyjnego S. Bułgakowa, który już w latach czterdziestych utrzymywał, że także Szatan dostąpi zbawienia na końcu czasów, aby się spełniła zapowiedź Chrystusa, że „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). W jaki więc sposób należy się odnieść do takich zapatrywań?

Niektórzy wskazują, że nadzieja na powszechne zbawienie pojawia się również w słowach Matki Bożej z Fatimy, która nauczyła dzieci modlitwy: „Zaprowadź wszystkie dusze do

nieba". Opierając się na niej, sugerowano, że skoro Jezus ma władzę zaprowadzenia wszystkich ludzi do nieba, z pewnością z niej skorzysta i w ten sposób nikt nie zostanie odesłany w ciemne „miejsca” piekła.

W kontekście wypowiedzi św. Pawła z 1 Kor 15,28, który pisze, że „gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”, wielu wierzących pyta, czy istotnie należy żyć mocną nadzieją na zbawienie wszystkich, a biblijne wypowiedzi o piekle traktować jedynie jako formę opisu geografii zaświatów, dokąd jednak nikt nie idzie i nie będzie mógł ich oglądać? Przypuszczenia takie tracą jednak na sile i zaczynają pojawiać się poważne wątpliwości w momencie słuchania słów Chrystusa wypowiedzianych o Judaszu, że: „Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” (Mt 26,24). W przypadku pustego piekła Judasz byłby w niebie, a wówczas byłoby dla niego o wiele lepiej, gdyby się narodził. Zbawiciel mówi tymczasem coś zupełnie przeciwnego. Jego słowa brzmią ostro i gorzko zarazem: „Lepiej, gdyby sienie narodził”. Oznacza to, że jego stan pośmiertny, chociaż nie nazwany po imieniu, nie jest jednak do pozazdroszczenia.

Wielokrotnie była już okazja zwrócić uwagę na pewien paradoks, na jaki natrafiamy w tekstach biblijnych w związku z wypowiedziami na temat życia pośmiertnego. Obok tekstów dających nadzieję na puste piekło występują takie, które jednoznacznie wypowiadają się o możliwości wiecznego potępienia, przegrania życia, odejścia na zawsze od Boga. W obliczu niemożliwości pogodzenia tekstów biblijnych w kwestii ostatecznego losu zmarłych najbardziej właściwym rozwiązaniem byłoby zabronić sobie zbędnych spekulacji na ten temat. Zakaz taki miałby na poparcie także i ten argument, że pośmiertny los zmarłych nie zależy w istocie od myślenia, od różnych spekulacji nad tym, jak będzie „potem”, ale przede wszystkim związany jest z konkretnymi decyzjami podejmowanymi na co dzień przez całe obecne życie. To właśnie na bazie konkretnych czynów ważą się przyszłe losy człowieka, od nich uzależnione jest jego przyszłe szczęście lub nieszczęście, wieczna chwała czy wieczne ośmieszenie, życie blisko Boga lub w oddaleniu od Niego.

W tym duchu formułowane są również modlitwy, które kapłan wypowiada w liturgii eucharystycznej. We Mszy św. modli się następująco: „Zachowaj nas od wiecznego potępienia”. Tekst liturgicznej modlitwy Kościoła sugeruje wyraźnie, że, z jednej strony, istnieje realna możliwość upadku, potępienia i wypadnięcia z kręgu życia, z drugiej zaś strony, że modlitwie tej towarzyszy prawdziwie silna wiara w skuteczność orędownictwa i że Bóg jest w stanie uwolnić człowieka od rozminięcia się z życiem, ale wtedy, gdy ze strony samego człowieka będzie mocne tego pragnienie poparte konkretnymi czynami.

95. Czy szatan może być zbawiony? Jeśli tak, to co musiałby zrobić za tyle wyrządzonego zła?

Odpowiedź Kościoła brzmi jednoznacznie: zbawienie szatana jest rzeczą niemożliwą. *Katechizm Kościoła Katolickiego* zajmuje bardzo jasne stanowisko:

Nieodwołalny charakter wyboru dokonanego przez aniołów, a nie brak nieskończonego miłosierdzia Bożego sprawia, że ich grzech nie może być przebaczony. „Nie ma dla nich skruchy po upadku, jak nie ma skruchy dla ludzi po śmierci” (nr 393).

Nie przeszkadzało to jednak niektórym teologom szukać prób pozytywnego rozwiązania tej kwestii. Na uwagę zasługuje m.in. teolog prawosławny ojciec Sergiusz Bułgakow (1871-1944), który pytał, czy po swojej skrusze, po przebyciu trudnego do wymierzenia okresu „ognia wiecznego, przygotowanego diabłu i jego aniołom”, szatan będzie mógł zbawić się wspólnie ze swoim królestwem, czy też należy całkowicie wykluczyć taką możliwość?

Odpowiedź jego była zaskakująco pozytywna, kiedy pisał: „Nie możemy odpowiedzieć w sposób negatywny, ponieważ ograniczałoby to wielkość Bożej miłości i mocy odkupienia, które są bez granic”. Bułgakow uzasadniał swoje stanowisko w sposób następujący: skoro źródłem satanizmu jest wolność, stąd też od niej właśnie zależy możliwość lub niemożliwość zbawienia, czyli uzdrowienia szatana. Wolność tymczasem nie posiada własnego i samoistnego fundamentu, ponieważ jej źródłem jest Bóg. Stąd też konkluzja, że istnienie szatana zależne jest całkowicie od Stworzyciela. Tymczasem wolność jako taka nie posiada przymiotu wieczności, gdyż jej kresem będzie powtórne przyjście Chrystusa w chwale, który położy kres również szatanowi. Od tej pory szatan nie będzie w stanie kusić kogokolwiek, nawet samego siebie i pozostanie całkowicie bierny.

Tracąc wolność i siłę kuszenia, szatan nie przestanie bynajmniej być stworzeniem Bożym. Nadal zachowywał będzie „ontologiczną pamięć” swojego pochodzenia od Boga, ponieważ w przeciwnym razie zostałby całkowicie unicestwiony. Wbrew swojej woli będzie wówczas musiał przyznać, że został stworzony i to stanowić będzie początek jego skruchy i zarazem początek jego drogi powrotu do prawdziwej wolności, jaką Bóg przypisał stworzeniu. Na końcu tego pielgrzymowania zrealizowana zostanie pełnia królestwa, kiedy Bóg będzie definitywnie wszystkim we wszystkich, w myśl słów Apostoła Pawła: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (1 Kor 15,24-25).

Bułgakow rozumie swoje rozważania wyłącznie jako postulat, tym niemniej znajduje mocny fundament w tajemnicy wszechogarniającej miłości Boga i dzieła zbawienia, które zrealizował Jezus Chrystus. I chociaż Bóg mówi: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny” (Mt 25,41), to są to słowa miłości, która karze, ale nie odrzuca, ponieważ „nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych” (Mt 18,14).

Bułgakow jest rzadkim wyjątkiem teologa, który tak odważnie formułuje swoje przypuszczenia o możliwości zbawienia również szatana. Wiele z jego argumentów było bardzo logicznych, ale przecież najgłębszą logiką zła jest to, że jest nielogiczne, absurdalne, pozbawione sensu. Wydaje się więc bardziej roztropne pozostawić Bogu tajemnice przyszłości, również w odniesieniu do szatana, trzymając się nauki Kościoła, który pragnie prowadzić swoich wiernych prostymi drogami do zbawienia, udzielanego przez Pana.

96. Czy piekło przestanie istnieć wraz z końcem świata?

Niniejsze pytanie jest pokrewne pytaniu wcześniejszemu i musi otrzymać analogiczną odpowiedź. Kościół „stwierdza istnienie piekła i jego wieczność” (KKK 1035). Tym samym „kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga” (tamże). Mamy więc bardzo jasną i nie pozostawiającą najmniejszej wątpliwości naukę Kościoła, która głosi, że piekło nie przestanie istnieć wraz z końcem świata. Istnienie piekła nie jest jednak tożsame z istnieniem osób potępionych. W żadnym miejscu Kościół nie łączył tych dwóch prawd, rozważając je zawsze oddzielnie, jako zupełnie niezależne od siebie, pierwsza bowiem była gwarancją wolności stworzenia, które może zawsze w czasie swojego ziemskiego życia skorzystać w sposób niewłaściwy z podarowanej mu wolności i sprzeciwić się Bogu. Może, ale oczywiście nie musi, ponieważ jest istnieniem wolnym. Temat piekła i jego istnienia, jak również kwestia wolności człowieka i właściwego jej wykorzystania winna być treścią stałej modlitwy człowieka proszącego Pana o dar mądrości i dobrego życia, aby w dniu przyjścia Pana mógł zostać zaliczony do grona błogosławionych.

97. Jak się zachować, którą stronę obrać w czasie sporu między zwolennikami i przeciwnikami istnienia piekła i możliwości wiecznego potępienia?

W swoim przepowiadaniu Jezus nawoływał do podjęcia decyzji, do opowiedzenia się za Nim lub przeciw Niemu. Wzywał do nawrócenia, które czyniło człowieka nowym stworzeniem i „to, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17). Początkiem nawrócenia miało być zwrócenie się do Boga i obdarzenie Go pełnym zaufaniem, oddanie Mu siebie w nadziei, że On zawieść nie może. W ten sposób nadzieja stawiała się wiarą otwierającą oczy człowieka na Boga pełnego miłości miłosiernej.

Skupienie się na Jezusie Chrystusie oznacza, że chrześcijanin *nie wierzy w piekło, ale wierzy w Boga*, który jest Bogiem *sprawiedliwym*, ale zarazem Bogiem pełnym *miłosierdzia*. Należy mocno podkreślić ten paradoks, należący do samej treści chrześcijańskiego przesłania: chrześcijanin wierzy w Boga, który przyszedł na ziemię, stał się jednym z nas, zwyciężył grzech, pokonał śmierć i poszedł przygotować nam miejsce u swego Ojca w niebie (por. J 14,2). Wierzy również w Boga, który na końcu czasów przyjdzie, aby rozliczyć każdego z otrzymanych talentów, nagradzając lub karząc w zależności od umiejętności i owocności korzystania z nich.

W jaki sposób człowiek będzie odpowiadał za swe czyny i jak dokonywać się będzie jego oczyszczenie, a zarazem uszlachetnianie, pozostaje sprawą wiadomą wyłącznie Bogu. Mimo iż przez wieki starano się zrozumieć tajemnicę życia pośmiertnego, usiłując podać wiele elementów składowych sądu, który jednych przeznaczy do wiecznej chwały, innych na wieczne potępienie, nadal pozostaje ono zakrytą tajemnicą, którą zna jedynie Bóg. Także wszelka próba opisanie w szczegółach sytuacji panującej w infernalnych zaświatach w istocie nadal pozostać musi zamkniętą dla ludzkiej ciekawości misterium. Wszelkie pragnienia poznania tego rodzaju oddać trzeba w ręce Bożego miłosierdzia i Jego sprawiedliwości. Na pozór wykluczające się nawzajem, Boże miłosierdzie i sprawiedliwość stanowią w istocie nierozdzielalną jedność.

Dlatego rzeczywistość zaświatów, tajemnica nieba i piekła, rodzi potrzebę pokornego milczenia, zawieszenia stworzonej inteligencji, pozostawiając Bogu i Jego łasce pośmiertny los zmarłych. Milczenie takie wydaje się jedynie słuszną odpowiedzią na bezgraniczność Bożego miłosierdzia, które nie jest karzące, ale raczej poszukujące zagubionych. Każdy więc rodzaj pokusy mówienia o Bogu, który wypłaca wszystkim na równy sposób, zapominając jednocześnie, że Dobro różni się od Zła i że konsekwencje jednego i drugiego są radykalnie różne, byłoby pokusą ukazania Boga obojętnego na Dobro i na Zło, na prawdę i na kłamstwo. Tymczasem jest odwrotnie: Bóg Biblii objawia się jako Ten, który szanuje wolność podarowaną człowiekowi na stworzeniu i dlatego gotów jest przyjąć ryzyko odrzucenia siebie przez człowieka, aby uratować jego wolność, nie rezygnując jednak z miłości do niego.

98. Dlaczego szatan nie zachwycił się Bogiem?

Ponieważ Biblia nie daje jasnej odpowiedzi na takie pytanie, próbowano rozwiązać tę kwestię w inny sposób, na drodze domysłów. Tak np. w żydowskiej księdze apokryfów, znanej jako Pierwsza Księga Henocha, której echem jest Rdz 6,1-4, mówi się o dwustu aniołach, którzy widząc piękno córek człowieczych współżyli z nimi seksualnie. Do apokryficznego pisma Henocha nawiązuje również autor Listu Św. Judy Apostoła, który pisze:

Również o nich prorokował siódmy po Adamie (patriarcha) Henoch, mówiąc: „Oto przyszedł Pan z miriadami swoich świętych, aby dokonać sądu nad wszystkimi i ukarać wszystkich bezbożników za wszystkie bezbożne uczynki, przez które okazywała się ich bezbożność, i za wszystkie twarde słowa, które wypowiadali przeciwko Niemu grzesznicy bezbożni” (Jud 14-15).

Przyczyną upadku aniołów, ich niechęcią do Boga, interesowali się także ojcowie Kościoła, udzielając trojakiej odpowiedzi w tym względzie.

Otóż niektórzy z nich (np. Ireneusz, Justyn, Cyprian czy Tertulian) uważali, że upadek aniołów nie wynikał z braku miłości do Stwórcy, ale raczej z miłości do stworzeń i miał podłoże seksualne. Niemniej jednak ich tłumaczenie zawierało dużo niejasności, gdyż spotkać można u nich również teksty sugerujące, jakoby problem natury seksualnej poprzedzony został przez jakiś rodzaj grzechu natury duchowej. Sprawilo to, że w okresie późniejszym, ok. IV w. po Chr., wykluczono zdecydowanie przyczynę cielesną jako źródło grzechu aniołów.

Inni ojcowie Kościoła uważali, że to zazdrość była przyczyną ich upadku; odrzucili możliwość widzenia w stworzeniu obrazu Boga. Tak właśnie sądził św. Ireneusz, św. Grzegorz z Nyssy, św. Augustyn oraz inni. Franciszek Suarez (1548-1617) uczył, że po stworzeniu aniołów i po obdarzeniu ich łaską Bóg objawił im obraz Jezusa Chrystusa - Boga, który stał się Człowiekiem, nakazując jednocześnie aniołom, aby Mu służyli jako swojej Głowie, Prawnikowi i Sprawcy ich zbawienia. Wówczas to Lucyfer miał wyrazić swój sprzeciw i odmówił oddania uwielbienia ludzkiej naturze Chrystusa, lekceważąc tym samym drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej. Lucyfer zbuntował innych jeszcze aniołów, pociągając ich za sobą. Ich grzechem byłaby więc pycha i brak posłuszeństwa. Nie zachwycili się więc Bogiem, ale sobą, wykluczając możliwość oddania chwały Stwórcy.

W tym właśnie kierunku szły rozważania trzeciej grupy Ojców. Orygenes, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Atanazy, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Leon Wielki, św. Grzegorz Wielki oraz inni uczyli, że diabeł zapragnął stać się jak Bóg, czego potwierdzeniem jest biblijny opis kuszenia Adama i Ewy: „Wie Bóg, że gdy spożycie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5). Słowa kuszenia miały więc, zdaniem tychże ojców, nawiązywać do natury ich własnego grzechu. Potwierdzać to zdaje się Apostoł Paweł w Pierwszym Liście do Tymoteusza, w którym przestrzega adresata, aby się powstrzymał przed mianowaniem na biskupa osoby zbyt młodej stażem wiary, aby nie wbiła się w pychę, będącą przyczyną upadku aniołów (por. 1 T 3,6).

Nawiązywać do tego miały również słowa Jezusa Chrystusa, który uczył, że kłamstwo jest naturą złego ducha i że trwa w nim od początku swojego istnienia, czyli od chwili swojego upadku. Na brak posłuszeństwa aniołów, będącego powodem grzechu, wskazuje też List św. Judy, który uczy: „I aniołów, tych, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie, spętanych wiekuistymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia” (Jud 6). Podobny do treści listu Judy, gdzie mowa o wiecznej karze upadłych aniołów, jest Drugi List św. Piotra: „Jeżeli bowiem Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał [ich] do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd” (2 P 2,4).

Mimo tych różnych wywodów przyznać trzeba, że teksty biblijne raczej skromnie odpowiadają na pytanie, dlaczego szatan nie zachwycił się Bogiem i zgrzeszył. Równie oszczędny w tym względzie jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Na początku przypomina, że szatan lub diabeł jest również Bożym stworzeniem i był najpierw dobrym aniołem, o czym mówił Kościół w okresie wcześniejszym, m.in. na Soborze Laterańskim IV, w roku 1215 (por. DS 800; KKK 391). Następnie uczy, że „ich upadek polega na wolnym wyborze dokonanych przez te duchy stworzone, które radykalnie i nieodwołalnie *odrzuć* Boga i Jego Królestwo” (nr 392). Nic wyraźnego nie mówi jednak o przyczynie i naturze tego upadku. Sugeruje jedynie, że mogła nią być pycha, pragnienie bycia, jak Bóg”.

99. Jak wygląda piekło w islamie?

Koran, którego ostateczna wersja pochodzi z lat 644-655, zawiera bardzo rozbudowaną naukę na temat zaświatów, w tym także piekła. Wiele obecnych w nim wątków zostało zaczerpniętych z istniejących już wcześniej tekstów mitologii bliskowschodnich, tekstów

starotestamentowych czy tradycji chrześcijańskiej. Lecz podczas gdy Nowy Testament nie posiadał wyraźnej nauki na temat piekła, *Koran* przeciwnie, wypowiada się bardzo precyzyjnie na temat przyszłego życia potępionych. Konkretność koranicznego nauczania jest zadziwiająca i nie daje możliwości na jakąś lekturę symboliczną. Do nauki tej dochodzi jeszcze długa tradycja związana ze słowami Proroka (*hadisami*), jego kazaniami (*nass*), komentarzami (*tafsir*) oraz innymi pismami apokryficznymi, które również przekazują prawdę o negatywnych zaświatach.

Analogicznie do innych religii sporo miejsca w *Koranie* zajmują upomnienia, ostrzeżenia i groźby przed realną możliwością kary wiecznej, która spotyka bałwochwalców lub innych przeciwników monoteizmu. Mówi się w nich zarówno o przyczynach, jak też o rodzajach kar piekielnych. Kara wymierzona zostanie na końcu świata, kiedy Allah osądzi ludzi na podstawie ich postępowania na ziemi. Wszyscy, którzy staną przed obliczem Najwyższego, poddani zostaną próbie wagi. Na jednej szali złożone zostaną księgi z zapisanymi grzechami człowieka, na drugiej zaś skrawek papieru z zapisanymi słowami *szahady*, czyli „wyznanie wiary”. Wiara posiadać więc będzie istotne znaczenie przy rozdzielaniu miejsc w wieczności. Niektóre teksty mówią też o moście *as-Sirat*, który jest cienki jak włos i ostry jak miecz i przez który żaden grzesznik nie zdoła przejść, bo porywają go demony.

W przypadku ludzi skazanych na piekło czeka ich kara ognia. „Zaprawdę, tych, którzy nie uwierzyli w Nasze znaki, będziemy palić w ogniu. I za każdym razem, kiedy się ich skóra spali, zamienimy im skóry na inne, aby zakosztowali kary” (Sura 4, 56). To samo słyszy się w Surze 9,17, że bałwochwalczy „będą przebywać w ogniu na wieki”. Egzegeza muzułmańska widzi w ogniu apogeum piekielnego cierpienia. U Al-Ghazalego tak oto zaczyna się jeden z rozdziałów: „Pożywienie ich (potępionych - Z. K.) - z ognia, napój - z ognia, odzież - z ognia, łożo - z ognia”. Do kary ognia nawiązywały również nazwy piekła, które w języku arabskim brzmią: *an-nar* (piekło), *sagar* (piec) i *dżahannam* (pochodzący od *Ge-hinnom*, czyli Gehenny) czy *hutama* (niszczycielka). Obok kary ognia potępieni doznawać będą tortury zimna. Znający przykry chłód pustyni muzułmanie przenieśli te doznania na piekło, dlatego *Koran* pisał, że potępieni „nie zakosztują tam ani ochłody, ani napoju, tylko żaru i lodowatego zimna”.

Kara ognia, która czeka niewiernych po śmierci, charakteryzować się będzie stałością i trwałością. Nigdy się nie skończy, ponieważ ogień jest wieczny; na zawsze potępieni doświadczać będą cierpienia ognia. Dla mieszkańców pustyni, spalonych słońcem, pozbawionych wody i możliwości znalezienia cienia, obraz kary piekielnej jako przestrzeni płonącej ogniem i trwającej bez końca musiał szczególnie ostro oddziaływać na wyobraźnię. Werset 107 Sur 11 zwiera jednak słowa, które pozwalają przypuszczać, że wieczność ta ulegć może zmianie lub skróceniu w zależności od tego, jaka będzie wola Boga. Oto co mówi ów werset:

Ci, którzy będą nieszczęśliwi,
będą w ogniu
wśród wzdychań i szlochów;
będą tam przebywać na wieki,
jak długo będą trwać niebiosy i ziemia,
chyba że Bóg zechce inaczej.
Zaprawdę, twój Pan czyni to, co chce!

Wydaje się więc, że chociaż pełna koszmarów i cierpienia przyszłość nie jest z góry zdeterminowana, lecz zdaje się nieść z sobą pewną możliwość zmiany, odwrócenie istniejącej sytuacji, poprawę stanu skazanych, pomyślność dla potępionych. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy dla wszystkich? Takiej ewentualności przeczy francuski uczyony Maurice

Gaudefroy-Demombynes, doskonały znawca tematu. „Piekło - pisał - ma siedem bram, a każda brama przeznaczona jest dla określonej kategorii zbrodniarzy. Tradycja wyciągnęła z tego wniosek, że każda z bram prowadzi na jedno z siedmiu pięter piekła i przechodzą przez nią ci, co mają je zajmować, od wiernych obciążonych grzechami powszednimi, którzy pewnego dnia wyjdą z piekła, aż do obłudników, najgorszych, obok renegatów, ze wszystkich zbrodniarzy: i pozostaną tam wiecznie". Mimo przeblysków nadziei na ewentualne zbawienie uczeni islamscy opowiadali się w większości za wiecznością piekielnych męczarni. Jedynie szkoła Ibn Safwana - uważa G. Minois - utrzymywała, że piekło, podobnie jak każda inna rzeczywistość stworzona, skazane jest na końcowe zniszczenie. Na taką ewentualność zdawał się zezwalać *Koran*, kiedy mówił, że zli będą „przebywać na wieki, jak długo będą trwać niebiosy i ziemia, chyba że Bóg zechce inaczej. Zaprawdę, twój Pan czyni to, co chce!" (Sura 11, 106).

Autor opisu infernalnych cierpień w *Koranie* obdarzony był szczególnie bogatą wyobraźnią i polotem literackim. Mnożył katusze, w których płomień ognia był figurą dominującą. Mówił więc o ognistych jarzmach, szatach płonących smołą, sabotach z rozpalonego żelaza, trumnach z rozżarzonego do białości metalu, podłożonych pod stopy gorejących węglach, które sprawiały, że mózg się gotował, smokach o ognistych pazurach, oceanie ognia pełnym olbrzymich skorpionów, których ukąszenie paliło okrutnie przez 10 lat. Sura 14, 16 mówi ponadto, iż w piekle potępienci pojeni będą płynem zropiałej materii (z wrzodu). Kiedy jednak wołać będą o ochłodę lub czystą wodę, otrzymają w zamian wodę podobną do rozżarzonego kruszcu zaczerwieniającego ich twarze. Potępieni zazdrości będą szczęścia zbawionym, czując się upokorzonymi, poniżonymi i przeklętymi przez Boga. W opisie zaświatów przebijają typowe dla środowiska arabskiego przesadne porównania, które świadczą o zmysłowości i namiętności zarówno tego, który je formułuje, jak i jego słuchaczy. Szczegółowe opisy zaświatów są świadectwem żywego zainteresowania środowiska arabskiego geografiami życia pośmiertnego. W parze z nim szła również troska o naprawę życia i nawrócenie się, aby opisywane kary nikogo nie dosięgły. Autor infernalnych opisów nie widział jednak potrzeby podania ujęcia systematycznego, które odpowiadałoby w całości na pytania tej części eschatologii: Kiedy? Gdzie? Jak? Dla kogo? Na jak długo? Dlaczego? Poszczególne wypowiedzi autora budowane są na zasadzie paralelizmu stylistycznego do opisów rajskich rozkoszy. Piekło bowiem znajdowało się w opozycji do nieba, a cierpienia potępionych były negatywem radości przeżywanej przez zbawionych w niebie. J. Nosowski, autor *Teologii Koranu*, zaznacza, że przeciwieństwa te są „wyrazem specyficznej mentalności semickiej, zwłaszcza arabskiej - ostre kontrasty bardziej jeszcze podkreślają żywiołowość i sugestywność uczuciową wypowiedzi".

Według *Koranu*, na końcu czasów Bóg wskrzesi wszystkie istoty. Treść sury 6, 38 brzmiała wyraźnie, że „Nie ma zwierząt na ziemi ani ptaków latających na skrzydłach, które by nie tworzyły społeczności podobnych do naszych. Nie pominęliśmy w Księdze żadnej rzeczy! potem zostaniecie zebrani do waszego Pana!" Późniejsza tradycja koraniczna wyjaśniała, że zwierzęta również wezmą udział w Sądzie Ostatecznym i zastosowana zostanie do nich sprawiedliwa decyzja prawa odwetu. Pewnego dnia, kiedy Mahomet zauważył dwie kozy bodące się, powiedział, że Bóg je rozsądzi. „Koza ze złamanym rogiem otrzyma zadośćuczynienie od tej, która zachowała obydwie rogi. Ale według najszerzej rozpowszechnionego wierzenia, po Sądzie zwierzęta, tak jak dziny, rozsypią się w proch. Do kobiety, która za życia znęcała się nad kotem, w piekle przywiązuje się tego kota, aby ją drapał - jest on po prostu narzędziem kary boskiej".

Mimo wielu szczegółów odnośnie do życia przyszłego i do rzeczywistości piekła *Koran* rezerwował sporą przestrzeń dla niewiadomej. Mahomet nie wiedział dokładnie, czy świat po Sądzie Ostatecznym pozostanie niezmienny? Czy Bóg zadowolony będzie patrzeniem na szczęście zbawionych i męki potępionych? Czy może unicestwi obecny wszechświat, powołując do

życia zupełnie nowy? Teologowie *Koranu* wskazywali wówczas na Bożą wolność, która wszystko może, ponieważ niczym nie jest ograniczona.

100. Czy prawdą jest, na co wskazują niektórzy, że pewien gorzki przedsmak piekła możemy przeżywać już w warunkach ziemskich?

Wydaje się, że mają słuszość ci, którzy sądzą, że przedsmaku piekła, czyli cierpienia, bezsensowności, braku nadziei i miłości, zazdrości, fizycznego i psychicznego znęcania się nad innymi, doświadczać można już w warunkach ziemskich. Krzysztof Piesiewicz w noweli filmowej *Piekło*, opisuje scenę, którą łatwo odnieść do sytuacji piekielnej. Jej tłem jest powrót z więzienia ojca, skazanego niesłusznie za molestowanie nieletniego:

- Ktoś puka, mamó... - słyszy głos dziewczynki. Energiczny stuk wysokich obcasów, mocne uderzenie w pupę albo w twarz i nieprzyjemny kobiecy głos:

- Miałaś spać, do cholery!

Ojciec słyszy jeszcze jedno uderzenie i dziewczynka odchodzi w głąb korytarza.

Jeszcze z daleka krzyczy z wściekłością:

- Ktoś puka! - i zatrzaskuje z całej siły drzwi sypialni.

Po chwili ciszy słychać, jak kobieta - po tamtej stronie drzwi - podchodzi bliżej.

Ojciec słyszy jak manipuluje przy zamku, odsuwa zasuwę i łańcuch. Naciska klamkę, drzwi ustępują. Ojciec popycha je powoli. Kobieta stoi w korytarzu, ma zimny, odpychający wzrok. Ojciec robi krok w jej stronę, chcąc przytulić ją w geście powitania, ale kobieta uchyla się zdecydowanie.

- Czego chcesz? - pyta.

Ojciec wzrusza bezradnie ramionami.

- Nie zostaniesz tu - mówi kobieta. - Nie chcę cię. Ojciec opuszcza głowę.

- Mogę zobaczyć dziewczynki? - pyta po chwili.

- Śpią- odpowiada kobieta.

- Greta przed chwilą... - zaczyna ojciec, ale kobieta przerywa:

- Greta nie śpi, ale nie będziesz jej oglądał. Nie wiem nawet, czy jest twoją córką.

Ojciec podnosi wzrok. Kobieta wzrusza ramionami.

- Zdradzałam cię - mówi spokojnie. - Dość często.

- Kłamiesz - mówi ojciec cicho. Kobieta po raz drugi wzrusza ramionami.

- Po co mam kłamać? Zdradzałam cię z twoim bratem i z twoim adwokatem, z kim chcesz...

- Tęskniłem do was. Do ciebie też - mówi ojciec, ciągle nie podnosząc głosu. - Wpuść mnie.

- O, Boże... - wzdycha kobieta. - Żebyś choć przez chwilę był mężczyzną.

Ojciec raptownie chwyta ją za ramię, ściska bluzkę przy szyi i lekko podciąga w górę.

- Tak? - pyta.

Na skroni drży nabrzmiała nagle niebieska żyłka.

Kobieta uśmiecha się pogardliwie. Ojciec kilka razy, coraz mocniej uderza jej ciałem o ścianę korytarza.

- Tak? - pyta jeszcze raz, głos mu drży.

- Mocniej - mówi kobieta. - Zabij mnie.

- Chcę je zobaczyć, rozumiesz? - Ojciec zupełnie traci panowanie nad sobą, zaciska pięść nad twarzą kobiety.

- Rozumiesz? - mówi przez zaciśnięte zęby.

Wleczkę kobietę przez długi korytarz, przed drzwiami sypialni dziewczynek zwalnia uścisk. Stawia kobietę na podłodze i ciężko dysząc, usiłuje poprawić sobie włosy. Kładzie rękę na klamce; zatrzymuje go krzyk kobiety: - Wejdz. No, włącz!

Scena kończy się samobójstwem ojca, który rozbijając szybę, wyskakuje przez okno na trotuar.

Podobny rodzaj ziemskiego piekła opisywało wielu pisarzy ubiegłego stulecia. E. M. Forster (1897-1970), angielski powieściopisarz i krytyk, autor powieści psychologiczno-obyczajowych, w swojej pracy *Maurycy* opisywał, jak życie głównego bohatera staje się piekłem, kiedy uświadamia sobie, że dla człowieka, którego pokochał, romans z nim był jedynie przygodą. Z kolei K. Moczarski (1907-1975), żołnierz AK, więziony i skazany przez komunistów na śmierć w roku 1956, w *Rozmowach z katem* opisuje, jak Jurgen Stroop zgotował Żydom w warszawskim getcie piekło na ziemi: specjalnie sprowadzane miotacze ognia podpalały domy z ludźmi, do skaczących z okien żołnierze niemieccy strzelali jak do kaczek. Temat cierpienia, prześladowań, niewinnej śmierci, bezkresnej tułaczki podkreślała dwudziestowieczna tzw. literatura obozowa. Niemieckie obozy koncentracyjne i sowieckie łagry to piekło dla ludzi skazanych na nie. Nie obowiązują tu zasady moralne normalnego świata. Człowiek zostaje ograniczony do elementarnych potrzeb biologicznych. Żyje w stanie nieustannego zagrożenia.

Oto kilka obrazów piekła XX wieku. Jakże łatwo przechodzą nam przez usta takie słowa, jak: „piekło Oświęcimia”, „piekło komunizmu”, „piekło Indochin”, „piekło Hiroszimy i Nagasaki”, „piekło Bałkanów”, „piekło pierwszej i drugiej wojny światowej”; w despotach i tyranach ubiegłego stulecia (jak wielu ich było) łatwo można było się doszukać „diabła w ludzkiej skórze”. Widziany przez pryzmat wojen, terroru, krwawych ideologii, zniszczeń i despotyzmu, świat minionego stulecia do złudzenia przypominał nieraz piekło.

O takich właśnie „ziemskich pieklach” pisała obficie literatura minionego stulecia, ukazywano je w filmach, pokazywano w teatrach, odtwarzano w utworach muzycznych. G. Orwell (1903-1950), angielski pisarz, uczestnik hiszpańskiej wojny domowej, sławę zdobył jako analityk totalitaryzmu, opisując go w groteskowo-parabolicznych powieściach, jak np. *Folwark zwierzęcy* czy *Rok 1984*. W tej ostatniej świat, jaki opisuje, jest piekłem, w którym człowiek ani przez moment nie może być naprawdę sam, bo nieustannie śledzą go telekamery. W następstwie tego życie staje się koszmarem nieustannej inwigilacji, ponieważ nawet własne dzieci mogą złożyć donos na swoich rodziców i skazać ich na więzienie, przymusowe prace, a nawet na śmierć. O takim piekle komunizmu pisało wielu wcześniejszych autorów. Dla przykładu warto tutaj wspomnieć pracę dwóch niemieckich pisarzy A. Ehrta i J. Schweikerta, którzy opublikowali w 1933 roku pracę pod wiele mówiącym tytułem *Entfesselung der Unterwelt* („Rozpętanie piekła”). Autorzy ci wskazują w niej, że komunizm rozpętał takie instynkty, popędy i pożądania, które zwykło się łączyć z wyobrażeniami o piekle. Władza totalitarna przekonała ludzi, że są zbrodniarzami, we wszystkich wzbudziła poczucie winy. „Poddany codziennej presji człowiek najpierw obojętniał, potem jakoś przywiązywał się do tego, co mu wtłaczono, aż w końcu - w wielu wypadkach - identyfikował się ze zbrodnią, która niszcząc innych, niszczyła również jego”. Człowiek zaczął występować „przeciwko-sobie”. Komunistyczny totalitaryzm stworzył ideologię, „która była logicznie uporządkowanym systemem kłamstw, czyli świadomie wybranej nieprawdy”.

Piekło na ziemi rozpętała również druga wojna światowa, której skutki odczuwane są aż dotychczas. Jeżeli komunizm stworzył „archipelag Gułag”, nazizm zrodził Auschwitz. Jeden i drugi wyzwoliły w ludziach okrucieństwo, które polegało na tajemniczym „zamiłowaniu do zła”, doprowadzając do tworzenia obozów koncentracyjnych i do nieznanego dotąd skali ludobójstwa.

W. G. Golding (1911-1993), angielski pisarz powieści alegorycznych, w których ukazywał w groteskowym świetle moralne słabości ludzkiej społeczności, laureat Nagrody Nobla (1983), w powieści *Władca much* opisuje piękną wyspę, na której znaleźli się chłopcy. Za sprawą tkwiącego w ludzkiej naturze zła ta piękna wyspa przekształca się w piekło. Ralf, jeden z

bohaterów powieści, musi walczyć o życie i uciekać przed zgrają fanatycznych myśliwych, którzy jeszcze do niedawna należeli do grona jego przyjaciół. Inny aspekt XX-wiecznego przeżywania piekła na ziemi opisuje czeski pisarz Jan Drda (1915-1970). W dramacie *Igraszki z diablem* przedstawia on piekło jako miejsce, gdzie stoją wielkie kotły z wrzącą smołą. Jednocześnie kwitnie tu biurokracja, a Belzebub jest zidiociałym starcem, który ulega wpływom różnych wysoko postawionych diabłów i nie potrafi podjąć samodzielnie żadnej decyzji. Szeroko piekło opisywał Tomasz Mann w swojej powieści *Doktor Faustus* (1943/45), przenosząc je w rzeczywistość tego świata. Można w nieskończoność mnożyć nazwiska i tytuły literackie, które opisują sytuacje infernalne, w jakie zaplątany został człowiek minionego stulecia.

Równie bogata jest lista prac malarskich (trudno je bowiem nazwać dziełami) czy utworów filmowych. Przejmująca *Guernica* Pabla Picasso (1937) jest obrazem wojny, ale niewątpliwie także obrazem piekła, solidnie osadzonym w tradycji tego typu malarstwa.

W kinie, w telewizji oraz w innych mediach ma miejsce banalizacja piekła, które przedstawiane jest w sposób widowiskowy i zarazem pozbawiony głębszej treści. Bardziej niż o treść dostrzec można troskę o zaprezentowanie umiejętności scenografów i fachmanów od efektów specjalnych. Są jednak filmy, w których temat piekła potraktowany jest poważnie i oryginalnie. Do filmów takich należy na przykład *Obcy* (1986) czy też mroczna opowieść *The Living End* (1979) Stanleya Elikina, osadzona całkowicie w piekle, przypominającym najbardziej straszne średniowieczne obrazy infernalnych zaświatów. Przywołać tutaj można jeszcze powieść Guntera Grassa (ur. 1927) *Blaszany bębenek* czy też powieść *Malowany ptak* Jerzego Kosińskiego (1933-1991), amerykańskiego pisarza pochodzenia żydowskiego, urodzonego w Polsce.

Równocześnie wiek XX okazał się wielkim sceptykiem, gdy chodzi o wiarę w piekło realne, istniejące po śmierci. Bardzo wymowne w tym względzie jest pewne wydarzenie, jakie miało miejsce w norweskim Kościele luterańskim w roku 1953. Emerytowany profesor dogmatyki Ole Christian Hallesby w trakcie audycji radiowej na temat śmierci, stanu pośredniego, zmartwychwstania ciała i biblijnej nauki o piekle, zagroził słuchaczom: „Z pewnością mówię dziś wieczór do wielu, którzy świadomi są, iż tkwią w grzechu. Ty wiesz, że gdybyś martwy runął na ziemię, poszedłbyś prosto do piekła”. Hallesby nie mówił o odrzuceniu przez Boga, ale o sądzie, jaki wypowie nad sobą sam człowiek w spotkaniu z Bogiem. Z wypowiedzią tą ostro polemizował biskup z Hamar Kristian Schjelderup: „Cieszę się - powiedział - że to nie teologowie i księżęta Kościoła sądzić nas będą w dniu Sądu Ostatecznego, lecz Syn Człowieczy we własnej osobie. I nie wątpię w to, że Boska miłość i Boskie miłosierdzie większe są niż wynika to z nauki o wiekuistych mękach w piekle [...]. Dla mnie nauka o wiekuistej karze piekielnej nie należy do religii miłości”. Wypowiedź Hallesby'ego spotkała się z poparciem jednych, ale także z krytyką innych środowisk.

To tylko niektóre przykłady dające przedsmak rzeczywistości piekła w obecnej historii, których doświadcza niemal każdy człowiek.

101. Czy współczesny kryzys ekologiczny, jakim jest umieranie ziemi, niszczenie obecnego na niej życia, zatrucie atmosfery poszerzanie obszarów pustynnych, bezmyślne wycinanie lasów, rabunkowa gospodarka bogactwami naturalnymi itd. - czy nie jest on jakąś formą piekła na ziemi?

Człowiek, który żył w starożytności lub w średniowieczu, był w bezpośredni sposób związany i spojony z naturalnym porządkiem rzeczy. Jego panowanie nad naturą nie wychodziło zbyt mocno poza jego bezpośrednie możliwości duchowe i cielesne. Nie podejmował też wysiłków, których celem byłoby dokonywanie istotnych zmian w strukturze natury. To sprawiało, że dawne kultury zachowywały charakter wyraźnie naturalny i humani-

styczny. Charakter ów zaczął ulegać zniszczeniu czy zaciemnieniu, gdy człowiek nauczył się burzyć strukturę natury, gdy zaczął coraz lepiej odkrywać kryjące się w naturze energie i dowolnie wykorzystywać je do wybranych przez siebie celów. Coraz bardziej zaczęła się więc ujawniać nie humanistyczna strona natury ludzkiej.

Człowiek poczuł się coraz bardziej samodzielny i bezwzględny władca w stosunku do otaczającej go przyrody. Zarzucił względem niej jakikolwiek szacunek i zaniechał też posłuszeństwa względem jej praw, czego tak mocno przestrzegał dawny człowiek. Tym samym rozpadł się stary świat, a człowiek oderwał się od naturalnej bazy swojego istnienia. Odtąd poczuł się „wolny” i mógł ważyć się na wszystko, co chciał i co mu się tylko podobało. Dzieli i jednoczy, rozbija i składa siebie i cały świat na różne sposoby, według własnego widzimisie. Konstrukcje, które tworzy, nie zawsze są przedłużeniem struktur natury, ale odbiciem jego wyobraźni, rządzącej się własnymi prawami.

Zerwanie z prawami przyrody miało swoje źródło w zerwaniu więzów z Objawieniem. Wiek XVIII i następne pokazały, że człowiek zaczął szukać religii opartych wyłącznie na ziemskim istnieniu, nie darząc szacunkiem Boga, który przepisał mu zajęcie odpowiedniego stosunku do Niego i stworzenia. Człowiek stanął przed dręczącą alternatywą: albo żywy Bóg Objawienia, albo też samoubóstwienie się człowieka. Jeżeli opowiedzenie się za Bogiem gwarantowało zachowanie i wzbogacanie harmonii, to wybór drugiej ewentualności prowadził go do postawienia się samotnie naprzeciw Boga, siebie i świata. Teoretycznie tego rodzaju wybór mógłby się okazać słuszny, gdyby przyjąć, że Bóg nie posiada rzeczywistego istnienia i że jest On istotnie jedynie wymysłem człowieka, lecz skoro istnienie Boga nie wymaga potwierdzenia ze strony człowieka, ale jedynie przyjęcia i ułożenia swojego życia według Jego woli, ten drugi wybór jest więc z gruntu fałszywy. Podanie w wątpliwość istnienia Boga rodzi dręczące pytanie, co będzie, jeżeli rządy człowieka nad przyrodą zamienią się w samowolę? Czyż wówczas przyroda nie zemści się na nim? Czy nie każe mu srogo zapłacić za skrzywdzenie jej, nieposzanowanie jej praw, podważenie jej godności, otrzymanej od Stwórcy?

Nierzadko tego rodzaju pytania starała się stłumić ludzka pycha, zakwestionować kierowane pod jej adresem zastrzeżenia. Kryzys ekologiczny XX wieku pokazał jednak, że nie można ich zlekceważyć, uciec od nich czy uznać je za przesadnie fatalistyczne. Nie dyktował ich żaden pesymizm, nie czerpały siły swojej argumentacji z gruntu negatywnej wizji świata. Jedynym źródłem ich powstawania była troska o człowieka i przyrodę, szacunek dla jednego i drugiego, ponieważ wspólnie wyszli z ręki Boga. Biblijna prawda, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga i jest zdolny kierować światem (por. Rdz 1,26), zachowuje swoją słuszość pod warunkiem, że kieruje nim „na obraz i podobieństwo” Boga, co oznacza, że jest posłuszny swojemu Panu. Tymczasem nowoczesny autonomizm, jaki kształtował się w kulturze europejskiej od Oświecenia, oddaje w ręce człowieka władzę należną prawnie Bogu. Człowiek poczuł teraz siłę. Nie była mu ona obca, ponieważ posiada ją od początku, jako dar Stwórcy, lecz dawniej posługiwał się nią roztropnie i mądrze, a teraz wydaje się, że zatracił jedno i drugie. Zaczyna używać siły bez racji, niesłusznie, co sprawia, że siła ta przemienia się zarazem w gwałt i w brutalność. Można w nieskończoność mnożyć przykłady gwałtów, jakie człowiek zadaje naturze i sobie. Oto tylko kilka z nich, wybranych z szerokiego wachlarza podobnych.

W roku 1972 Klub Rzymski w swoim raporcie zatytułowanym *Granice wzrostu* jako pierwszy zwrócił uwagę na kryzys ekologiczny, jaki zagraża współczesnemu światu, nawołując równocześnie do równowagi ekonomicznej i ekologicznej. Nie można mieć złudzeń, świat jest w zagrożeniu, dobro przyszłych pokoleń jest zagrożone, istnieje nagła potrzeba wewnętrznej przemiany człowieka, aby powstrzymać świat przed postępującą degradacją środowiska. Ziemia przestała być rajskim ogrodem, miejscem harmonijnego

współzycia gatunków, stając się areną wzajemnego zwalczania się zamieszkujących ją istot.

W 1992 roku, a więc dokładnie dwadzieścia lat później, w Rio de Janeiro miało miejsce kolejne forum światowe osób zaangażowanych w ochronę przyszłości naszej planety. Zebrani opracowali ambitny program działania na wiek XXI. W czternastu rozdziałach ustalono, że ludzkość powinna podjąć starania o sprawiedliwe i uwzględniające potrzeby środowiska wykorzystanie zasobów naturalnych; położono silny nacisk na współpracę pomiędzy Północą a Południem, pomiędzy państwami uprzemysłowionymi a krajami rozwijającymi się. Zebrani wyrazili nadzieję, że ludzkości uda się uchronić Ziemię przed upadkiem w przepaść.

Wezwano również, aby sami ludzie dołożyli więcej wysiłku w celu prowadzenia bardziej przyzwoitego życia. Ratunkiem będzie rozwiązanie problemu zanieczyszczenia środowiska naturalnego, troska o stale zmniejszające się zapasy wody pitnej, a także o zachowanie różnorodnych gatunków fauny i flory, ochrona pogłowia ryb, uważanych za rezerwę żywnościową, rozwój gospodarki rolnej zapewniającej wyższe plony, ograniczenie rozszerzania się pustyń.

Pięć lat później, w roku 1997, w Nowym Jorku Organizacja Narodów Zjednoczonych zorganizowała konferencję poświęconą problemom środowiska naturalnego, która miała podsumować dotychczasowe sposoby wdrażania ustaleń z Rio. Stwierdzono wówczas, że w tym okresie nastąpił wzrost dobrobytu bogatych państw, a biedne stały się jeszcze bardziej biedne. Obliczono, że trzy miliardy ludzi, a zatem więcej niż połowa ludności świata, żyje za jedyne dwa dolary na dzień. Około ośmiuset milionów cierpi z powodu niedożywienia. Obszar ziemi uprawnej zmniejsza się co roku o dziesięć milionów hektarów. Jedna trzecia łowisk ryb morskich jest nadmiernie wyeksploatowana. Zasoby wody pitnej, najbardziej niezbędnego ze wszystkich środków do życia, stale maleją; około 1,3 miliarda ludzi nie ma żadnych możliwości, by napić się czystej i świeżej wody.

Równie pilną sprawą jest ograniczenie tzw. efektu cieplarnianego, czyli zanieczyszczenia środowiska gazami, przede wszystkim dwutlenkiem węgla. Nie posunęła się do przodu sprawa ochrony lasu, blokowana głównie przez Stany Zjednoczone. Podano, że kraje uprzemysłowione przeznaczają jedynie 0,7 procent swojego dochodu narodowego brutto na pomoc dla krajów rozwijających się. W ostatnim czasie liczba ta spadła do 0,25 procent. Uczestnicy szczytu w Nowym Jorku musieli stwierdzić całkowite niepowodzenie postanowień z Rio. Podejmowane przez poprzednie lata próby wcielenia go w życie nie przyniosły żadnego rezultatu, załamały się, dlatego na spotkaniu w Nowym Jorku zrezygnowano z podejmowania jakichkolwiek konkretnych środków. Zauważono bowiem, że słowa i deklaracje pozostają bez konkretnych odniesień w życiu, nie harmonizują z podejmowanymi działaniami.

Wiszące nad światem zagrożenie katastrofą ekologiczną potęguje ponadto istnienie wielu reaktorów atomowych. O tym, że energia jądrowa może przybrać wymiar apokaliptyczny, wie doskonale cała ludzkość od chwili zrzucenia bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki. Przypominał o tym wybuch czwartego bloku reaktora w elektrowni jądrowej w Czernobylu na Ukrainie, jaki nastąpił 26 kwietnia 1986 roku. W wyniku wybuchu skażeniu uległy duże obszary ziemi na Białorusi, Ukrainie i na przygranicznych terenach Rosji, w sumie około 200 tysięcy kilometrów kwadratowych. Jak podał rząd ukraiński, w wyniku awarii reaktora zmarło ok. 125 tysięcy ludzi, aż 82% po roku 1992. O śmiertelnych następstwach tego wybuchu wiemy również w Polsce ze względu na wzrost zachorowań na różnego rodzaju nowotwory. Wybuch w Czernobylu sprawił, że wzrosła liczba przeciwników elektrowni jądrowych. Dyskusja wokół tej sprawy pokazała, jak trudny i zawły jest to problem. Pojawiło się wiele pytań, między innymi także w związku z odpadami atomowymi, co z nimi zrobić? Obok elektrowni jądrowych problemem, który czeka na rozwiązanie, jest kwestia broni jądrowej. Coraz większa liczba państw dysponuje tego rodzaju bronią. Czy jest ona właściwie

składowana? Czy istnieje dostateczna pewność, że nie zostanie użyta? Zagrożenie objęło nie tylko poszczególne kraje, ale także kosmos. Pytano więc, w jakim stopniu ewentualnie użycie broni jądrowej może oddziaływać na kosmos?

Zwołana na rok 1988 do Toronto konferencja poświęcona klimatowi światowemu stwierdziła bez ogródek, że jeżeli świat nadal będzie spalać kopalne źródła energii, takie jak węgiel, ropa naftowa czy gaz ziemny, ludzkości zagraża katastrofa klimatyczna. Problemem było jednak nie to, że tego rodzaju źródła energii muszą się kiedyś skończyć, ale że dym o wysokiej zawartości dwutlenku węgla spowoduje ogrzanie atmosfery, powodując poważne zmiany klimatyczne.

Kryzys ekologiczny bardzo często jest skutkiem ludzkiej bezmyślności, ale także egoizmu, braku solidarności, szukania własnych tylko korzyści, czyli tego, co możemy znaleźć w piekle.

ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O TORĘ

Autor Roland E. Murphy OC
Wydawnictwo WAM

SPIS TREŚCI

Wstęp

WPROWADZENIE

1. Co oznacza termin „Tora”?
2. Jaka jest struktura Tory?
3. Czy Mojżesz napisał Torę?
4. Jeśli termin „Tora” oznacza „pouczenie” lub „prawo”, to jak można go stosować do ksiąg, które zawierają tak wiele historycznych tradycji Izraela?
5. Czy Tora jest ważniejsza niż „Prorocy” i „Pisma”, które tworzą pozostałą część Biblii Hebrajskiej?

KSIĘGA RODZAJU - *GENESIS* - *BERESZIT*

6. Jaka jest struktura Księgi Rodzaju?
7. Jeśli historia rozpoczyna się wraz ze stworzeniem, to jak można nazywać pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju „prehistorią”?
8. Czy „historia” stworzenia w Księdze Rodzaju jest tym samym, co kreacjonizm?
9. Czy na starożytnym Bliskim Wschodzie istniały inne opisy stworzenia, które można porównać z relacjami w Księdze Rodzaju?
10. Jak można scharakteryzować trzeci rozdział Księgi Rodzaju, mówiący o upadku i ukaraniu pierwszych rodziców?
11. Czy to prawda, że grzech jest głównym tematem pierwszych rozdziałów Biblii, a w szczególności tych o Noem i potopie?
12. Jak Abraham związany jest z „prehistorią” Księgi Rodzaju? 42
13. Ile przymierzy zawarł Bóg z Abrahamem?
14. Jaką rolę w historii Abrahama odgrywa Lot?
15. Jak należy rozumieć ucztę Abrahama z trzema tajemniczymi gośćmi?
16. Kim byli „trzej mężowie”, których ugościł Abraham w swym domu?
17. Które wydarzenie można uznać za najważniejsze w historii Abrahama?
18. Dlaczego w historii patriarchów tak niewiele się mówi o Izaaku?
19. Czy Abraham i inni patriarchowie (i matriarchinie) rzeczywiście istnieli?
20. Dlaczego tak wiele rozdziałów poświęcono historii Jakuba?
21. Jaką rolę w historii Józefa odgrywa epizod o Judzie i Tamar?
22. Czy można określić opowiadanie o Józefie (Rdz 37-50) jako historię w historii?

KSIĘGA WYJŚCIA - *EXODUS* - *SZEMOT*

23. Księga Wyjścia opowiada o czymś więcej niż tylko o pewnej ucieczce. Czy tytuły „Wyjście”, czyli *Exodus* lub hebrajski *Szemot* są najodpowiedniejszymi dla tej księgi?
24. Czy w egipskich dokumentach historycznych można odnaleźć jakieś informacje o istnieniu Józefa, Mojżesza i o fakcie samego „wyjścia” z Egiptu?
25. Czy istnieją dwie wersje powołania Mojżesza?
26. Co znaczy imię Jhwh, które Pan objawił Mojżeszowi (Wj 3, 13-15)?
27. Jak należy rozumieć plagi egipskie?
28. Czy Morze Czerwone jest tym samym co Morze Sitowia?
29. Czy Pieśń Morza, Pieśń Mojżesza i Pieśń Miriam to jedno i to samo?

30. Dlaczego „narzekania Izraelitów na pustyni” spotkały się z takim zainteresowaniem tradycji?
31. Ile przymierzy zawarto na Synaju?
32. Dlaczego istnieją dwa długie opisy dotyczące budowy przybytku na pustyni?
33. Poprzednia odpowiedź nie wyczerpała problemu przybytku. Jak można było mieć przybytek na pustyni?

34. Czym była Arka Przymierza dla starożytnych Izraelitów

KSIĘGA KAPŁAŃSKA - LIBER LEVITICUS - WAJJIQRA

35. Jak można wyjaśnić tytuł trzeciej księgi Tory?
36. Obecnie nie istnieje świątynia, w której kapłani mogliby składać ofiary, jakie jest więc znaczenie Księgi Kapłańskiej?
37. Jaka jest relacja pomiędzy kapłanami i lewitami?
38. Czy nakazy dotyczące koszernej żywności, które regulują zwyczaje związane ze spożywaniem posiłków przez Żydów, mają swe źródło w prawach Księgi Kapłańskiej?
39. Jak można wyjaśnić starotestamentalne znaczenie pojęć „czystość” i „nieczystość”?
40. Co znaczy słowo „świętość”?
41. Czy święto Jom Kippur, które obchodzą dzisiaj Żydzi, ma swe początki w Torze?
42. Dlaczego namaszczenie jest tak częste w biblijnych ceremoniach?
43. Czy śluby wzmiankowane w Starym Testamencie mają taki sam charakter, jak te składane przez chrześcijan, na przykład w zakonach?
44. Dlaczego pierworodni, czy to spośród ludzi, czy zwierząt, jak też pierwociny owoców ziemi cieszą się takim zainteresowaniem Starego Testamentu?
45. Czy praktykowany dawniej zwyczaj wprowadzania kobiety do kościoła po porodzie oraz oczyszczenia Maryi, o którym mówi pytanie 44., są ze sobą powiązane?
46. Jakie jest znaczenie terminu „ofiara”?

KSIĘGA LICZB - NUMERI - BEMIDBAR

47. Czy tytuł „Księga Liczb” nie jest trochę dziwny dla biblijnej księgi?
48. Czy Mojżesz nie otrzymał wyraźnego polecenia od Boga, aby dokonać spisu ludności? A przecież Dawid, który również dokonał takiego spisu, został za to ukarany
49. Jak należy rozumieć liczbę żołnierzy uzyskaną podczas spisu?
50. Czy w pierwszych czterech rozdziałach Księgi Liczb można znaleźć coś więcej poza nużącym zapisem wydarzeń z odległej przeszłości?
51. W Księdze Liczb czytamy o obrzędzie „przeprawy” (tzw. ordalia) wobec posądzonej o zdradę kobiety. Dlaczego nie praktykowano czegoś podobnego wobec mężczyzny?
52. Czym jest błogosławieństwo Aarona (inaczej: kapłańskie)?
53. Czy Pascha, której celebrowanie przedstawiona jest w 9. rozdziale Księgi Liczb to ta sama, jaką przedstawia 12. rozdział Księgi Wyjścia?
54. O „narzekaniu” na pustyni wspomniano wcześniej, w związku z Księgą Wyjścia (pytanie 30.). Ale czyż Księga Liczb nie opisuje buntu na pustyni?
55. Dlaczego Mojżesz nie wszedł do Ziemi Obiecanej?
56. Jak można wytłumaczyć epizod z miedzianym węzem (Lb21,4-9)?
57. Czy to nie dziwne, że opowieść o Balaamie i jego oślicy znalazła się w Biblii?
58. Czym były „uhm” wspomniane przy wyznaczeniu Jozuego na następcę Mojżesza?
59. Czy Transjordan (wyżyna na wschód od rzeki Jordan) uważana jest za część Ziemi Obiecanej?
60. W czytaniach liturgicznych pojawiają się dwie postacie o barwnych imionach Eldad i Medad. Czy są to postacie znaczące?

61. Dlaczego przepisy dotyczące odzieży są tak bardzo szczegółowe - np. dotyczą frędzli?
62. Co znaczy „być usuniętym” w odniesieniu do określonej osoby?
63. Jak należy rozumieć termin „obcy” (współmieszkaniec), po hebrajsku: *ger*, który tak często pojawia się w Pięcioksięgu?
64. Co oznacza zwrot „połączyć się ze swoimi przodkami” . (dosł. „ze swoim ludem”)?
65. Czym zasłynął Pinchas?
66. W roku 2000 w Kościele katolickim obchodzono Rok Jubileuszowy. Czy ma on coś wspólnego z biblijnym rokiem jubileuszowym?

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA – DEUTERONOMIUM - DEBARIM

67. Jak można wytłumaczyć tytuł ostatniej księgi Tory?
68. Jaka jest struktura Księgi Powtórzonego Prawa?
69. W jaki sposób została napisana ta księga?
70. Proszę podać przykład tego, na czym polega styl i teologia deuteronomistyczna?
71. Na co został położony nacisk w teologii Księgi Powtórzonego Prawa?
72. Dlaczego w Deuteronomium tak wielki nacisk kładzie się na chwilę obecną, na „dzisiaj”?
73. Czy nie wykazano, że idea przymierza w Izraelu została przejęta z tekstów traktatów, jakie zawierano na starożytnym Bliskim Wschodzie?
74. Ile przymierzy zawiera Biblia?
75. Proszę opisać różne poziomy, na których Księga Powtórzonego Prawa może być czytana i interpretowana
76. Czym jest wspomniane właśnie Szema?
77. Dlaczego Dziesięć Przykazań przedstawiono dwukrotnie (Księga Wyjścia 20 i Deuteronomium 5)?
78. Mówi się niekiedy o roku sabatycznym (który dotyczy przerwy w pracy). Czy ma on coś wspólnego z przestrzeganiem szabatu?
79. Jak Księga Powtórzonego Prawa postrzega lewitów?
80. Jaki jest sens zapowiedzi Mojżesza mówiącej, że Pan wzbudzi proroka podobnego do niego (Pwt 18, 15)?
81. W jaki sposób sprawowano w Izraelu sądy?
82. Czy król Izraela był „monarchą absolutnym”?
83. Na ile znaczące było prawo dziesięciny w Starym Testamencie?
84. Czy wojna w ujęciu deuteronomicznym nie jest bezwzględna i niehumanitarna?
85. Jak świadomość bycia „wybranym” wpłynęła na Izrael?
86. Czym jest „Hymn Mojżesza”?
87. Czym jest „testament Mojżesza”?
88. Czy Deuteronomium wprowadza jakieś zmiany w najważniejszych świętach Izraela?
89. Jaka jest deuteronomistyczna wizja okresu wędrówki po pustyni?
90. W jaki sposób Mojżesz został przedstawiony w Księdze Powtórzonego Prawa?
91. Czy można powiedzieć, że Księga Powtórzonego Prawa jest „centrum” albo „sercem” Starego Testamentu?

TORA I NOWY TESTAMENT

92. Jaka relacja, Pana zdaniem, zachodzi pomiędzy dwoma Testamentami?
93. Czy termin „wypełnienie” oznacza to samo, co „zastąpienie”? Czyżby w oczach Boga religia żydowska została zastąpiona drugą - „lepszą”, stała się bezwartościowa? Czy nie zakładają tego słowa „stary” i „nowy” (Testament/Przymierze)?
94. Jaka jest Jezusowa wizja Tory?

95. Dotychczas przedstawiona została postawa Jezusa wobec Prawa we wszystkich ewangeliach z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza. Czy jego ewangelia różni się od pozostałych?
96. Czy w pierwotnym Kościele nie doszło do rozłamu w związku z przestrzeganiem przepisów Tory?
97. Jak można opisać postawę św. Pawła wobec Tory?
98. Proszę porównać postawę wobec Tory opisaną w Liście św. Jakuba z interpretacją św. Pawła?
99. Na czym polega różnica pomiędzy legalizmem a przestrzeganiem Prawa?
100. Czy Tora jest uznawana w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego?
101. Jak można ogólnie przedstawić autentycznie chrześcijańskie rozumienie Tory oraz właściwą wobec niej postawę?

Spis skrótów

Indeks imion własnych oraz tematów

WSTĘP

Ta niewielka książka powinna zainteresować przede wszystkim chrześcijan. Żydzi w zasadzie mają swoją własną problematykę dotyczącą Tory. Faktycznie postawili oni tysiące pytań w ramach swej bogatej tradycji egzegetycznej. Krótkie wprowadzenie do żydowskiej interpretacji Tory można znaleźć w pięciotomowym wydaniu Komentarza do Tory (wersja angielska opublikowana przez Jewish Publication Society), z którego dotychczas ukazały się cztery tomy napisane przez N. Sarna (Księga Rodzaju i Wyjścia), B. Levine (Księga Kapłańska) oraz J. Milgrom (Księga Liczb). Moje doświadczenie związane jest przede wszystkim ze słuchaczami chrześcijańskimi i stąd zainteresowanie pytaniami, które usłyszałem i odpowiedziami, które sformułowałem. Istnieją jednak bardzo ciekawe tradycje żydowskie, które ukazują charakter czci, z jaką i chrześcijanie powinni czytać Torę. Szczególnie zachęcający jest obraz Boga, który wraz z dworem niebieskim albo aniołami studiuje Torę w niebiańskiej jesziwie (por. *Baba Meda*, 86a). Inna tradycja, co do której Rabbi Jochanan ben Zakaj twierdził, że otrzymał ją od Hillela i Szammaja mówi: „Jeśli długo studiowaliście Torę, nie przypisujcie sobie jakiegś specjalnej zasługi. Właśnie po to zostaliście stworzeni” (por. *Awot*, 2, 9).

Co się dzieje, kiedy stawiane ustnie pytania i udzielane odpowiedzi chce się przenieść na papier? Następuje wówczas pewna rodzajowa. Odpowiedź może zawierać coś z pierwotnej spontaniczności, ale nie całkowicie. Cel pytania/odpowiedzi zmienia się, gdy zostają one zapisane w formie książkowej. Celem piszącego nie jest jedynie „odpowiedzenie” na postawione pytanie, ale przekonanie czytelnika, aby sięgnął po Pismo święte i przeczytał tekst. Stąd dodałem wiele odnośników do rozdziałów i wersetów, które zwykle nie pojawiają się w ustnej formie wypowiedzi. Może zaskakiwać fakt, że wykładowca ma pod ręką tak dużo gotowych odnośników. Zostały one jednak dodane w tym celu, aby czytelnicy mogli sami zweryfikować w tekście podstawy udzielonych przeze mnie odpowiedzi.

Zagadnienia rozważane w tej książce stanowią jedynie wąski wycinek tematów, które pojawiają się podczas dyskusji w salach wykładowych i podczas publicznych odczytów. Wybór został dokonany w taki sposób, aby przedstawić możliwie pełny obraz każdej księgi. Ponadto uznano, że chrześcijanie powinni rozważyć, jakie jest znaczenie Tory nie tylko dla wspólnoty żydowskiej, ale również dla nich samych. Stąd kilka ostatnich pytań dotyczy, po części, tego zagadnienia i ma na celu wyjaśnienie relacji pomiędzy Testamentami oraz określenie miejsca Tory w początkach Kościoła.

WPROWADZENIE

1. Co oznacza termin „Tora”?

Jest to termin hebrajski, który posiada kilka znaczeń. Używa się go na określenie pierwszych pięciu ksiąg Hebrajskiej Biblii, tak zwanego „Pięcioksięgu”, zawierającego Księgi: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb oraz Powtórzonego Prawa. W tradycji żydowskiej każda z tych ksiąg ma swój własny tytuł pochodzący od pierwszego słowa (od pierwszych słów), jakim się zaczyna. Na kolejnych stronach tytuły te będą podawane przy podziale dyskutowanych zagadnień. A zatem zacznijmy od Księgi Rodzaju (Genesis/Bereszit). Pierwszy termin - *Genesis* - ma swe źródło w tradycji grecko-łacińskiej i oznacza „pochodzenie” albo „początek”. Tytuły ksiąg biblijnych: *Genesis*, *Exodus* itd. [polskie tłumaczenia: Rodzaju, Wyjścia] używane obecnie w językach współczesnych pochodzą z Septuaginty (w skrócie LXX), najstarszego tłumaczenia Biblii z języka hebrajskiego na grecki. *Bereszit* znaczy „na początku”. Są to pierwsze słowa księgi, a zarazem pierwsze słowa Biblii. „Tora” to termin określający pierwszą część Biblii Hebrajskiej, która dzieli się na trzy części: Prawo, Proroków i Pisma. Z pierwszych liter hebrajskich określeń {*Tora*, *Newiim*, *Ketuwim*) powstał akronim *Tanak*, który jest również tytułem angielskiego tłumaczenia Pisma świętego wydanego przez Jewish Publication Society w 1988 roku.

Istnieje ponadto Tora ustna. Jest to interpretacja Tory biblijnej, która jak wierzą Żydzi, została objawiona Mojżeszowi, a następnie była przekazywana ustnie, aż do czasu, gdy stopniowo została spisana - już w erze chrześcijańskiej - w dziełach zwanych Misznai Talmudem. Tora, zarówno ta spisana (biblijna), jak i ustna (talmudyczna) jest uważana za aktualną i wiążącą dla dominującego dzisiaj judaizmu rabinackiego.

W języku teologicznym zwrot „Prawo i Ewangelia” jest używany jako rodzaj skrótu na określenie różnicy pomiędzy dwoma Testamentami. To rozróżnienie pomiędzy dwoma pojęciami było szczególnie popularne w teologii protestanckiej, ale być może już się przeżyło. Jest ono uproszczeniem, ponieważ określając w ten sposób całą Hebrajską Biblię sugeruje, że jej głównym elementem jest prawo i związana z nim atmosfera legalizmu. Jeśli nie ma dodatkowych wyjaśnień, termin „Tora”/„Prawo” jest używany przez nas na określenie pierwszych pięciu ksiąg Biblii.

Trzeba jednak podkreślić, że termin „Tora” ma również inne znaczenia. Przede wszystkim oznacza „nauczanie” lub „pouczenie”, niezależnie od tego, czy pochodzi ono od Boga przez Mojżesza, czy od rodzica (Prz 10, 1). W ten sposób instrukcje kul-tyczne, przepisy rytualne, „statuty i nakazy” (por. Pwt 6,1) i wiele innych przepisów mogą być dla ułatwienia zebrane w tzw. kodeksy, które współcześni bibliści znajdują w Torze, jak chociażby „Kodeks Przymierza” (Wj 20, 22-23, 33). W innych tekstach termin ten określa całość stylu życia w Izraelu, jak o tym świadczy Pwt 4, 8: „Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo”. Podobnie prorok Jeremiasz (31, 31-33) mówi o nowym przymierzu: Pan obdarzy swój naród prawem wyrzycim w ich sercach.

Rozumienie Tory w Izraelu jest chyba najlepiej ukazane w Księdze Psalmów. Psalm pierwszy mówi o „medytowaniu” (głośnym czytaniu, zagłębieniu się w tekście) Prawa dniem i nocą. Psalm 19, 7-10 nawiązuje do doskonałości Prawa. Najdłuższy z psalmów (Ps 119), liczący dwadzieścia dwie strofy, po osiem wersów w każdej, następujących po sobie zgodnie z alfabetem hebrajskim (tak zwany psalm „akrostychiczny”) w każdym wersie używa synonimów na określenie Prawa, takich jak np. pouczenie czy rozporządzenie. Prawo jest wychwalane jako radość, jako dające życie, jako cenniejsze od czegokolwiek innego. Dzięki takiej modlitwie osiąga się prawdziwe szczęście oraz zachwyt, które zapewnia wierzącym poznanie Boga (zob. np. 119,17.25.47 itd.). Jednym z najważniejszych momentów liturgii

synagoga jest wnoszenie zwoju Tory przed zgromadzoną wspólnotę. Wielu współczesnych Żydów celebrytuje święto nazwane *Simchat Tora* - „Radość Tory”.

Przeciwieństwem bogatego w znaczenia terminu „Tora” jest drętwy i poważny synonim „Pięcioksiąg” [Pentateuch], którego używa się w kręgach chrześcijańskich. Pochodzi on od słów greckich, które oznaczają „pięć” oraz „pojemnik”, „schowek”. To ostatnie słowo odnosi się do faktu, że zapisane skóry albo zwoje papirusów przechowywane były w odpowiednich skrzynkach czy futerałach. Kodeks albo inaczej forma „książkowa” materiału, na którym pisano, nie pojawiła się wcześniej niż w początkach ery chrześcijańskiej. Można zauważyć, że bibliści jeszcze dodatkowo skomplikowali tę sytuację nazywając „Tetrateuchem” pierwsze cztery księgi, od Księgi Rodzaju do Księgi Liczb, a „Heksateuchem” pierwsze sześć ksiąg Biblii, od Księgi Rodzaju do Księgi Jozuego. Za taką terminologią stoi pewna wizja interpretacyjna zawartego w nich materiału biblijnego.

2. Jaka jest struktura Tory?

Prawie każde dzieło literackie może być podzielone i przedstawione na kilka różnych sposobów, zależnych od zastosowanej głównej zasady podziału. Idąc po linii historycznej, o ile taka istnieje, można by zaproponować następującą strukturę Tory:

Księga Rodzaju 1-11: prehistoria

Księga Rodzaju 12-50: historia patriarchów oraz Józefa i jego braci

Księga Wyjścia 1-19: historia wyjścia z Egiptu

Księga Wyjścia 19,1- Księga Liczb 10, 11: wydarzenia na Synaju aż do odejścia rok później

Księga Liczb 11,1-22,1: wędrówka przez pustynię do Transjordanii

Księga Liczb 22,2-36, 13: wydarzenia na wyżynie Moabu.

Księgę Powtórzonego Prawa najlepiej podzielić w oparciu o trzy główne mowy Mojżesza: 1, 6-4, 40; 5, 1-28, 69; 29, 1-32, 52. Można je wyróżnić na podstawie wzmianek dotyczących wezwań Mojżesza skierowanych do ludu. Ostatni rozdział zawiera Hymn Mojżesza, jego „końcowe” błogosławieństwo oraz opowiadanie o jego śmierci na górze Nebo.

Linia historii przebiega od stworzenia świata, przez patriarchów, do ich potomków, którzy pod przewodnictwem Mojżesza zostali wyzwoleni z niewoli, i którzy zawarli przymierze z *Jhwh*, wiążąc się zobowiązaniami przymierza. Wędrówka doprowadziła potomków Józefa z Egiptu na Synaj, a następnie na wyżynę Moabu. I w tym momencie można być zaskoczonym. Dlaczego Tora/Pięcioksiąg zatrzymuje się właśnie tutaj (ostatnią informacją jest śmierć Mojżesza: zob. Deuteronomium 34)? Kluczowym motywem narracji, już od czasów Abrahama, była obietnica ziemi. Ale Pięcioksiąg kończy się w momencie, gdy naród stoi właśnie u granic Ziemi Obiecanej. Naturalną kontynuacją i końcowym punktem linii historycznej jest Księga Jozuego, w której przedstawione jest zdobycie ziemi pod wodzą Jozuego oraz osiedlenie się w niej (stąd można mówić o Heksateuchu, czyli o sześciu księgach). Dlaczego jednak Tora kończy się właśnie tam, gdzie się kończy? Dlaczego te pięć ksiąg uznano za oddzielną całość, gdy tymczasem punktem kulminacyjnym historii jest otrzymanie ziemi w Księdze Jozuego? Odpowiedzi można się tylko domyślać. James Sanders zaproponował ciekawe wyjaśnienie. Gdy w okresie powygnanejszym Tora otrzymała ostateczną formę, zamierzano podkreślić wierność prawu Mojżeszowemu. Udręki wygnania (587-539 r. p.n.e.) były wynikiem niewierności Izraela wobec Tory. Ponieważ te pięć ksiąg zawiera objawienie Bożej woli w tekście, który rozciąga się od 19. rozdziału Księgi Wyjścia do 10. rozdziału Księgi Liczb, jak również w prawie deuteronomicznym, które tak często głoszone jest w Księdze Powtórzonego Prawa 12-26, oraz z uwagi na to, że Mojżesz był najważniejszym prawodawcą, zrozumiałe jest, że naród powraca do „początków” i zamierza żyć zgodnie z nimi w okresie powygnanejszym. Mojżesz staje się bohaterem dla narodu, który interpretuje

swoją klęskę jako następstwo niewierności w przestrzeganiu słowa Bożego. Izrael otrzymał teraz jeszcze jedną szansę. Jak mówi Psalmista Jeśli dziś usłyszycie głos Jego..." (Ps 95,7). Ciągłe powtarzanie tego „dzisiaj” przez całe Deuteronomium pozwala narodowi duchowo powrócić na Synaj (i Moab) celem odnowienia przymierza z Panem i złożenia przysięgi na wierność.

3. Czy Mojżesz napisał Torę?

Najprostsza i jedyna odpowiedź brzmi: nie. Wymaga ona jednak szczegółowego wyjaśnienia. Jeśli nie napisał jej Mojżesz, to kto? W jaki sposób powstało to dzieło? Co można powiedzieć o autorstwie Mojżesza w stosunku do Pięcioksięgu? Przez stulecia przyjmowano, że to on napisał pierwsze pięć ksiąg, ale w średniowieczu zaczęto się zastanawiać, jak mógł opisać swoją własną śmierć (Deuteronomium 34). Dzisiaj wielu obstaje jeszcze za Mojżeszowym autorstwem Pięcioksięgu. Jednak takie stanowisko spotyka się z poważnymi zarzutami. Jedną z pierwszych wskazówek, jaka nasuwa się przy dokładnej analizie Pięcioksięgu, jest występowanie w nim różnych imion Boga. W części bowiem tekstów preferowane jest święte imię *Jhwh*, w innych zaś operuje się terminem ogólnym: Bóg - *Elohim*. Różnice między tekstami są o wiele głębsze niż tylko zwykła różnica w użyciu tych imion. Z różnym użyciem imion związany jest odmienny styl i sposób widzenia oraz szczególne zwroty idiomatyczne. Na bazie tych różnic odpowiednie części tekstu zostały określone jako „jahwistyczne” i „elohistyczne”. W skrócie oznaczono je odpowiednio literami J i E. Późniejsze badania pozwoliły wyodrębnić ponadto źródło kapłańskie (zwane P) oraz deuteronomiczne (D). Ta teoria podziału Pięcioksięgu stała się bardzo popularna na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci i została związana z jednym z jej najważniejszych propagatorów Juliuszem Wellhausenem (zm. 1919).

Zaproponowano wiele różnych wariantów, zarówno odnośnie do datacji (późniejsza lub wcześniejsza w okresie panowania Dawida/Salomona dla J), jak i samej natury czterech źródeł (tradycji). Czy były to dokumenty pisane, czy wspomniane źródła uzupełniano dodatkami? Istnieje dzisiaj tendencja do negowania tradycji E, jak również do przesuwania daty kompozycji końcowej formy Pięcioksięgu na czas po niewoli babilońskiej. Te różne poglądy wskazują na hipotetyczny charakter wielu opracowań na temat powstania Pięcioksięgu. Niewątpliwie powstawał on na przestrzeni kilku stuleci, ale szczegóły dotyczące zarówno datowania, jak i łączenia źródeł są trudne do ustalenia. Dla czytelników może okazać się pomocne przyjęcie ogólnej zasadności rozróżnienia poszczególnych źródeł. Pozwoli to zrozumieć pojawianie się dubletów, w których to samo wydarzenie jest przedstawione na dwa różne sposoby -np. perypetie Sary (Rdz 12, 10-31; 20, 1-18; zob. 26, 6-11). Trzeba zauważyć, że czytelnicy mogą być zaskoczeni różnicą akcentów w poszczególnych tradycjach: zamiłowaniem P do genealogii i spraw związanych z kultem; żarliwością języka i spojrzenia charakterystyczną dla D, i tak dalej. Szczegółową, ale jasną prezentację argumentów za teorią czterech źródeł przedstawił R.E. Friedman w *Anchor Bible Dictionary*, tom VI, 605-622. Staranna analiza powstawania Pięcioksięgu jest niezmiernie pomocna. Prowadzi ona do interesującej, dokładnej lektury różnych ksiąg. Jednak nawet pobieżna lektura pięcioksięgu pozwala odkryć w nim wiele różnych form literackich, takich jak: starożytne poematy, liturgiczne modlitwy i ryty, sagi, pieśni zwycięstwa oraz kodeksy prawne, które mogą się różnić między sobą (prawo oczywiście podlega zmianom wraz ze zmieniającymi się warunkami). W związku z tym trzeba uczciwie stwierdzić, że zarówno ustne, jak i zapisane tradycje, które ostatecznie znalazły się w Torze, pochodzą od różnych osób i z różnych miejsc. Wiele tłumaczeń biblijnych zawiera noty wyjaśniające, które pomagają czytelnikowi rozpoznać poszczególne źródła.

Na podstawie tego, co zostało dotychczas powiedziane widzimy, że jakakolwiek jednoznaczna odpowiedź na temat „autorstwa” Pięcioksięgu wydaje się zbyt skomplikowana; zaproponowano zatem więcej niż jedną hipotezę, aby wyjaśnić jego obecną formę. Można by postawić następujące pytanie: Czy wszystkie te analizy rzeczywiście coś dają? Dlaczego nie rozpatrywać Pięcioksięgu jako całości? Przecież nigdy nie istniało źródło w takiej niezależnej formie, która mogła być uważana za *biblijną*. To samo dotyczy innych tradycji składających się na Pięcioksiąg. Dopiero końcowa forma Tory brana jest pod uwagę i jako część Biblii została przyjęta zarówno przez Żydów, jak i chrześcijan. To holistyczne podejście do Tory zostało podkreślone w poszukiwaniach Brevarda Childsa (*The Interpretation of the Old Testament as Scripture*, Minneapolis: Fortress, 1979). Cenną jest przestroga, że dzielenie tekstu Tory przynosi jedynie hipotetyczne określenie elementów, które złożyły się na jej końcową formę. Jest to mądre ostrzeżenie przed zbyt skrajnymi wnioskami, do których można dojść analizując Pięcioksiąg. Równocześnie bardzo ważne jest rozpoznawanie różnych punktów widzenia i „teologii” wewnątrz dzieła. Nie zostały one zniwelowane w końcowej formie Tory i zasługują na to, aby wziąć je pod uwagę.

4. Jeśli termin „Tora” oznacza „pouczenie” lub „prawo”, to jak można go stosować do ksiąg, które zawierają tak wiele historycznych tradycji Izraela?

Zauważyliśmy już, że określenie tych ksiąg terminem „Tora” jest jedynie faktem historycznym. Rozważmy zatem, jakie racje mogły skłonić do tego, że tak je nazwano. Oczywiście przyczyną jest fakt, że część Tory od Księgi Wyjścia 25-40, poprzez Księgę Kapłańską do 10. rozdziału Księgi Liczb, zajmują teksty o charakterze prawnym. Ponadto w Księdze Powtórzonego Prawa 12-26 znajduje się prawo deuteronomiczne. Już sama treść - tak bogata w elementy prawne - usprawiedliwia tę nazwę. Po drugie, jak już powiedzieliśmy w rozważaniach zawartych w pytaniu 2., sama historia nie wydaje się tak ważna, jak rola Mojżesza, którego postrzegano jako pośrednika i prawodawcę. Ponadto istnieją ważne teologiczne związki pomiędzy częściami nie prawnymi oraz materiałem o charakterze prawnym. W ten sposób podane są np. dwie przyczyny przestrzegania szabatu. Zgodnie z pierwszą twierdzi się, że Pan odpoczął w szabat, błogosławiąc go i uświęcając (Wj 20, 8-11). Dlatego nie można w ten dzień wykonywać żadnej pracy. Jednak w Deuteronomium 5,14-16 stwierdza się, że w szabat nie można wykonywać żadnej czynności nawet poprzez swego niewolnika: Izrael musi bowiem pamiętać, że doświadczał kiedyś niewoli w Egipcie i że został z niej uwolniony jedynie „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” Pana.

5. Czy Tora jest ważniejsza niż „Prorocy” i „Pisma”, które tworzą pozostałą część Biblii Hebrajskiej?

Jak zostało przedstawione powyżej w pytaniu 1., hebrajski kanon dzieli się na trzy części. Plastikny akronim na określenie Biblii powstał w oparciu o pierwsze (hebrajskie) litery trzech części (T, N, K) i tworzy słowo *Tanak* (niekiedy *Tanach* lub inne warianty). Z historycznego punktu widzenia, wydaje się jasne, że Tora przybrała ostateczną formę przed powstaniem zbioru tekstów prorockich. Zbiór „Pism” pozostawał otwarty jeszcze w okresie między testamentalnym (np. włączenie do niego Księgi Daniela nastąpiło po 165 r. p.n.e.). Tora jest ważniejsza w tym sensie, że w większym stopniu stanowi podstawę dla narodu żydowskiego niż pozostałe części Biblii. To twierdzenie jest oczywiste, jeśli się weźmie pod uwagę wypowiedzi i publikacje współczesnych Żydów oraz rolę, jaką Tora odegrała w przeszłości. Należy zaznaczyć, że istnieje Tora ustna, która towarzyszy Torze zapisanej, ale nie ma ustnej tradycji, który towarzyszyłaby „Prorokom” czy „Pismom”. Pozostałe części są również ważne i bez nich nie może być Biblii, ale po prostu nie są one stawiane na tym

samym poziomie co Tora. Właśnie to nazywam fundamentalnym charakterem „ksiąg Mojżeszowych”, co stanowi o tym, że są kluczowe dla żydowskiej tożsamości. To znaczenie zostało potwierdzone wcześniej przez rozwój tradycji ustnej, która ostatecznie została osobno spisana. Wydaje się słusznym przyjrzeć się teraz temu, co rozumie się pod pojęciem tradycji ustnej.

Poniższe zestawienie stanowi rzut oka na końcową, zapisaną formę Tory ustnej. Jest ona przede wszystkim zawarta w kilku dziełach judaizmu rabinackiego, powstałych przed VII wiekiem naszej ery.

Miszna: ustna Tora pochodząca z czasów Mojżesza, zebrana około 200 r. n.e. przez Judę ha-Nasi, zawierająca opowiadania (haggada) i praktyczne zasady (halacha). Dzieli się na sześć porządków i na sześćdziesiąt dwa traktaty.

Tosefta: uzupełnienie lub komentarz do Miszny (zawiera około cztery razy więcej materiału niż treści komentowane) datowany na około 300 r. n.e.

Talmud: istnieją dwa - palestyński (znany również jako *Jeruszalmi*, zapisany około 400 r. n.e) oraz babiloński (inaczej: *Baw-li*, datowany na około 600 r. n.e.). Talmud zawiera pełny i autorytatywny wykład dla współczesnego judaizmu.

Istnieją oczywiście także inne rodzaje literatury żydowskiej, takie jak *midrasz*. Jest to swego rodzaju biblijny komentarz, albo jak to określił J. Neusner- „pisanie z Pismem”. Są również słynni średniowieczni żydowscy komentatorzy. Jednak przedstawiony wyżej podział stanowi serce judaizmu posiadającego podwójną Torę. (Szczegóły zob. J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York: Doubleday, 1994).

KSIĘGA RODZAJU - GENESIS - BERESZIT

6. Jaka jest struktura Księgi Rodzaju?

Prehistoria biblijna: rozdz. 1-11

Okres patriarchów: 12-36

Historia Józefa: 37-50

Księgę tę dzieli się na różne sposoby, ale powyższy podział na trzy zasadnicze części wydaje się bardziej pomocny niż inne, bardziej szczegółowe. Może warto dodać, że większą część okresu patriarchów zajmuje postać Jakuba, a to dlatego, że na jego życie przypada również prawie cała historia Józefa. Izaak ukazany jest bardzo przełomie, niemal jak lustrzane odbicie swego ojca, a szerzej mówi się o nim jedynie w rozdziałach 26-27. Nawet słynna *akeda* albo „związanie Izaaka” [w tradycji chrześcijańskiej: ofiara Izaaka] (rozdz. 22) wydaje się być częścią historii Abrahama (rozdz. 12-25).

Inny sposób podziału nawiązuje do wskazówek pozostawionych przez tradycję kapłańską i opiera się na zastosowaniu terminu *toledot* - „pokolenia”, który pojawia się dziesięciokrotnie. Pełni on różne funkcje. Niekiedy poprzez historyczne streszczenia wprowadza genealogie bądź jest łącznikiem pomiędzy jednostkami i pokoleniami (np. 5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 35,1). Charakterystyczna dla tego podziału formuła brzmi: „to są pokolenia [dzieje] potomków...” i jest łatwo rozpoznawalna. Poza Księgą Rodzaju formuła ta występuje jedynie kilkakrotnie (np. Wj 6, 14).

7. Jeśli historia rozpoczyna się wraz ze stworzeniem, to jak można nazywać pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju „prehistorią”?

Na to pytanie składa się faktycznie kilka elementów. Pierwszym z nich jest założenie, że historia rozpoczyna się wraz ze stworzeniem. Stworzenie zapoczątkowuje istnienie różnych

form życia, ale nie wiemy, jak wyglądały te początki. Naukowcy mówią o początkach wszechświata używając terminologii zaczerpniętej z teorii „Big-Bangu” - Wielkiego Wybuchu. Wielu uważa ją za możliwą do zaakceptowania z naukowego punktu widzenia, a przynajmniej zgodną z tym, co wiemy z Księgi Rodzaju. Ale to już jest inne zagadnienie. Nie mamy zamiaru porównywać teorii naukowej z danymi zaczerpniętymi z Biblii. Chcemy stwierdzić jedynie, że historia nie zaczęła się zaraz po tym, jak Bóg stworzył ludzi. Ludzie żyli, mieli swoje doświadczenia, jednak nie pozostał po tym żaden ślad. Historia zaś zaczyna się od momentu, w którym ludzie zostawiają po sobie jakiś rodzaj świadectwa, czy to pisemny czy inny, o sprawach związanych z życiem. Późniejsze pokolenia analizują te zapisy lub wytwory człowieka w celu ustalenia historii określonego okresu. Oczywiście do naszych czasów nie przetrwało nic z okresu „początków”, odpowiadających pierwszym jedenastu rozdziałom z Księgi Rodzaju.

„Prehistoria” to jedynie termin umowny, używany przez biblistów na określenie szczególnej natury wydarzeń ukazanych w Księdze Rodzaju 1-11. Nie są one historią w naszym rozumieniu historii. Są one raczej interpretacją rzeczywistości. Ukazują naturę relacji pomiędzy Bogiem i światem, w szczególności wszystkich istot żyjących (ludzie są ich ukoronowaniem) oraz niepowodzenie człowieka wobec Bożej propozycji życia zobrazowane opowiadaniem o potopie, a następnie opowiadaniem o wieży Babel. Dopiero wówczas, gdy w relacji biblijnej zaczyna się opowiadać o starożytnych miastach i o wędrowce Abrahama do ziemi Kanaanu, wchodzimy na grunt, który jest przedmiotem badań historycznych.

Aby określić naturę wydarzeń przedstawionych w Księdze Rodzaju 1-11 zastosowano „motywy mityczne” oraz „obrazowość opisu”. Mogą one szokować tych, którzy mają z góry przyjęte wyobrażenia o tym, co jest ukazane w omawianych rozdziałach. Ich reakcja często jest następująca: „A zatem twierdzi pan, że ten opis nie jest prawdziwy, nie jest historyczny”. Wcale nie; nie to zostało powiedziane. Stwierdzono jedynie, że historia i prawda nie są określeniami identycznymi. Obok prawdy historycznej istnieją jeszcze inne rodzaje prawdy. Z rym oczywiście musimy się zgodzić. Jaka jest „prawda” porównania, albo przypowieści, psalmu, pieśni miłosnej lub opowiadania itd.? Pierwszym obowiązkiem, jaki spoczywa na czytelniku Biblii, jest uświadomienie sobie, jaki jest rodzaj literacki tekstu, który właśnie czyta. Np. czy jest to relacja historyczna, czy poezja? Ponadto, należy określić kryteria klasyfikacji relacji historycznych. Każde dzieło historyczne jest interpretacją; czy jesteśmy pewni intencji autora? Czy autor mógł napisać satyrę pod pozorem relacji historycznej (można tu przywołać Księgę Jonasza)? Historia jest sztuką, która rozwijała się i doskonaliła na przestrzeni wieków. Normy, jakie dla dzieł historycznych określili współcześni historycy, nie były dawniej znane, i nie możemy oczekiwać, że pisarze biblijni trzymali się podobnych standardów. Musimy przyjąć tekst taki, jaki jest, wraz ze wszystkimi ograniczeniami pochodzącymi z czasów jego powstania. Pisma biblijne nie są w Pierwszym rzędzie skierowane do nas, ale do czytelników czasów biblijnych. Nie byłoby oni w stanie zrozumieć Bożego przesłania, gdyby otrzymali na przykład tłumaczenie Pisma świętego Króla Jakuba [powstałe w Anglii w 1611 roku, odpowiednik naszej Biblii Wujka - przyp. tłum.], albo podobnego wydania, odzwierciedlającego założenia naszych czasów. Kwestia historii mogłaby być definiowana i dyskutowana bez końca. Lepiej będzie przeczytać tekst biblijny i zawiesić współczesne uprzedzenia, jakie mamy wobec niego. Innymi słowy, musimy przyjąć ograniczenia tekstów starożytnych, jeśli można nazwać je ograniczeniami, i pozwolić sobie na myślenie o nich bez narzucania im naszych historycznych standardów. Kwestią, która z pewnością budzi zdziwienie i niedowierzanie, jest niezwykle długi czas życia przypisywany ludziom ukazany w tych rozdziałach. Prawdopodobnie jeden z najlepiej znanych „faktów” dotyczy osoby Metuszelacha, o którym mówi się, że żył 969 lat (Rdz 5, 27). Należał on do pokolenia ludzi, którzy żyli przed potopem, i którzy również dożyli tak nieprawdopodobnego wieku. Czytelnik może zapytać sam siebie: co to znaczy. Liczby te

okażą się bardziej czytelne wówczas, gdy odkryjemy, że podobne spisy mówiące o bohaterach sprzed potopu, którzy również osiągnęli tak fantastyczny wiek, istniały także wśród Babilończyków i Sumerów. W tekstach biblijnych można zauważyć, że długość życia wymienianych osób stale się zmniejsza. Za liczbami, o których mowa, nie kryje się z pewnością jakieś zamierzone znaczenie. Wydaje się, że należą one raczej do mitycznych reminiscencji (najdłuższy wiek życia na jednej z sumeryjskich list wynosi 72 tysiące lat). Można by stwierdzić co najwyżej, że genealogie mają na celu wypełnienie czasu przed potopem i wraz z „tablicą narodów” z rozdziału 10. służą do zapewnienia swoistej ciągłości narracji. Z teologicznego punktu widzenia oznacza to uznanie, że Pan stworzył cały świat, a tradycja, która jakkolwiek o tym mówi, udostępnia nam genealogie i spisy. Wspominałem już o potopie. Otóż można zastanawiać się nad historycznością opowiadania zawartego w rozdziałach 6-8. Czy opisany potop faktycznie się zdarzył? *Ten* opis jest efektem połączenia tradycji P- kapłańskiej i J - jahwistycznej. (Zobacz szczegóły w pytaniu 11.). Każde z tych źródeł miało swoją własną wersję potopu, a połączone razem stworzyły luźną jedność, w której ukazano rozprzestrzenianie się grzechu w świecie (Rdz 6; 5-7.11-12) oraz zasłużoną karę. Z tego właśnie powodu autor natchniony wykorzystał opowiadanie o potopie, które było tak popularne w starożytnym świecie (zob. pytanie 9.)

8. Czy „historia” stworzenia w Księdze Rodzaju jest tym samym, co kreacjonizm?

Nie, nie jest tym samym. Przeanalizujmy najpierw opis stworzenia w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Jest to rzeczywiście wyjątkowy rozdział, przypisywany tradycji kapłańskiej. W sposobie łączenia akcji i słów jest pewna dostojność. Bóg mówi i coś się staje. Potem zostaje postawiona ocena - „...było dobre”. Trzeba zwrócić uwagę, że pierwsze zdanie Księgi Rodzaju jest tłumaczone w różny sposób. Uświęcona tradycją interpretacja idzie za przekładem zawartym w Septuagincie: „Na początku...”. Wers ten można jednak przetłumaczyć, tak jak to zrobiono w wielu współczesnych tłumaczeniach: „Kiedy Bóg zaczął stwarzać... ziemia była...”. Następuje opis zgodny z rozumieniem świata właściwym dla autora (i czytelników) w tamtych czasach. Błękitny nieboskłon rozciągający się od jednego końca horyzontu do drugiego, został tam umieszczony, aby oddzielić wody górne (gdzie mieszka Pan ze swoim dworem) od wód dolnych. Rozpoczęło się dzieło oddzielania rzeczy, któremu towarzyszy powtarzająca się ocena: „to było dobre”. Ponadto następują kolejno dni, dzień pierwszy, dzień drugi, itd. Wszystko to jest opisane jako niewymagające wysiłku dzieło Pana, który tylko mówił, a wszystko się stawało. Po trzech pierwszych dniach (a każdy dzień wydaje się być rozumiany tak, jak jest doświadczany przez człowieka: posiada wieczór i poranek) następuje dzieło wypełniania tego, co wcześniej zostało oddzielone - jest to konstrukcja umowna, jak to już dawno temu zauważył Tomasz z Akwinu. I tak dochodzi się do momentu najważniejszego, gdy Pan (Rdz 1,26) ogłasza wobec dworu niebieskiego, wobec „synów Bożych, którzy wychwalają Go i służą Mu (por. Ps 29; Iz 6): „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz” - nasz obraz, który oznacza podobieństwo do Boga: „stworzył ich mężczyzną i kobietą”. Zostali stworzeni na obraz Boga, czyli w jakiś sposób uczestniczą w Bożym panowaniu nad stworzeniem, otrzymali też błogosławieństwo płodności (Rdz 1,28). Całe stworzenie zostało uznane jako dobre, i wtedy w siódmy dzień, święty dzień szabatu Bóg odpoczął.

To pełne wyrazu opowiadanie było osłabione przez kpiące pytanie o to, jak mogło istnieć światło w pierwszy dzień, skoro słońce zostało stworzone dopiero w czwartym dniu - pytanie, które odsyła nas co najmniej do czasów Orygenes (około 254 r. n.e.). Takie i podobne pytania są bezcelowe, ponieważ nie biorą pod uwagę literackiego charakteru użytej przez autora formy. To nie jest relacja naocznego świadka o tym, jak wyglądał akt stworzenia. Jest to raczej stwierdzenie faktu stworzenia oraz staranna kompozycja zgodna z rytmem życia

właściwym dla Izraelitów w czasach starożytnych: przez sześć dni pracowali, a siódmego odpoczywali, wierni nakazowi Pana.

Aby wprowadzić w zakłopotanie tych, którzy interpretują zbyt literalnie pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, w drugim rozdziale pojawia się drugi opis stworzenia (przypisywany zwykle Jahwiście - J), który ukazuje akt stworzenia w innym świetle. To opowiadanie jest bardziej skoncentrowane na samym człowieku. Ziemia już istnieje, ale nie jest jeszcze uprawiana, z jej prochu Pan formuje więc człowieka („adama” z „*adamah*” - zgodnie z hebrajską grą słów, w której *adamah* oznacza glinę) i tchnie w niego ducha życia. Dlatego stał się on istotą żyjącą. Zauważmy że nie ma tu pojęć ciało/duch, jak zwykliśmy sądzić; człowiek jest materią, która otrzymała tchnienie. Pan Bóg postanawia dać mu towarzysza („nie jest dobrze, aby człowiek był sam”). Ale stworzone zwierzęta faktycznie nie mogą zapewnić mu towarzystwa i dlatego Bóg decyduje się stworzyć z jego żebra kobietę-jak inaczej mógł ukazać, że ma ona tę samą naturę, co mężczyzna? Odkrycie człowieka wyrażone w rapsodycznej deklaracji - »ta jest kością z mojej kości...” - ukazuje zachwyt nad Bożym dziełem. To ważne, aby zauważyć, jak dwa opisy stworzenia zostały w swobodny sposób zestawione przez kogoś (późnego redaktora?), kto - jak się zdaje - nie widział powodów, aby oceniać jeden wyżej od drugiego. Oba są „prawdziwe”. To jednak nie musi prowadzić do uznania, że w ten sposób rzeczy się wydarzyły. Starożytne teksty charakteryzują się wygodną zdolnością godzenia się z nieznajomością sposobu, w jaki coś się dokonało, jeżeli najważniejsze zagadnienia, jak: Boże działanie, stworzenie wszystkiego oraz specjalny wysiłek włożony w stworzenie mężczyzny i kobiety - są jasno przedstawione.

Kreacjonizm, a przybiera on różne formy, nie ma tak spokojnego podejścia do nauki o stworzeniu, jaką reprezentuje Biblia. Księga Rodzaju oferuje nam dwa sugestywne opisy, ale kreacjonizm - z jego tendencją do dosłownego rozumienia - nie może być usatysfakcjonowany, zanim nie zrobi zdjęcia w chwili, gdy Bóg działa, żądając, aby było to opisane w tekście.

W zasadzie moglibyśmy podsumować to dwoma stwierdzeniami (nawet gdyby udało się wysunąć więcej argumentów): 1. Biblia nie podaje nam tylko jednego przedstawienia stwórczego działania Boga; w księgach biblijnych są jeszcze inne opisy różniące się od tych z Księgi Rodzaju (np. Ps 89,5-11); 2. czytelnik jest więc zobowiązany odrzucić swoje dotychczasowe przekonania, jeśli to konieczne, i pozwolić się wciągnąć na poziom tekstu, który charakteryzuje się prostotą, a zarazem złożonością.

9. Czy na starożytnym Bliskim Wschodzie istniały inne opisy stworzenia, które można porównać z relacjami w Księdze Rodzaju?

Istotnie istniały. Należy tu przytoczyć szczególnie trzy opisy, będące kulturową podstawą relacji w Księdze Rodzaju 1-11. Prawdopodobnie najbardziej popularnym jest *Enuma Elisz* („Kiedy na wysokości”), który został nazwany babilońskim eposem o stworzeniu, chociaż faktycznie nie ogranicza się jedynie do stworzenia i datowany jest na około 1200 r. p.n.e. Jest to opowiadanie o tym, jak Marduk stał się najważniejszym bogiem w babilońskim panteonie. W trakcie zdobywania tej pozycji pokonał on boginię Tiamat (nawiązanie do „morza”) w strasznej walce i z jej martwego ciała stworzył świat. Bogini pomagał pewien mniejszy bóg Kingu. Kiedy Marduk zobaczył, że został on zabity, z jego krwi ulepił człowieka. Obowiązkiem ludzi jest więc służenie bogom. Gdy dzieło to zostało po raz pierwszy opublikowane w 1876 roku, spowodowało wielkie poruszenie z racji jego ogólnego podobieństwa do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Zawiera ono również inne paralele do Biblii. Epos ten należy jednak czytać i rozumieć niezależnie od niej. Zapożyczył on też pewne elementy z innych starożytnych dzieł.

Jednym z nich jest mit *Atrahasis*. Stał się on sławny, ponieważ zawiera opowiadanie o potopie, a odkrycia XX wieku pozwoliły odtworzyć całe opowiadanie. Jest to historia mówiąca o pokrewieństwie pomiędzy bogami oraz ich pokrewieństwie z ludźmi. Na początku między bogami istniał podział na tych, którzy odpoczywali oraz na bogów niższych, którzy swą pracą zapewniali pierwszym wszystko to, czego tamci potrzebowali. Doprowadziło to do rewolty, której rezultatem był kompromis. Przywódca rebeliantów został zabity, jego krew została zmieszana z gliną i w ten sposób powstała rasa ludzka: siedmiu mężczyzn i siedem kobiet. Ich obowiązkiem było uprawianie ziemi i zapewnianie bogom zaopatrzenia. Jednak było to rozwiązanie jedynie krótkoterminowe. Ludzie mnożyli się w szybkim tempie i czynili taki zgiełk, że Enlil, król bogów, nie mógł spać. Żadne kary (plagi, nieurodzaj... itd.) nie przynosiły rozwiązania. Została zatem podjęta decyzja o potopie, ale jeden z bogów ujawnił to Atrahasisowi (jego imię oznacza „bardzo mądry”) i zasugerował mu zbudowanie statku, aby uratować siebie, swoją rodzinę i zwierzęta. Po potopie, złożył on bogom ofiarę (por. Rdz 8,20-21). Z tekstu nie wynika jasno, jaki jest końcowy rezultat tych wszystkich wydarzeń. Jak można wnioskować z paralelnego tekstu w eposie o Gligameszu, Atrahasis i jego żona stają się nieśmiertelni, ale ich potomkowie nie. W każdym razie hałas, który na początku był powodem wszystkich kłopotów, został zlikwidowany. Zaproponowano kilka interpretacji mitu *Atrahasis*, z których jedna sugeruje, że chodzi w nim o przeludnienie ziemi. W każdym razie na pewno traktuje on o ukaraniu (potopem) ludzkości, a sama historia potopu została przejęta i włączona do trzeciego z wielkich starożytnych mezopotamskich dzieł, do eposu o Gilgameszu.

Epos ten, pochodzący z połowy pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem, jest zbiorem wcześniejszych opowiadań z mezopotamskiej tradycji o pozornie prawdziwym królu miasta Uruk. Jest to dzieło klasyczne i naprawdę warto je przeczytać. Tutaj zamierzamy jedynie zwrócić uwagę na pewne podobieństwa z tekstem Księgi Rodzaju. W jego ostatecznej formie (w wersji asyryjskiej z VII wieku p.n.e.) możemy przeczytać opowiadanie o poszukiwaniu nieśmiertelności przez Gilgamesza. Jest to motyw powracający szczególnie po śmierci Enkidu, z którym Gilgamesz przeżył wiele różnych przygód. Poszukuje on niejakiego Utnapisztima- biblijnego Noego - i jego żony (człowiek ten we wcześniejszej, sumeryjskiej wersji potopu był znany jako Ziusudra), który stał się nieśmiertelny po potopie. Pewna dziewczyna przestrzega go jednak, że jego poszukiwania nie mają sensu, ponieważ bogowie ustanowili śmierć jako część ludzkiego losu. Dlatego powinien cieszyć się prostymi rzeczami w życiu, takimi jak taniec, zabawa i szczęście życia rodzinnego. Gilgamesz puszcza mimo uszu jej realistyczne rady i kontynuuje swoją wędrówkę w poszukiwaniu tych, którzy przeżyli potop. Dzięki nim poznaje opowiadanie o potopie i darze nieśmiertelności.

Przestroga dziewczyny okazuje się prawdziwa: Gilgamesz nie może nieustannie czuwać, przychodzi na niego sen (symbol śmierci). W końcu Utnapisztim odkrywa przed nim istnienie rośliny, która daje nieśmiertelność. Tak się jednak nieszczęśliwie składa, że gdy Gilgamesz wchodzi do sadzawki, aby się wykapać, roślinę kradnie węź!

Ogólne podobieństwo pomiędzy przedstawionymi powyżej mezopotamskimi mitami a prehistorią w Księdze Rodzaju 1-11 jest oczywiste. Trzeba jednak być ostrożnym przy próbie wyjaśniania, w jaki sposób tradycja biblijna przejęła ten specyficzny świat do swej własnej wizji. Jest mało prawdopodobne, aby pisarz biblijny posiadał różne wersje tekstów zapisanych pismem klinowym i przenosił je jedynie do biblijnej relacji. Bardziej prawdopodobne jest, że opowieści te krążyły powszechnie w formie ustnej na całym obszarze kulturowym „żywnego półksiężyca” i dlatego znane były również Hebrajczykom. Kiedy później przystąpili oni do formułowania własnych przekonań o stworzeniu i o sytuacji człowieka, niewątpliwie pozostawali już pod wpływem tych właśnie opowiadań. Były one bowiem cenne dla ich refleksji nad rzeczywistością, którą wyrazili zgodnie z własnym talentem i wierzeniami.

Byłoby nieporozumieniem ograniczać ten mityczny sposób myślenia jedynie do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Pojawia się on wielokrotnie w biblijnej poezji. Stworzenie przedstawione jest w różnych tekstach jako walka z siłami chaosu, uosobionego przez Morze, Lewiatana i Rahaba. W Psalmie 74,13-14 czytamy:

Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą,
skruszyłeś głowy smoków na morzu.
Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana... (zob. również Ps 89, 9-12).

Z Księgi Izajasza 27, 1 wiemy, że chodzi tu o siedmiogłowe-go potwora Lewiatana, a z Psalmu 104, 26, że jest on igraszką dla Pana, ale ludzie nie mogą z nim igrać (Hi 40, 25-32). Bibliści określili ten biblijny temat niemieckim terminem *Chaoskampf* - „walka Boga z chaosem”. Boża moc niszczy chaos poprzez akt stworzenia i zachowywania stworzenia w istnieniu.

10. Jak można scharakteryzować trzeci rozdział Księgi Rodzaju, mówiący o upadku i ukaraniu pierwszych rodziców?

Jest to ten sam rodzaj literacki, z jakim spotkaliśmy się w opowiadaniach o stworzeniu. Jest on bardzo plastyczny, obrazowy; węże przecież nie potrafią mówić do ludzi, ani ludzie nie potrafią prowadzić z nimi ożywionej rozmowy. Ponadto pojawia się przy tym słynna, dyskutowana przed laty kwestia dotycząca sposobu, w jaki poruszał się wąż zanim został skazany na „czołganie się na brzuchu”. Te kwestie wywołują śmiech, mogą jednak nieco zaciemniać wysoki literacki poziom tekstu, w którym zostało przedstawione kuszenie: to, jak powoli, ale stanowczo kobieta wciągana jest do rozmowy, jak w końcu podziwia owoc, i jak wreszcie rozkoszuje się szczęśliwą perspektywą, która związana jest z jego zjedzeniem. To jest naprawdę bardzo subtelny i pełen artyzmu tekst, naznaczony grą słów („przebiegły” w Rdz 3,1 oraz „nagi” w 2, 25 w języku hebrajskim jest wyrażony podobnymi słowami: *arum - arom*). Opowiadanie opisujące kuszenie jest odzwierciedleniem powszechnego ludzkiego doświadczenia. Celem tekstu jest ukazanie, że grzech nie pochodzi ani od Boga, ani nie wynika z natury samego stworzenia, ale że jego źródłem jest człowiek. Ludzie nie zaufali Bożym słowom, ale dali się wciągnąć w tragiczną pokusę „bycia jak Bóg”. Co z tego wynikło? Nie wynikła kara. Przekleństwo spadło na węża i na ziemię, nie zaś na mężczyznę i kobietę. Subtelność opisu sprawia, że można w nim dostrzec wrogość węża. Jest to zła siła, która zostanie wciągnięta w walkę z ludzkością. Gdy człowiek stanie na wężu, aby mu skruszyć głowę, okaże się, że ludzka pięta jest również czuła na jad zwierzęcia.

Tak zwanej „protoewangelii” (czyli ewangelii przed ewangelią) szybko został przypisany sens chrystologiczny (oraz maryjny w oparciu o łacińskie tłumaczenie Pisma świętego - Wulgatę). Jednakże jej bezpośredni sens odnosi się do walki człowieka ze złem. Słowa skierowane do kobiety wyjaśniają jej ponadczasową sytuację - ból rodzenia oraz jej podporządkowanie w społeczeństwie patriarchalnym. Jest to całkowicie przeciwne roli kobiety, jaką przedstawia Rdz 1, 27 oraz 2, 22-24.

Przeklęta jest także ziemia. Mamy tu etiologiczne wyjaśnienie tego, dlaczego rolnik na starożytnym Bliskim Wschodzie tak bardzo musiał zмагаć się z ziemią, aby zarobić na życie. Wreszcie nawet śmiertelność pary, która sięgnęła po owoc drzewa życia (3,22.24) określona została w końcowych słowach: „powrócisz do ziemi”.

Nie trzeba wspominać, że to słynne opowiadanie jest postrzegane w świetle pojęć związanych z grzechem pierworodnym. Należy jednak podkreślić, że ten termin nie pojawia się w tekście. Ponadto Biblia Hebrajska nie powraca nigdy do tego wyjątkowego wydarzenia z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju. Koncepcja grzechu pierworodnego została opracowana i teologicz-

nie rozwinięta dopiero później, w oparciu o 5. rozdział Listu do Rzymian oraz na podstawie nauczania św. Augustyna (zm. 430 r. n.e.). Problem współczesnych ludzi polega na tym, że nie do końca jest rozumiana głębia myśli tak św. Pawła, jak i św. Augustyna, a ich sposób widzenia jest często okaleczony poprzez mechaniczne objaśnienia. Bardzo ciekawe byłoby prześledzenie, jak teoria rozwoju dogmatu wpłynęła na pojęcie grzechu pierwotnego we współczesnej teologii (np. w późnych publikacjach Karla Rahnera).

11. Czy to prawda, że grzech jest głównym tematem pierwszych rozdziałów Biblii, a w szczególności tych o Noem i potopie?

Nie chciałbym tego przedstawiać w ten sposób. Przede wszystkim pierwsze strony mówią o stworzeniu i o Bożej hojności wobec człowieka. I to jest pewne. Po przeklęciu węża i ziemi pojawia się bardzo wzruszająca notatka o tym, że Bóg zrobił ubrania ze skóry dla Adama (po raz pierwszy „Adam” pojawia się jako imię własne) i dla jego żony.

To prawda, że grzech jest ważnym tematem w tych rozdziałach. Wystarczy przeczytać opowiadanie o Kainie i Ablu mówiące o zabójstwie już w pierwszym pokoleniu. Przemoc Kaina odbija się na jego potomstwie. Lamek przechwala się siedemdziesięciosiedmiokrotną zemstą (4,23). To zło podkreśla żal Pana z powodu stworzenia człowieka i związaną z tym decyzję o zgładzeniu człowieka oraz każdej istoty żywej z powierzchni ziemi (6,5-7). Jest wszakże jeden wyjątek - Noe.

Nie musimy chyba przytaczać historii Noego. I trudno się dziwić, że czytelnicy doceniają artyzm, z jakim została zredagowana ta relacja. Jest to mistrzowski przykład tego, w jaki sposób dwie tradycje, wersja jahwistyczna i wersja kapłańska, zostały razem splecione. Powiązania te są tak dyskretnie, że tylko uważny czytelnik potrafi odkryć, że ma przed sobą więcej niż jedno opowiadanie. Nie chodzi tu jedynie o przypadek zwykłej zamiany (używanego w tekście) imienia Boga, lecz o styl prezentacji. Tradycja kapłańska (P) podaje dokładny czas rozpoczęcia się i zakończenia potopu (7, 11; 8, 5), dokładne wymiary arki. Ponadto są inne znaczące różnice. Według wersji jahwistycznej do arki wchodzi po siedem par zwierząt czystych i tylko po jednej parze zwierząt nieczystych (7, 2-3). Tymczasem w wersji kapłańskiej -tylko jedna para z każdego rodzaju (6, 19-20; 7,15-16). Zgodnie z wersją J potop trwa czterdzieści dni, tymczasem tradycja P przedstawia, że wody podnosiły się przez sto pięćdziesiąt dni i utrzymywały się przez następne sto pięćdziesiąt (7, 24; 8, 3). Te dwa opowiadania nie są ze sobą zgodne. Źródło P relacjonuje słynne przymierze „noaickie” (9, 12-17) tak, jakby odnosiło się ono do pogan (choć wydaje się to być przymierze z ziemią: nie będzie zniszczona ona, ani jej mieszkańcy). Dokonuje się przy tym bardzo zręczne odwrócenie sytuacji poprzez ustanowienie tęcz (po potopie) znakiem przymierza. O potopie i jego bohaterach była już mowa w pytaniu 9. Jaki jest związek między biblijną opowieścią o potopie i eposami z obszaru „żyznego półksiężyca”? Nie ulega wątpliwości, że pisarze biblijni znali inne opowiadania o potopie (czy to w formie pisanej, czy ustnej). Wysyłanie ptaków z arki (8, 6-12) oraz ofiara po potopie (8, 6-12) odpowiada w szczegółach wersji potopu, jaka znajduje się w eposie o Gilgameszu, a zasadnicza kolejność wydarzeń jest nam znana z eposu, którego bohaterem jest Atrahasis. Znacząca *różnica* dotyczy celu potopu w relacji biblijnej; jest on karą za grzechy. Nie ma nic wspólnego z przeszkadzaniem bogom w odpoczynku, ani z zapobieganiem przeludnieniu itd. Te historie z pewnością znane były w Izraelu, podobnie jak w innych częściach starożytnego Bliskiego Wschodu, ale opowieść biblijna różni się od nich znacząco z uwagi na motyw potopu.

Interesujące jest, że na całym obszarze „żyznego półksiężyca” nie ma żadnej historii, która przypominałaby opowiadanie o wieży Babel. Istnieje wprawdzie swoista wieża Babel, w takim sensie, że *ziggurat* (wieża świątynna) jest budowlą typowo mezopotamską. Najbardziej znaną spośród nich jest Etemenanki. Biblijne opowiadanie wydaje się być etiologią takich

świętyń, czyli odpowiedzią na pytanie, skąd się wzięły. Obecnie w opowiadaniu o wieży Babel dostrzega się więcej niż jeden motyw. Ilustruje ono rozprzestrzenianie się ludzi po całej ziemi, jak również odnosi się do ich pychy symbolizowanej przez wieżę, która została sarkastycznie przedstawiona jako budowla sięgająca niebios. Pomimo zamiarów ludzi, ów symbol ludzkiej pychy okazał się tak mizerny, że Pan musiał zejść na dół, aby zobaczyć miasto i wieżę. W udanej grze słów mowa jest o tym, jak Pan *balal* (miesza) języki ludzi, i zostają oni rozproszeni zanim osiągną swój cel, a ich rozłam widoczny jest w mnogości języków.

12. Jak Abraham związany jest z „prehistorią” Księgi Rodzaju?

Musimy nieco się cofnąć, by zobaczyć literacki kontekst tego zagadnienia. Tradycja biblijna chce ukazać ciągłość rodzaju ludzkiego po potopie, i dlatego w rozdziale 10. mamy „tablicę narodów”, która odzwierciedla izraelskie wyjaśnienie początków istnienia sąsiednich ludów - jako potomków Sema, Chama i Jafeta. Po historii o wieży Babel przedstawiono linię genealogiczną potomków Sema, która osiąga punkt kulminacyjny w narodzinach Abrama i Nachora, synów Teracha. Są oni umiejscowieni w Ur (w południowej części Mezopotamii), a potem w Charanie -w północnej Mezopotamii. W Rdz 11,30 brzmi złowieszcza uwaga: Saraj, żona Abrama jest nieplodna - poważne nieszczęście w biblijnym świecie - a o Abramie mówi się, że ma już siedemdziesiąt pięć lat (12,4). Zauważmy, że imiona Abrama i Saraj nie są zmienione na Abraham i Sara aż do Rdz 17, 5.

To przygotowuje scenę dla nagłego nakazu i obietnicy, jaką Pan daje Abramowi w 12, 1-3. [Pan] każe mu bowiem opuścić swój kraj oraz krewnych dla nienazwanego kraju, „który [Ja] ci ukażę”. [Abram] ma stać się wielkim narodem, zyskać rozgłos (sławę) i jeszcze być pobłogosławionym przez Pana w taki sposób, że stanie się błogosławieństwem dla całego rodzaju ludzkiego. Brzmi to bardzo wzniosie, ale zarazem tak niedorzecznie, jakby było prawdziwe. Wielki naród z matki, która jest nieplodna? Narodzenie spadkobiercy staje się odtąd niezwykle ważnym tematem w historii Abrahama.

Abram zamieszkujący w ziemi Kanaan, obiecaniej jemu i jego potomstwu w Rdz 12, 7, nie wydaje się być szczęśliwy. Oddaje cześć [Panu] w powszechnie czczonych sanktuariach i dociera do pustynnego kraju Negeb na południu, gdzie zaznaje głodu. Naturalnym odruchem jest teraz poszukiwanie pożywienia i ucieczka do Egiptu. I tutaj, po raz pierwszy jesteśmy wprowadzeni w motyw zagrożenia Saraj. Na żądanie męża będzie podawać się za jego siostrę, żeby Egipcjanie nie uśmiercili go, chcąc ją pozyskać z powodu wielkiej piękności, jaką się odznaczała pomimo swego wieku. W tym epizodzie Abram wydaje się być egoistą i oszustem. Ale chodzi tu o coś więcej niż tylko o oszczędzenie własnej skóry. Prawdziwy problem zawarły jest w pytaniu, co stanie się z obietnicą spadkobiercy i narodu? Jak pokazuje opowiadanie, Abramowi dobrze się powodzi, ale (nienazwany) faraon i jego królewska rodzina zostają dotknięci plagami. Można tu dostrzec związek między cierpieniem a czynieniem zła. Musi istnieć konkretne wyjaśnienie tych nieszczęść, i faraon przypisuje je przywłaszczeniu sobie Saraj. Nie ma znaczenia, że uczynił to nieświadomie i w rzeczywistości został oszukany; starożytni widzą związek między materią czynu i skutkiem. Abram natomiast opuszcza Egipt bogatszy niż wówczas, gdy do niego wchodził. Zwróćmy uwagę na to, że biblijni pisarze nie czuli się zakłopotani, pokazując słabości swoich przodków. Abramowi można z pewnością zarzucić to „szarmanckie” zachowanie wobec zauroczonych pięknnością Saraj Egipcjan, ale ważniejsze jest to, że nie okazał on żadnych obaw dotyczących złożonej mu obietnicy.

Można pozostawić ten epizod bez rozważania jego dubletu w Rdz 20 (zwykle przypisywany tradycji elohistycznej). Zachodzi tam tylko niewielka zmiana aktorów. Faraon jest zastąpiony przez króla Gerary (na południu, w pobliżu późniejszej Filistei), zaś akcja zostaje zastąpiona

dialogiem. Przedstawiony jest, we śnie, dialog między Bogiem a królem Abimelekiem. Królowi zagraża śmierć, ponieważ wziął Sarę (zauważ, że w 17, 5 imiona patriarchy i jego żony zostały zmienione), a jego rodzina została właśnie dotknięta niepłodnością (20, 17-18). Ale król stawia Bogu zarzut: dlaczego chce On uśmiercić niewinnych ludzi? I demonstruje swoją niewinność, przypisując Abrahamowi kłamstwo, którym ten posłużył się mówiąc, że Sara jest tylko jego siostrą. Bóg uznaje to wyjaśnienie i twierdzi, że z tego właśnie powodu powstrzymał króla od choćby dotknięcia jej. Teraz jednak król musi zwrócić Sarę Abrahamowi. Abimelek wysłuchał więc Abrahama, który przyszedł do niego ze znanym nam już usprawiedliwieniem (jeśli datujemy je na czas, kiedy para wyruszyła do Kanaanu) i okazał wobec niego niezwykłą hojność: dał mu wszystkie rodzaje bogactw oraz uwolnił Sarę. Wtedy, w odpowiedzi na modlitwę Abrahama, bezwstydnego kłamcy, Bóg odsunął nieszczęście od Abimeleka i jego rodziny. Oto jeszcze jedno zagadkowe opowiadanie.

13. Ile przymierzy zawarł Bóg z Abrahamem?

Naprawdę istnieje jedno przymierze, zawarte z Abrahamem i jego potomkami. Myślę, że do tego pytania mogą skłaniać dwa podobne rozdziały, Rdz 15 i 17, oraz samo słowo „przymierze” (*berit*), które pojawia się w 17. rozdziale trzynastu razy. Rozdział 15. rzeczywiście dotyczy obietnicy, która jest - co oczywiste - związana z przymierzem, które będzie przypieczętowane w rozdziale siedemnastym. Termin „przymierze” oznacza porozumienie lub ugodę między stronami, czy to polityczną, czy religijną. Dla naszych celów, powinniśmy zauważyć dwa rodzaje przymierzy: przymierze Bożej obietnicy (Bóg zobowiązuje się) i przymierze ludzkiego zobowiązania (tj. zobowiązania Mojżeszowego przymierza). Rozdział 15. opisuje dwie obietnice: potomstwa oraz ziemi, i obydwie nawiązują do pierwszych słów Pana do Abrama z Rdz 12, 1-3. Abram skarży się, że jest wciąż bezdzietny, a swoje nadzieje musi wiązać ze sługą, Eliezerem z Damaszku, który będzie jego spadkobiercą. Pan przeciwnie, zapewnia go o spadkobiercy z jego lędźwi i liczny potomstwie, które liczebnością rywalizować będzie z gwiazdami. Abram przystaje na Boży plan, w zamian Pan uznaje wiarę i zaufanie Abrama za sprawiedliwość. Oto czym jest sprawiedliwość: relacją, rodzajem otwartości na Pana, która cechuje postawę Abrama; polegał on jedynie na słowie Boga. Werset 6. jest jednym z najsłynniejszych cytatów biblijnych, ponieważ jest podjęty przez Pawła w Liście do Rzymian 4,9.22 i odniesiony do wiary w Tego, który wskrzesił Jezusa z martwych. W tekście Rdz 15, 7-21 przedmiotem obietnicy jest „ten kraj” - „żyzny półksiężyc” od rzeki egipskiej (Wadi-el-Arisz, południe Gazy) do Eufratu. Abram prosi o znak (15,8) i w zawiłym, tajemniczym rycie Pan „rozcina przymierze” (w. 18) z Abramem, czym podejmuje zobowiązanie wypełnienia obietnicy ziemi. W rozdziale 17., zwykle przypisywanym źródłu kapłańskiemu, mamy inne przedstawienie przymierza, pojawiają się także nowe imiona. Bóg ukazuje się Abramowi jako „Bóg Wszechmogący” (*El Szaddaj*, dosłownie można by je oddać: „Bóg z Góry”) i zmienia imię Abrama. To imię wydaje się znaczyć „Ab (ojciec) jest wielki”. Zaś imię „Abraham” jest interpretowane jako „ojciec mnóstwa”. Imię Saraj zostaje zamienione na Sara („księżniczka”: w. 15). Przymierze zaczyna się obietnicą potomstwa i staje się „wiecznym” przymierzem z nimi: mają zająć ziemię obietnicy. Znakiem przymierza jest obrzezanie. Praktyka ta była znana w starożytnym świecie (choć nie przez wszystkich była przyjęta). Dopiero w okresie po niewoli Izrael przyjął obrzezanie jako ważne, gdyż będące znakiem przymierza. Tradycja kapłańska przypisuje je „ojcu” narodu. Reakcja Abrahama na błogosławieństwo (dotyczące płodności danej Sarze oraz zapowiedzi syna) jest zdumiewająca: oddając pokłon, śmieje się zarazem na myśl o poczęciu dziecka w ich zaawansowanym wieku. Zamiast realizacji tego planu proponuje Bogu, by to Izmael (syn Hagar, nie Sary) był dzieckiem obietnicy, ale na próżno; Boży plan już zaczął się realizować.

Nie dotyczy jednak Izmaela, choć nie będzie on wyłączony spod Bożej opieki. On również otrzyma błogosławieństwo płodności. Ale przymierze ma być przekazane poprzez syna Sary - Izaaka.

14. Jaką rolę w historii Abrahama odgrywa Lot?

Skłaniam się ku twierdzeniu, że rola Lota jest niewspółmierna do jego znaczenia. Przypomnijmy sobie, że jest on bratankiem Abrahama (Rdz 11,31) i wraz z nim przybywa do Kanaanu. Gdy pomiędzy ich sługami dochodzi do konfliktu (rozd. 13.), Abraham rozwiązuje problem w sposób wielkoduszny: Lot może odejść i osiedlić się tam, gdzie chce. Wybiera on żyzną okolicę Jordanu, gdy tymczasem Abraham udaje się do Hebronu. Kiedy jednak Lot zostaje wzięty do niewoli przez najeźdźców (tajemniczy rozdz. 14.), Abraham przychodzi mu z pomocą i wykupuje go. Można odnieść wrażenie, że historia Lota posłużyła jako kontrast dla ukazania szlachetnego Abrahama. Od momentu, gdy osiedlił się w „miastach na równinie” (Rdz 13, 12) jego życie zaczęło staczać się w dół. Podejrzana historia o podjętej przez Sodomitów próbie niewłaściwego potraktowania dwóch mężów (aniołów: 19, 1), którym Lot udzielił gościny, jest początkiem końca. Lot gotów jest ofiarować Sodomitom swoje dwie córki zamiast owych mężów, ci jednak nie godzą się. Następnie aniołowie ratują Lota przed pojmaniem i powstrzymują Sodomitów próbujących wtargnąć do jego domu. Zapowiedziane zostaje zniszczenie miasta, a Lot ma ostrzec przed nim swych zięciów, którzy wydają się być równie nierozsądni, jak on. W końcu aniołowie siłą zabierają Lota, jego żonę i córki - tę dość opieszalą rodzinę - i przynaglają ich do ucieczki w góry. Nawet w tym krytycznym momencie Lot prosi, by pozwolono mu iść do „małego miejsca” (takie jest znaczenie nazwy miasta Soar), a nie w góry. On sam ocala swe życie, ale jak pamiętamy, jego żona odwraca się! Historia tej rodziny zawiera jeszcze jeden niechlubny epizod: pijaństwo Lota oraz narodziny jego synów: Moaba i Ammona, których matkami były jego córki.

15. Jak należy rozumieć ucztę Abrahama z trzema tajemniczymi gośćmi?

Jest to po prostu wspaniałe opowiadanie, które ukazuje Abrahama jako hojnego i łaskawego gospodarza, uprzedzającego potrzeby gości, oferującego im najlepsze pokarmy, a w końcu podającego i obsługującego ich w cieniu drzewa. Jeden z gości przedstawiony jest jako *Jhwh* (Rdz 18, 1), a Jego rolą jest przekazanie wiadomości Sarze, że „o tej porze za rok” wyda na świat syna. Mamy tu kolejny zabawny epizod! Podsluchująca Sara śmieje się szczerze wobec tak niedorzecznego pomysłu. W ten sposób zawsze ktoś się śmieje, gdy zapowiada się narodziny Izaaka (por. Abraham w Rdz 17, 17). Jest to jeden ze sposobów opowiadania wydarzeń. Imię Izaak znaczy „(Bóg) się śmieje” (por. 21,6). Mistrzostwo w prowadzeniu akcji wyraża się w tym, że z jednej strony Sara próbuje zaprzeczać swej reakcji, a z drugiej *Jhwh* zaprzecza jej. Gościna dobiega końca i Abraham towarzyszy im w drodze. Okazuje się, że dwaj goście mają do spełnienia misję w Sodomie. Jest to okazja do bardzo osobistej rozmowy pomiędzy Panem a Abrahamem.

„Czyż miałbym zataić przed Abrahamem to, co zamierzam uczynić?” (Rdz 18, 17). To niezwykle pytanie oraz wewnętrzny monolog Pana ukazuje zarówno wielkość Abrahama, jak również zadanie, jakie ma do spełnienia - ukazać swoim potomkom, że powinni iść za Panem „w sprawiedliwości i uczciwości”. Sprawiedliwość! Odczytując niemal Boży zamysł, Abraham podejmuje ten temat w chwili, gdy Pan stara się określić sytuację moralną Sodomy i Gomory (zadanie, które zostało powierzone dwóm pozostałym gościom). Rozpoczynają się słynne negocjacje między Abrahamem i Panem, których tematem jest sprawiedliwość Bożego działania. „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych współ z bezbożnymi?” (Rdz 18, 23). Założeniem tej rozmowy jest moc niewinnego. Przyjmuje się, że ich obecność może ocalić

bezbożnego - lepiej bowiem, jeśli Bóg przepuści winnemu, niżli miałby skrzywdzić niewinnego. Takie rozumienie indywidualnej i zbiorowej odpowiedzialności jest dla nas dziwne. Ale Abraham zakłada, że moc sprawiedliwego jest w stanie uratować wspólnotę, a Bóg to potwierdza. W trakcie rozmowy Abraham nalega na wymaganą ilość sprawiedliwych, których liczba zmniejsza się z pięćdziesięciu do dziesięciu. „Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (Rdz 18, 25). Koniec rozmowy przedstawiony jest dość tajemniczo w 33. wersecie. Pan trochę z nagłą odchodzi. Rozmowa skończyła się na dziesięciu sprawiedliwych i Abrahamowi nie dano już możliwości kontynuowania dialogu. Jest jednak pewien rodzaj dalszego ciągu. Po zniszczeniu przez Boga obydwu występnych miast - czytamy w Rdz 19,27-28 - Abraham wczesnym rankiem powrócił na miejsce rozmowy i popatrzył na całą dolinę, nad którą można było zobaczyć jedynie unoszący się dym! Powinien prosić o wzgląd na mniej niż dziesięciu! Ten epizod jest niezwykle nie tylko z racji otwartości i śmiałości Abrahama. Podkreśla on centralny problem myśli biblijnej: Bożą sprawiedliwość. Na poziomie indywidualnym temat ten pojawi się w bardziej dramatycznej formie w Księdze Hioba i Psalmów. Na poziomie odpowiedzialności zbiorowej zostanie on podjęty przez proroka Habakuka i innych (zob. Ez 14, 12-20 oraz deuteronomistyczna wizja działania Boga w historii). Problem ten pozostaje wciąż tajemnicą.

16. Kim byli „trzej mężowie”, których ugościł Abraham w swym domu?

Chciałbym udzielić na to pytanie precyzyjnej odpowiedzi, nie należy jednak zbyt szybko odślaniać tajemnicy ich tożsamości. W rozdziale 18. „oni”, w liczbie mnogiej, mówią do Abrahama aż do werseku 13., w którym Pan zostaje wymieniony wprost, w momencie, gdy Sara śmiechem reaguje na Bożą zapowiedź, iż stanie się ciężarna na przestrzeni roku. „Mężowie” odchodzą, dwaj z nich kierują się do Sodomy, gdy tymczasem Pan długo rozmawia z Abrahamem. Mężowie ci nazwani są „aniołami” (*malakim*) w Rdz 19, 1, gdy przybywają do Sodomy, ale aż do werseku 15. znów mówi się o nich „mężowie”, a dalej ponownie nazywa się ich „aniołami”. Te zmiany są oczywiście mylące. Co można powiedzieć z całą pewnością? Wspominaliśmy już (pytanie 8.) o dworze niebieskim i tak zwanych „synach Bożych”. Wydaje się, że służą oni jako doradcy Pana, i stanowią prawdopodobnie rodzaj armii, tworząc zastępy, o których mowa w zwrocie „Pan Zastępów”.

Gdy te niebieskie byty pełnią jakieś określone funkcje, określane są często terminem „aniołowie” (greckie słowo *angelos*: pośrednik). W tym znaczeniu występują one w Biblii wielokrotnie. Problem pojawia się, szczególnie w Pięcioksięgu, gdy „anioł Pański” wydaje się być identyczny z Panem. Stąd w 16. rozdziale Księgi Rodzaju Hagar rozmawia z posłańcem Pana, ale w trakcie rozmowy, jest on bez wątpienia identyfikowany z Panem (16, 10 i 16, 13). Ta zagadkowa zmiana tożsamości powtarza się kilka razy: w związku z Hagar i jej synem (Rdz 21, 17-18), po niedosłej ofierze z Izaaka (Rdz 22, 11-12. 15-18) oraz gdy Pan objawia się Mojżeszowi w krzaku ognistym (Wj 3,2-3). Można zauważyć pojawienie się określenia *malakw* opowiadaniu zawartym w Księdze Wyjścia (szczególnie Wj 23, 20-22: „imię moje jest w nim”, tj. w posłańcu).

Nie przedstawiono dotychczas zadowalającego wyjaśnienia tych zmian tożsamości, choć na różne sposoby próbowano je „wyjaśnić”. Sugerowano, że jest to późniejszy dopisek albo interpolacja, poprzez którą starano się zachować wyjątkowość Boga, którego nie można zobaczyć; albo że jest to wyraz związku pomiędzy posyłającym a posłanym itd. W *Anchor Bible Dictionary* I,248-253 CA. Newsom przedstawiła zwięzłe zagadnienie aniołów w Starym Testamencie. W kwestii zmiany tożsamości uważa ona, że „najbardziej prawdopodobnego” wyjaśnienia należy szukać w zamierzonej wieloznaczności, która wyraża napięcie, a zarazem pewien paradoks: Pan jest obecny i działający, ale żaden człowiek nie może Go bezpośrednio

spotkać. To wyjaśnienie nie odbiega od tradycyjnego przekonania, że taki sposób przedstawiania wydarzeń jest celowy i służy podkreśleniu wyjątkowości Boga.

17. Które wydarzenie można uznać za najważniejsze w historii Abrahama?

Nie jest to łatwe pytanie. Określenie „ważne” może być właściwe w nawiązaniu do początkowej obietnicy, jaką otrzymał Abraham (Rdz 12, 1-3), albo w odniesieniu do przymierza opisanego w rozdziałach 15. i 17. Wszystko, co jest z tym związane dotyczy każdego z nas jako potomków Abrahama. Zauważmy jednak, jak to wszystko wydaje się obracać wokół idei potomstwa. Z tego powodu ja osobiście twierdzę, że najbardziej wzruszającym, a jednocześnie najważniejszym wydarzeniem jest *akeda* albo „związanie” Izaaka. *Różnica* w terminologii jest tutaj zamierzona. Nasi żydowscy bracia i siostry mówią o związaniu, a chrześcijanie o ofierze Izaaka. Aby we właściwej perspektywie zobaczyć 22. rozdział Księgi Rodzaju, musimy przywołać niektóre z wcześniej poruszanych zagadnień. Pierwszym z nich jest zupełnie nieprawdopodobna obietnica złożona Abrahamowi - wbrew temu, że on i Sara byli już zbyt podeszli w latach, aby być rodzicami - iż będzie on ojcem wielkiego narodu. Po drugie, obietnica jest nieustannie odnawiana, tak często, że można się zastanawiać, jaki to ma sens. Abraham przy okazji przypomina Panu, jak beznadziejna wydaje się ta sprawa i sugeruje, by wziął pod uwagę jego sługę Eleazara (15, 2-3). Ale nie, Pan ma swój własny plan. Po trzecie, gdy Hagar rodzi mu Izmaela, co było możliwe z racji poligamii obecnej w starożytnej kulturze, Abraham proponuje Bogu Izmaela w nawiązaniu do jednej z Jego częstych obietnic (17, 18). Stara się on pomóc Panu jak może najlepiej, ale zupełnie wbrew temu, co zaplanował dla niego Bóg. Nic z tego jednak nie wychodzi, dopóki nie pojawia się Izaak, dziecko obietnicy (z właściwym mu uśmiechem). Słowa rozpoczynające rozdział 22. (w. 1-2) prowadzą do punktu kulminacyjnego. Po tych wszystkich trudnościach, po ponawianych zapowiedziach narodzin syna, i obietnicy, że stanie się wielkim narodem, Bóg stawia Abrahama przed „próbą”. W pełnych czułości i nabrzmiałych od uczuć słowach, przedstawione zostało, jak Abraham bierze swego syna, swego jedyne go syna, którego kocha, zamierzając złożyć go jako całopalną ofiarę! Jaki to ma sens? Niezapomniana jest scena, gdy Abraham rusza w drogę ze sługami i ofiarą. Ciszę w opowiadaniu przerywa tylko jego rozkaz skierowany do sług, gdy są już blisko wyznaczonego miejsca. Interesujące, że chłopiec niesie drzewo, a Abraham jakby chcąc zapewnić bezpieczeństwa, niesie ogień i nóż. Z ust Izaaka pada jedynie naiwne pytanie. Mają już wszystko co potrzebne, ale gdzie jest zwierzę na ofiarę? „Bóg upatrz sobie...”. Co to za odpowiedź? Abraham wie przecież, że Bóg już zapowiedział, kogo sobie upatrzył, ale pozostawia to jeszcze jako sprawę otwartą. Poprzez rytmiczną serię czasowników (22,9) ukazane jest, jak Abraham przygotowuje wszystko, a wreszcie bierze nóż, aby przebić nim swego syna - i wtedy zostaje powstrzymany głosem anioła *Jhwh*.

Rozważmy zatem scenę, która przed nami się otwarła. Wiadomo, że w starożytnym świecie ofiary z dzieci praktykowane były powszechnie, oraz że były one postrzegane jako akt religijny. Być może jednym z motywów napisania tego opowiadania był zamiar zakazania tego typu aktów. W tym przypadku ojcowski instynkt Abrahama nie był najważniejszą kwestią, gdyż chodziło o obrzęd o charakterze typowo religijnym (choćby akcenty czułości w wersecie 2. sugerują głębokie uczucie Abrahama). Istotą sprawy jest fakt, że Abraham jest gotów, aby Bóg powrócił do obietnicy, którą ofiara Izaaka wydaje się sugerować. Potomstwo, naród, obietnice i przymierza. Co one teraz znaczą? Wielu mówi o wierze Abrahama, o jego posłuszeństwie itd., lecz taka religijna terminologia - chociaż poprawna - nie pozwala uchwycić pełnego realizmu spotkania z Bogiem w kraju Moria. Uwaga autora Listu do Hebrajczyków jest - mówiąc szczerze - raczej powierzchowna. Wydaje się on interpretować zachowanie Abrahama z perspektywy swojej własnej wiary opartej na zmartwychwstaniu:

„Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo" (Hbr 11, 19). Ta typologiczna interpretacja była bez wątpienia ważna dla jego słuchaczy, ale zrodziła się kosztem „próby", która jest sercem całego opowiadania. Deklaracja Abrahama zawarta w wersecie 8. jest etiologicznym wyjaśnieniem nazwy miejsca - *Jhwh jireh* („Pan upatrz sobie"). Ale czytelnik czuje, że jest to coś więcej niż tylko etiologia. Jest to radosny okrzyk naszego ojca Abrahama!

Najbardziej destruktywne wyjaśnienie (nie komentarz!) tego fragmentu, jakie znam, wyszło spod pióra „melancholijnego Duńczyka", Sórana Kierkegaarda. W pierwszej części swojego dzieła *Lęk i drżenie* rozważał on 22. rozdział Księgi Rodzaju jako przygotowanie do dyskusji nad „teleologicznym zawieszeniem zasad etycznych", to znaczy nad tym, co można zrobić, jeśli Bóg nakazuje uczynić coś podobnego, jak w tym przypadku? Wyobraża on sobie różne sposoby, w jakie historia ta mogła się skończyć. Służą mu one do wskazania niemożliwej do zniesienia natury takiej sytuacji. Pierwsza wersja jest taka: Abraham robi wszystko niedbale, podnosi nóż i wtedy Izaak krzyczy do Pana, prosząc o ratunek. „Dobrze - mówi do siebie Abraham, chłopiec myśli, że to ja chcę go zabić, a nie Bóg". Druga wersja: Abraham przygotowuje wszystko, ale gdy podnosi nóż, aby przebić nim chłopca, nie jest w stanie tego zrobić i po prostu wypuszcza nóż z ręki... i od tego dnia Izaak nigdy więcej nie rozmawia z ojcem!

18. Dlaczego w historii patriarchów tak niewiele się mówi o Izaaku?

Naprawdę nie wiem. To pytanie opiera się na fakcie, że jedynie rozdział 26. jest zasadniczo poświęcony Izaakowi, a wydarzenia w nim opisane wydają się być wariantami tradycji związanych z Abrahamem. Stąd temat siostry/żony odegrał pewną rolę w Rdz 26,1-16, w epizodzie z Abimelekiem, królem Filistynów (anachronizm w tym okresie) z Geraru. Epizod ze studnią w Rdz 26,17-33 zawdzięcza nieco opowiadaniu z Rdz 21,22-34. Oprócz tego istnieją dwa uroczyska opowiadania związane z Izaakiem, nawet jeśli początkowo mogły być związane z kimś innym: zabieganie o względy swej przyszłej żony (rozdział 24., najdłuższy w księdze) oraz konflikt jego dwóch synów, Jakuba i Ezawa.

Opowieść o małżeństwie jest ważna, ponieważ zapewnia kontynuację Bożej obietnicy wobec potomków Abrahama. Dlatego Abraham zleca swemu - nieznanemu nam z imienia - słudze przyprowadzenie „z mojego kraju" żony dla Izaaka. Izaak pod żadnym warunkiem nie może wziąć za żonę kobiety kananejkiej ani nie może powrócić do kraju Abrahama. Po uroczystym złożeniu przysięgi sługa wyrusza w drogę. Scena natychmiast zmienia się, i przenosi do miasta Nachora w Aram-Naharaim. Wzruszająca modlitwa sługi w Rdz 24,12-14 z prośbą o znak, aby mógł rozpoznać kobietę „odpowiednią" dla Izaaka, realizuje się w gestach Rebeki opisanych w wersetach 15-22. Prezenty, jakie sługa Abrahama dał Rebecę przyciągnęły uwagę jej brata Labana. Od tej chwili sukces był zapewniony, ale sługa nie omieszkiał przedstawić całej historii. Została udzielona zgoda na małżeństwo, a następna niezapomniana scena tego opowiadania jest już poświęcona spotkaniu Izaaka i Rebeki, która na wiadomość, że jej przyszły małżonek idzie przez pola, aby się z nią spotkać, zakrywa twarz welonem. A „wziąwszy Rebekę za żonę, Izaak miłował ją" - czytamy w Rdz 24, 67. Z tym idyllicznym opowiadaniem kontrastuje zagmatwana historia ich dzieci, Ezawa i Jakuba. Stanowi ją seria konfliktów. Zaczynają się one już w łonie Rebeki, w którym dochodzi do walki nienarodzonych jeszcze „bliźniaków". Są oni interpretowani jako dwa narody, z których starszy będzie służył młodszemu (wbrew prawu pierworództwa). Jakub rodzi się po Ezawie, ale chwyta się brata za piętę! (etiologiczne wyjaśnienie hebrajskiego imienia Jaaqob). Różnice pomiędzy synami podzieliły uczucia rodziców. Zapowiedzią przyszłych wydarzeń jest słynna historia o Ezawie sprzedającym swoje pierworództwo (hebr. *be-korah*, gra słów z *berakah*, czyli błogosławieństwem, które stanie się tematem rozdziału

27.) za miskę soczewicy. Błogosławieństwo udzielone przez ociemniałego Izaaka ukazuje podział pomiędzy ojcem a matką, jak również pomiędzy dziećmi. Izaak miał bowiem zamiar pobłogosławić - zgodnie z tradycją - starszego syna. Ezaw wychodzi więc na polowanie po zwierzynę dla ojca, aby ten mógł się nasycić i obdarzyć go błogosławieństwem. Rebeka zaś ucieka się do dobrze znanego podstępu i przebiera Jakuba w skóry zwierzęce, tak aby wyglądał na „owłosionego” Ezawa. Następuje wprawdzie moment napięcia, gdy Izaak dziwi się, że Ezaw tak szybko powrócił, ale dotyk upewnia go: „Głos jest głosem Jakuba, ale ręce - rękami Ezawa” (Rdz 27,22). W ten sposób Jakub wykrada błogosławieństwo. W krzyku Ezawa pojawia się bez wątpienia patos (Rdz 27, 34.38), gdy po powrocie stwierdza, że dla niego nie ma już błogosławieństwa (błogosławieństwo nie może zostać odwołane). Izaak może tylko ogłosić skutki błogosławieństwa przepowiadając stosunki między dwoma braćmi i ich potomkami. W bieg wydarzeń włącza się ponownie Rebeka - udaje jej się wysłać Jakuba do domu swego brata, aby tam znalazł sobie żonę - w przeciwieństwie do Ezawa, który bierze za żonę Izmaelitkę (27,41-28,9). W rzeczywistości była to wymówka, gdyż naprawdę chodziło o to, by ochronić Jakuba przed krwawą zemstą Ezawa.

W dzisiejszych czasach trudno nie dziwić się takiemu rozwojowi tej historii. Zastanawia na przykład, dlaczego błogosławieństwa nie można powtórzyć? - Ponieważ takie zasady obowiązywały w ich kulturze. Ostatnie słowa Izaaka do Ezawa nie mogły być błogosławieństwem. Ezaw będzie służył swemu bratu choć w końcu uzyska wolność (komentarz do przyszłych stosunków pomiędzy Edomem [Ezaw] i Izraelem). Zapewne wielu osobom trudno zrozumieć fakt, że wybór patriarchów związany był z oszustwem i kłamstwem, które zostały ukazane w rozdziale dwudziestym szóstym. Jednak epizod ten ma doniosłe znaczenie. Boży wybór nie jest bowiem uzależniony od ludzkiej uczciwości.

19. Czy Abraham i inni patriarchowie (i matriarchinie) rzeczywiście istnieli?

Zauważyliśmy już, że postać Izaaka pozostaje w cieniu, oraz że przy przedstawianiu patriarchów często zdarzają się powtórzenia. Oczywiście rozdziały te nie zawierają historii w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Relacja pomiędzy trzema patriarchami - Abrahamem, Izaakiem i Jakubem - opisana jest na sposób genealogiczny: ojciec, syn i wnuk. Swoboda, z jaką tradycje te zostały razem splecione mogłaby dziwić, gdyby nie było to swoiste uproszczenie o wiele bardziej skomplikowanego procesu historycznego. Biblijne genealogie mają na celu nie tylko określenie fizycznych relacji, ale wskazują na różnego rodzaju współzależności (geograficzne, handlowe, itd.). Możliwe, że mamy przed sobą amalgamat tradycji różnych izraelskich plemion. Można to wyjaśnić na przykładzie takich tradycji, jak te, które dotyczą Jakuba i Ezawa, odzwierciedlających późniejszą rywalizację pomiędzy Izraelem a Edomem. Podobnie relacja o kazirodczych narodzinach (Rdz 19, 30-38) Moaba i Ben-Amiego (Amona) należy do opowiadań, które odzwierciedlają późniejsze geopolityczne i historyczne animozje. Najlepszą konkluzją byłoby stwierdzenie, że mamy do czynienia z takim typem literatury, która nie pozwala nam odpowiedzieć na pytanie o historyczność. Niezaprzeczalną pozostaje mocna wiara Izraela w Boże kierowanie ich przodkami, którzy żyli obietnicą spełniającą się w historii Izraela.

Jeśli chodzi o matriarchinie, to cała biblijna kultura skłania do tego, by oczekiwać o nich choć minimum informacji, niezależnie od ich znaczenia. Powodem jest oczywiście patriarchalne społeczeństwo, w którym dokonało się objawienie. Rola kobiet nie była społecznie doceniana, a ich funkcje były ściśle związane z rodziną (choć jest kilka wyjątków). Patrząc na Sarę i Hagar

- żony Abrahama, Rebekę - żonę Izaaka oraz na Rachelę i Leę
- żony Jakuba, uświadamiamy sobie, jak mało uwagi zwracano na inne funkcje oprócz obowiązków żony i matki. Współcześnie jednak coraz więcej uwagi poświęcają im

feministki, które pojawiły się pośród biblistów (np. Phyllis Trible, *God and Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia: Fortress, 1978). Biblijnemu patriarcha-lizmowi nie sposób zaprzeczyć, trzeba go przyjąć jako fakt, rodzaj ograniczenia (jakkolwiek nieuniknionego) w świecie biblijnym i w jego terminologii. Nie miejsce tutaj na rozważanie problemu ekskluzywnego i inkluzywnego języka w Biblii oraz ogólnie w literaturze klasycznej. Dzisiaj jesteśmy więźniami języka angielskiego, który nas kształtuje, a jest on przecież patriarchalny. Dopóki język podlega zmianom (koniecznie długoterminowym), chociaż relatywnie niewielkim, i niesatysfakcjonującym, można dokonać modyfikacji zmierzających do języka inkluzywnego. Taka próba została podjęta w roku 1991 podczas zmian w tłumaczeniu Psalmów w *New American Bible*. Dużo jednak zostało do zrobienia, pomimo decyzji kongregacji rzymskiej z roku 1994 przekazanej do Stanów Zjednoczonych.

20. Dlaczego tak wiele rozdziałów poświęcono historii Jakuba?

Najprostszą chyba odpowiedzią będzie stwierdzenie, że po prostu zapisano wiele relacji o jego przygodach. Jednakże ważnym powodem, który należy wziąć pod uwagę jest fakt, że Jakuba uznano za bezpośredniego przodka dwunastu pokoleń Izraela. Bezpośrednio i pośrednio jego życie obejmuje okres od niezwykłych narodzin przedstawionych w Rdz 25,26 - uchwycenia się za piętę swojego brata Ezawa, aż do jego spokojnej śmierci w Egipcie, opisanej w Rdz 49, 33: „Gdy Jakub wydał te polecenia swoim synom, złożył razem swe nogi na łożu, wyzionął ducha i połączył się ze swoimi przodkami”. Ale jego ostatnią wolą było, aby jego synowie pochowali go obok jego przodków w Mak-pela, na ziemi, którą kupił Abraham (Rdz 23). Innym powodem może być tajemnicze spotkanie z „kimś” opisane w Rdz 32,24-32. Jakub powracał do Kanaanu po swojej pełnej przygód służbie u kuzyna Labana i poślubieniu zarówno Lei, jak i Racheli. Gdy został sam i zamierzał przepłynąć na drugi brzeg potoku Jabbok, aby dołączyć do swych sług, całą noc mocował się z kimś, kto w końcu zwicznął mu staw biodrowy. Ale Jakub nie dał za wygraną i gdy ten ktoś zażądał: „Puść mnie bo już wschodzi słońce” (dlaczego nie mógł pozostać po wschodzie słońca?), Jakub w zamian za to zażądał od niego błogosławieństwa. Wtedy właśnie „ktoś” zmienił imię Jakuba na Izrael - omen o wyjątkowym znaczeniu na przyszłość (*nomen est omen*). Jest to bardzo zagadkowa scena. Czytelnik może zadać pytanie: Kto wygrał w tym zmaganiu? Jakub został ranny, ale zwycięzca musiał zwrócić się do Jakuba z prośbą gdy chciał odejść. Wydaje się, że jego odmowa wyjawienia swego imienia uświadomiła Jakubowi później, że walczył z bytem ponadziemskim, może nawet z Bogiem: „Mimo, że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie”. Dlatego właśnie nazwał on to miejsce Peniel („oblicze Boga”) i dziwił się ogromnie, ponieważ podzielał powszechne przekonanie, że ten kto zobaczy Boga, niechybnie umrze. Zmiana imienia z Jakuba na Izrael została odpowiednio zinterpretowana: „Ponieważ walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś”.

Osoba Jakuba musiała intrygować jego potomków. Opisy odnoszące się do Ezawa wskazują na to, że przebiegły charakter Jakuba stawiany był ponad nieokrzesaną osobowość Ezawa. Ponadto towarzyszyły mu znaki Bożej przychylności: zmaganie się z bytem nadziemskim czy wizja w Betel (Rdz 28, 10-22; 35, 9-15). Opis przeżyć Jakuba u kuzyna Labana charakteryzuje się pełnym życia realizmem. Zgadza się on na siedem lat służby w zamian za przywilej poślubienia Racheli. Laban jednak oszukuje, dając mu zamiast niej Leę. W ten sposób „trzymający za piętę” Jakub, otrzymuje właściwą odpłatę za swą własną nieuczciwość wobec brata. Młodsza (Rachela) nie może wyprzedzić pierworodnej (Lei), jak to Jakub uczynił z Ezawem. Ale miłość Jakuba do Racheli jest tak wielka, że służy Labanowi przez następne siedem lat (Rdz 29,30), jak zostało wcześniej uzgodnione: „I tak służył Jakub za Rachelę przez siedem lat, a wydały mu się one jak dni kilka, bo bardzo miłował Rachelę”

(Rdz 29, 20). Jednak nigdy nie zatracił swego sprytu, i udało mu się odejść od Labana z należytym bogactwem (Rdz 30, 25-31, 55).

Jest również coś bardzo patetycznego i ujmującego w odpowiedzi Jakuba na pytanie egipskiego faraona: „Ile lat życia sobie liczysz?” „Sto i trzydzieści lat” - odpowiedział i dodał: „Niezbýt długie i smutne były lata mego życia” (Rdz 47, 9). Jakub kazał przysiąc Józefowi, że pochowa go z jego przodkami w Makpela (Rdz 47, 28-31; 49, 29-33).

21. Jaką rolę w historii Józefa odgrywa epizod o Judzie i Tamar?

Nie ma na to pytanie prostej odpowiedzi, ale dobrze się stało, że epizod ten zachował się i został włączony do tekstu biblijnego. Z historią Józefa jest on związany bardzo luźno, chociaż osoba Judy ma w niej swoje miejsce. W gruncie rzeczy jest to odrębna, bardzo starannie przedstawiona opowieść. Tłem dla głównego wydarzenia w Rdz 38, 12 jest opuszczenie przez Judę swoich braci i zamieszkanie z Kananejczykami. Wśród nich Juda znajduje sobie żonę, która daje mu synów. Najstarszy z nich - Er - żeni się z Tamar, również Kananejką (jej imię znaczy „palma”). Nie znamy powodu Bożego gniewu wobec Era. Jego przedwczesna śmierć sugerowała jakiś rodzaj Bożego niezadowolenia. Starożytni myśleli bowiem kategoriami *post hoc, propter hoc*: jeśli komuś zdarzyło się coś złego, to musiał wcześniej dopuścić się jakiegoś przestępstwa (lub przynajmniej czegoś, co miało pozory zła; jak w przypadku Uzzy, który dotknął arki: 2 Sm 6, 6-7). Zgodnie z prawem obowiązkiem Onana [drugiego syna Judy] było wzbudzić potomstwo w imieniu swego brata. Jednak on nie dopełnił tego obowiązku i marnował swoje nasienie (to, co jest złe w jego postępowaniu, to nie tyle „onanizm”, ile niedopełnienie obowiązku szwagra). Wkrótce i on umiera, a autor opowiadania widzi w tym jeszcze jeden przykład Bożego niezadowolenia. Juda obiecuje Tamar trzeciego syna, Szełę, ale nie jest w tym szczery. Tymczasem Tamar wraca do domu swego ojca, prawdopodobnie podejrzewając obłudę Judy.

Juda wdowieje i szuka jakiejś formy seksualnego pocieszenia. W tym momencie do akcji wkracza Tamar. Wydaje się, że przebiera się za nierządnicę (dosłownie „uświęconą”, czyli oddaną jakiemuś bóstwu) Aszery lub innego bóstwa. Nie jest ona „kobietą z ulicy”, jak moglibyśmy sądzić z jej postępowania. Ona celowo decyduje się na stosunek z Judą, który nie rozpoznaje w niej synowej. W zamian żąda jego pieczęci (która stanowiła rodzaj dowodu tożsamości) i laski jako swoistego zastawu pod obiecaną zapłatę. Po załatwieniu sprawy Tamar wraca do domu, aby włożyć swój wdowi strój. Juda zaś posyła jej koźlątko jako zapłatę, ale gdy nie można jej znaleźć - zapomina o sprawie. Kiedy kilka miesięcy później dowiaduje się, że Tamar stała się brzemienna z powodu czynów nierządnych, Juda gotów jest skazać ją na śmierć. W tym właśnie momencie Tamar demonstruje zastaw jako znak osoby, z którą poczęła dziecko. Wówczas to Juda przyznaje, że Tamar okazała się „bardziej sprawiedliwa” niż on i jest to jedyna słuszna rzecz, jaką zrobił w całym tym opowiadaniu. Tamar urodziła bliźniaków: Peresa i Zeracha.

Jeszcze jednym powodem zachowania tego opowiadania jest osoba Peresa, który figuruje, zgodnie z Księgą Rut 4,18-22, w linii genealogicznej Dawida. Warto odnotować, że Tamar pojawia się w genealogii Jezusa w Ewangelii Mateusza 1,3 oraz w Ewangelii Łukasza 3,33. Nie jest ona jedyną kobietą, która pojawia się w genealogii Mateusza. Obok niej jest tam Rachab (Joz 2,1), Rut oraz „żona Uriasza” (Batszeba). W swoim komentarzu do Księgi Rodzaju w *HBC*, s. 115, J. Kselman wskazuje na literacki związek opowiadania o Judzie z resztą historii Józefa: „niepowodzenie w rozpoznaniu członka własnej rodziny (38, 15; 42, 8); podstęp dotyczący dziecka i znaczenie rozpoznania (37, 31; 38, 17-18); słowa synów Jakuba (rozpoznających ubiór) w Rdz 37, 32 paralelne do słów Tamar (rozpoznanie do kogo należą) w Rdz 38,23. Ponadto, rozpoznanie przez Judę swej pieczęci oraz laski (w. 26) przywołuje rozpoznanie przez Jakuba ubioru Józefa (37, 33)”.

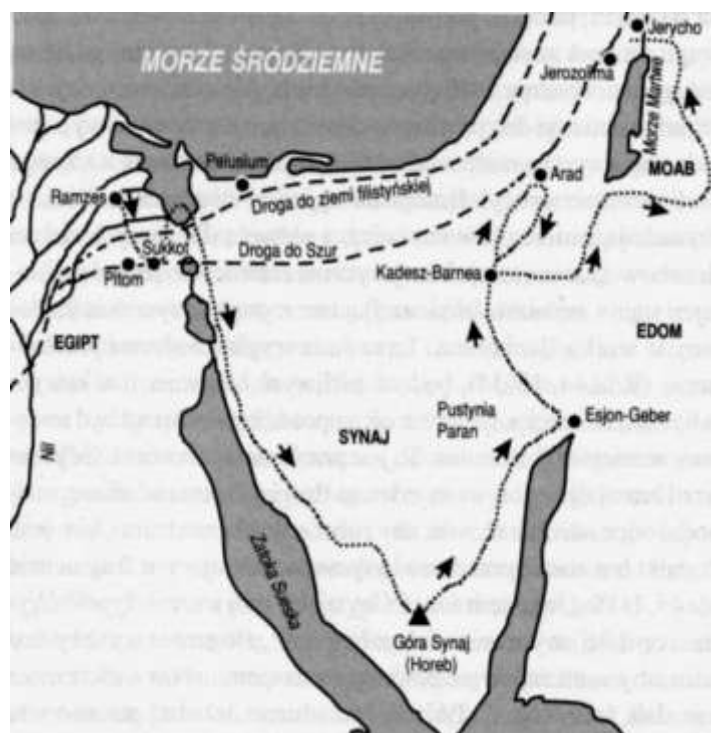
Epizod ten jest dobrym przykładem prawa lewiratu, chociaż nie jest ono w tym przypadku przestrzegane. Zgodnie z zawartym w Deuteronomium 25,5-10 prawem był to poważny obowiązek zachowania imienia zmarłego brata [przez poślubienie jego żony] (słowo „lewirat” pochodzi z łacińskiego terminu *levir*, który oznacza „szwagier”). Raz jeszcze powracamy do patriarchalnej kastowości społeczeństwa izraelskiego. Jest ono również związane z pojęciem terytorium, jak na to wskazuje epizod dotyczący córek Selofchada (Lb 27, 1-11). Selofchad zmarł w okresie wędrówki po pustyni, i pozostawił pięć córek i ani jednego syna (dlatego nie miał męskiego spadkobiercy). Córki przedstawiły sprawę Mojżeszowi, który zwrócił się do Pana z pytaniem: Czy córki mogą dziedziczyć? Pan zdecydował na ich korzyść, ale musiały one poślubić kogoś z ich własnego plemienia, aby dziedzictwo nie przeszło poza plemię (por. Lb 36, 6-7).

22. Czy można określić opowiadanie o Józefie (Rdz 37-50) jako historię w historii?

Jest to dobry sposób przedstawienia problemu, ponieważ śmierć Józefa jest ukazana w rozdziale następującym bezpośrednio po ostatnich słowach Jakuba. W każdym razie historia Józefa różni się zdecydowanie stylem od opowieści poświęconych patriarchom. Została ona określona terminem „opowiadanie” i opisuje przygody braci. Osoba Jakuba ma w niej swe miejsce, ale ukazana jest trochę z dystansu. Autor sprytnie posługuje się bólem ojca, który utracił swego ukochanego syna i nie chce nikogo więcej stracić. Jego pamięć jest nieustannie przywoływana w rozmowie Józefa z braćmi (42, 13.38; 43, 6.14.27-28) stanowi też główny motyw prośby Judy (44, 19-34). Dramatyczny potencjał tej historii został uchwycony w trylogii słynnego niemieckiego pisarza Thomasa Manna (*Józef i jego bracia*, 1933/4), a nie tak dawno na Broadwayu w przedstawieniu o wielokolorowym płaszczu Józefa. Chociaż poszczególne postacie historii są zgrabnie zarysowane, to jednak mają coś z atmosfery plemiennej, jak to widać w przypadku Judy oraz w szczegółach dotyczących synów Józefa urodzonych w Egipcie: Manasses i Efraima. W opisie błogosławienia przez Jakuba synów Józefa, stary człowiek upiera się przy błogosławieniu najpierw młodszego Efraima (przypomina to epizod z Jakubem i Ezawem otrzymującym błogosławieństwo od Izaaka w Księdze Rodzaju 27). Pokolenie Efraima stało się oczywiście najsilniejszym spośród plemion północnych. W ten sposób antycypowana zostaje historia narodu, przewidziana ponadto w błogosławieństwie, którym Jakub obdarzył swych synów w rozdziale 49., (szczególnie Judę, o którym jest powiedziane, że nie zostanie mu odebrane berło - odniesienie do panowania Dawida).

Ale prawdziwa historia opiera się na dramatycznych wydarzeniach, które związane są z relacją pomiędzy Józefem i jego braćmi. Jako faworyzowany przez swego ojca (on i jego brat Benjamin urodzili się z ukochanej Racheli), jest nienawidzony przez swych braci i tylko dzięki temu, że zabiera go przechodzące plemię Madianitów, zostaje uratowany przed ich zbrodniczą zawiścią i przyprowadzony do Egiptu. Jego wyjątkowy dar interpretowania snów zapewnia mu awans na dworze faraona. Teraz rozpoczyna się dramat. Klęska głodu zmusza jego braci do udania się do Egiptu po pomoc. To, co następuje przypomina zabawę w kotka i myszkę. Józef doskonale wie, kim oni są, może nawet dziwi się, że się zmienili. Oni zaś nie rozpoznają go i muszą cierpieć upokorzenia, jakie na nich sprowadza: oskarżenie o szpiegostwo oraz uwięzienie. W końcu zostają uwolnieni (tylko Symeon pozostaje jako zakładnik) i odesłani z powrotem z rozkazem, by nie powracali bez najmłodszego brata (Beniamina, który jest bratem Józefa z tej samej matki). W drodze odkrywają, że pieniądze [którymi zapłacili za zboże] w tajemniczy sposób do nich powróciły! Co za tajemniczy i kapryśny człowiek z tego Egipcjanina! I chociaż stary Jakub zaklina się, że nigdy nie wróci do Egiptu z Benaminem, to jednak tak się dzieje. Trzeba przyjąć, że niespodziewane zmiany w tej historii mogą wskazywać na występowanie różnych tradycji, albo co najmniej na

uzupełnienia w tekście. Przychylną ocenę Rubena w Rdz 42,22.37 można porównać ze słowami Judy w Rdz 44,32. Druga podróż [do Egiptu] w czasie klęski głodu jest również bardzo dziwna. Bracia oferują zwrot pieniędzy, które dostali [znaleźli w workach] podczas pierwszej podróży, ale nie zwrócono na to uwagi, oni zaś zostają zaproszeni na ucztę z Józefem, gdzie są obsługiwani zgodnie z ich starszeństwem! Ale czeka na nich jeszcze jeden podstęp. Ich powrót do domu staje się niemożliwy z powodu ciężącego na nich oskarżenia o kradzież pucharu, z którego Józef osobiście wróżył. Bracia tak są pewni swej niewinności, że przyrzekają śmierć dla winowajcy, a niewolę dla samych siebie. Ich zobowiązanie zostaje kategorycznie odrzucone; jedynie winowajca stanie się niewolnikiem. Puchar zostaje oczywiście znaleziony w worku Beniamina. Teraz Juda wygłasza słynne przemówienie (Rdz 44, 18-34), będące żarliwym błaganiem, w którym podkreśla, że udręka zabije ich ojca i prosi, by sam mógł być uwięziony w miejsce Beniamina. To jest przełomowy moment. Gdy niedoszli bratobójcy gotowi są jeden za drugiego ponieść ofiarę, nadchodzi odpowiednia chwila, aby Józef odkrył przed nimi, kim jest. Moment ten został przedstawiony we wzruszającym fragmencie Rdz 45,1 -15: „Ja jestem Józef. Czy ojciec mój jeszcze żyje?”. Wyjaśnia on dalej swym oniemiałym braciom: „Bóg mnie wysłał przed wami, aby wam zapewnić potomstwo na ziemi... Nie wyście mnie tu posłali, lecz Bóg...”. Później [po śmierci Jakuba] powtórzy to swoim braciom, którzy w jego obecności ciągle czuli się spięci i niepewni: „Wy niegdyś knuliście zło przeciwko mnie, Bóg jednak zamierzył to jako dobro (Rdz 50, 20). Historia Józefa bywa przedstawiana jako przykład starotestamentalnego „utworu mądrościowego”, którego treścią miałyby być wywyższenie i powodzenie dworzanina, o ile jest on człowiekiem mądrym (tak jak był Józef). Ale ta interpretacja, zaproponowana przez G. von Rada, nie przekonuje. Opowiadanie o Józefie to raczej historia o Bożej Opatrzności, która splotła się z opowiadaniem o Jakubie i została użyta, aby ukazać, w jaki sposób potomkowie Abrahama, którym została obiecana ziemia Kanaanu, znaleźli się w Egipcie. Jest to przygotowanie wydarzeń opowiedzianych w Księdze Wyjścia.



Tradycyjna droga wyjścia z Egiptu

KSIĘGA WYJŚCIA – EXODUS - SZEMOT

23. Księga Wyjścia opowiada o czymś więcej niż tylko o pewnej ucieczce. Czy tytuły „Wyjście”, czyli *Exodus* lub hebrajski *Szemat* są najodpowiedniejszymi dla tej księgi?

Powiedziałbym, że nie są, choć dałoby się wskazać racjonalne uzasadnienia dla każdego z nich. Jak zauważyliśmy, hebrajskie tytuły pierwszych pięciu ksiąg Biblii pochodzą od słów, które stanowią początek każdej z nich (podobnie jak tytuły papieskich encyklik). Tutaj *Szemat* albo „Imiona” odnoszą się do synów Jakuba, a sceneria dotyczy doświadczeń ich potomków, „pokoleń Izraela”, w Egipcie. To, co dotąd było historią rodzinną (w Księdze Rodzaju: Abraham, Izaak, Jakub) teraz staje się doświadczeniem „synów Izraela” (Wj 1,1). Grecka tradycja tytułu *Exodus* - „Wyjście” zwraca uwagę na dramatyczne wydarzenia zbawcze z rozdziałów 1-18, ale nie wspomina wydarzeń na górze Synaj. Historia związana z Synajem ciągnie się aż do 10. rozdziału Księgi Liczb, gdy Izrael wyrusza spod Synaju. Doświadczenie „wyjścia” staje się na tyle ważne w świadomości Izraela, tak głęboko osadzone w pamięci, że rzadko się zauważa, iż tylko kilka rozdziałów opisuje sam fakt wyjścia. Pozostałe wydarzenia łączą się z wyzwoleniem z Egiptu. Opowiadanie o akuszerkach, powołanie Mojżesza, przymusowe roboty, konfrontacja Mojżesza i Aarona (albo dokładniej: Pana) z faraonem zakończona ostatnią plagą, która sprawia, że lud opuszcza Egipt - wszystko to zostaje przywoływane w słowie *exodus* - wyjście. Ale to jest tylko połowa opowiadania. Wędrówka po pustyni, przymierze z Panem na Synaju, budowa Namiotu Spotkania - wydarzenia te wypełniają doświadczenie pustyni, jakie stało się udziałem wielkiego mnóstwa (tak w 12,3 8 określony jest lud rozpoczynający swą wędrówkę). Uciekinierzy przybywają na Synaj - jest to przedstawione w Wj 19, 1 - i pozostaną tam przez rok, aż do podjęcia dalszej wędrówki. Ostatni etap wędrówki do Kanaanu - po zmarnowaniu czterdziestu lat na pustyni - opisuje dopiero Księga Liczb. Zauważmy, że nawet w Księdze Powtórzonego Prawa choć są ukazani, jak stoją już nad brzegiem gotowi do wejścia, to jednak pozostają na wyżynie Moabu.

24. Czy w egipskich dokumentach historycznych można odnaleźć jakieś informacje o istnieniu Józefa, Mojżesza i o fakcie samego „wyjścia” z Egiptu?

Nie, nie ma żadnych informacji na ten temat. Jedynie Księga Wyjścia donosi o zmiennych losach narodu: „rządy w Egipcie objął nowy król, który nie znał Józefa” (Wj 1, 8). Pojawiło się wiele hipotez na temat historycznego sensu tej informacji, lecz uznano, że nie sposób na jej podstawie stwierdzić nic pewnego. Można przyjąć, że jakaś egipska dynastia doszła do władzy i zemściła się na cudzoziemcach przebywających w Egipcie, zmuszając ich do ciężkich robót. Istnieją tylko dwie znaczące - choć odległe - wzmianki historyczne nawiązujące do tekstu biblijnego. Pierwsza z nich dotyczy miast Pitom i Ramses (1,11), w których Izraelici zmuszani byli do ciężkich robót. Mogą mieć one związek z egipskim faraonem Ramzesem II (około 1290-1224 r. p.n.e.). Drugą jest tzw. Stela Merenptaha, syna Ramzesa II, wzmiankująca o jednym z ludów Kanaanu, który został zniszczony. Większość biblistów przyjmuje, że Exodus i wejście do Kanaanu miały miejsce w XIII wieku p.n.e. Trzeba jednak stwierdzić, że brak na to oczywistych dowodów.

25. Czy istnieją dwie wersje powołania Mojżesza?

Tak, podobna konkluzja wydaje się nieuchronna. Dokładne porównanie tekstów 3, 1-4, 17 i 6, 2-7, 7 w Księdze Wyjścia (pierwszy - przypisany tradycji jahwistycznej, a drugi kapłańskiej) jest bardzo pouczające. W oparciu o różne rozłożenie akcentów tematycznych możemy dowiedzieć się, w jaki sposób Izrael mógł rozwijać główne tradycje, nie czując się zmuszonym do wyboru pomiędzy nimi. Opowiadanie J (jahwistyczne) rozpoczyna się

słynnym epizodem z gorejącym krzewem - który płonął, lecz się nie spalał - „na Bożej Górze Horeb” (chodzi oczywiście o Synaj). Pan przedstawia się Mojżeszowi jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a on natychmiast zakrywa twarz, aby nie umrzeć zobaczywszy Boga. Mojżesz dowiaduje się, że Pan usłyszał głos swego ludu i że to jego zamierza wysłać, aby wyprowadził lud z Egiptu. Ale Mojżesz nie chce tego zrobić i odpowiada: „Kim ja jestem...?” Wobec każdego wręcz polecenia Pana Mojżesz ma jakieś wątpliwości: Gdy lud zapyta mnie o Twoje imię, co mam odpowiedzieć? Przyjmijmy, że mi nie uwierzy? Ja nie jestem dobrym mówcą - poślij kogoś innego! Być może pośrednio wskazuje na Aarona, jednak Pan nie zwraca na to uwagi. On wie, że Aaron jest elokwentny, ale decyduje inaczej. Aaron będzie mówił do ludu, ale to Mojżesz będzie przedstawicielem Boga wobec proroka i będzie przekazywał słowa Boże ustami Aarona (Wj 4, 14-16, 30). Druga relacja jest mniej dramatyczna i bardziej rozwlekła. Ponownie przedstawione są wątpliwości Mojżesza (6,30), i analogicznie się powtarzają. Pan mówi Mojżeszowi, że będzie on jakby Bogiem wobec faraona, a Aaron będzie jego prorokiem (Wj 7,1). Choć ten opis powołania nie zawiera dramatyzmu objawienia Boga w krzewie ognistym, to jednak zawarte są w nim zasadnicze elementy: Izrael dowie się o nadchodzącym wyzwoleniu, a znana kapłańskiej tradycji formuła zostanie użyta do wyrażenia idei, że Izrael będzie ludem Pana, a Pan będzie ich Bogiem (6, 7). Obietnice złożone Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi wkrótce się wypełnią.

26. Co znaczy imię *Jhwh*, które Pan objawił Mojżeszowi (Wj 3, 13-15)?

Jest to bardzo trudne zagadnienie. Przede wszystkim ktoś mógłby zapytać, czy nie jest to odmowa objawienia imienia. Bo jaki sens ma stwierdzenie „Jestem, który Jestem” lub „Będę kimkolwiek będę”? Trzeba zatem odwołać się do znaczenia, jakie miało imię w Starym Testamencie. Imię reprezentowało bowiem osobę, a znać czyjeś imię niekiedy oznaczało mieć władzę nad nim (por. Rdz 32,30, gdzie jakiś nadludzki „zapaśnik” odmawia Jakubowi wyjawienia swego imienia, a równocześnie zmienia on imię Jakuba na Izrael). W związku z tym wielu uważa, że w 3. rozdziale Księgi Wyjścia imię Boże oznacza zapewnienie: JA JESTEM z tobą, aby cię wyzwolić (por. 3, 13.16). W wersecie 14. Pan podaje imię w pierwszej osobie: „Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was”. W końcu, w wierszu 15. imię jest podane w trzeciej osobie, *Jhwh*. Bóg mówi: „Tak powiesz Izraelitom: *Jhwh*, Bóg ojców waszych... posłał mnie do was”. Z etymologicznego punktu widzenia utrzymuje się, że *Jhwh* odnosi się do Boga jako do stwórcy, czyli tego, który sprawił, że cokolwiek zaistniało. Jednak nie jest to wcale pewne.

Wydaje się, że tajemnica, która otacza święte imię nigdy nie zostanie zgłębiona. Ze względu na szacunek do imienia Bożego Izraelici dość wcześnie zastąpili je terminem *Adonaj* („mój pan”, „mój mistrz”). Później zaczęto używać również terminu *haszem* (Imię). Prawdopodobna wokalizacja świętego imienia brzmi *jahweh*, i ta właśnie forma stała się bardzo popularna wśród chrześcijan. Ta tendencja jest jednak przeciwna tradycji używania wobec Boga tytułu *Kyrios* (forma grecka), *Dominus* (łacińska) i *Pan* w języku polskim (*Lord* w angielskim). W każdym razie forma *Jehowa* jest językową zbrodnią. Niedopuszczalne jest łączenie samogłosek zawartych w imieniu *Adonaj* ze spółgłoskami świętego imienia i czytanie ich razem. Choć sprawa świętego imienia nie jest łatwa, żydowski szacunek dla tajemnicy Boga i Jego imienia może być dla chrześcijan wzorem.

Na górze Synaj ma miejsce bardzo wymowna scena, która odkrywa sens świętego imienia. Po rozbiciu oryginalnych tablic Dekalogu Mojżesz wyciosał z kamienia dwie tablice i sam wstąpił na górę. Wtedy „Pan zstąpił w obłoku, i Mojżesz zatrzymał się koło Niego, i wypowiedział imię «Pan». Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: Pan, Pan, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w ty-

sięczne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech..." (Wj 34, 5-7). Bóg uroczyście ogłosił swe imię i połączył je z wyjątkowym miłosierdziem, którego Izrael nigdy nie zapomni. Ta charakterystyka Pana odbija się echem w innych księgach Starego Testamentu: Lb 14,18; Pwt 5,9-10; Ps 86, 15; 103, 8; 145, 8; Jon 4, 2 itd. Skrócona forma imienia -jah (lub -iahAyah), powtarza się wielokrotnie szczególnie w imionach Izajasz, Jeremiasz.

27. Jak należy rozumieć plagi egipskie?

Są one opisane w Księdze Wyjścia 7,14-12,32, i niełatwo je zrozumieć z powodu nieco sztucznego charakteru wydarzeń.

Opowiadanie nie przedstawia tego, co się wydarzyło, i nie posługuje się zasadami opisu historycznego. Jest ono redakcyjną kompozycją różnych opowiadań pochodzących z różnych tradycji (jahwistycznej - J i kapłańskiej - P), ukazującą serię wydarzeń. Obydwie tradycje, J i P, ukazują po siedem plag, a w połączeniu ze sobą dają ich w sumie dziewięć. Psalm 105, który jest tekstem paralelnym, podaje ich tylko osiem, a zatem wydarzenia - same w sobie - trzeba rozumieć bardziej ogólnie. W późniejszym tekście, w Księdze Mądrości Salomona napisanej w okresie poprzedzającym czasy Chrystusa, wydarzenia te traktuje się z jeszcze większą swobodą. Opowiadanie ma charakter dramatyczny: czy Boży plan wyzwolenia Izraela weźmie górę nad potęgą faraona? Czytelnik ma możliwość oglądania niejako od wewnątrz toczących się zmagających. Raz faraon opiera się z własnej woli, innym razem to Pan czyni „twardym” serce faraona, ale w całym dramacie nigdy nie stawia się pytania, kto może zostać ewentualnym zwycięzcą. Napięcie w opowiadaniu rośnie wraz z ukazaniem, że również magowie egipscy potrafią sprowadzać te same plagi. (Na przykład udało im się sprawić, by wody Nilu zabarwiły się na czerwono, choć nie wiadomo dokładnie, jak tego dokonali. Autor książki nie podaje takich szczegółów). Oczywiście w niektórych przypadkach magowie zawiedli (Wj 8, 18). Opowiadanie o plagach nie jest serią „cudów”. Słowo „cud” nie jest odpowiednim terminem na określenie tych wydarzeń, jeśli przez cud rozumiemy chwilowe zawieszenie praw natury. Hebrajczycy nie mogli bowiem tak go pojmować.

Wszystko, co się zdarza jest dziełem Pana - niezależnie od tego, czy jest to wydarzenie normalne, czy wyjątkowe - i nic nie wymknie się spod Bożego panowania. Stąd dla Izraelitów były to „znaki” i „zjawiska” zapowiadające zwycięstwo nad opornym i nieszczerym faraonem. Nie można zatem szukać racjonalnych wyjaśnień owych wydarzeń, jak próbowano to czynić w odniesieniu do pierwszej plagi, tłumacząc, że przedstawia ona coroczny przypływ Nilu. Miał on nieść ze sobą czerwony piasek zebrany z terenów, przez które przepływał. Dziesiąta plaga zajmuje całkiem odrębną pozycję w stosunku do pozostałych, które są ułożone w grupach po trzy. Jest ona związana ze świętym Paschy i zgodnie z tradycją była wyjaśniana dzieciom w ten sposób: „To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił” (Wj 12, 27). Opis samej plagi poprzedzała liturgia i wyjaśnienie jej znaczenia zgodne z tradycją kapłańską. Wydaje się, że święto to połączono z ofiarą ze zwierzęcia składaną na wiosnę, aby zapewnić błogosławieństwo dla trzód. Pascha została również połączona ze Świętem Przaśników. Początkowo oznaczało ono nowy cykl, nowy początek. Spożywano chleb bez zeszłorocznego zakwasu, a przez pierwsze siedem dni żniw jęczmienia można było piec chleb jedynie z nowego ziarna. Te dwa święta zostały połączone w tradycji izraelskiej. Pierwotnie były to zwyczajowe praktyki rolniczej ludności, lecz z czasem nabrały historycznego znaczenia: przypominały ucieczkę przed zagładą w Egipcie.

28. Czy Morze Czerwone jest tym samym co Morze Sitowia?

Nie. W rzeczywistości są to dwa różne obszary wodne. Morze Czerwone to wielki akwen wodny oddzielający Afrykę od Półwyspu Arabskiego. Zwęża się on ku północy, tworząc Zatokę Sueską. Utożsamienie morza, przez które przeszli Izraelici, z Morzem Czerwonym zawdzięczamy tłumaczeniu Septuaginty. W ten sposób bowiem przetłumaczono hebrajski zwrot *jam suf* (0,18; 13, 18). Ale ta późna identyfikacja (około 200 r. p.n.e.) nie jest poprawna. Dosłowne tłumaczenie hebrajskich słów powinno brzmieć „Morze Sitowia” i bez wątplenia dotyczy bagnistych terenów pomiędzy północnym Egiptem a półwyspem Synaj. Inni tłumaczą ów hebrajski zwrot jako „Morze Końca” (Wyniszczenia). Taką interpretację zwycięstwa nad faraonem i wyzwolenia z niewoli można traktować jako aluzję do mitycznego obrazu zwycięstwa Pana nad chaosem i morzem. Istnieje zbyt wiele geograficznych niejasności, aby móc dokładnie określić szlak, jaki przebyli Izraelici wędrując z Egiptu na półwysep Synaj.

29. Czy Pieśń Morza, Pieśń Mojżesza i Pieśń Miriam to jedno i to samo?

Pierwszy zwrot odnosi się do treści poematu z Księgi Wyjścia 15,1-19, drugi dotyczy tego samego poematu, lecz zwraca uwagę na jego przypuszczalnego autora, trzeci zaś nawiązuje do pieśni przypisanej Miriam w Wj 15, 21 i obejmującej tylko jeden werset. Taki sam werset pojawia się na początku poematu (Wj 15,1). Mógłby on stanowić refren intonowany przez Miriam, ale niektórzy przypisują jej cały poemat (w Starym Testamencie mamy wiele przykładów śpiewania przez kobiety tryumfalnych pieśni wojennych). Sam poemat przedstawia zupełnie inny przebieg przejścia morza przez Izraelitów niż ten znany z rozdziału czternastego. Przypomnijmy, że w Wj 14,21 -31 przejście opisane jest jako odniesione przez Pana zwycięstwo, którego Izraelici byli jedynie świadkami. Izraelici znaleźli się pomiędzy Egipcjanami a morzem. W nocy Bóg osuszył jego dno silnym, wschodnim wiatrem. Izraelici przeszli po nim, gdy tymczasem wody zatopiły ścigających ich Egipcjan - wszystko to było dziełem Pana. Zgodnie z tradycją kapłańską, Mojżesz wyciągnął swą rękę na rozkaz Pana i rozdzielił wody. Izraelici przeszli przez morze, które uformowało mur z wód po obu stronach. Ścigające ich wojsko egipskie zostało zniszczone nagłym przypiływem wód.

Natomiast w hymnie z rozdziału 15. znajdują się pewne elementy humorystyczne: Pan ukazany jest jako przewracający lub rzucający Egipcjan do morza (a konkretnie: konia wraz z jeźdźcą, choć wcześniejsza wersja tekstu wspomina jedynie o rydwanie i o woźnicy). Wydaje się, że mamy tu do czynienia z aluzją do dobrze znanego kananejskiego mitu o walce z Jamem, czyli Morzem (wersety 4-5.8.10.12). Okrzyk przytoczony w wersecie 11. jest wyrazem celebracji niezrównanej siły Pana. Żaden inny bóg nie może się z Nim równać. Jest to jeszcze jeden dowód na to, że monoteizm w Izraelu był ideą, która dojrzewała powoli. Na tym etapie nie neguje się jeszcze innych bogów. Oni istnieją, ale nie mogą być stawiani na równi z Panem. Mamy tu więc do czynienia z henoteizmem.

Poemat, jak to zaraz wyraźnie zobaczymy, jest kompozycją późną. Zaczyna się ucieczką przed Egipcjanami, którzy zostali „połknięci przez ziemię” (tj. przez otchłanie Szeolu) i perspektywą zmian wraz z zajęciem Kanaanu. Wszyscy wrogowie Izraela wydają się stać w bezruchu wobec kroczącej armii żebraków (w. 14-16; wzmianka o Filistynach wskazuje na późniejszy czas powstania poematu, może XI wiek p.n.e.). Następnie przedstawiono zajęcie wzgórz Kanaanu (może nawet samego Syjonu -choć to miało miejsce dopiero w czasach Dawida). Entuzjazm zawarty w tych wierszach przesłania twardą rzeczywistość ukazaną w późniejszych opisach próby wejścia Izraelitów do Kanaanu (Lb 20-22).

30. Dlaczego „narzekania Izraelitów na pustyni” spotkały się z takim zainteresowaniem tradycji?

Nie ma na to jednoznacznej odpowiedzi. O wiele łatwiej jest zrozumieć poważniejsze kwestie, jak chociażby epizod ze złotym cielcem i późniejszą odmowę pójścia za Jozuem i Kalebem do Kanaanu. Faktem jest, że zaskakują nas nieustanne sprzeczki, narzekania, a nawet bunt przeciwko Mojżeszowi. Zauważmy jednak, że w Księdze Wyjścia 15,22-17, 16 - Izrael jest traktowany łagodniej niż w Księdze Liczb 11, 1-12, 16; 16, 1-17, 12; 20, 1-12 (Meriba); 25, 1-16 (Baal-Peor). Można powiedzieć, że uczciwość izraelskich pisarzy jest cenną cechą, wyrażającą się w wierności przytaczanym przez nich tradycjom. Mojżesz, w swych mowach zawartych w Księdze Powtórzonego Prawa, nieustannie kładzie nacisk na wierność i posłuszeństwo, ale także grozi śmiercią.

W związku z tym najbardziej chyba tajemniczą kwestią jest osoba samego Mojżesza. Dlaczego nie wszedł do Ziemi Obiecanej? Było to dla Izraela zagadką toteż w tekstach kilkakrotnie powraca się do tego zaskakującego faktu. Można porównywać następujące teksty (Lb 20, 7-13; 27, 14; Pwt 1, 37; 3,23-29; 32, 52-52; Wj 17, 1-7), a mimo to nie doszukać się jakiegoś wyraźnego powodu. Najpowszechniej przyjmowanym powodem jest fakt, że Mojżesz dwa razy uderzył w skałę, aby wytrysnęła z niej woda - to drugie uderzenie rozumiane jest jako wyraz jego powątpiewania. Taka interpretacja nie jest do końca uzasadniona, i nie ma pokrycia w tekście (kontrastuje z Wj 17, 1-7 i Lb 20,7-13). Nie sposób też doszukać się sensownego wyjaśnienia w stwierdzeniu, że Mojżesz i Aaron nie byli wierni objawianiu Bożej świętości wobec Izraelitów (Lb 20, 12; Pwt 32, 51-52). Wygląda na to, że Izraelici nigdy tego nie zrozumieli i krążyli wokół problemu w powyższych tekstach, nie będąc w stanie go rozwiązać. Gdy w 34. rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa czytamy naznaczony szacunkiem opis [śmierci] Mojżesza napelnionego tajemniczym duchem, mamy wrażenie, że najlepsze, co można było zrobić, to właśnie nie stawiać tego pytania. Zobacz w pytaniu 50. pełniejszą dyskusję w świetle tekstów z Księgi Liczb i Powtórzonego Prawa.

31. Ile przymierzy zawarto na Synaju?

Wydaje się, że pytanie to dotyczy zarówno zawarcia przymierza (Wj 19-24), jak też jego odnowienia po epizodzie ze złotym cielcem (Wj 32-34). W związku z tym krótka odpowiedź na tak postawione pytanie brzmi: zawarto jedno przymierze, które następnie odnowiono po tym, jak zostało ono złamane. Hebrajskie słowo *berit* oznacza „pakt” lub „porozumienie”. Może on być zawarty pomiędzy ludźmi, ale zasadnicze znaczenie ma charakter religijny: chodzi o przymierze między Panem a Izraelem, oddane w słowach: „Będziecie moim ludem, a ja będę waszym Bogiem”. W ostatnim czasie dokonywano porównań przymierza synajskiego z międzynarodowymi traktatami wasalskimi pochodzącymi ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Wielu jednak wątpi w ich historyczny związek. Słowa Boga w 19. rozdziale Księgi Wyjścia są wyjątkowo ciepłe: „Niosłem was na skrzydłach orlich... będziecie szczególną moją własnością... do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (w. 4-6). W czasie niezwyklej ceremonii, pośród ognia, dymu i trzęsienia ziemi zostało zawarte przymierze i zostały ogłoszone jego warunki: Dziesięć Przykazań oraz to, co nazywane jest Księgą (Kodeksem) Przymierza (Wj 20, 22-23, 33). Przymierze zostało przypieczętowane długim rytuałem, podczas którego lud został skropiony krwią przymierza. Po tym wydarzeniu Bóg w sposób niezwyklej objawia się Mojżeszowi (Wj 24,9-11) i starszym Izraela, którzy uczestniczą w sakralnym posiłku, patrzą na Boga, i mimo to żyją.

Dziesięć Przykazań to przykład prawa apodyktycznego, bezwarunkowego (musisz/nie możesz - bez dołączonych warunków). Jest to prawdopodobnie najlepiej znana część Biblii, ale nie zawsze z właściwych powodów. Przykazania Boże wskazują na wartości fundamentalne, ale równocześnie interpretowane są zbyt powierzchownie - jako swoiste podręczne mierniki moralnego postępowania. W ten sposób, ze względu na negatywną formę większości

przykazań, umyka uwadze zbyt wiele ważnych aspektów zachowań moralnych. Warto zauważyć, że nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992) poświęca ponad sto stron zagadnieniu przekraczania przykazań w różnych dziedzinach życia. Można dyskutować, czy jest to najlepsze ujęcie z pedagogicznego punktu widzenia, niemniej jednak zostało ono zrównoważone w *Katechizmie* około stu stronami poświęconymi cnotom i innym aspektom moralności. Zobacz w pytaniu 77. dyskusje o dwóch formach Dekalogu.

32. Dlaczego istnieją dwa długie opisy dotyczące budowy przybytku na pustyni?

To pytanie dotyczy rozdziałów 25-31 z Księgi Wyjścia oraz rozdziałów 35-40 z tej samej księgi, które są prawie dosłownym wzajemnym powtórzeniem. W rozdziałach 25-31 Mojżesz otrzymuje rozporządzenia, jak zbudować przybytek, zaś w rozdziałach 35-40 dzieło zostaje wykonane. Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na postawione pytanie, ale trzeba zauważyć, że te dwa bloki są przedzielone niezwykle znaczącymi rozdziałami 32-34, które przytaczają epizod ze złotym cielcem, opowiadają o rozbiciu tablic Dekalogu oraz przedstawiają odnowienie przymierza. Wprowadza to pewien dramatyzm w prozaiczny raczej opis wyposażenia przybytku. Opis przybytku pochodzi z tradycji kapłańskiej (P), która miała ostatnie słowo w nadaniu Torze ostatecznej formy. Liczne dyskusje wzbudziło pytanie, czy jest on swego rodzaju retrospekcją świątyni Salomona. Jednak nie można pomijać tradycji mówiącej o tym, że Pan towarzyszył uchodźcom z Egiptu oraz idei namiotu Boga znanej ze starożytnego Ugary-tu. Tak czy owak, z pewnością ważne jest, by mieć właściwe spojrzenie na temat przybytku lub namiotu. Główną część świątyni stanowiło Miejsce Święte, które prowadziło do Świętego Świętych, gdzie przebywał Pan. Tam znajdowała się Arka Przymierza, relatywnie niewielka skrzynia zawierająca dwie tablice Prawa. Pokrywała ją złota płyta, gdzie niewidoczny Pan tronował na cherubinach. Może dziwić, że to przenośne sanktuarium było równocześnie tak dopracowane i posiadało na wyposażeniu świeczniki, ołtarz kadzielnny, ołtarz ofiarny itd.

Szczególnie interesujące i tajemnicze są rozdziały 32-34. Przerwane przez wskazówki dotyczące przybytku, opowiadanie

O pobycie Mojżesza na górze i odbieraniu kamiennych tablic „napisanych palcem Bożym” (Wj 31, 18) jest kontynuowane w epizodzie o złotym cielcu. Tekst ten jest trochę dwuznaczny. Wydaje się, że ma swe źródło w słynnym „grzechu Jeroboama” opisanym w 1 Kri 12,26-29. Jeroboam, aby uniemożliwić mieszkańcom królestwa północnego pielgrzymkę do Świątyni jerozolimskiej, ustanowił sanktuaria w Dan i Betel, oraz umieścił w nich podobizny cielców (byków). Mogły one być rozumiane jako tron dla niewidzialnego Pana, lecz ponieważ figura byka była charakterystyczna dla kultu Baala, łatwo było pomylić Jahwe z Baalem i stworzyć pewien rodzaj synkretyzmu, w którym przymioty jednego boga przypisywano drugiemu. Taki kult był traktowany jako bałwochwalczy (por. Oz 4,12-19). Tekst z Wj 32,14b powtórzony jest w 1 Kri 12, 28: „Oto Bóg twój (bogowie), który cię wyprowadził z ziemi egipskiej”. Słowo „bóg” (*elohim*) może być tłumaczone zarówno w liczbie pojedynczej (bóg), jak i w mnogiej (bogowie). Jednak rozumienie tego słowa w liczbie mnogiej nie jest ortodoksyjne. Jeśli rozumiemy je w liczbie pojedynczej, to mamy tu do czynienia z naruszeniem przykazania zakazującego czynić podobiznę Boga. Trzeba zauważyć, że ten „bóg” jest uznany za Boga Exodusu, a Aaron buduje przed nim ołtarz. W tej sytuacji Mojżesz próbuje wstawić się za ludem, ale Pan grozi, że zacznie wszystko od początku, a z Mojżesza uczyni wielki naród. Tutaj właśnie następuje niezwykle dynamiczna scena. Mojżesz rozbija kamienne tablice, ponownie wstawia się za ludem i wydaje się, że lud nie zostanie usunięty z powierzchni ziemi.

Rozdział 33. podejmuje kwestię Bożej obecności. Bóg pośle swego anioła, który niejako zajmie Jego miejsce. W wersetach 12-16 tego rozdziału przedstawiony jest konflikt pomiędzy

Bogiem a Mojżeszem na temat przewodzenia ludowi Pana. Ten dialog jest nieco zagmatwany, ponieważ wszystko w nim jest aluzyjne. Kończy się prośbą Mojżesza, który pragnie zobaczyć chwałę Pana. Pan pozwala mu na to na tyle, na ile to jest możliwe. Przechodzi obok Mojżesza, wymawia swe święte imię i ogłasza swą łaskę i miłosierdzie (por. Wj 34, 5-6). I to jest wszystko: Mojżesz nie mógłby żyć, gdyby zobaczył Pana twarzą w twarz. Zapowiedział jednak Mojżeszowi, że gdy będzie on stał w rozpadlinie skalnej, spocznie na nim ręka Boża aż Pan przejdzie obok. «Kiedy cofnę rękę - mówi Pan - wtedy ujrzysz mnie z tyłu, lecz oblicza mojego nie ukazę tobie» (Wj 33,23). Jest to z pewnością jedna z najbardziej zaskakujących scen opisanych w Starym Testamencie.

Rozdział 34. jest różnie interpretowany. Wydaje się, że przedstawia scenę odnowienia przymierza (34,10). Powstały przypuszczenia, że różne nakazy należą do tradycji jahwistycznej i stanowią rodzaj kultycznego albo rytualnego dekalogu. Ale to jedynie spekulacje. Podobnie jak w rozdziale 33., tak i tutaj zakończenie (34, 29-30) jest bardzo znane - chodzi o tzw. „rogi Mojżesza”. Najbardziej wymownym tego wyobrażeniem jest, znajdująca się w Rzymie, wspaniała rzeźba Michała Anioła - jedyna, o której powiedział, że każe upaść na kolana i mówić! Mojżesz przedstawiony został bowiem z rogami, co wydaje się zupełnie niespodziewanym skojarzeniem. Jednak Wulgata, łacińska wersja przetłumaczonej przez św. Hieronima Biblii, która była powszechnie przyjętą Biblią Zachodniej Europy, tak właśnie przedstawia Mojżesza: z *facies cornuta*, z rogatą twarzą. Jest to literalne tłumaczenie z języka hebrajskiego, w którym niewątpliwie występuje termin „róg” (*qrn*). Może on być również przełożony jako „promień”, a zatem jego twarz byłaby „promieniejąca”, i wydaje się, że to jest powód, dla którego Mojżesz nakładał na twarz zasłonę.

33. Poprzednia odpowiedź nie wyczerpała problemu przybytku. Jak można było mieć przybytek na pustyni?

Wszystko zależy od tego, jak rozumie się przybytek. Przybytek na pustyni, z wyjątkiem ukrytego sanktuarium, jest to w rzeczywistości prostokątne, ogrodzone miejsce na wolnym powietrzu, którego sprzęty są przenośne. Oznacza to, że drewniane ramy oraz drogocenne płótna mogły być składane i przenoszone. Czym właściwie było to przenośne sanktuarium lub przybytek? Lektura rozdziałów 25 - 40 Księgi Wyjścia, które należą przede wszystkim do tradycji kapłańskiej, jest nieco mozolna. Tym bardziej, jeśli nie korzysta się z żadnego komentarza, który mógłby dać pewien ogólny obraz. Przybytek na pustyni zwany był również „Namiotem Spotkania”. Wiadomo, że w nim Pan spotykał się z Mojżeszem, tam również debatowali pod obłokiem, a lud w tym czasie stawał u wejścia do swych namiotów i oddawał pokłon (Wj 33, 7-11). W nim Mojżesz otrzymywał od Pana wyrocznie, gdy rozmawiał z Nim twarzą w twarz. Niekiedy miało to miejsce w samym przybytku, innym razem poza nim. Tradycja kapłańska używała słowa „mieszkanie” (*miszkan*) lub „namiot”, który można ustawić w dowolnym miejscu. Warto przypomnieć, że w Ewangelii według Św. Jana Bóg jest przedstawiony jako Ten, który stawia namiot poprzez fakt wcielenia Słowa (Logosu: J 1, 14). Sam przybytek, stawiany na pustyni, był przedmiotem sceptycznych dociekań, ponieważ wydawał się on być bardzo nieporęczny dla ludzi, którzy się przemieszczają (składając go i stawiając ponownie), a materiał, z jakiego został wykonany, nie był łatwy do zdobycia na pustyni. Ponadto, sama struktura przybytku była bardzo zbliżona do późniejszej świątyni Salomona. W związku z tym opinie na jego temat bardzo się różniły. Czytelnik Biblii winien jednak posiadać choćby ogólną wiedzę na temat struktury przybytku. Zaczniemy zatem od zewnątrz. Przybytek okalało prostokątne ogrodzenie wyznaczające dziedziniec, na którym znajdował się ołtarz ofiarny oraz wielka kadź przeznaczona do rytualnych obmyć (Wj 30,17-21). Głównym budynkiem było samo sanktuarium: Święte Świętych oraz Miejsce Święte (oddzielone jedynie zasłoną). W Świętym Świętych znajdowała się Arka Przymierza z

cherubinami (uskrzydlonymi zwierzętami -jakże odmiennymi od pucułowatych aniołków doby renesansu), na których zasiadał Pan. W Miejsu Świętym znajdował się ołtarz kadzielnny, siedmioramienny świecznik i stół chlebów pokładnych (na którym składano ofiarę z dwunastu chlebów praśnych, zmienianych co szabat). To sanktuarium nakryte było cenną zasłoną i podtrzymywane przez drewnianą konstrukcję. Późniejsze losy przybytku są dyskutowane. Wydaje się, że był on w Szilo (Joz 18,1), a nawet został umieszczony w świątyni Salomona (por. 1 Kri 8,4; powtórzone w 2 Krn 5, 5). Przede wszystkim jednak był on miejscem wielu wydarzeń w Pięcioksięgu.

34. Czym była Arka Przymierza dla starożytnych Izraelitów?

Miała kilka znaczeń. Była to niewielka skrzynia z drzewa akacjowego (około 2,5 łokcia długa, 1,5 łokcia szeroka i 1,5 łokcia wysoka; trudno jednoznacznie określić długość łokcia), obita złotem. Sama w sobie nie wydaje się imponująca, chociaż Księga Wyjścia 37, 1-6 opisuje jej złote pierścienie oraz pozłacane drążki, na których była noszona. Była ona rodzajem palladium, wojennego znaku, jak czytamy w 1 Sm 4-6. Jej uprowadzenie przez Filistynów spowodowało tragedię i kryzys. Wydaje się, że również w Księdze Liczb Arka pełniła podobną funkcję. Gdy Izraelici zwijali obóz, była ona niesiona na przedzie, a Mojżesz mówił: „Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą” (Lb 10,35).

Inne jest określenie Arki w tradycji deuteronomistycznej -Arka Przymierza (*berit*), a inne w tradycji kapłańskiej - Arka Świadcstwa (*edut*). Te dwa terminy określają w istocie to samo. Być może w rozumieniu P (tradycji kapłańskiej) przymierze nie było związane z Arką, ponieważ została ona prawdopodobnie zniszczona (w 587 r. p.n.e.) lub zaginęła, zaś przymierze pozostawało wieczne. Natomiast w tradycji deuteronomistycznej Arka była jedynie miejscem, w którym przechowywano tablice Prawa (por. Pwt 10,5; zrobienie Arki jest tutaj przypisane Mojżeszowi, a nie Besaleelowi, jako to jest w Księdze Wyjścia; w Księdze Powtórzonego Prawa 31, 26 „Księga Prawa” jest złożona obok Arki jako świadek przeciwko Izraelowi w przyszłości). Arkę zwano również „podnóżkiem Boga” (1 Krn 28, 2; por. również Ps 99, 5; 132, 7). Wydaje się więc, że Pan zasiadał na cherubinach (1 Sm 4,4), mając Arkę za podnóżek. W księgach historycznych przedstawione są różne perypetie, jakie przechodziła Arka, stąd niewątpliwie genialnym posunięciem ze strony Dawida było umieszczenie jej w Jerozolimie.

KSIEGA KAPŁAŃSKA - LIBER LEVITICUS - WAJJIQRA

35. Jak można wyjaśnić tytuł trzeciej księgi Tory?

Podobnie jak w przypadku pozostałych ksiąg Tory, hebrajski tytuł tej księgi stanowią jej pierwsze słowa - *wajjiqra*. Odnoszą się one do wezwania, które Pan skierował do Mojżesza celem przekazania mu praw dotyczących liturgii. Tymczasem angielski [i polski] tytuł pochodzi z tradycji łacińsko-greckiej, która przedstawia księgę jako odnoszącą się do lewitów i kapłanów. Żaden z tych tytułów nie wydaje się w rzeczywistości zadowalający. Wczesna rabinistyczna tradycja nadała księdze tytuł „Prawo Kapłanów”, który jest chyba najodpowiedniejszy. Ponieważ jednak teologia deuteronomistyczna mówi o „lewickich kapłanach” (np. Pwt 17,9), oznacza to, że w jakimś momencie utożsamiano kapłanów z lewitami, choć potem nie zostało to zachowane.

Księga Kapłańska jest wśród chrześcijan prawdopodobnie najrzadziej czytaną księgą biblijną, niemniej jednak jest ona o wiele ciekawsza, niż może się to wydawać na pierwszy rzut oka.

Pomocne może być dla nas rozróżnienie dwóch głównych części: rozdziałów 1-16 i 17-27. Cała księga jest dziełem kapłanów--pisarzy, jej pierwsza część dotyczy przede wszystkim różnych obrzędów, tymczasem druga zwana jest „Prawem świętości”, ponieważ kładzie szczególny nacisk na świętość (np. 19, 2: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!”) Chociaż księga zawiera bardzo stary materiał (należy przypomnieć, że jest ona włączona w historyczny kontekst wydarzeń związanych z górą Synaj, a tradycja kapłańska obejmuje większość tekstów od Księgi Wyjścia 19 do Księgi Liczb 10), to jednak ostateczną formę otrzymała dopiero po niewoli babilońskiej. Księga Kapłańska ustanawia doktrynę świętości (por. pytanie 40.) jako przewodnią dla powyższej wspólnoty i interpretowaną jako prawo otrzymane od Boga. Ponad trzydzieści razy powtarza się w księdze: „Pan powiedział do Mojżesza...”.

36. Obecnie nie istnieje świątynia, w której kapłani mogliby składać ofiary, jakie jest więc znaczenie Księgi Kapłańskiej?

To pytanie brzmi tak, jak gdyby Księga Kapłańska była jedynie starożytnym dokumentem i nie miała żadnego znaczenia dla współczesnego chrześcijanina lub nawet dla współczesnego Żyda. Ale jest to ujęcie krótkowzroczne. Ta księga ma bowiem wiele walorów, które można przedstawić następująco: (1) Odnosi się do woli Pana, co widać w nakazach kultycznych; (2) zawiera pełne wyjaśnienie istoty świętości Boga - rozdz. 18. i stanowi część tak zwanego „Prawa świętości” - rozdz. 17-26; (3) odkrywa sens pojęcia ofiary. Z pewnością można by dalej wymieniać. Jestem pewny, że uważna lektura pozwoli odkryć jeszcze głębsze znaczenia. Ale pytanie wyżej postawione jest szczególnie ważne ze względu na to, że porusza sprawę zasadniczą. Nie możemy bowiem świadomie odsunąć na bok jakiejś części Biblii, kierując się przy tym zasadą ważności lub osobistymi wyborami. Nie przeczę, że wszyscy mamy jakieś preferencje - ulubione rozdziały lub księgi, do których chętnie powracamy. Problem polega jednak na tym, że nie możemy tak po prostu zaniedbywać pewnych części Biblii z racji osobistych czy też z powodu powierzchownej znajomości. Jedną z zasad reformy liturgicznej zapoczątkowanej na Soborze Watykańskim II było udostępnienie wiernym wielu tekstów Pisma świętego, których prawdopodobnie większość katolików nigdy wcześniej nie czytała lub nie słyszała podczas liturgii. Trzyletni cykl czytań niedzielnych oraz dwuletni cykl czytań codziennych doskonale to obrazuje. Pomimo tego, wybór lektur mógłby być lepszy (mógłbym tutaj przedstawić moje własne uprzedzenia i preferencje). Na przykład księgi mądrościowe Starego Testamentu rzucają wiele światła na doświadczaną rzeczywistość, ale taka chociażby licząca czterdzieści dwa rozdziały Księga Hioba jest przedstawiona jedynie w ramach ośmiu czytań. Pieśń na Pieśniach licząca osiem rozdziałów jest czytana tylko raz, jako lektura do wyboru podczas liturgii ślubnej oraz 21 grudnia. Jedynym wyjątkiem jest Księga Syracha, która ma pięćdziesiąt jeden rozdziałów i jest czytana dwadzieścia pięć razy (niektóre się powtarzają np. słynny rozdział 24.). A Księga Kapłańska? Spośród dwudziestu siedmiu rozdziałów wybrano pięć czytań. Można by to skorygować poprzez lepsze rozdzielenie czytań na księgi i staranniejszy wybór tekstów. Niewątpliwie jednak trudno w tej kwestii ustrzec się stronniczości. Być może opracowane na nowo cykle mogłyby być oparte na możliwości wyboru lub nawet na obowiązkowości alternatywnych czytań. Lekcjonarze zaproponowane po Soborze (i nawet zaadaptowane i zmodyfikowane w głównym zarysie przez Kościoły ewangelickie) nie są z pewnością wyrzute w skale.

37. Jaka jest relacja pomiędzy kapłanami i lewitami?

Jest to bardzo złożony problem. Najprostsza odpowiedź brzmi: lewici stali się niższą klasą kapłańską w służbie świątyni najpóźniej w okresie powyższej. Ich wcześniejsza historia

nie jest łatwa do prześledzenia. Zgodnie z Księgą Rodzaju Lewiego urodziła Jakubowi Lea. Ale sama historia jego potomków jest skomplikowana. Mojżesz jest z pochodzenia lewitą (Wj 2, 1), a podczas pobytu na pustyni lewici są ukazani jako pełniący funkcje związane z kultem. Pokolenie Lewiego, jako pokolenie kapłańskie (Joz 18, 7), zostaje również odsunięte od dziedziczenia ziemi i nie otrzymuje żadnego określonego terytorium - jego dziedzictwem jest Pan. Zgodnie z opisem w Księdze Sędziów lewici pełnią obowiązki liturgiczne, pomagają kapłanom i mają prawo do dziesięciny od pozostałych pokoleń. Chociaż nie posiadali własnego terytorium jak pozostałe pokolenia, to jednak mieli prawo zamieszkiwać i uprawiać określone tereny w każdym z plemion (Lb 20-21). Należało do nich również sześć tzw. miast ucieczki. Idea „miast ucieczki” przetrwała bardzo długo. W okresie średniowiecza miejsca ucieczki stanowiły kościoły, a sama idea była wielokrotnie przywoływana w ostatnich kilku latach w Ameryce właśnie po to, aby uchronić życie wielu ludzi.

Celem tej instytucji społecznej była ochrona życia domniemanego, nieumyślnego zabójcy przed mścicielem, który mógł dokonać zemsty zanim zebrał się sąd (Wj 21, 12-14). Ale powróćmy do lewitów i kapłanów. Przypuszczalnie właśnie Aaron i jego potomkowie, którym przyznano prerogatywy kapłańskie, pochodzili spośród lewitów (Wj 29, 9). Te kilka wersetów nie może jednak stanowić wyjaśnienia wszystkich skomplikowanych problemów w Starym Testamencie. Wydaje się bowiem, że lewici byli postrzegani jako kapłani i sprawowali funkcje kapłańskie w różnych sanktuariach. Księga Powtórzonego Prawa nie robi różnicy pomiędzy nimi a kapłanami, ale mówi o „lewickim kapłaństwie” (Pwt 18, 1-8). W swej wyidealizowanej wizji przyszłości prorok Ezechiel (rozd. 40-48) degraduje lewitów i czyni z nich jedynie służbę świątynną (Ez 44,9-14). W okresie powygnanejszym dominującym staje się urząd arcykapłana. I chociaż Izrael nie posiadał niepodległości, to jednak arcykapłan uważany był za faktycznego przywódcę, z nim też porozumiewały się potęgi ościennie.

38. Czy nakazy dotyczące koszernej żywności, które regulują zwyczaje związane ze spożywaniem posiłków przez Żydów, mają swe źródło w prawach Księgi Kapłańskiej?

Prawdopodobnie można by mówić o ich źródle, jednak pełny rozwój owych nakazów nastąpił wraz z literaturą rabiniczną, a szczegółowe wskazówki można znaleźć w Misznie i w Talmudzie. Tutaj chciałbym wskazać na kilka podstawowych pojęć, dzięki którym możemy zrozumieć nieco ducha tych nakazów. Jedną z najważniejszych regulacji dotyczy krwi. I tak na przykład w Kpł 17, 10 łączy się w jedno problem życia, krwi i ofiary: „Zwrócę oblicze moje przeciwko temu człowiekowi spożywającemu krew... Bo życie ciała jest we krwi... Ponieważ krew jest prześlaniem za życie”. Najważniejszym motywem jest związek pomiędzy krwią a życiem, wielokrotnie ukazany w Biblii.

W Kodeksie Przymierza czytamy: „Nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki” (Wj 23,19, powtórzone w Pwt 14, 21). Zaproponowano różne hipotezy w celu wyjaśnienia literackiego i historycznego sensu tego wersetu (być może odnosi się on do jakiegoś kananejskiego zwyczaju religijnego), ale pozostaje on nadal niejasny. Stał się jednak podstawą żydowskiej praktyki niejedzenia mięsa razem z nabiałem. To nie miejsce, aby rozszerzać tę tematykę o późniejsze żydowskie zwyczaje żywieniowe, które narodziły się z wiekami. Trzeba podkreślić, że przepisy dotyczące posiłków nie są czymś, co należy przyjmować za pewnik. Posiłek ma również sens religijny. Człowiek nie tylko dziękuje Bogu za pokarm, ale i spożywa go zgodnie z religijnymi wymogami. Katolik może dostrzec tu związek z mającą długą tradycję praktyką powstrzymywania się od pokarmów mięsnych w piątki, choć przykazanie kościelne podlegało w tej dziedzinie zmianom.

39. Jak można wyjaśnić starotestamentalne znaczenie pojęć „czystość” i „nieczystość”?

Na początku trzeba z całą mocą pokreślić, że te terminy - same w sobie - nie mają żadnego związku z seksualnością ani też zachowaniami niemoralnymi. Raczej zawierają w sobie prymitywną ideę kontaktu pomiędzy istotami żyjącymi, ludźmi a tym, co „święte”. Podstawowa idea opiera się na przekonaniu, że fizyczny kontakt może uczynić kogoś *rytualnie* czystym lub nieczystym. Oznacza to, że z tego powodu może on być lub nie być godnym sprawowania określonych praktyk liturgicznych czy uczestniczenia w nich. Ustalono były święte miejsca i czasy, i odpowiednio do tego - stany (por. pytanie 40.). Kapłani musieli być więc rytualnie czysti, aby móc składać ofiary zgodnie ze swymi obowiązkami. Ponadto zarówno czystość, jak i nieczystość były przekazywalne. A zatem kapłan przed powrotem do zwykłych ludzkich spraw musiał się również „odsakralizować” poprzez zmianę szat. Podobna idea zawarta jest w zwrocie „brudzić ręce” zastosowanym do ksiąg biblijnych. Jeśli „brudzą ręce” oznacza to, że są księgami świętymi (inne książki nie wywołują tego efektu). Znaczenie terminu „brudzą” jest więc przeciwne do tego, jaki znamy, ale wskazuje na to, że świętość jest przekazywalna. Należy pamiętać o tym, że zasady te nie dotyczą moralnej winy czy sprawiedliwości, ale odnoszą się do sytuacji zewnętrznej. Wiele zasad prawnych miało swoje źródło w odległej przeszłości i było prawdopodobnie zapożyczeniami. Stąd tak trudno dziś zrozumieć ich symbolikę. Gary Anderson w *New Interpreter 's Bibie* tak o tym mówi: „Chociaż nie majak dotąd teorii, która wyjaśniałaby sens każdego nakazu związanego z czystością, to wydaje się jednak, że idea ludzkiej śmiertelności jest wspólnym elementem łączącym wszystkie z nich... Przez akty podtrzymujące te fizyczne reguły i granice, Izrael musiał wciąż zastanawiać się nad tym, jak wysokie są wymagania pozwalające zbliżyć się do Boga”.

Takie właśnie prawodawstwo zachowują prawa zawarte w Księdze Kapłańskiej, w rozdziałach 11-16, spróbujmy więc podać jakiś przykład. Chrześcijanom najlepiej znane są zapewne przepisy odnoszące się do „trądu”, o których można przeczytać w Nowym Testamencie (Mt 8,1-4). Biblijny trąd nie oznacza tego samego, co znamy dziś jako ciężką chorobę Hansena. Termin biblijny używany jest tu w szerokim sensie, a więc na określenie różnych typów chorób skórnych. Nawet odzież może być zaatakowana trądem; pleśnie i zgnilizny były uważane za „trąd” odzieży. Co więcej, nawet budynki (Kpł 14, 34-53) mogły mieć trąd (nie tylko w wyniku kontaktu z trędowatym). Poprzez trąd mogła się manifestować przewina, którą należało usunąć. Trąd osobisty był na tyle poważny, że usuwano chorą osobę ze społeczności. Miała ona pójść do kapłana, aby uzyskać odpowiednią kwalifikację. Kapłan nie był jednak lekarzem. Określał on jedynie, czy osoba jest zdrowa czy chora. Zanim były trędowaty zostawał ponownie przywrócony do normalnego życia, przechodził ściśle określoną ceremonię oczyszczenia. Kategoria „czyste” i „nieczyste” bardzo bliska jest kategorii „właściwe” i „niewłaściwe”. Najlepszym chyba przykładem jest spis zwierząt właściwych [czyli czystych] i niewłaściwych [czyli nieczystych] w Księdze Kapłańskiej 11, to znaczy zwierząt, które mogą być spożywane, i takich, których spożywanie jest zakazane. Trudno określić, na jakiej podstawie dokonano tego rozróżnienia, a sam podział współczesnemu czytelnikowi może się wydać dziwaczny. Te prawa pełne są bowiem symboliki, którą trudno nam uchwycić. Rozdział kończy się słowami: „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz... Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!... Ja jestem Pan, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. Bądźcie więc świętymi, bo Ja jestem święty!” (Kpł 11,44-45).

40. Co znaczy słowo „świętość”?

Przeciętny człowiek najczęściej ogranicza znaczenie tego pojęcia do świętości etycznej, czystości moralnej, i do kanonizacji. Jednakże biblijne pojęcie świętości, choć łączy w sobie te aspekty, w rzeczywistości jest o wiele bogatsze. Etymologia hebrajskiego rdzenia *q-d-sz*

wiąże się z ideą oddzielenia, wyłączenia. I choć idea ta na pierwszy rzut oka wydaje się raczej nieadekwatna, to jednak wiele za nią przemawia. Przede wszystkim umieszcza Boga w odrębnej kategorii. Bóg jest oddzielony, odmienny, zupełnie inny, należy do innego poziomu istnienia. W związku z tym jest zupełnie zrozumiałe, że w inauguracyjnej wizji Izajasza (6, 3) Serafini wołają: „Kadosz, kadosz, kadosz, Pan Bóg Zastępów!” Można zauważyć przy okazji, że Izajasz wyraża w swej reakcji szczególną świadomość aspektu etycznego: „Jestem człowiekiem o nieczystych wargach” (Iz 6,5). Wtedy jeden z Serafinów dotyka jego warg gorącym węglem, aby oczyścić go z grzechu i winy. Najistotniejsze w biblijnym pojęciu świętości jest przekonanie, że jedynie Pan jest święty. Ludzie „święci” zwani są „wiernymi” (*chasidim*) lub „bojącymi się Boga” (jak Hiob), albo są określane innym synonimem. Księga Kapłańska zawiera zaskakujące stwierdzenie: „Bądźcie święci, ponieważ ja Pan jestem święty” (19, 2), które koresponduje z pełną mocy deklaracją: „Ja jestem Pan, wasz Bóg”, powtarzaną jak echo po seriach nakazów zawartych w rozdziale dziewiętnastym. Warto zauważyć, że Jezus w Ewangelii według św. Marka przedstawia nakaz z Księgi Kapłańskiej 19,18b jako „drugie” przykazanie. Jest ono podobne do „pierwszego”, które mówi o umiłowaniu Boga ponad wszystko, zaczerpniętego z Księgi Powtórzonego Prawa 6,4. Rozdział 19. Księgi Kapłańskiej ukazuje wyraźnie, co oznacza świętość dla Izraelity. Po „przykazaniu świętości” następuje seria nakazów, z których jedno są nam znane z Dziesięciu Przykazań, inne zaś nie, jak na przykład nakaz pozostawiania na polu opadłych kłosów, aby mogli je pozbierać ubodzy. Jest oczywiste, że Izrael będzie święty, o ile będzie przestrzegał przykazań Pana i dzięki temu będzie mógł przebywać w obecności Jedyne, który zwany jest „Świątym Izraela” (ulubiony zwrot w Księdze Izajasza, por. 1,4; 14, 10). Być może najlepszym sposobem zrozumienia biblijnej świętości jest przyjęcie, że jedynie Pan posiada tę tajemniczą właściwość, osoby zaś i rzeczy uczestniczą w niej w sposób ograniczony. Członkowie „dworu niebieskiego” stanowią rodzaj rodziny Bożej i dlatego są „świętymi”. Przebywanie Pana w Świątyni jerozolimskiej czyni ją świętą. Świętość ta ma różne poziomy: w Świątym Świętych przebywa Arka, a Miejsce Święte jest jakby jego przedłużeniem. Wszystkie naczynia używane podczas sprawowania liturgii były święte ze względu na ich przeznaczenie. Świętymi byli ludzie, którzy zbliżali się do Boga - centrum świętości, czyli kapłan i arcykapłan. Ponadto istniała „strefa świętości” - przykładem tego jest nakaz skierowany do Mojżesza, aby zdjął sandały z nóg, ponieważ ziemia, na której stał, była święta (Wj 3, 5). Była ona tak ważna, jak każda norma etyczna, ponieważ wskazywała, że „podstawa”, by tak powiedzieć, całej rzeczywistości określanej terminem „świętość” jest w Panu. I nawet jeśli Pan wymagał moralnie właściwego postępowania (por. Ps 15), to jednak musimy pamiętać, że istniała możliwość oszukiwania samych siebie. W Księdze Przysłów czytamy: „Każdego droga jest prawa w jego oczach, lecz Pan osądza serca” (Prz 21,2; por. Prz 16,2). Podkreślana przez Stary Testament idea świętości Pana i wynikająca z niej każda inna świętość pozostaje kluczową ideą również dla chrześcijan.

41. Czy święto Jom Kippur, które obchodzą dzisiaj Żydzi, ma swe początki w Torze?

Jom Kippur („Dzień Prześlągania”) jest jednym z najważniejszych świąt żydowskich i chociaż zostało ukształtowane również przez tradycje zawarte w Tamudzie, to jednak wywodzi się niewątpliwie z Księgi Kapłańskiej. Dowiadujemy się (Kpł 16,29-34; 23,26-32; zob. również Lb 29,7-11), że jest to dzień całkowitego samozaparcia i „szabat zupełnego spoczynku”. Jego celem jest prześląganie [w celu oczyszczenia] za sanktuarium i ołtarz, jak również za cały naród. Namaszczone (arcykapłan składa określone ofiary. Jest to wieczne święto, obchodzone 10. dnia miesiąca Tiszri (wrzesień-październik), czyli siódmego miesiąca roku. Tylko w tym dniu kapłan mógł wejść do Świętego Świętych (gdzie znajdowała się Arka Przymierza). Składał on w ofierze kozła za grzechy całej społeczności, a jego krwią kropił

kapporet (czyli „miejsce przebłagania” - złotą pokrywę Arki). W Księdze Kapłańskiej 16. czytamy, że były wybierane dwa kozły i w drodze losowania jednego przeznaczano dla Pana, a drugiego dla Azazela (prawdopodobnie demona mieszkającego na pustyni wraz z innymi demonami - w Biblii dominuje przekonanie, że tam właśnie przebywały demony). Kapłan nakładał ręce na kozła przeznaczonego dla Azazela. Był to symboliczny gest oznaczający przeniesienie na niego grzechów społeczności. Następnie, obarczony grzechami ludu, był wyprowadzany na pustynię, ale nie zabijany. Nie wiemy, kiedy zostało ustanowione Święto Przebłagania, lecz pozostaje ono uroczystym, świętym dniem dla narodu żydowskiego. Tekst Księgi Kapłańskiej podkreśla, że jest to dzień całkowitego odpoczynku i wieczne święto.

42. Dlaczego namaszczenie jest tak częste w biblijnych ceremoniach?

Prawdopodobnie każdy rytuał ma własne uzasadnienie namaszczenia, ale to przecież nie jest żadne wyjaśnienie. Ważność i stosowność aktu namaszczenia przyjmuje się po prostu jako pewnik. Na starożytnym Bliskim Wschodzie znany był zwyczaj stosowania olejków do celów świeckich - po kąpieli, lecz dotyczył tych, których było na nie stać. Wydaje się również, że namaszczenie zostało przyjęte zwyczajowo jako znak powitania gościa, co można wywnioskować ze słów Jezusa skierowanych do Szymona w Ewangelii wg św. Łukasza (7,36-46). W przeciwieństwie do chłodnego przyjęcia ze strony Szymona (nie obmył nóg Jezusa wodą, nie namaścił Mu olejkiem głowy), kobieta, która weszła do domu Szymona obmyła Jego nogi olejkiem (oraz własnymi łzami).

Nas interesuje jednak przede wszystkim religijne znaczenie namaszczenia. Chociaż myśląc o namaszczeniu odnosimy je najczęściej do kapłanów, to jednak pierwotnie namaszczenie dotyczyło przede wszystkim królów. Namaszczenie króla czyniło zeń postać sakralną. Pamiętamy słowa Dawida z 1 Sm 24, 6 wypowiedziane po tym, jak odciął Saulowi poję jego płaszcz. Pomimo że towarzysze Dawida myśleli o użyciu przemocy wobec Saula, sumienie zaniepokoiło Dawida: „Niech mnie broni Pan przed dokonaniem takiego czynu przeciw mojemu panu i pomazańcowi Pańskiemu, bym miał podnieść rękę na niego, bo jest pomazańcem Pańskim” (1 Sm 24,7). To Król był namaszczonym *par excellence*, zaś namaszczenie arcykapłana praktykowane po niewoli babilońskiej nawiązywało do tej królewskiej tradycji.

Słowo „pomazaniec” jest tłumaczeniem greckiego terminu *christos* i hebrajskiego *masziach*, które odpowiadają polskiemu słowu „mesjasz”. Należy zwrócić uwagę na małe „m” w słowie mesjasz. W Starym Testamencie termin ten odnosi się do panującego króla (wyjątkowo w Księdze Izajasza 45, 1 użyty jest w odniesieniu do króla perskiego - Cyrusa). Z czasem termin ten nabrał szczególnego znaczenia i stąd w Nowym Testamencie pojawia się pytanie o Mesjasza, o Syna Dawida, o wypełnienie proroctwa, jakie Natan wypowiedział przed Dawidem w 2 Sm 7,11 -17.

43. Czy śluby wzmiankowane w Starym Testamencie mają taki sam charakter, jak te składane przez chrześcijan, na przykład w zakonach?

Najlepszą byłaby tu odpowiedź, że ślub jest zawsze ślubem, niezależnie od materii, jakiej dotyczy. Oczywiście można mówić o różnych stopniach jego uroczystości i intencji oraz różnorodności samej materii ślubów. Na przykład ślub czystości był w Starym Testamencie nie do pomyślenia ze względu na wielką wagę, jaką Izrael przywiązywał do daru, którym były dzieci. Kobiety bezdzietne otaczano współczuciem (pomyślmy o Annie w 1 Sm 1). Wymianki o ślubach znajdujemy w Psalterzu (por. Ps 22, 26; 50, 14; 61,6; itd.). Człowiek mógł prosić o coś, na przykład o uleczenie z choroby, a prośbie tej towarzyszyła obietnica/ślub ofiarowania czegoś w zamian, na przykład ofiary w świątyni. Nie było to ani

tak mechaniczne, ani kupieckie, na jakie mogłoby wyglądać. Był to wyraz szczerości i powagi modlitwy/prośby. Najbardziej znany ślub złożył Jefte, jak to przedstawia Księga Sędziów 11, 29-40: obiecał w nim, że jeśli odniesie zwycięstwo nad Ammonitami, to złoży Bogu w ofierze tego, kto pierwszy wyjdzie z jego domu, gdy będzie wracał z pola walki. Niestety pierwszą, która wyszła, była jego córka. Właściwa interpretacja tego wydarzenia nie ma żadnego związku ze ślubem czystości (por. Sdz 11,38), jak to sugerowali starożytni komentatorzy. Jefte uważał, że nie może uniknąć odpowiedzialności za złożony ślub, toteż wypełnił go do końca.

W Starym Testamencie śluby były warunkowe (np. u Jeftego warunkiem był zwycięski powrót). Niekiedy przeznaczano kogoś do sanktuarium (Anna ofiarowała Samuela jako nazirejczyka). Zgodnie z tekstem Księgi Kapłańskiej 27, 1-8, ze ślubu można się było wykupić ofiarą pieniężną. Również ofiary rozumiane były zwykle jako wypełnienie ślubu (Kpł 22, 17-30). Ślubów nie powinno się traktować zbyt lekkomyślnie, o czym świadczą słowa Koheleta: „Jeżeli złożyłeś jakiś ślub Bogu, nie zwlekaj z jego spełnieniem, bo w głupcach nie ma On upodobania. To, co ślubowałeś, wypełnij! Lepiej, gdy nie ślubujesz wcale, niż żebyś ślubował, a ślubu nie wypełnił” (Koh 5, 3-4). Jednak śluby złożone przez kobietę mogły być anulowane przez jej ojca (ślub córki) lub męża (ślub żony), jak to określa Księga Liczb (30,2-17). Odzwierciedlało to podporządkowaną pozycję kobiety w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu.

Wzmiankowany wcześniej ślub nazireatu wymaga dokładniejszego przedstawienia. Był to ślub zawierający trzy obietnice: powstrzymanie się od wina i innych alkoholi, nieobcinanie włosów w czasie trwania ślubu, niezbliżanie się do zwłok (to czyniło osobę „rytualnie nieczystą”), nawet jeśli był to najbliższy członek rodziny (Lb 6, 1-8). Te trzy obietnice musiały być ściśle przestrzegane podczas całego okresu trwania ślubu, dlatego składający go był uważany za osobę świętą i poświęconą Panu. Najbardziej znanym nazirejczykiem był Samuel. Wydaje się, że jego matka, Anna poświęciła go jeszcze przed narodzeniem na wiecznego nazirejczyka, aż do śmierci (1 Sm 1, 11). Nazirejczykiem był również Samson (Sdz 17, 7; por. 16, 17). W Nowym Testamencie zaś nazirejczkiem był Jan Chrzciciel, co wynika ze stwierdzenia: „Będzie bowiem wielki w oczach Pana; wina i sycery pić nie będzie” (Łk 1,15). Niektórzy uważają, że określenie Jezusa jako *Nazoraioś* w Ewangelii wg św. Mateusza sugeruje, że i On był nazirejczykiem. Chociaż nie ma mowy o żadnych ślubach, jest On „poświęcony” Panu. Podsumowując można stwierdzić, że istnieje wiele biblijnych wydarzeń, które poprzedzały śluby składane przez chrześcijan. Zasadnicze podobieństwo polega na związaniu się obietnicą uczynienia czegoś na cześć Boga.

44. Dlaczego pierworodni, czy to spośród ludzi, czy zwierząt, jak też pierwociny owoców ziemi cieszą się takim zainteresowaniem Starego Testamentu?

Nie można przedstawić teoretycznych motywów, które były podstawą podobnych praktyk. Praktyki te po prostu się wypełniały, i dotyczyło to nie tylko Izraela, ale i innych narodów. Typowy przykład znajdujemy w odpowiedzi udzielonej Jakubowi przez Labana, wyjaśniającej, dlaczego nie otrzymuje Racheli za żonę: „Nie ma tu u nas zwyczaju wydawania za mąż [córkę] młodszej przed pierworodną” (Rdz 29, 26). Pierworodny syn dziedziczył podwójną część tego, co otrzymywali jego młodszy bracia. Wchodziły tu w grę racje praktyczne. Córki wychodziły za mąż i opuszczały rodzinę, zaś synowie byli uważani za podstawę rodu, ponieważ zapewniali rodzinie kontynuację linii oraz dziedzictwo. Można przypuszczać, że ofiarowanie pierworodnych spośród trzód i pierwocin owoców ziemi służyło zapewnieniu błogosławieństwa, w szczególności urodzaju, w posiadłości właściciela. Problem składania ofiar z dzieci został poruszony wcześniej (pytanie 17., przypadek Izaaka), wiemy więc, że wielu sądzi, iż celem tego tekstu w Księdze Rodzaju 22 była regulacja podob-

nych praktyk. Można by sądzić, że prawodawstwo w Izraelu zawierało początkowo dosłowne ofiary z pierworodnych. Pan powiedział Mojżeszowi: „Poświęćcie Mi wszystko pierworodne. U synów Izraela do Mnie należeć będą pierwociny łona matczynego - zarówno człowiek, jak i zwierzę (Wj 13, 2). Również w księdze proroka Micheasza pada dość dwuznaczne pytanie: „Czy trzeba, bym wydał pierworodnego mego za mój występki, owoc łona mego za grzech mojej duszy?” (Mi 6, 7). W Księdze Wyjścia znajduje się regulacja prawna dotycząca pierworodnych, w której stwierdza się jasno: „Wykupisz (*gaal*) też pierworodnego syna swego” (Wj 34,20). I chociaż w Wj 22, 28-29 mówi się o „wy-daniu” pierworodnego syna w tym samym kontekście co i o „wydaniu” pierworodnego spośród trzody, to przyjmuje się powszechnie, że trzeba ten tekst rozumieć z wyłączeniem pierworodnego syna (wykupienie). Jest to możliwe, ponieważ praktyka wykupu pierworodnego syna była niewątpliwie jedną z norm Starego Testamentu.

Jest również normą dla Nowego Testamentu. Jezus został ofiarowany w świątyni, a ewangelista Łukasz cytuje w tym kontekście właśnie Księgę Wyjścia: „Każde pierworodne dziecko płci męskiej będzie poświęcone Panu” (Łk 2, 23; Wj 13, 12). „Wykupienie” kosztowało ubogich „parę synogarlic albo dwa młode gołębie” (Łk 2, 24).

45. Czy praktykowany dawniej zwyczaj wprowadzania kobiety do kościoła po porodzie oraz oczyszczenia Maryi, o którym mówi pytanie 44., są ze sobą powiązane?

Jest to trudne pytanie, ponieważ święto oczyszczenia ma za sobą długą historię. Rozważmy najpierw samo „oczyszczenie”. W Księdze Kapłańskiej stwierdza się, że matka chłopca pozostaje nieczysta rytualnie przez siedem dni, a następnie przechodzi trzydziestotrydniowy okres „oczyszczenia krwi”. W końcu zostaje złożona ofiara oczyszczenia - dla ubogich jest to para synogarlic albo dwa młode gołębie. Pewne elementy tej praktyki leżą u podstaw oczyszczenia Maryi w Łk 2,22-24. Ona i jej mąż byli pobożnymi Żydami, gotowymi wypełnić wymagania Prawa. W świątyni akcent położony jest na ofiarowaniu chłopca Panu (Łk 2, 22), zaś o wykupieniu mówi się w Księdze Wyjścia 13, 1-2. Tekst św. Łukasza wydaje się stanowić wprowadzenie do następnych scen, z Symeonem i Anną.

Ewangelia św. Łukasza przyczyniła się do powstania kilku świąt w Kościele. Na Wschodzie, w okresie panowania Justyniana (zmarł w 565 roku), obchodzone było święto „Spotkania Pana” z Symeonem i Anną. W Jerozolimie również obchodzono święto Pana, o czym zaświadcza słynna pątniczka Egeria (lub Etheria; koniec IV wieku n.e.). Z tekstem Łukasza (2, 23) związana jest procesja świątla celebrowana w Jerozolimie w V wieku n.e. (nasza późniejsza „Gromniczna”). Święto to później znalazło się w Sakramentach Gelazjańskim jako „Oczyszczenie Świętej Maryi”, potwierdzając tym samym świadectwo Egerii.

Przedstawiłem te historyczne informacje jako tło dla dawnego zwyczaju wprowadzania do kościoła kobiety, która urodziła dziecko, celem złożenia przez nią dziękczynienia. Wskazują one, jak zawiła jest historia świąt, ale myślę, że mogą pomóc w odpowiedzi na postawione pytanie. Mówimy bowiem o zwyczaju, jaki pojawił się w Kościele, a który nawiązywał do wydarzeń biblijnych z Księgi Kapłańskiej i z Ewangelii św. Łukasza, omówionych powyżej. Zwyczaj ten ma swe źródła w średniowieczu i kładzie akcent na dziękczynienie po urodzeniu dziecka. Niektóre starożytne modlitwy liturgiczne, jak mówiłem, nawiązują do pojęcia „nieczystości”, które dziś (nawet w rozumieniu nieczystości rytualnej) nie jest zrozumiałe wśród chrześcijan. Trzeba przypomnieć, że nawet to, co ma charakter sakralny i co jest związane z sakralnością może być przyczyną rytualnej nieczystości. Wspomniany wyżej zwyczaj „oczyszczenia” mógł też podlegać pewnym wpływom jansenizmu oraz tendencjom do potępiania jakiegokolwiek związku między religią i seksualnością. Można tu przypomnieć na przykład, że jeszcze nie tak dawno uważano za niewłaściwe przyjęcie Komunii św. przez małżonków, między którymi doszło uprzednio do fizycznego zbliżenia. Jednakże modlitwy,

jakie towarzyszyły omawianemu zwyczajowi „oczyszczenia”, przynajmniej w ostatnim stuleciu, dotyczyły dziękczynienia i uwielbienia.

46. Jakie jest znaczenie terminu „ofiara”?

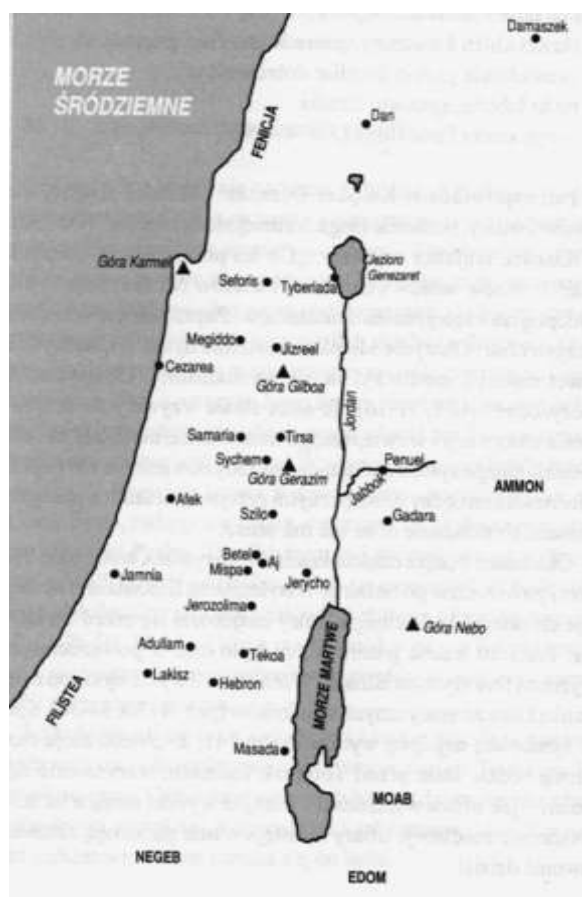
Nie wszyscy godzą się na jedną definicję, ponieważ zwykle kładzie się akcent tylko na jeden z elementów składających się na czynność określaną terminem „ofiara”. Stąd biorą się duże różnice w rozumieniu tego terminu. Ofiara jest rozumiana jako dar dla samolubnego albo wrogiego boga, jako zastępczy dar za grzesznego człowieka lub jako posiłek dla boga (bogów), i tak dalej. Można wyjaśnić ją w następujący sposób: chociaż do Boga należy wszystko, a zatem to Jemu ludzie zawdzięczają wszystko cokolwiek posiadają, to jednak mogą obejść się bez pewnych przedmiotów i zwrócić je Bogu. W ujęciu sakralnym każda rzecz należąca do Boga jest święta, a my możemy „po-święcić” to, co dajemy Bogu, radując się całym stworzeniem. Dobrym przykładem tego jest Psalm 50: „Gdybym był głodny, nie musiałbym tobie mówić, bo mój jest świat i to, co go napędza. Czy będę jadł mięso cielców albo pił krew kozłów? Złóż Bogu ofiarę dziękczynną”... (Ps 50, 12-14). Ofiara ma wartość o tyle, o ile związana jest z wewnętrznym nastawieniem - zwykły formalizm i same gesty nie mają znaczenia.

Jakkolwiek ofiara może być szczerą i cenną, to jednak zawsze wiąże się z nią pokusa formalizmu, który w Starym Testamencie jest piętnowany. Najbardziej ostra krytyka zasad rytualnych i ofiar pochodzi od proroków, a poprzez nich od samego Pana. Z gorzkim sarkazmem Amos zwraca się do ludu:

Idźcie do Betel i grzeszcie,
do Gilgal i grzeszcie więcej;
przynoscie co ranka ofiary wasze
i co trzeci dzień dziesięciny!
Nawet chleb kwaszony spalajcie na ofiarę pochwalną
i nawołujcie głośno do ofiar dobrowolnych,
bo to lubicie, synowie Izraela
- wyrocznia Pana Boga (Am 4, 4-5).

Pan zapowiada w Księdze Ozeasza: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6,6). W Księdze Izajasza czytamy: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar?... Krew wołów i baranów, i kozłów Mi obrzydła... nie wydeptujcie więcej moich dziedzińców! Zaprzeście składania czczonych ofiar! Obrzydłe Mi jest wznoszenie dymu... Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham... Obmyjcie się i oczyśćcie!” (Iz 1, 11-16). Te ostre słowa wzywały do oczyszczenia motywacji i wewnętrznego nastawiania, nie miały na celu obalenia całego systemu ofiarniczego. Gdy bowiem nie ma współzależności pomiędzy zewnętrznymi przejawami kultu a postępowaniem, to składanie ofiar nie ma sensu.

Okadzanie będące częścią katolickiego rytuału, wydaje się być mniej powszechne po Soborze Watykańskim II. Kadzidło nawiązuje do ołtarza kadzielnego, który znajdował się przed Świątynią. Ponadto trzeba pamiętać, że było ono w powszechnym użyciu na Starożytnym Bliskim Wschodzie. Zwykle było ono mieszanką kilku aromatycznych składników (por. Wj 30,34-38), a jego symbolikę najlepiej wyraża Psalm 141,2: „Niech moja modlitwa będzie stale przed Tobą jak kadzidło; wzniesienie rąk moich -jak ofiara wieczorna!” Biblijne wysiłki mające na celu połączenie modlitwy, ofiary i postępowania pozostają aktualne również dzisiaj.



Starożytny Izrael

KSIĘGA LICZB – NUMERI - BEMIDBAR

47. Czy tytuł „Księga Liczb” nie jest trochę dziwny dla biblijnej księgi?

Rzeczywiście, może się on wydawać dziwny. Pochodzi z tradycji grecko-lacińskiej (*arithmoi*, *numeri*) i nawiązuje do najważniejszego wydarzenia pierwszego rozdziału księgi - spisu lub przeliczenia Izraelitów, którzy rozpoczęli wędrówkę spod Synaju. Hebrajski tytuł *Bemidbar* - „na pustyni” lepiej oddaje treść księgi. To właśnie pustynia jest tym miejscem, gdzie znajdują się Izraelici i gdzie pozostaną aż do końca księgi. A zatem, gdy słyszymy o „okresie na pustyni” lub o „wędrówce przez pustynię” musimy sięgnąć do Księgi Liczb, chcąc poznać różne przygody Izraelitów po opuszczeniu Synaju. W kilku przypadkach przywołane są w niej wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia, ale jest tam dużo nowych epizodów, szczególnie związanych z napięciami we wspólnocie, z faktem buntu ludu oraz z odmową wejścia do Kanaanu (rozdz. 14.).

48. Czy Mojżesz nie otrzymał wyraźnego polecenia od Boga, aby dokonać spisu ludności? A przecież Dawid, który również dokonał takiego spisu, został za to ukarany.

Tak, właśnie tak się stało. Ale spis sam w sobie jest wydarzeniem wieloznacznym. Dlaczego dokonuje się spisu? W przypadku Dawida chodziło o bezpieczeństwo i rozszerzenie jego królestwa (głównie na tereny Transjordanii). Nawet Joab, jego zaufany minister wojny, zapytał go, dlaczego chce przeprowadzać spis na terenie od Dan do Beer-Szeby. Postrzegął on spis jako praktykę o charakterze religijnym i dlatego chciał zapobiec ewentualnemu

naruszeniu przez żołnierzy wymaganej czystości rytualnej i związanej z tym kary Bożej (por. Wj 30,12). Związek pomiędzy wojskiem a sprawami religijnymi pojawia się w tekście, w którym Dawid wyjaśnia kapłanowi Achimelekowi fakt, że jego żołnierze mogą jeść poświęcony chleb, ponieważ powstrzymali się przed współżyciem seksualnym (por. 1 Sm 21, 5-6; Wj 19, 15 oraz Mt 12,3-4). Byli oni w stanie gotowości do walki. Z drugiej strony często pojawia się napomnienie, aby ufność złożyć w Panu, a nie „w książętach” (Ps 146, 3; 118, 9), zaś prorok Izajasz karci króla Achaza za to, że nie zaufał Panu (Iz 7, 10-13). W związku z tym można uznać spis ludności za przejaw polegania jedynie na sobie i oznakę pychy. Jednak w przypadku pierwszego spisu w Księdze Liczb brak tych konotacji. Znajomość liczby mężczyzn w poszczególnych plemionach służyła w rzeczywistości do ustalenia systemu obrony przybytku, który był ustawiany w różnych miejscach w trakcie wędrówki ludu po pustyni. W rozdziale 1. wielokrotnie mówi się, że cel spisu jest militarny, i że Pan dał Mojżeszowi wyraźny nakaz w tym względzie (Lb 1, 2). Ponowny spis ludności przedstawiony jest w rozdziale 26. Tu jednak jego zamiarem było podkreślenie faktu, że do Kanaanu wejdzie nowe pokolenie Izraelitów, gdyż pokolenie buntowników wymarło.

49. Jak należy rozumieć liczbę żołnierzy uzyskaną podczas spisu?

Problem ten dotyczy wszystkich liczb odnoszących się do Izraelitów na pustyni. Zostało na przykład podane, że z Egiptu wyszło około dwa miliony ludzi, a przecież Półwysep Synaj nie mógł wyżywić takiej liczby (podobnie Palestyna). Według danych z 1. rozdziału Księgi Liczb samych mężczyzn było ponad 600 tysięcy. W Księdze Liczb 3,43 mówi się o 22 tysiącach pierwotnych mężczyzn. Zbyt wysoka jest tu po prostu stopa przyrostu naturalnego; wykracza ona z pewnością poza granice rzeczywistości. Nie ma zatem sensu opierać się na nieprawdopodobnych liczbach. Zaproponowano oczywiście kilka rozwiązań tego problemu, ale żadne z nich nie zyskało powszechnej akceptacji. Możemy tylko powiedzieć, że podana liczba ma charakter symboliczny, jednakże nie wiemy, jakie znaczenie przypisywano podobnym symbolom w starożytnym Izraelu. Być może za pomocą tak wysokiej liczby podkreślano wielkość Boga, który prowadził swój lud.

W rozdziale poświęconym spisowi dominuje tradycja kapłańska (P), ale również inne tradycje w Pięcioksięgu pozwalają sobie na takie przesadne liczby.

50. Czy w pierwszych czterech rozdziałach Księgi Liczb można znaleźć coś więcej poza nużącym zapisem wydarzeń z odległej przeszłości?

Musimy przyjąć do wiadomości, że liczby i dane zawsze są nużące (nie czytamy przecież książki telefonicznej dla przyjemności). Możemy oczywiście zdecydować się na przejście do innej księgi Tory. Jednak w Księdze Liczb mamy bardzo ważną ideę - ideę obecności Boga pośród wybranego narodu. Tę ideę właśnie wyraża pustynny przybytek i możliwe, że mamy tu do czynienia z jednym z podstawowych aspektów religii Izraela. Patriarchowie byli świadkami różnych teofanii lub krótkich objawień Boga. Z tego powodu miejsca teofanii stawały się miejscami świętymi (przypomnijmy Mojżesza i płonący krzew). Ten problem ma wiele aspektów i jest bardziej skomplikowany niż człowiek współczesny - który być może przyjmuje obecność Boga za coś oczywistego - zdaje sobie z tego sprawę. Tajemnica Bożej obecności została ukazana w modlitwie Salomona podczas poświęcania Świątyni: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (1 Kri 8, 27-28). Cała modlitwa jest świadectwem tej tajemnicy, a także świadectwem łaskawości Pana, który jest ze swoim ludem, tak jak był z jego przodkami (1 Kri 8, 58). Obecność ta skupiła się na Arce Przymierza

stanowiącej Boży „podnózek”, na którym niewidzialny Pan zasiadł pośród cherubinów, stróżów tronu. W późnej tradycji kapłańskiej (P) nie opisano „projektu” przybytku pustynnego, chociaż tekst zdradza pewną archaiczność. To [późniejsza] Świątynia jerozolimska stała się wzorcem dla przedstawienia Bożej obecności i „właściwego” sposobu wędrówki po pustyni. Kapłani i lewici otaczają przybytek z czterech stron, a poszczególne pokolenia stoją wokół nich w szyku bojowym, po trzy z każdej strony. Trzeba przypomnieć, że terminologia tradycji kapłańskiej (P) dotycząca przybytku jest szczególnie znacząca; określa się go w niej terminem *miszkan* albo „namiot”, który Pan rozbił pośród ludu. Wydaje się, że my, współcześni potrzebujemy głębszego zrozumienia sensu świętego miejsca. Izrael uważał, że święte miejsce niesie z sobą zarówno niebezpieczeństwo, jak też pożytek. Było ono niebezpieczne, ponieważ w przypadku nieczystości rytualnej mogło zostać zbezczeszczone, a przez to sprowadzić jakąś klęskę. Ale przecież było zbawienne z racji obecności Pana.

51. W Księdze Liczb czytamy o obrzędzie „przeprawy” (tzw. ordalia) wobec posądzonej o zdradę kobiety. Dlaczego nie praktykowano czegoś podobnego wobec mężczyzny?

Nie znajduję innej odpowiedzi, niż ta, że mamy tutaj do czynienia ze społecznością patriarchalną, w której kobietę uważano za własność mężczyzny. Przywołajmy tu choćby Dziesięć Przykazań, w których upomina się mężczyznę, aby nie pożądał domu, kobiety i niewolnika sąsiada itd., jakby ludzie i przedmioty znajdowali się na tym samym poziomie. Sam obrzęd przeprawy (Lb 5,11-31) wydaje się mieszaniną magii i kultu. W skrócie obrzęd ten wyglądał tak: oskarżona (lub po prostu „podejrzana”) kobieta składała przed kapłanem przysięgę, że nie uczyniła nic złego. Kapłan dawał jej do picia „gorzką wodę” (do której zostały wrzucone słowa przysięgi). Jeśli powiedziała prawdę, odchodziła bez szkody. Jeśli zaś była winna, puchło jej łono, a ona sama stawała się przekleństwem pośród swego ludu. Karą dla tego, kto dopuścił się cudzołóstwa (czy to mężczyzna czy kobieta; zob. Kpł 20, 10; Pwt 22,22-24) była zwykle śmierć. Współczesnemu czytelnikowi z pewnością trudno przyjąć, że mężczyzna mógł uniknąć kary, podczas gdy niewinność kobiety była poddawana próbie w obrzędzie „przeprawy”.

52. Czym jest błogosławieństwo Aarona (inaczej: kapłańskie)?

Zostało ono tak nazwane, ponieważ przedstawia sposób, w jaki Aaron i jego potomkowie błogosławią naród izraelski. Nam zaś jest znany stąd, że został zaadaptowany również do liturgii chrześcijańskiej. Na pierwszy rzut oka błogosławieństwo wydaje się być nieco nużące, gdyż ta sama kwestia powtarzana jest na kilka sposobów. W tym jednak tkwi sekret paralelizmu hebrajskiej poezji: każda następna linia, każde następne słowo rozbudowuje poprzednią ideę. Nie jest to jedynie zwykłe powtórzenie. To powtarzanie jest tutaj bardzo ważne:

Niech cię Pan błogosławi i strzeże.

Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą niech cię obdarzy swą łaską.

Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem (Lb 6, 24-26).

W każdej linii są dwa czasowniki, z których drugi powiększa i rozszerza zakres znaczeniowy pierwszego. Błogosławieństwo to dobrze znany ogólny termin, ale tutaj jest zastosowany ze szczególną wyrazistością ponieważ to dzięki błogosławieństwu Izrael jest „strzeżony”.

Właśnie tego desperacko potrzebował na pustyni. Nawiązanie do faktu, że Pan jest tym, który strzeże i chroni pojawia się w Biblii bardzo często. Psalm 121 jest wprost zdominowany tą

ideą: ani słońce za dnia, ani księżyc nocą nie mogą zaszkodzić Izraelowi, ponieważ Pan strzeże wyjścia i powrotu narodu (w. 6-8). Pan jest postrzegany jako okryty światłem (Ps 104,2), a idea jaśniejącego oblicza Pana jest bardzo częsta w psalmach (np. Ps 31, 16; 67, 2 - hymn zbiorów itd.). To, że Pan pozwala, aby Jego przemożny blask był postrzegany, jest oczywiście znakiem Jego życzliwości. Okazuje On swą bliskość przez to, że rozjaśnia nad ludem swoje oblicze. W ostatniej linijce Ps 4 pojawił się zwrot „zwróci... oblicze swoje”, który jest porównywalny ze zwrotem: „Wzniesi ponad nami... światłość Twojego oblicza” (Ps 4,7). Jego przeciwieństwem jest często powtarzające się wyrażenie: „ukryć oblicze”, stosowane na określenie Bożego niezadowolenia (Pwt 31,8). Hebrajski termin „pokój” (*szalom*) wszedł do wielu języków z licznymi niuansami. Znaczy on o wiele więcej niż brak konfliktu lub wojny. Oznacza on pomyślność i dobrobyt (oczywiście są one widziane jako dary Boże). Warto zwrócić uwagę, jak obszerne i wyczerpujące jest kapłańskie błogosławieństwo. Trudno wyobrazić sobie bardziej ekumeniczną modlitwę.

53. Czy Pascha, której celebracja przedstawiona jest w 9. rozdziale Księgi Liczb to ta sama, jaką przedstawia 12. rozdział Księgi Wyjścia?

To jest to samo święto, choć - jak można się spodziewać - istnieją różnice w rytuale. Różnice między obydwoma rozdziałami są świadectwem zmian, jakich należało oczekiwać w dziedzinie prawa i liturgii na przestrzeni czasu i zmieniających się warunków.

Chronologicznie rzecz biorąc, od czasu wyjścia z Egiptu minął tylko rok, jednak musimy pamiętać, że tekst Księgi Liczb jest późniejszy od aktualnego tekstu Księgi Wyjścia. Ponadto tekst w Księdze Wyjścia przedstawia święto wraz z całym napięciem i podekscytowaniem spowodowanym samą przyczyną święta: ucieczką z Egiptu. Krwią baranka miały być pomazane odrzwia i nadproża domów, a baranek miał być spożyty wraz z praśnym chlebem (ten obrzęd został dołączony później). Spożywający go winni mieć przepasane biodra, sandały na nogach i laskę w rękę, co więcej baranek miał być jedzony w pośpiechu, gdyż za chwilę Izraelici mieli uciekać z Egiptu. Tymczasem celebracja Paschy w 9. rozdziale Księgi Liczb przedstawiona jest w sposób bardziej spokojny. Stąd pojawiają się teksty legislacyjne dotyczące osób rytualnie nieczystych (9,6): powinni oni obchodzić Paschę z miesięcznym opóźnieniem.

Piękny fragment, którym kończy się rozdział 9. nawiązuje do komentarza zawartego w Księdze Wyjścia 13,21-22, dotyczącego obecności [wśród ludu] słupa obłoku za dnia i słupa ognia w nocy. Te dwa słupy są w rzeczywistości jednym: obłok prowadzi w ciągu dnia, a blask Pana w obłoku jest znakiem w nocnej wędrówce. To właśnie za pośrednictwem obłoku/ognia Pan „rzucił” spojrzenie, które spowodowało panikę w egipskiej armii (Wj 14, 25). W zakończeniu Księgi Wyjścia powraca motyw obłoku/ognia (Wj 40, 34-38). W Księdze Liczb 9, 15-23 przedstawiona jest szczegółowo całkowita zależność Izraela w jego wędrówce od obłoku/ognia. Znajduje się on nad przybytkiem, a jego ruch wskazuje, kiedy należy wyruszyć, kiedy się zatrzymać, a kiedy rozpocząć postój (wersety 18, 20, 23). Mamy tutaj kolejny przykład (przewodniej) obecności Boga.

54. O „narzekaniu” na pustyni wspomniano wcześniej, w związku z Księgą Wyjścia (pytanie 30.). Ale czyż Księga Liczb nie opisuje buntu na pustyni?

Rzeczywiście kłopoty wynikły po opuszczeniu Synaju, a opisane w Księdze Liczb (rozdziały 11-14 i 16-17, 20), są dużo bardziej poważne, niżli narzekania, o których donosi Księga Wyjścia 15-17. W rozdziałach tych mowa jest o tym, jak zostały uzdrowione gorzkie wody w Mara, jak tęsknota za „garnkami mięsa” została zaspokojona manną i przepiórkami, i jak w Massa i Meriba ze skały wytrysnęła woda. Dominuje w tych opisach idea próby

(Wj 15,25; 16,24; 17, 7). Wyjątkowym przykładem buntu przeciw Mojżeszowi (Wj 32, 1: „Nie wiemy, co się z nim stało”) jest epizod ze złotym cielcem. Nie ma wątpliwości co do gniewu Mojżesza, ale jego modlitwa w Księdze Wyjścia 32,11-14 jest niezwykle odpowiedzią na oświadczenie Pana, że chce On zmienić plany [i wyniszczyć lud], a obietnica bycia wielkim narodem przejdzie na Mojżesza i jego potomstwo (32,10). Mojżesz sięga głęboko do pamięci Izraela: Co powiedzą Egipcjanie? Co będzie z obietnicami złożonymi Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi? W Księdze Liczb 14, 12 Pan powraca do tej samej kwestii; chce porzucić Izraela, a z Mojżesza uczynić wielki i potężny naród. Żarliwe wstawienictwo Mojżesza wznosi się na najwyższy poziom. Nie tylko przywołane zostaje przypuszczalne rozumowanie Egipcjan (Pan nie zamierzał ocalić Izraela, i dlatego zostali zgładzeni), ale również cytowany jest niezwykle zwrot z Księgi Wyjścia, charakteryzujący Pana jako „nieskorego do gniewu i bogatego w miłosierdzie” (por. Wj 34, 6; 14, 13-19). Okazją do tej deklaracji jest odmowa wyrażona przez lud wobec perspektywy wejścia do Kanaanu po powrocie wywiadowców. To jest najpoważniejszy bunt, bunt ukarany czterdziestoletnim wędrowaniem po pustyni.

Można zapytać, czy Mojżesz w dialogu z Bogiem nie stracił panowania nad sytuacją. W 11. rozdziale Księgi Liczb zwraca się on przecież do Boga z pełnym mocy, ale i niezwykle wzruszającym błaganiem: „Czemu tak źle się obchodzisz ze sługą swoim, czemu nie darzysz mnie życzliwością i złożyłeś na mnie cały ciężar tego ludu? Czy to ja począłem ten lud w łonie albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: Noś go na łonie swoim, jak nosi piastunka dziecko, i zanieś go do ziemi, którą poprzysiągłem dać ich przodkom? Skądże wezmę mięsa, aby dać temu całemu ludowi? A przecież przeciw mnie podnoszą skargę i wołają: Daj nam mięsa do jedzenia! Nie mogę już sam dłużej udźwignąć troski o ten lud, już mi nazbyt ciąży. Skoro tak ze mną postępujesz, to raczej mnie zabij, jeśli darzysz mnie życzliwością, abym nie patrzył na swoje nieszczęście” (Lb 11, 11-15).

Księga ukazuje ponadto kilka buntów o charakterze jednostkowym, jak chociażby bunt rodziny Mojżesza przeciwko jego autorytetowi (Miriam i Aaron: Lb 12) oraz pewnych pragnących władzy Izraelitów (Korach, Datan i Abiram: Lb 16-17), którzy zbuntowali się przeciwko autorytetowi Mojżesza i Aarona. Ale są one niczym wobec sprzeciwu narodu, który odmówił wejścia do Ziemi Obiecanej. Można przywołać tu scenę z dwunastoma „szpiegami” (po jednym na pokolenie), którzy przeprowadzili rozpoznanie, a po czterdziestu dniach powrócili z informacjami o kraju opływającym w mleko i miód, ale również z wiadomością, że kraj zamieszkują potężne narody, wrogowie Izraela (między innymi Amalekici), a miasta są obwarowane. Jedynie Kaleb, jeden z wywiadowców, nakłaniał lud, aby wszedł do Ziemi Obiecanej; lud jednak odmówił. Właśnie wtedy Mojżesz zwrócił się do Pana z pełnym napięcia błaganiem, które zostało zacytowane powyżej (Lb 14, 13-19). W ramach kary pokolenie przebywające na pustyni *nie* wejdzie do Kanaanu, lecz będzie musiało wędrować i umrzeć na pustyni.

55. Dlaczego Mojżesz nie wszedł do Ziemi Obiecanej?

Jest to jedna z największych tajemnic Pięcioksięgu oraz izraelskiej tradycji. Przypuszczam, że właściwa odpowiedź na to pytanie była dla nich równie zagadkowa, jak dla nas. Dlaczego? Ponieważ zagadnienie to było już podnoszone kilkakrotnie, przynajmniej pośrednio, a jasnej odpowiedzi, jak dotąd, nie ma. Proszę pozwolić mi je przedstawić. W pytaniu 30. ukazałem jeden z punktów widzenia: fakt, że Mojżesz dwukrotnie uderzył laską w skałę jest najczęstszym wyjaśnieniem. Ale nie można w ten sposób interpretować tekstu Księgi Liczb 20, 2-14. Jest on powtórzeniem tekstu z Księgi Wyjścia 17,1-7, który zawiera jeden z typowych motywów narzekania - brak wody do picia. Pan przychodzi Mojżeszowi i Aaronowi na ratunek; mają wziąć słynną laskę i wobec całej wspólnoty „powiedzieć”

(tzn. rozkazać) do skały, a ona wyda wodę. Zgodnie z tym, Mojżesz zwraca się do całego zgromadzenia mówiąc: „Słuchajcie, wy buntownicy! Czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę?” (Lb 20, 10). Po czym uderza dwukrotnie laską w skałę i zaopatruje lud w wodę. Nie ma w tym opisie mowy o gniewie Pana, lecz jedynie sucha i prosta uwaga: „Ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie objawiliście mojej świętości wobec Izraelitów, dlatego wy nie wprowadzicie tego ludu do kraju, który im daję” (Lb 20,12). Następny werset jest etiologicznym wyjaśnieniem nazwy miejsca: „To są wody Meriba, gdzie się spierali Izraelici z Panem i gdzie On objawił wobec nich swoją świętość” (20, 13). W tekście Księgi Wyjścia 17,6-7, który wydaje się być dubletem, nie ma wzmianki o podwójnym uderzeniu skały, a samo wydarzenie jest interpretowane jako wystawienie Pana na próbę przez Izrael. To zwykle wyjaśnienie, jakie dał Pan, zostało przeinterpretowane w Księdze Liczb (20,24) jako powód śmierci Aarona; nie może on wejść do Ziemi Obiecanej z powodu buntu, którego dopuścił się z Mojżeszem w Meriba. W Księdze Liczb 27,12-14 jest podany ten sam motyw: gdy Mojżeszowi zostaje powiedziane, aby wszedł na łańcuch górski Abarim i popatrzył na Ziemię Obiecaną, przypomina sobie, że zobaczy tylko tyle, ponieważ wraz z Aaronem sprzeciwił się słowu Pana: „Nie objawiliście mojej świętości wobec nich przy wodach” (Lb 27, 14). Brakuje bliższego wyjaśnienia, co może znaczyć ten niejasny zwrot: „objawić moją świętość”. Wody zaś są identyfikowane z Meriba obok Kadesz na pustyni Sin. Wydarzenie samo w sobie pozostaje tajemnicze. Nieuzasadnione wydaje się przypuszczenie, że podwójne uderzenie w skałę było wynikiem braku wiary.

Jeśli na chwilę wrócimy do Deuteronomium, to zobaczymy, że zakaz jest tu widziany z innej perspektywy. W trakcie jednej z „mów” Mojżesz informuje lud, że Pan rozgniewał się na niego „przez was” (Pwt 1,37). Wina leży więc po stronie ludu! Po żarliwym apelu Mojżesza o możliwość przejścia Jordanu (gdy wschodni brzeg Jordanu był już zabezpieczony: Pwt 3, 8-22), otrzymał on od Boga szorstką reprimendę, aby nigdy więcej o tym Mu nie mówił. Ale przyczyna pozostaje ta sama: „przez was” (Pwt 3,26). Ten sam motyw pojawia się ponownie (Pwt 4,22) w ustach Mojżesza mówiącego do ludu. W jego słowach pojawia się wyraźnie żalosna nuta: „Ja bowiem umrę w tej ziemi, nie przejdę Jordanu, lecz wy go przejdziecie...”. W Deuteronomium 32,48-52 raz jeszcze zostaje podjęty motyw z Księgi Liczb 7, 12-14.

Mojżesz i Aaaron (który już zmarł) nie mogli wejść do Kanaanu, ponieważ obaj „okazali się wiarołomni” wobec Pana i nie objawili Jego świętości wobec Izraelitów. Jeśli prześledzimy tradycje Pięcioksięgu, to wydaje się jasne, że wersja kapłańska przypisuje winę Mojżeszowi (bez dokładniejszego jej wyszczególnienia), gdy tymczasem w perspektywie deuteronomistycznej wina leży po stronie ludu (Pwt 32,48-52 jest oczywiście przypisywany tradycji kapłańskiej). Bez zakłopotania redaktor (redaktorzy) Pięcioksięgu przekazał dwa różne motywy wyjaśniające, dlaczego Mojżesz nigdy nie przeszedł Jordanu - ale pozostawił oba okryte tajemniczym uogólnieniem.

56. Jak można wytłumaczyć epizod z miedzianym wężem (Lb 21, 4-9)?

Wydarzenie opisane w Księdze Liczb 21,4-9 jest jeszcze jednym przykładem narzekania ludu dotyczących braku żywności na pustyni. Za karę Pan zesłał na Izraelitów jadowite (ogniste?) węże, które kąsały i zabiły wielu z nich. Wtedy lud przyznał się do swego grzesznego buntu i błagał Mojżesza o wstawiennictwo. Mojżesz zwrócił się do Pana, z Jego nakazu uczynił „palącego” (węża) i umieścił go na wysokim palu. Ten, kto spojrzał na „miedzianego węża” był uzdrowiony. Bibliści uważają że opowiadanie to nawiązuje do wydarzeń przedstawiających białą magię, czyli obrazujących przekonanie, że pewne przedmioty i czynności są ze sobą powiązane, a zatem mogą oddziaływać na podobne do siebie. W tym przypadku efekty ukąszenia węża leczone są jego podobizną. Epizod ten zyskał szczególne

znaczenie ze względu na miedzianego węża (zwanego Nehusztanem), którego ze Świątyni jerozolimskiej usunął dopiero król Ezechiasz (2 Kri 18, 4). Opowiadanie zawarte w Księdze Liczb wydaje się być etiologią tego „miedzianego węża”. Powraca do niego ponownie późniejsza tradycja. Autor Księgi Mądrości bardzo stara się odkryć w nim głębszy sens. Wizerunek węża stał się znakiem zbawienia, odsyłającym Izraelitów do *Tory*. Zostali oni ocaleni „nie w tym, na co patrzyli”, ale w Bogu, Zbawicielu wszystkich (Mdr 16, 6-7). W końcu, w Ewangelii św. Jana 3,14, znajdujemy typologiczny związek pomiędzy wywyższeniem węża, a wywyższeniem (zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem) Jezusa.

57. Czy to nie dziwne, że opowieść o Balaamie i jego oślicy znalazła się w Biblii?

Takie pytanie mogłoby dotyczyć także wielu innych części Starego Testamentu! Wszystko zależy od znaczenia, jakie przypisujemy określeniu „dziwny”. Być może odnosi się ono do faktu, że mamy tu do czynienia ze zwierzęciem, które mówi. Ale nie jest to nic niespotykanego. Pomyślmy o przebiegłym wężu i tym, co wynikło z jego rozmowy w 3. rozdziale Księgi Rodzaju. Z literackiego punktu widzenia historie, w których zwierzęta mówią określamy jako bajki i nie widać powodów, by ten gatunek nie mógł występować w Biblii. W obu przypadkach pojawia się bardzo poważny podtekst teologiczny. Rozmowa węża z kobietą jest jednym z najbardziej celnych opisów tego, w jaki sposób ludzie mogą zostać oszukani. Pełna zaskakujących zmian rozmowa wskazuje na wyjątkowy literacki talent autora.

Co można powiedzieć o Balaamie i jego oślicy? To zdarzenie stanowi część groźnie wyglądającego opowiadania. Balak, król Moabu, zaniepokojony siłą militarną okazaną przez Izraelitów, chce wynająć Balaama - (prawdopodobnie) dobrze znanego czarownika, aby rzucił na nich urok. Nie jest on Izraelitą a jego pochodzenie nie jest pewne (nazwa *Ammaw* jest niejasna, ale bywa łączona z Eufratem). Kiedy spotykają się z nim wysłannicy Balaka nakłaniając go, aby rzucił na Izrael przekleństwo, jego reakcja jest zaskakująca; stwierdza, że musi poradzić się Pana, Boga Izraela. Ta porada nie wróży jednak dobrze królowi. Balaamowi nie wolno bowiem przekląć Izraela i dlatego odmawia wysłannikom. Balak przedstawia zatem inną propozycję, a Balaam ponownie radzi się Pana. Tym razem Balaam wyraża zgodę, dowiedziawszy się od Boga, że może powiedzieć tylko to, co mu zostało w tym celu przekazane. W tym momencie pojawia się pomysłowy epizod z oślicą (Lb 22,22-35). Jakie jest znaczenie tej bajki? Ośmiesza ona „widzącego”, który nie jest w stanie zobaczyć anioła Bożego blokującego mu drogę i pochwała zwierzę, które *potrafi* go zobaczyć. Oślica trzykrotnie ratuje swego pana, aż w końcu oczy Balaama rzeczywiście otwierają się, a on gotów jest zawrócić. Wtedy otrzymuje tajemnicze polecenie, aby kontynuować swą podróż oraz oznajmić królowi jedynie to, co Pan mu nakaze. Mamy tu do czynienia z niezwykle komiczną sytuacją ponieważ Balaam trzykrotnie błogosławi Izrael, chociaż został wynajęty, aby mu złorzeczyć. Balak grzmi więc przeciw niemu; w tym czasie między Balakiem a Balaamem rozgrywa się pewnego rodzaju rytuał (por. Lb 23, 11-12. 25-26; 24, 11-14). Najbardziej znane wersety dotyczą gwiazdy wschodzącej z Jakuba, berła podnoszącego się z Izraela, zwycięstwa Izraela (Lb 24,17 nawiązuje do ekspansji królestwa Dawidowego, ale słowa te mogą również być rozumiane w sensie eschatologicznym i mesjańskim).

Sława Balaama została potwierdzona odkryciami archeologicznymi z roku 1967 dokonanymi w Tell Deir Alla w Transjordanii. Zapisany na kamiennych płytach pokrytych warstwą tynku tekst aramejski mówi o nim jako o „widzącym bogów” i przywołuje nieszczęścia, które on przewidywał. Jednak w tradycji izraelskiej osoba Balaama cieszy się złą reputacją (np. Lb 31,16; Joz 13,22).

58. Czym były „urim” wspomniane przy wyznaczeniu Jozuego na następcę Mojżesza?

Problem dotyczył tego, kto ma zostać następcą Mojżesza. W Księdze Liczb 27, 16 prosił on Pana o wyznaczenie przywódcy, aby lud nie był jak „owce bez pasterza”. Wpierw jednak kapłan Eleazar (Aaron już nie żył) miał poznać decyzję w tej sprawie poprzez urim. Wzmianka ta nawiązuje do opisu szat najwyższego kapłana w Księdze Wyjścia 28,29-30. Jego pektorał zawierał bowiem tzw. urim i tummim. Były to prawdopodobnie pewnego rodzaju kamienie używane do rozpoznawania woli Bożej (poprzez kolor, a może ich rodzaj?). Mówi się o nich kilka razy w późniejszej historii, w sytuacjach gdy oczekiwano bezpośredniej decyzji Pana (1 Sm 14,41-43). Kiedy Saul nie otrzymał odpowiedzi poprzez urim, zwrócił się do wróżki z Endor (1 Sm 28,6). Nie dysponujemy odpowiednim tłumaczeniem tych terminów, dlatego stosowana jest transliteracja - urim i tummim. Św. Hieronim przetłumaczył je jako *lux et veritas*, światło i prawda, a sam łaciński zwrot stał się mottem Uniwersytetu w Yale. Podstawą rzucania losów było przekonanie o przyczynowości lub działaniu Boga w każdym wydarzeniu. Księga Przysłów tak o tym mówi:

Losem potrząsa się w zanadrzu,
lecz jego rozstrzygnięcie zależy od Pana (Prz 16, 33).

Uważano zatem, że losowanie nie jest dziełem przypadku. Rzucanie losów było kontynuowane w Dziejach Apostolskich, gdy wybrano Macieja, a nie Barnabę na jednego z apostołów (Dz 1,26). Warto zwrócić uwagę na modlitwę, jaka towarzyszyła temu wyborowi: „Ty, Panie, który znasz serca wszystkich, wskaż z tych dwóch jednego, którego obrałeś...” (Dz 1, 24).

Następstwo Jozuego stanowiło żywotny motyw w izraelskiej tradycji. Podkreślano, że Jozue powtórzył wiele z czynów Mojżesza: wysłanie szpiegów (Lb 13; Joz 2); przejście po suchym dnie rzeki (Wj 14; Joz 3); zdjęcie sandałów z powodu świętej ziemi (Wj 3, 5; Joz 5, 15); zob. M. Coogan w *NJBC*, 110-111.

59. Czy Transjordanian (wyżyna na wschód od rzeki Jordan) uważana jest za część Ziemi Obiecanej?

Ściśle rzecz biorąc, celem wędrówki Izraelitów była ziemia Kanaan. Mieli wkroczyć do niej od południa, ale odrzucili wezwania Jozuego i Kaleba, i nie sprostali zadaniu (Lb 14,26-45). Ostatecznie wyruszyli „drogą królów” (Lb 21, 22) po wschodniej stronie rzeki Jordan i doszli na północ aż do Baszanu, pokonując króla Oga pod Edrei (Lb 21, 33). Okazało się to kuszące dla pokoleń Rubena i Gada posiadających wielkie stada bydła, którzy zajęli żyzną okolicę Gileadu. Ich prośba o osiedlenie się tam i zwolnienie z obowiązku przekroczenia Jordanu spowodowała ostrą odpowiedź Mojżesza i porównanie ich postępowania do postawy ludu, który na pustyni odmówił pójścia za Jozuem i Kalebem. Oni jednak szybko potwierdzili swoją chęć uczestniczenia w walce Izraelitów o zdobycie Kanaanu, ale również podtrzymali zamiar przejścia w posiadanie Transjordanii. Mojżesz ostatecznie przystał na ich żądanie; do pokoleń Rubena i Gada dołączyła jeszcze połowa pokolenia Manasses (Lb 32). W tym właśnie sensie terytorium to należy do Ziemi Obiecanej i oczywiście stanowiło część królestwa północnego, aż do podboju asyryjskiego.

Ważniejsze od rozważań geograficznych jest jednak to, co można określić jako teologię Ziemi Obiecanej (por. W. D. Davies, *The Gospel and the Land* Berkeley, 1974,15-35). To prawda, że Kanaan jest Ziemią Obiecaną- obiecaną Abrahamowi i jego potomkom (Rdz 12,1-3.15-18). Ale przede wszystkim jest to ziemia *Jhwh*. Świadczy o tym wyraźnie

Księga Kapłańska 25,23 oraz inne teksty. Zakłada to również fakt, że ziemia jest *darem* dla Izraela. Izrael nie był zbyt biegły w sztuce wojennej, a ziemię dał mu raczej sam Pan (Ps 44,2-4). Fakt, że ziemia jest własnością Pana wyjaśnia również samo jej przekazanie; nikt nie ma do niej prawa. Stąd ofiarowanie pierwocin było po prostu symbolicznym zwróceniem Panu tego, co prawnie do Niego należy. Dlatego ziemię obowiązywał „szabat Pański”, szabat całkowitego spoczynku, podczas którego miała ona leżeć odłogiem (Lb 25, 2-5). Z tego właśnie powodu Kanaan jest nazywany „ziemią świętą”, chociaż nie jest to pojęcie biblijne. Świętość należy do Pana. Ziemia uczestniczy w tej świętości, ponieważ jest ona posiadłością Boga i przez to jest Mu bliska; Jego świętość ma wpływ na ziemię. W Księdze Liczb jest to przedstawione w taki sposób: „I nie zanieczyszczajcie ziemi, w której mieszkacie, pośród której i Ja mieszkam; gdyż Ja, Pan, mieszkam wśród synów izraelskich” (35,34). Związek ziemi z życiem moralnym Izraela pojawia się wielokrotnie, szczególnie w mowach proroków: „Ziemia jest splugawiona przez swoich mieszkańców, bo pogwałcili prawa, przekroczyli przykazania, złamali wieczyste przymierze” (Iz 24, 4-5; por. Am 1, 2). Zanieczyszczenie i zbezczeszczenie ziemi jest wielkim nieszczęściem (Kpł 19, 29; Pwt 21, 23).

60. W czytaniach liturgicznych pojawiają się dwie postacie o barwnych imionach Eldad i Medad. Czy są to postacie znaczące?

Tak, oczywiście! Czytanie z 26. niedzieli roku w cyklu B pochodzi z Księgi Liczb 11,25-29. Jego kontekstem są narzekania ludu (gdzie jest mięso?) oraz rozpaczliwa prośba skierowana do Pana (Lb 11, 11-15, cytowany w pytaniu 54. na temat „narzekania” na pustyni). Bóg nakazał wówczas Mojżeszowi zgromadzić siedemdziesięciu starszych ludu w Namiocie Spotkania; tam Pan miał wziąć z ducha Mojżesza i obdarzyć nim „starszych” - w ten sposób nie dźwigałby on w pojedynkę troski o lud - zaś Mojżesz miał oznajmić ludziom, że będą jedli mięso przez miesiąc (!); wystarczająco długo, by im obrzydło. Mojżesz jednak nie dowierzał: mięso dla sześciuset tysięcy? Pan odpowiedział więc na to krótko: „Czy ręka (moc) Pana jest zbyt krótka, aby to uczynić?” Wtedy też wziął z ducha, którego posiadał Mojżesz i przekazał go siedemdziesięciu. Oni zaczęli „prorokować”, to znaczy dali wyraz temu, że posiadają ducha - są w stanie pewnego rodzaju ekstazy, podobnym do tego, który zilustrowano na przykładzie Saula (1 Sm 10,1-13) i Ezechiela (Ez 1,28; 2,22 itd.) oraz kilku innych. Nie wiemy, jak zareagował na nią lud. W każdym razie dwóch spośród starszych ludu pozostało w obozie i nie było obecnych pośród tych, którzy otrzymali ducha Mojżesza. Byli nimi Eldad i Medad (ich imiona wydają się etymologicznie powiązane z miłością Boga). Ale duch spoczął też na nich, tak że i oni zaczęli „prorokować”. Jozue poczuł się tym dotknięty i chciał, by Mojżesz ich powstrzymał. Wtedy nastąpiła charakterystyczna odpowiedź: „Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!” (Lb 11,29). Mojżesz wydaje się w niej przyznawać, że nie był to jego duch, ale że zstąpił na nich duch Pana. Będąc człowiekiem otwartym zaakceptował zachowanie „starszych” w przeciwieństwie do postawy Jozuego, który zwracał raczej uwagę na autorytet Mojżesza albo był po prostu bardziej pedantyczny w przestrzeganiu Prawa i porządku.

To zdarzenie mogło zagubić się w środku opowiadania o przepiorkach, które jest kontynuowane w Lb 11, 31. Na szczęście zostało ono zachowane i wkomponowane w wydarzenia, które miały miejsce w Kibrot-Hattaawa („groby pożądania”). Motyw Eldada i Medada sam w sobie jest ważny ze względu na to, że obydwaj otrzymali ducha Bożego, oraz ze względu na przykład, jaki Mojżesz dał przez swoją reakcję.

61. Dlaczego przepisy dotyczące odzieży są tak bardzo szczegółowe - np. dotyczą frędzli?

To pytanie dotyczy instrukcji zawartych w Księdze Liczb 15, 37-41. Nie mogę na to pytanie

odpowiedzieć z całą pewnością, chciałem jednak przypomnieć, że stanowią one część pewnego wzoru. Można odwołać się do polecenia zawartego w Księdze Powtórzonego Prawa 6,8-9, dotyczącego słów wypowiedzianych przez Mojżesza „dzisiaj”: „Przywiążesz je jako znak do swojej ręki i będą jako przepaska między twoimi oczyma. Wypiszesz je też na odrzwiach twojego domu i na twoich bramach”. Nakaz ten jest podstawą powszechnie znanych żydowskich obyczajów religijnych: stosowania filakterii (hebr. *tefilin*) podczas modlitwy oraz umieszczania mezuzy na odrzwiach domu. Wszystkie te zwyczaje i praktyki mają podstawę w Pięcioksięgu, a w szczególności w 6. rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa. Przypominają one człowiekowi o Bogu i Jego woli. Można wspomnieć też o pięknym modlitewnym szalu, przywdziewanym przez Żydów jako pomoc w modlitwie. Idea ta jest doskonale wyrażona w Księdze Liczb: „Dla was będą te frędzle, a gdy na nie spojrzycie, przypomniecie sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić -a nie pójdziecie za żądzami swego serca i oczu, przez które plamiliście się niewiernością- byście w ten sposób o wszystkich moich przykazaniach pamiętali, pełnili je i tak byli świętymi wobec swojego Boga. Jam jest Pan, Bóg wasz, który was wyprowadził z ziemi egipskiej, aby być waszym Bogiem. Jam jest Pan, wasz Bóg”(Lb 15, 39-41).

W swoim komentarzu do Księgi Liczb J. Milgrom (JPS, excursus 38) również zwraca uwagę na symbolizm frędzli przy zewnętrznej szacie; stanowią one rodzaj przedłużenia własnej osobowości. Z tego punktu widzenia sprawa pocucia skruchy Dawida z racji tego, że odciął kawałek płaszcza Saula nabiera dodatkowego znaczenia (1 Sm 24, 5-6). W każdym razie znaczenie religijne jest tu najważniejsze. W praktyce zwyczaj ten można porównać do stosowania specjalnych szat liturgicznych w różnych odłamach chrześcijaństwa. Nawet jeśli wywodzą się one ze strojów „codziennych”, to jednak nabrały znaczenia religijnego.

62. Co znaczy „być usuniętym” w odniesieniu do określonej osoby?

Pytanie to odnosi się do często wspominanej w Torze kary. I tak, istnieje np. zapis mówiący o tym, że ktokolwiek podczas Paschy jadłby kwaszony chleb, ma zostać „usunięty” (Wj 12,15). Kto dopuszcza się profanowania szabatu zasługuje na karę śmierci - paralelne do tego orzeczenie stanowi, że ten, kto pracuje w szabat powinien „zostać usunięty (wykluczony) ze swojego ludu” (Wj 31,14). W tekście Księgi Liczb 15,27-31 pojawia się rozróżnienie pomiędzy nieumyślną przewiną a działaniem w pełni świadomym („z podniesioną ręką”). Ten ostatni zwrot jest także użyty na określenie jawnego oraz buntowniczego wyjścia Izraela z Egiptu (Wj 14,8; Lb 33,3). Jeśli ktoś postąpił przeciw Bogu „z podniesioną ręką”, to stanowiło to rodzaj deklaracji wojennej. Taka osoba miała być zgodnie z prawem „usunięta”. Istnieje więcej podobnych tekstów, w których mówi się o byciu usuniętym (21 razy w całej Torze). Wieloznaczność tego słowa opiera się na dwóch możliwościach znaczeniowych: może ono oznaczać karę Bożą (Bóg może wykorzenić czyjś ród), albo karę śmierci poniesioną w toku egzekucji (zob. Lb 15, 30-36 na temat śmierci poprzez ukamienowanie osoby, która naruszyła spoczynek szabatu).

63. Jak należy rozumieć termin „obcy” (współmieszkaniec), po hebrajsku: *ger*, który tak często pojawia się w Pięcioksięgu?

„Obcy” (*ger*) to cudzoziemiec szczególnego rodzaju. Jest on chroniony przez wspólnotę, która go przyjęła, a nawet posiada we wspólnocie pewne wyjątkowe prawa. Można powiedzieć, że pojęcie to przeszło specyficzną drogę w Biblii. Patriarchowie byli przecież „obcymi” w Kanaanie (Rdz 14, 13) i w Egipcie (Wj 2, 22). Nawet wtedy, gdy otrzymali od Boga ziemię w darze, pozostali mimo tego obcymi, ponieważ ziemia należy do Boga (Kpł 25, 23). Zwykle jednak terminu tego używa się na określenie szczególnej grupy nie-Izraelitów,

którzy - pojedynczo lub całą enklawą - zostali przyłączeni do Izraela. Nie mogli oni posiadać ziemi i dlatego zdobywali majątek w inny sposób. W Księdze Powtórzonego Prawa są porównywani z ubogimi i potrzebującymi, mówi się też o tym, że ich praca winna być wynagradzana. Choć nie zostali zaliczeni do Izraela w sensie duchowym, mogą jednak zdecydować się (ale nie jest to ich obowiązkiem) na obchodzenie Paschy, poddawać się obrzezaniu lub składać ofiary. Są zobowiązani do przestrzegania czystości rytualnej, gdyż w przeciwnym wypadku zostałaby naruszona czystość kraju. Termin „obcy” jest również używany w sensie metaforycznym - w celu wyrażenia przemijalności życia (Ps 39,12), albo dla podkreślenia niestabilności określonej sytuacji (Ps 119, 9).

64. Co oznacza zwrot „połączyć się ze swoimi przodkami” (dosł. „ze swoim ludem”)?

To subtelne wyrażenie nawiązuje do śmierci, i jest stosowane przy opisie śmierci największych bohaterów Tory: Abrahama (Rdz 25, 8), Izmaela (Rdz 25, 17), Jakuba (Rdz 49, 33), Mojżesza (Lb 27,13; Pwt 32, 50) i Aarona (Lb 20,24). Pojawia się ono jedynie w Pięcioksięgu i ma charakter idiomatyczny. Kim jest ten „lud” i co znaczy „połączyć się”? Zgodnie z tradycyjnym, starotestamentowym poglądem, po śmierci człowiek przebywa w Szeolu (zob. opis Szeolu w 3. rozdziale Księgi Hioba oraz w innych tekstach księgi). „Przebywanie” w Szeolu nie jest doprecyzowane; tam się po prostu „jest”, jak uświadamia to sobie Dawid, mówiąc o śmierci swego syna: „Ja pójdę do niego, ale ono do mnie nie wróci” (2 Sm 12, 23). Szeol nie był ani karą ani nagrodą. Mógł natomiast być postrzegany jako ulga (przez Hioba, w porównaniu z jego ziemskimi cierpieniami), albo jako rodzaj przeciwnika (w psalmach często jest on personifikowany jako siła prześladowająca człowieka). Brak jednak refleksji nad tym „co” [z człowieka] przebywa w Szeolu, bowiem ciało znajdowało się oczywiście w grobie, a tchnienie życia powracało do Boga, od którego pochodziło (Rdz 2,7; Koh 12,7). Życie oczywiście było czymś lepszym niż śmierć, nawet jeśli stan po śmierci nie był karą. W psalmach zwrócono uwagę na fakt, że przebywającego w Szeolu nie łączy żadna miłosna relacja z Panem: któż Cię chwala w Szeolu? (Ps 6, 5; 30,9; 88, 10 itd.). Dyskutowano nad tym, czy idea połączenia się ze swoim ludem lub krewnymi rzeczywiście zakłada życie pozagrobowe, czy też jest to sytuacja tymczasowa: po śmierci, ale przed pogrzebem? Z perspektywy starotestamentalnej wizji śmierci/Szeolu trudno byłoby zaakceptować drugie rozwiązanie. Wydaje się, że jest to subtelny sposób mówienia o śmierci. Nie ma raczej mowy o jakimś pośrednim stanie między śmiercią a pogrzebaniem. Wyrażenie odzwierciedla raczej szczególną postawę rezygnacji i akceptacji śmierci, charakterystyczną dla narodu izraelskiego.

65. Czym zasłynął Pinchas?

Istnieją dwie dobrze znane postacie biblijne o tym imieniu: jeden to bohater, a drugi to łajdak. Łajdak jest synem Helego, kapłana w Szilo za czasów Samuela. On i jego brat Chofhi nadużywali swego urzędu (1 Sm 2, 12-17). Po jego śmierci, wdowa po nim wydała na świat syna, którego nazwała Ikabod (to znaczy „odeszła chwała”). Działo się to w złych dla Izraela czasach, ponieważ Arka Przymierza została zabrana przez Filistynów. O bohaterze - to chyba jego dotyczyło pytanie - mówi się w Księdze Liczb (oraz kilka razy w innych księgach: Ps 106,28-31; Syr 45, 23-24; 1 Mch 2,26.54). Wsławił się on „gorliwym” czynem, dzięki któremu zdobył dla siebie i dla swych potomków wieczne „przymierze pokoju”. Okazją do jego wyczynu była niewierność Izraelitów, którzy zwiedzeni przez Moabitki zaczęli składać ofiary Baalowi z Peor (Lb 25,1-13). Nie wiadomo, gdzie znajdował się Peor. Było to prawdopodobnie jedno z sanktuariów Baala, zaś z góry o tej samej nazwie Balaam wypowiedział swoje trzecie proroctwo (Lb 23,28). Właśnie tam Izraelici skłaniali się ku

bałwochwalstwu, które łączyło się z uprawianiem nierządu z Moabitkami (Lb 25, 1-2). Pan rozkazał uśmiercić wszystkich przywódców ludu, którzy na to pozwolili. Mojżesz nakazał więc przywódcom zabić Izraelitów, którzy wzięli udział w tych obrzędach. W kulminacyjnej scenie jeden z Izraelitów, na oczach Mojżesza i całej wspólnoty, wprowadził do swojej rodziny Madianitkę. Wtedy właśnie Pinchas przebił włócznią ich oboje, prawdopodobnie *in flagrante*, a tajemnicza plaga wśród Izraelitów (niewspominana wcześniej) ustała. Pan w odpowiedzi ogłosił, że Pinchas przez swoją gorliwość odwrócił gniew Boży. Zawarł więc z nim przymierze pokoju, które miało zapewnić Pinchasowi wieczne kapłaństwo.

66. W roku 2000 w Kościele katolickim obchodzono Rok Jubileuszowy. Czy ma on coś wspólnego z biblijnym rokiem jubileuszowym?

Poprzedni chrześcijański „rok jubileuszowy”, jeśli dobrze pamiętam, miał miejsce w 1950 roku [w rzeczywistości był to rok 1983 - przyp. tłum.], zaś pierwszy w roku 1300; był on okazją do pielgrzymek (dosłownych i duchowych) do Rzymu, do bazylik większych. Ich związek z jubileuszami biblijnymi jest tylko nominalny. Pobieżne nawiązanie do jubileuszu ma miejsce w Księdze Liczb 36,4, zaś związane z nim prawodawstwo znajduje się w Księdze Kapłańskiej 25, 8-55 (zob. również Pwt 15, 1-9). Zgodnie z Księgą Kapłańską co pięćdziesiąt lat należało darować długi i uwalniać niewolników. Sama nazwa pochodzi od terminu *jobel*, który prawdopodobnie oznacza „baran”, i nie ma nic wspólnego z łacińskim terminem *jubilare* oznaczającym „wykrzykiwać”. Już wcześniej każdy siódmy rok [tzw. rok szabatowy] cechowało uwalnianie niewolników pochodzących z Hebrajczyków (Wj 21,1-6) oraz odpoczynek ziemi (Wj 23,10-11). W Księdze Kapłańskiej ustanowiony został okres siedmiu lat szabatowych, czyli siedem razy po siedem lat, cykl obejmujący czterdzieści dziewięć lat). Po ich upływie, w Dzień Prześlągania pięćdziesiątego roku rozpoczynał się jubileusz, uświęcany ogłoszeniem wolności dla wszystkich. Każdy mógł powrócić do swej ojcowizny. Podczas pięćdziesiątego roku nie wolno było ani siał, ani zbierać, należało też uzgodnić zdjęcie zadłużenia z własnej ziemi. Główną zasadę przedstawia Księga Kapłańska 25,23: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami”. Regulacje dotyczące posiadania ziemi stwarzały pewien rodzaj społecznej równowagi i równości. Troska o ubogich miała charakter progresywny; posiadali oni przywileje przybyszów i dzierżawców, i w ten sposób mogli mieszkać z osobami bogatymi: „Nie będziesz brał od niego [brata] odsetek ani lichwy. Będziesz się bał Boga swego i pozwolisz żyć bratu z sobą. Nie będziesz mu dawał pieniędzy na procent. Nie będziesz mu dawał żywności na lichwę. Ja jestem Pan, Bóg wasz, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, aby dać wam ziemię Kanaan i aby być waszym Bogiem!” (Kpł 25,35-36). Trzeba jednak pamiętać o napomnieniach proroków kierowanych przeciwko „posiadaczom” ziemskim, ponieważ dopuszczali się bezprawia w stosunku do „nic nie posiadających”. Zobacz również tekst Księgi Kapłańskiej mówiący o zapewnieniach danych przez Pana tym, którzy będą postępować zgodnie z Jego zasadami (Kpł 26, 3-13). Ich treścią nie jest dobrobyt materialny, ale przymierze: „Będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (26, 12). Zobacz ponadto pytania 59. i 63.

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA - DEUTERONOMIUM - DEBARIM

67. Jak można wytłumaczyć tytuł ostatniej księgi Tory?

Tradycja żydowska zwyczajowo traktuje pierwsze słowa księgi jako jej tytuł: *elleh haddebarim*, „to są słowa”, ale skraca je do *debarim* (słowa). Ten tytuł doskonale oddaje

charakter księgi: „słowa” oznaczają tu słowa Mojżesza wyrażone w trzech mowach. Grecki termin *deuteronomion* („drugie prawo”) pojawia się w Pwt 17, 18, ale jest niedokładnym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego, w którym chodzi o „kopię tego Prawa”. Na skutek jednak dziwnego zbiegu okoliczności zwrot „drugie prawo” nie jest wcale taki nietrafny, ponieważ nawiązuje do zawarcia drugiego przymierza, o którym mówi Pwt 28, 29: „To są słowa przymierza, które nakazał Pan zawrzeć Mojżeszowi z Izraelitami w kraju Moabu, oprócz przymierza, jakie zawarł z nimi na Horebie”. Prawo zostało przekazane Mojżeszowi na Synaju, ale na równinie Moabu (teren na wschód od Morza Martwego) Izraelici dowiedzieli się o nakazach zawartych w rozdziałach 12-26, w tak zwanym Kodeksie Deuteronomicznym.

68. Jaka jest struktura Księgi Powtórzonego Prawa?

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na nagłówki redakcyjne, które pojawiają się w tekstach 1, 1-5; 4, 44-49; 28, 69; 33,1. A zatem na księgę składają się trzy mowy Mojżesza. Pierwsza z nich obejmuje Pwt 1, 6-4, 40 i relacjonuje minioną historię oraz wydarzenia na pustyni, zarówno aby przestrzec, jak i zachęcić lud, który jest gotowy do wejścia do Ziemi Obiecanej. Druga mowa Mojżesza (4,49-28,69) przedstawia porządek społeczny i styl życia narodu przymierza - czyli Dziesięć Przykazań, wraz z wyjaśniającymi je „nakazami i postanowieniami”. Przedstawieniu największego przykazania (pierwszego, które wzywa do całkowitego oddania się Panu) w rozdziałach 5-11 oraz proklamowaniu Prawa w rozdziałach 12-26 towarzyszy wspaniała retoryka. Tymczasem rozdziały 27-28 zawierają błogosławieństwa i przekleństwa związane z przestrzeganiem praw przymierza. W trzeciej mowie (Pwt 29, 1-32, 52) szczególny nacisk położony jest na zawarte na Moabie przymierze oraz na bliską śmierć Mojżesza (przede wszystkim w słynnym poemacie z 32. rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa). Ostatni rozdział ma charakter dodatku zawierającego testament Mojżesza wraz z błogosławieństwem pokoleń oraz opowiadanie o śmierci tego wielkiego człowieka, który rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz (34, 10).

Ważne jest, by nie stracić całościowej wizji, jaka znajduje się w Pięcioksięgu. W rozdziale 19. Księgi Wyjścia Mojżesz zaczyna mówić do Izraelitów jako pośrednik przymierza przekazujący wolę Bożą - i w Księdze Powtórzonego Prawa wciąż mówi, jak to widać w trzech wskazanych mowach. Okres ten obejmuje około czterdzieści lat począwszy od wydarzeń na Synaju, a większość tekstów Księgi Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb ma charakter prawodawstwa kapłańskiego i jest przekazywana za pośrednictwem Mojżesza (zwrot „Pan powiedział do Mojżesza” powtarzany jest niezliczoną ilość razy). W przeciwieństwie do tego mowy Mojżesza w Księdze Powtórzonego Prawa zostały wygłoszone w jeden dzień.

69. W jaki sposób została napisana ta księga?

Dwa czynniki mogą pomóc określić powstanie i/lub rozwój redakcyjny księgi. Pierwszym z nich jest styl deuteronomistyczny i jego teologiczne założenia. Charakteryzują go specyficzne słownictwo i zwroty oraz wybitnie homiletyczny (jak również groźny) ton. Wystarczy przeczytać księgę, aby się o tym przekonać. Wskazuje to na jej określoną perspektywę i nastawienie. Czy można je znaleźć również gdzie indziej w Biblii? Pojawiają się w kilku „historycznych” księgach od Księgi Jozuego do Ksiąg Królewskich (zob. Joz 1, 1-12; 23,2 16; Sdz2, 11-23; 1 Sm 12, 2; 2 Kri 17, 7-40). Teologia deuteronomistyczna wpłynęła na te księgi, które często określane są terminem „historii deuteronomistycznej” (od Joz do Kri; niekiedy w skrócie: Dtr). Po wtóre, księga ta może być związana z wydarzeniami opisanymi w rozdziałach 22-23 Drugiej Księgi Królewskiej. Czytamy w nich o odkryciu „księgi Prawa” (22,8) w Świątyni podczas remontów zapoczątkowanych przez króla Jozjasza. Kiedy księga została odczytana na głos przed królem, zaniepokoił go jej ton oraz przesłanie, szukał więc

potwierdzenia z ust prorokini Chuldy. Ona powiedziała mu, że Pan po jego śmierci (która nastąpiła w roku 609 p.n.e.) sprowadzi na Judę katastrofę. Związek pomiędzy „księgą Prawa” a księgą Deuteronomium tkwi w charakterze reform, jakie podjęto za króla Jozjasza: zlikwidowano kult Baala, Aszery oraz bóstw astralnych (słońce i księżyc), zniszczono wzniesienia kultyczne i związane z nimi kultury bałwochwalcze (rozciągające się aż na północ, na tereny dawnego królestwa izraelskiego) oraz scentralizowano kult w Jerozolimie. W 2 Kri 23,1 -24 reforma została przedstawiona ze szczegółami, a zakończona typowo deuteronomistyczna pochwałą króla: „Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by zwrócił się do Pana całym sercem, całą duszą i całą mocą- zgodnie z całym Prawem Mojżesza”. Twierdzono, że historia o odkryciu księgi była „pobożnym oszustwem” wciśniętym królowi i ludowi, ale trudno potraktować poważnie podobne oskarżenie. Powstaje wszakże pytanie: na jak długo przed panowaniem Jozjasza napisana została „księga Prawa”? Trudno na nie odpowiedzieć. Czy była ona owocem lewickiego nauczania w starym północnym królestwie Izraela (tak twierdzi G. von Rad), które z czasem dotarło do Jerozolimy? Niezależnie jednak od tego, jakie były jej początki, zasadniczy trzon księgi musiał pochodzić z poprzednich stuleci. Już w czasach króla Ezechiasza (około 700 r. p.n.e.) centralizacja kultu oraz likwidacja wzniesień kultowych postrzegane były jako wyraz prawdziwej polityki religijnej (2 Kri 18). W każdym razie, wspomniana „księga Prawa” jest jakąś formą, przypuszczalnie wcześniejszą, znanej nam Księgi Powtórzonego Prawa.

70. Proszę podać przykład tego, na czym polega styl i teologia deuteronomistyczna?

To pytanie jest bardzo szerokie i stąd wymaga bardzo obszernej odpowiedzi. Chciałbym podzielić ją na kilka następujących zagadnień. Styl i słownictwo księgi Deuteronomium narzuca się od razu, gdy porównamy je z resztą Pięcioksięgi. Jej terminologia jest bardzo charakterystyczna. Słynne pytanie i odpowiedź z Księgi Proroka Micheasza 6,6-8: [„Z czym stanę przed Panem, i pokłonię się Bogu na wysokości? Czy stanę przed Nim z ofiarą całopalną, z rocznymi cieleciami? Czy Pan się zadowoli tysiącami baranów, miriadami potoków oliwy? Czy trzeba, bym wydał pierworodnego mego za mój występki, owoc łona mego za grzech mojej duszy? Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czegoż żąda Pan od ciebie, jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności i pokornego obcowania z Bogiem twoim?”] brzmią zupełnie inaczej w Księdze Powtórzonego Prawa: „A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg twój? Tylko tego, byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego swojego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń Pana i Jego praw, które ja ci podaję dzisiaj dla twego dobra” (Pwt 10, 12-13). Jeden zwrot nakłada się na drugi: bojaźń, postępowanie, miłość, służba, przestrzeganie nakazów. To jest właśnie typowo deuteronomistyczne słownictwo. „Bojaźń” jest określona jako posłuszeństwo Bożym nakazom, jako całkowite oddanie, służba i miłość. Bojaźń Pana jest dobrze opisana w opowiadaniu o przeżyciach spod Synaju w rozdziale 5.: „Oto Pan, Bóg nasz, okazał nam swoją chwałę i wielkość. Głos Jego słyszeliśmy spośród ognia. Dziś widzieliśmy, że Bóg może przemówić do człowieka, a on pozostanie żywy... Jeśli jeszcze nadal będziemy słuchać głosu Pana, Boga naszego, pomrzemy. Któż ze wszystkich, którzy by usłyszeli głos Boga Żywego, przemawiającego spośród ognia, jak my, pozostanie przy życiu” (Pwt 5,24-26). A Boża reakcja na nią była taka: „Oby zawsze mieli w sercu tę samą bojaźń przede Mną i wykonywali zawsze wszystkie moje przykazania po wszystkie dni, aby się dobrze powodziło im i synom ich na wieki” (Pwt 5, 29). Jak uderzenia młota brzmią powtarzane z mocą słowa: „Strzeż więc nakazów Pana, Boga twego, chodząc Jego drogami, by żyć w bojaźni przed Nim” (Pwt 8, 6; por 8, 11).

Na dodatek, obok tego wyjątkowego nacisku na osobiste zaangażowanie, powraca bardzo często zwrot: „nakazy i postanowienia”, który określa całościowo treści zawarte w prawach i strategii przedstawionej w kodeksie prawa (12, 1-26, 15). Są to wyjaśnienia porozumień przymierza (Dekalog, por. 4, 44; 5, 2; 6,2.17 itd.). Gdy przyszłe pokolenie zapyta o znaczenie tego, co Pan nakazał (6,20) należy przedstawić mu taką katechezę: „Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie i wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką... Wtedy rozkazał nam Pan wykonywać wszystkie te prawa, bać się Pana, Boga naszego, aby zawsze dobrze nam się wiodło i aby nas zachować przy życiu, jak to dziś czyni” (Pwt 6, 21-24).

71. Na co został położony nacisk w teologii Księgi Powtórzonego Prawa?

Nie chciałbym tu sugerować, że tematy poruszone w poprzednim pytaniu nie mają charakteru teologicznego. Z pewnością mają, a ponadto stanowią centrum teologii deuteronomistycznej, która jest bardziej praktyką niż teorią. Można jednak wybrać pewne teologiczne idee, które stanowią podstawę dla praktyki. (1) Pierwszym przykładem jest centralizacja kultu, która oznacza, że kult Pana nie może istnieć na wzniesieniach kultycznych, lecz tylko w Jerozolimie, „gdy wybierze sobie Pan, Bóg wasz, miejsce na mieszkanie dla imienia swego” (Pwt 12, 11 i inne). Nazwano to teologią „Imienia”, ale nominalistom, jakimi jesteśmy, niełatwo jest uchwycić jej sens. Imię to osoba; to rzeczywista obecność. W tym samym jednak czasie Pan jest prawdziwie obecny w niebiosach wraz ze swoim dworem niebieskim. Wybór Jerozolimy/Syjonu nie ograniczył Bożej transcendencji, lecz -mówiąc po ludzku - zwrócił uwagę na immanencję, która była tak ważna dla deuteronomistów. Był to ponadto bardzo praktyczny zabieg, z całym prawdopodobieństwem skierowany przeciw wzniesieniom kultycznym, na których również oddawano cześć Panu. Trzeba przypomnieć, że wzniesienia kultyczne i sanktuaria rozsiane po całym kraju - a wiele z nich poświęconych było pamięci patriarchów - nie były same w sobie bałwochwalcze. W 1 Kri 18,30 Eliasza odbudowuje ołtarz Pana, który został wcześniej zburzony, i na nim składa Panu ofiarę, walcząc przy tym z prorokami Baala. W tym czasie (połowa IX wieku p.n.e.) kult nie był jeszcze scentralizowany, zaś zagrożeniem była „baalizacja” Pana, a problemem właściwy sposób oddawania czci. *Jhwh* nie mógł być kojarzony z kultem Baala. To zadanie centralizacji jest drugim elementem związanym z tak zwaną historią deuteronomistyczną. Ocena królów oparta jest na tym, czy tolerowali wzniesienia kultyczne. Sam osąd ma charakter retrospektywny - deuteronomistyczne kryterium jest stosowane do wcześniejszych pokoleń. „Grzech Jeroboama” (Jeroboam I, który po podziale zjednoczonego królestwa ustanowił ołtarze ofiarne w Dan i Betel) kładzie się cieniem na królach północnego Izraela. Nie robi *różnicy* to, że „cielce” były początkowo postrzegane jako tron Boży, łatwo bowiem mogły być wzięte za Jego podobiznę i dlatego warte były deuteronomicznego gniewu.

(2) Odpłaty to następna centralna idea deuteronomistycznej teologii. Posłuszeństwo i wierność Bogu przymierza i Jego woli gwarantuje długie życie na ziemi i jest często powtarzającym się motywem (np. 4,40). Z tych samych powodów nieposłuszeństwo i grzeszność zasługują na najsurowszy rodzaj kary (4, 26). Kolejnym przykładem są tu błogosławieństwa i przekleństwa z 28. rozdziału. W wielu miejscach w Biblii przypomina się o mocy zarówno błogosławieństwa (Izaak i Jakub), jak i przekleństwa (Ps 109). Są one czymś więcej niż tylko wypowiedzianymi słowami; to moc, która tkwi za słowami, wpływa na osobę. W rozdziale 28. mówi się o odpłacie w terminach ziemi i życia:

Będziesz błogosławiony w mieście,
błogosławiony na polu.
Błogosławiony będzie owoc twego łona,
plon twej roli, przychówek twych zwierząt,

przyrost twego większego bydła i pomiot bydła mniejszego.
 Błogosławiony będzie twój kosz i dzieża.
 Błogosławione będzie twoje wejście i wyjście (Pwt 28, 3-6).

Tym błogosławieństwom dokładnie odpowiadają ich zaprzeczenia, czyli przekleństwa:
 „Będziesz przeklęty...” (28, 16-19).

Poszczególne błogosławieństwa i przekleństwa w omawianym rozdziale należą do rytuału jako część ceremonii zawieranego przez lud przymierza i wiążą się z przysięgą składaną przez wasala swemu panu na starożytnym Bliskim Wschodzie (por. pytanie 73.). Ktoś mógłby zapytać, czy można przyjąć taką wizję Bożej sprawiedliwości. Przede wszystkim jest ona pojmowana w sensie zbiorowym, a nie indywidualnym. Na poziomie indywidualnym, jak na przykład w przypadku Hioba, problem Bożej sprawiedliwości staje się bardzo poważny, ponieważ Hiob nie zrobił nic złego. Na poziomie zbiorowej odpowiedzialności nie można uniknąć dociekliwych pytań. Jest to zobrazowane metaforą o ojcach, którzy jedli cierpkie winogrona, a synom zdrętwiały zęby (por. Jr 3,29; Ez 18,2). Ezechiel wzywa w istocie do indywidualnej odpowiedzialności, a nie zbiorowego potępienia. Raz jeszcze, jak to często powtarza się w Piśmie świętym, stajemy wobec napięć w rozumieniu Boga - a nie ma prostego rozwiązania tajemnicy Bożego postępowania. Można się tu odwołać do ludzkiej skłonności broniienia swego punktu widzenia, jednak „poprawianie” go, może prowadzić do nadmiernych uogólnień. Deuteronomiści posiadali bardzo sztywną wizję Bożej sprawiedliwości. Była ona zgodna z wiarą Izraela i „bezpieczna”, lecz ostatecznie nie mogła wyjaśnić wszystkiego. Z punktu widzenia ich bezpośrednich celów, dostarczała ona określonego wyjaśnienia strasznej katastrofy spowodowanej zniszczeniem Jerozolimy i wygnaniem babilońskim.

72. Dlaczego w Deuteronomium tak wielki nacisk kładzie się na chwilę obecną, na „dzisiaj”?

Jest to jedno z charakterystycznych słów księgi. Ogólnie rzecz biorąc, wskazuje ono na chwilę obecną, która wydaje się być czasem wyboru, decydowania w danym momencie o tym, jaka ma być przyszłość. Zaskakująca deklaracja Mojżesza ukazuje niecodzienny charakter deuteronomicznego „dzisiaj”: „Pan, Bóg nasz, zawarł z nami przymierze na Horebie. Nie zawarł Pan tego przymierza z ojcami naszymi, lecz z nami, którzy tu dzisiaj wszyscy żyjemy” (Pwt 5, 2-3). A zatem, z kim zostało zawarte przymierze na Horebie (tj. na Synaju)? Oczywiście z pokoleniem Izraelitów, które, jak wynika z kontekstu, wymarło na pustyni. Ale coś tu się nie zgadza. Przymierze zostało zawarte z Izraelitami, do których Mojżesz zwraca się ze słowami: „Spośród ognia na Górze mówił Pan z wami twarzą w twarz” (5, 4). Czas jest pominięty; „dzisiaj” to również moment sprzed czterdziestu lat, i to, co się stało wtedy dokonuje się także obecnie. Jest to język odnowionego przymierza, który przenika całą księgę. Dwa przymierza, jak zobaczymy, odgrywają zasadniczą rolę w tym dziele: przymierze synajskie i przymierze moabskie (Pwt 29, 9-14).

73. Czy nie wykazano, że idea przymierza w Izraelu została przejęta z tekstów traktatów, jakie zawierano na starożytnym Bliskim Wschodzie?

To nie tak. Idea przymierza nie pochodzi z form traktatów. Właściwsza byłaby raczej taka postać pytania: Czy formy traktatów wpłynęły na sposób, w jaki została ukształtowana idea przymierza w tradycji izraelskiej? Dobry przykład takiego wpływu może stanowić sposób, w jaki przedstawiono przymierze w Księdze Powtórzonego Prawa. Opinie dotyczące tego zagadnienia zmieniały się znacznie na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat, ud kiedy po raz

pierwszy zauważono podobieństwo pomiędzy Dizymierzem Izraelitów a traktatami. Niektórzy twierdzą, że idea przymierza została zaczerpnięta z traktatów politycznych i stała się podstawą relacji pomiędzy Izraelem a Panem. Ta opinia jest zbyt radykalna i mało prawdopodobna. Inni twierdzą, że w szczególności Księga Powtórzonego Prawa jest owocem opracowania redakcyjnego wcześniejszych tekstów, dokonanego przez pisarzy dworskich, którzy znali zagraniczne traktaty i posłużyli się ich modelem w przedstawieniu relacji Izraela z Panem (por. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1 - 11*, New York: Doubleday, 1991, 9-11, 62-65). Trzeba podkreślić, że w świecie starożytnym odkryto istnienie różnych rodzajów traktatów, poczynając od traktatów hetyckich z drugiego tysiąclecia do traktatów asyryjskich z pierwszego tysiąclecia p.n.e. Najbliższym starotestamentalnemu przymierzu jest tak zwany „traktat poddańczy”, poprzez który niezależny monarcha (suzeren) wchodził w polityczny związek z państwem podporządkowanym (wasal). Formuła przymierza zawiera: prolog historyczny, wymóg lojalności, warunki, listę (boskich) świadków, przekleństwa i błogosławieństwa oraz ceremoniał złożenia dokumentu porozumienia. Do prologu historycznego można przyrównać cztery pierwsze rozdziały Deuteronomium, przysiędze lojalności odpowiada Pwt 6,4nn, warunkom lub obowiązkom wasala odpowiadają rozdziały 12-26, błogosławieństwa i przekleństwa znajdują się w rozdziałach 27-28, a złożenie dokumentu przedstawione jest w Pwt 31, 24-26. Te korelacje nie oznaczają, że księga Deuteronomium jest formularzem przymierza. Struktura tej księgi biblijnej jest niewątpliwie oparta na mowach Mojżesza, ale można doszukać się w niej śladów traktatów poddańczych pochodzących z kręgu „żywnego półksiężyca”. Osobiście wolę z pewną ostrożnością odpowiadać na podobne pytania, i mówić raczej o wpływie, jaki znajomość starożytnych traktatów mogła mieć na kształt przymierza w Izraelu. Ostatnie słowo na ten temat nie zostało jeszcze powiedziane.

74. Ile przymierzy zawiera Biblia?

W poprzednich odpowiedziach (pytania 13. i 31.) mówiłem o przymierzu z Abrahamem i o przymierzu synajskim. Można od razu zauważyć, że istnieje pomiędzy nimi zasadnicza różnica. Pierwsze z nich ma charakter przysięgi - Pan składa obietnicę nie nakładając równocześnie na Abrahama żadnych zobowiązań. Przymierze synajskie przeciwnie, jest ugodą na podstawie której Izrael zobowiązuje się żyć zgodnie z wymogami nałożonymi przez Pana. Czytamy o tym w Księdze Wyjścia 19, 5-8: „Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów... Cały lud jednogłośnie powiedział: Uczynimy wszystko, co Pan nakazał...”. W Księdze Powtórzonego Prawa mamy do czynienia z drugim przymierzem, zawartym w Moabie. To również jest przymierze warunkowe, o czym świadczy treść mów Mojżesza oraz włączenie Dekalogu i norm prawnych zawartych w rozdziałach 12-16. Różnica w porównaniu z przymierzem synajskim wyrażona jest jasno słowami: „To są słowa przymierza, które nakazał Pan zawrzeć Mojżeszowi z Izraelitami w kraju Moabu, oprócz przymierza, jakie zawarł z nimi na Horebie” (Pwt 28, 69). Na Horebie (Synaju) Bóg powiedział Mojżeszowi wszystko, aż po najdrobniejsze szczegóły liturgiczne kapłańskiego dokumentu, które zebrane są w formie relacji historycznej (przypomnijmy, że relacja ta obejmuje teksty od rozdziału 19. Księgi Wyjścia do 10. rozdziału Księgi Liczb). Zupełnie inaczej jest w Moabie, gdzie Mojżesz przekazuje ludowi wszystko w trakcie swych mów. Dowiadujemy się z Pwt 5,27-31, że lud zażądał od Mojżesza, aby ten „przekazał wszystko, co Pan, nasz Bóg, powiedział mu”. Pan przekazał Mojżeszowi wszystkie warunki, jakich naród ma przestrzegać. A zatem mamy do czynienia z dwoma przekazami na temat jednego i tego samego podstawowego i zobowiązującego związku, w którym Izrael stoi twarzą w twarz z Panem. I nie ma

faktycznie dwóch *różnych* przymierzy: przymierze w Moabie potwierdza przymierze synajskie.

Ktoś mógłby stwierdzić, że przymierze moabickie jest czymś więcej niż odnowieniem przymierza. Ale jest to odnowienie, które równocześnie stanowi lekcję pełnej niewierności historii Izraela jako narodu od czasów Mojżesza oraz daje możliwość zgromadzenia się i potwierdzenia swej wierności wobec Pana przymierza. Wskazuje na to tekst Pwt 31, 9-13, w którym Mojżesz nakazuje, aby „księga Prawa” (Deuteronomium? zob. pytanie 69.) była odczytywana publicznie co siedem lat. W Pwt 31,24-27 przedstawiono, w jaki sposób zostały zapisane słowa całego Prawa i w jaki sposób zwój księgi został zdeponowany w Arce Przymierza, stanowiąc odtąd instrukcję dla przyszłych pokoleń, a zarazem dla Izraela, oraz świadectwo jego własnej niewierności. Nie mamy, niestety, praktycznie żadnej konkretnej informacji o odnowieniu przymierza (ale zobacz w Księdze Jozuego 24), tzn. o tym, jak ono wyglądało. Wymóg pośpiechu, jaki w księdze Deuteronomium narzucony jest słuchaczom przy podejmowaniu decyzji oraz jasność opisu owoców, jakie przyniesie dokonany wybór sugeruje, że mamy do czynienia z atmosferą odnowienia przymierza: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście... Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie”... (Pwt 30, 15-19). Powracanie do tej chwili, tego „dzisiaj”, było już sygnalizowane w pytaniu 72. i oznacza jeszcze jedno wezwanie do podjęcia decyzji.

75. Proszę opisać różne poziomy, na których Księga Powtórzonego Prawa może być czytana i interpretowana.

Pierwszy z nich możemy nazwać poziomem „pustyni”. Rozumiem przez to, że my sami stawiamy się w sytuacji Izraelitów, którzy przeżyli, w sytuacji nowej wspólnoty powstałej ze straconego pokolenia, które nigdy nie wyszło z pustyni. To jest grupa, do której ta księga jest przede wszystkim adresowana. Otrzymali lekcję bolesnej przeszłości, a teraz wprowadzają zmiany, dzięki którym będą mogli wejść w taką przyszłość, jaką dla nich zamierzył Bóg. Ale pokolenie to nigdy nie słyszało mów Mojżesza. Pierwszymi, którzy poznali tradycję deuteronomistyczną byli Izraelici żyjący w stuleciu poprzedzającym odkrycie „deuteronomicznej” księgi Prawa podczas panowania Jozjasza (zob. pytanie 69.). Nie jest dla nas jasne, jaką formę przybrała ta tradycja w ich czasach.

Drugi poziom można określić „poziomem Jozjasza” z racji pokutnej postawy, jaką przyjął ten król po usłyszeniu słów księgi zidentyfikowanej jako „księga Prawa” i odczytanej przed nim (2 Kri 22, 11-13). To wystarczyło, aby stanął na czele nieszczęsnej reformy, która nigdy nie mogła zrealizować zapowiedzianych obietnic. Niepowodzenie tak przekonującego proroka jak Jeremiasz (zobacz np. jego wezwanie skierowane do ludu z Jr 7 oraz 26) pokazuje, że wybrano śmierć, a nie życie.

Trzeci poziom dotyczy odbiorców z okresu niewoli oraz z czasów powygnańczych, którzy czytają (lub słuchają) księgę Deuteronomium w formie mniej więcej takiej, jaką my dzisiaj dysponujemy. Powracający z wygnania mogli zrozumieć ich tragiczną historię, ale mogli równocześnie skorzystać z wezwania do wyboru życia po doświadczeniu bliskości śmierci w Babilonii. Niektóre teksty wyraźnie wskazują na to, że autor miał na uwadze niewolę babilońską. W Pwt 30,1-10 na przykład zawarta jest obietnica sprowadzenia z powrotem tych, którzy zostali rozproszeni pośród narodów. Księga Deuteronomium może być postrzegana jako interpretacja przeszłości, ale również jako zapowiedź lepszej przyszłości.

Czwarty poziom może dotyczyć współczesnego czytelnika, który utożsamia się z ludem Bożym, z jego słabościami, możliwościami i przyszłością. Możemy dostosować do siebie wezwania Mojżesza, słuchać ich jako skierowanych do nas, tak samo jak do starożytnego Izraela. Deuteronomium to księga odnowy [Por. R.E. Murphy, *Concilium* 86 (1973), 26-36;

S.D. McBride, *Interpretation* 27 (1973), 273-306, szczególnie 292-93], a wezwanie do dokonania wyborów stanowi najczęstszy element codzienności naszego życia. Do nas skierowane jest *Szema* - „Słuchaj” (Izraelu).

76. Czym jest wspomniane właśnie *Szema*?

To pierwsze słowo w Pwt 6,4 i znaczy „Słuchaj!” Nakaz ten często pojawia się w księdze (por. 5, 1; 9, 1; 20, 3; 27, 9). Jest to słowo mocne, które zawiera w sobie zarówno ideę słuchania, jak i przestrzegania. W literaturze mądrościowej słuchanie nie oznacza postawy biernej, lecz czynną: Przestrzegaj! (Prz 1, 8). Termin ten jest jeszcze jednym przykładem intensywności języka deuteronomicznego. Niestety, tłumaczenie Pwt 6, 4 nie oddaje tego w pełni, podobnie jak większość biblijnych tłumaczeń. Różnice pochodzą bardziej z wieloznaczności tekstu i jego kontekstu [Zob. S.D. McBride, *Interpretation* 27 (1973), 273-306, szczególnie 292-93]. Deklaracja jest rodzajem odpowiedzi na pytanie „Kim jest Bóg?” Może ona brzmieć: „Nasz Bóg jest Panem, Panem jedynym”. McBride przetłumaczył całe *Szema* (Pwt 6, 4-5) w ten sposób:

Słuchaj, o Izraelu!
Naszym Bogiem jest *Jhwh*, jedynie *Jhwh*!
Kochaj *Jhwh*, Boga twójego, całym twoim sercem,
całą twoją duszą, wręcz ze wszystkich twych sił.

Ten nakaz jest częścią codziennej (odmawianej dwa razy dziennie) modlitwy Żyda. W ciągu roku jest ona uzupełniana innymi fragmentami (np. Pwt 6, 7-9; 11, 13-21; Lb 15, 37-41). Jej teologiczny wydźwięk jest wyraźnie monoteistyczny, ale równocześnie służy ona do podkreślenia jedności jedynego Boga Izraela.

W chrześcijańskiej teologii zwraca się większą uwagę na werset 5., którym jest tzw. „największe przykazanie”. W Ewangelii Mateusza 22,38 Jezus przywołuje to największe i pierwsze przykazanie oraz dodaje „drugie” z Księgi Kapłańskiej 19, 18 o miłości bliźniego jak siebie samego. Dla wiary chrześcijańskiej jest to oczywiście tekst zasadniczy.

77. Dlaczego Dziesięć Przykazań przedstawiono dwukrotnie (Księga Wyjścia 20 i Deuteronomium 5)?

Dlatego, ponieważ Dekalog jest odpowiedni, a nawet konieczny, dla obu tych ksiąg. W Księdze Wyjścia jest on podstawą nowej relacji, jaka zostaje zawiązana pomiędzy Panem a Izraelem. Określa, jakim Bogiem jest Pan i czego oczekuje się od narodu, który ma zostać wybrany. Istnieją pewne różnice pomiędzy obiema wersjami, ale same wymagania się nie zmieniają. Ponieważ księga Deuteronomium przedstawia przymierze zawarte w Moabie, dlatego to podstawowe Prawo musi zostać ponownie ogłoszone, tym razem z typowo deuteronomistycznym rozmachem. Pierwsze przykazanie jest zawarte w Pwt 5, 6-10. Ukazuje ono Pana jako przywódcę Exodusu, jedynego któremu Izrael może służyć - „Nie będziesz miał bogów innych oprócz Mnie” (Pwt 5, 7). Zauważono, że przyjmuje się istnienie innych bogów, lecz są oni zupełnie lekceważeni. Mamy tu do czynienia z heno-teizmem albo monolatrią, które zmierzają ku bardziej teoretycznemu monoteizmowi. My, chrześcijanie w pewnym stopniu zaniedbaliśmy towarzyszący pierwszemu przykazaniu zakaz, który dotyczył wizerunków: nie może czynić podobizny *Jhwh*. Nie jest to więc jedynie zakaz sporządzania wizerunków innych bóstw i służenia im (praktyka powszechna w starożytnym Bliskim Wschodzie), lecz deklaracja o aikoniczności Pana. Jedynie ludzie są obrazem Pana (Rdz 1,26-27). Motywacja tego zakazu nie jest oczywista. Wierzone, że

wizerunki bóstw sprawiają, iż ludzie są w stanie sprawować nad nimi pewną kontrolę właśnie poprzez ów obraz. Bóstwo, na ile istniało, bywało umiejscawiane i niejako szufladkowane. Ale brzmi to bardziej jak współczesna motywacja. Nakaz ten z pewnością przeciwstawia się uproszczonemu pojmowaniu antro-po-morficznego opisu Pana w Starym Testamencie. Bóg - powiedziano - ma oczy i uszy, ale nie można robić żadnego wizerunku tego Boga! Istnieje zatem niesłychane napięcie pomiędzy antro-pomorficznym wyobrażeniem a aikonicznością Pana.

Również „zazdrość” Boża winna być dobrze zrozumiana. Ludzie współcześni zwykle rozumieją zazdrość jako słabość, niepewność w miłości i zaufaniu wobec drugiej osoby. Hebrajskie słowo również obejmuje zapał, pasję i namiętność, i te aspekty przeważają w prostym stwierdzeniu, że „zazdrosny” Bóg nie toleruje niewierności swego ludu. Kolejny raz (Pwt 5,9-10) stykamy się ze zbiorowym wymiarem Bożego traktowania człowieka sprawiedliwego i niesprawiedliwego (por. Wj 34,6-7; Lb 14,18). Miłosierdzie Boże przewyższa Boży gniew (por. Pwt 7, 9-10, gdzie pojawia się wzmianka o osobistej odpowiedzialności grzesznika).

Przestrzeganie sobotniego odpoczynku przez Izrael jest czymś zupełnie unikatowym. Tradycja w Księdze Wyjścia łączy go z siódmym dniem stworzenia, kiedy to Bóg odpoczął po sześciu dniach pracy. Nakaz odpoczynku pozostaje aktualny; w ten sposób dzień zostaje „uświęcony”, jak to jest jasno stwierdzone w Wj 20, 11. Nie ma tu jednak dokładnie określonej definicji co jest pracą lub co może stanowić naruszenie przestrzegania odpoczynku. W Księdze Wyjścia 35,3 znajdujemy wyraźny zakaz zapalania światła w ten dzień. W księdze Deuteronomium dodano jeszcze jeden motyw przestrzegania szabatu. Dawni niewolnicy winni w ten dzień wspominać swe poprzednie położenie oraz to, jak Pan wyprowadził ich z Egiptu.

Oczywiście chrześcijaństwo zastąpiło, z kilkoma wyjątkami, sobotni szabat niedzielą. Powodem jest oczywiście celebrowanie (dnia) zmartwychwstania. Przez wieki przestrzegano również odpoczynku w ten dzień, wstrzymywano się od tak zwanych „prac służebnych”. W społeczeństwie zsekularyzowanym, w którym obecnie żyjemy, ten rodzaj odpoczynku praktycznie zanikł, i choć dzień ten może być naznaczony przedpołudniową liturgią, to niedzielny odpoczynek (telewizja, piłka nożna, drugi człowiek) zbyt często odrywa nas po prostu od poważnego myślenia o Bogu.

W przypadku Izraela szabat stał się podstawowym wyrazem wiary, „znakiem wiekuistym pomiędzy mną a ludem Izraela”, który ma być przestrzegany jako „wieczne przymierze” (Wj 31, 16-17). Niestety, podobna postawa nie utrwaliła się w chrześcijańskiej duszy. Kończąc, wydaje się ważnym odróżnić tutaj objawienie od natchnienia. Większość z zakazów Dekalogu może się bowiem powtarzać w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Nie są one wynikiem jakiegoś szczególnego objawienia, lecz czerpania z dominującego wtedy etosu.

78. Mówi się niekiedy o roku sabatycznym (który dotyczy przerwy w pracy). Czy ma on coś wspólnego z przestrzeganiem szabatu?

Mówiąc ściśle, nie ma on żadnego związku z przestrzeganiem szabatu. Jest jednak wzorowany na innej praktyce biblijnej, w której „szabat” lub inaczej: odpoczynek, odgrywa pewną rolę. Zgodnie z tekstem Księgi Wyjścia 23, 10-11 oraz Księgi Kapłańskiej 25,1-7 ziemia uprawna miała co siedem lat leżeć odłogiem. Był to odpoczynek dla ziemi, która należała do Boga, a nie do konkretnego właściciela. Jeśli w tym okresie coś na niej wyrosło, miało być zostawiane dla ubogich oraz dla dzikich zwierząt (Wj 23, 11). Dotyczyło to również winnic i gajów oliwnych. Był to „szabat ku czci Pana”. Ale w Księdze Powtórzonego Prawa idzie się jeszcze dalej. Każdy siódmy rok ma być rokiem darowania długów (po hebrajsku: *szemitta*). Odnosi się to jednak tylko do członków wspólnoty, nie zaś do

obcokrajowców. To prawo może się wydawać nieco utopijne sądząc po tym, co znamy z historii Izraela. Jest jednak coś niezwykle idyllicznego w słowach Pwt 15,4: „Ale u ciebie nie powinno być ubogiego. Pan bowiem pobłogosławi ci w ziemi, którą Pan, Bóg twój, daje ci w posiadanie”. Pisma proroków świadczą o tym, że wezwanie to często pozostawało jedynie ideałem. W Pwt 15, 6-11 zawarty jest nakaz dzielenia się z potrzebującymi oraz próba powstrzymania przebiegłych praktyk odmowy udzielania pożyczek z powodu nadchodzącego roku darowania długów - „On [potrzebujący] będzie wzywał Pana przeciwko tobie, a ty obciążysz się grzechem” (Pwt 15, 9). Równocześnie księga Deuteronomium jest bardzo realistyczna. Ubogich wprawdzie nigdy w kraju nie zabraknie (Pwt 15,11), ale nie może to być wymówką; zawsze należy podać im pomocną dłoń. Podobną hojność należy wykazać wobec niewolników będących Hebrajczykami. W siódmym roku powinni zostać uwolnieni, i nie mogą być puszczeni wolno z pustymi rękoma, lecz obdarowani częścią błogosławieństwa (z drobnego bydła, z klepiska i tłoczni), jakie właściciel otrzymał od Boga. Prorok Jeremiasz zarzuca królowi Sedecjaszowi manipulowanie prawem uwalnia niewolników i nieprzestrzeganie go (Jr 34,13-17); w związku z tym Pan sprowadzi na Izrael miecz, zarazę i głód.

Jest więc oczywiste, że nasz współczesny rok „sabatyczny” daleki jest od biblijnego ideału.

79. Jak Księga Powtórzonego Prawa postrzega lewitów?

Lewici są postrzegani jako kapłani, toteż zwrot „kapłani-lewici” jest bardzo częsty. Kim byli? Przypomnijmy centralizację kultu (w jednym miejscu, definitywnie w Jerozolimie), którą starała się wprowadzić reforma deuteronomistyczna. Jaki był los tych, którzy służyli w wielu sanktuariach rozproszonych po całym kraju? Nie wykonywali już swych wcześniejszych funkcji, gdyż składanie ofiar zostało ograniczone do Jerozolimy.

Ponieważ żadna część kraju nie należała do lewitów, musieli żyć z jałmużny, z części ofiar składanych Panu (Pwt 18, 3-5). Księga Powtórzonego Prawa określa ich jako pozostających „na służbie ku czci imienia Pana” (18, 5), dających rozstrzygnięcia (Pwt 17,9) i pouczających o Prawie. W okresie powyгнаńczym wydaje się, że byli pomocnikami kapłanów, ale ich funkcje były bardzo cenione (Lb 18, 21-24). Szczycili się tym, że nie otrzymali określonej części Kanaanu, bowiem ich dziedzictwem był Pan, i dlatego zależni byli od dobroczynności swych braci.

80. Jaki jest sens zapowiedzi Mojżesza mówiącej, że Pan wzbudzi proroka podobnego do niego (Pwt 18,15)?

To słynne zdanie pojawia się w kontekście bezwzględnego zakazu tzw. „obrzydlivości” kananejskich, czyli praktyk, w których poszukiwano kontaktu z zaświatem poprzez ofiary z dzieci, wróżbiarstwo, jasnowidztwo, magię i wywoływanie duchów. Wszystkie one są zakazane przez Prawo. [Bóg nie pozwala ludowi słuchać wróżbitów i wywołujących duchy]. Zamiast nich zostaje zapowiedziany cały poczet proroków, których znamy z Biblii (zarówno proroków pisarzy, jak też tych, którzy nie pisali, np. Eliasza i Elizeusza), proroków podobnych do Mojżesza. W Pwt 18, 17 nawiązuje się do decyzji, jaką Pan podjął na Synaju: „włożę moje słowa w jego usta”. To jest istota profetyzmu, a zarazem poważne zobowiązanie do słuchania i posłuszeństwa. Jednak przyznaje się równocześnie, że prorok może mówić od siebie lub nawet mówić w imieniu innych bóstw (18, 20). Wydaje się, że próba wiarygodności tkwi w wypełnieniu się lub niewypełnieniu proroctwa głoszonego przez proroka.

Rzeczywistość jednakże nie była taka prosta. Prorok mógł sprowadzić lud na drogę nieprawdy, a nawet nakłonić do czczenia innych bogów. Dlatego nawet jeśli realizował się zapowiadany przez niego znak lub cud, prorok taki musiał zostać zabity - nakazywał Pan. W

ten sposób poddawał On Izraelitów próbie, aby się przekonać, czy jest kochany z całego serca i z całej duszy!

Teoretycznie przedstawione zasady postępowania wobec tych, którzy zostali uznani za fałszywych proroków nie były tak łatwe do wcielenia w życie. Wystarczy przypomnieć konfrontację pomiędzy Jeremiaszem a prorokiem Chananiaszem przedstawioną w 28. rozdziale Księgi Jeremiasza. Chananiasz zanegował po prostu przesłanie Jeremiasza, oświadczając, że jarzmo króla babilońskiego zostanie złamane, a Izrael zostanie uratowany przed groźbą katastrofy. Jeremiasz wskazał więc następujące kryterium prawdziwości prorockich słów: jeśli słowo proroka wypełni się, wtedy będzie można poznać, że mówił prawdziwie w imieniu Boga. W odpowiedzi na to Chananiasz zerwał, będące symbolem, drewniane jarzmo, które Jeremiasz nosił na karku i połamał je. Co wtedy zrobił Jeremiasz? Odszedł. Dopiero później otrzymał od Pana przesłanie, które miał oznajmić Chananiaszowi: drewniane jarzmo zostanie zastąpione jarzmem żelaznym - panowaniem babilońskim, podczas gdy Jerozolima będzie zniszczona. Zasadniczą sprawą jest tutaj trudność w zastosowaniu wspomnianego kryterium. Jeremiasz mógł mieć wątpliwości co do samego siebie. Czy dobrze usłyszał słowa Pana? Czy Chananiasz mówił prawdę („prawdę”, którą wszyscy mieszkańcy Jerozolimy chcieli usłyszeć)? Jeremiasz musiał się więc wycofać aż do momentu, w którym był przekonany, że zrozumiał to, co Pan przez niego powiedział. A lud, w oparciu o co miał zdecydować? Gdy czytamy proroków, odnosimy wrażenie, że w praktyce rzeczywistym kryterium była oczywista świętość i prawość proroka. Jednych mogło to przekonywać, a innych nie. Zdarzało się też, że choć byli o tym przekonani, i tak nie przestrzegali tego, co oznajmił prorok (np. król Sedecjasz wobec Jeremiasza, zob. Jer 38, 14-28).

Tekst zawarty w Pwt 18,15 był interpretowany w sensie eschatologicznym - prorok, podobny do Mojżesza miał przyjść na końcu czasów. W Nowym Testamencie został on zastosowany do Jezusa w Ewangelii Jana 1,21 oraz 6, 14; por. Dz 3, 22-23.

81. W jaki sposób sprawowano w Izraelu sądy?

Warto postawić to pytanie, ponieważ w historii Izraela czyniono to na kilka różnych sposobów. Prawdopodobnie najstarszym, albo co najmniej najprostszym sposobem było wymierzanie sprawiedliwości w „bramach miasta”, tak często wzmiankowane w Biblii (np. Am 5, 10.12.15). Tam właśnie starszyzna miasta mogła wydawać wyroki. Bardzo malownicza scena opisana jest w Księdze Rut 4, 1-12, zaś karygodny przypadek niesprawiedliwości za sprawą podstawienia dwóch fałszywych świadków - w efekcie czego Nabot zostaje ukamienowany - jest ukazany w 21. rozdziale Pierwszej Księgi Królewskiej. Najwyższy urząd sprawują sędziowie (prawdopodobnie wyznaczani na mocy królewskiego autorytetu), o czym wzmiankuje Pwt 16,18-20. Urzędników tych przestrzega się przez przyjmowaniem łapówek, ponieważ „podarek zaślepia oczy mędrców i w złą stronę kieruje słowa sprawiedliwych”. Z upomnieniem dotyczącym bycia sprawiedliwym związana jest w tej księdze wielka obietnica: „abyś długo żył i posiadał ziemię, którą Pan, twój Bóg dał tobie”. Dostrzeżono nawet potrzebę odwoływania się do sądu wyższej instancji. W takich przypadkach trzeba udać się do Jerozolimy (Pwt 17,8; „do miejsca, które Pan, twój Bóg obierze”), gdzie sprawują sądy wyznaczeni kapłani oraz sędziowie świeccy. Najbardziej niecodzienny przypadek jurydyczny jest przedstawiony w Pwt 21,1 -9. W sytuacji, kiedy zabójca jest nieznany, należy ustalić w drodze pomiaru, do którego miasta jest najbliżej od miejsca, gdzie znaleziono ciało. Starszyzna wskazanego miasta przyjmuje na siebie odpowiedzialność, następnie wprowadza jałówkę do niewysychającej rzeki. Tam zostaje zwierzęciu złamany kark, a starszyzna umywa nad jałówką ręce prosząc, aby Pan usunął spomiędzy swego ludu winę niewinnie przelanej krwi.

W Księdze Powtórzonego Prawa wyznaczone zostały miasta ucieczki zarówno w ziemi kanaanejskiej (19, 1-7), jak też na Zajordaniu (4,41-43). W tym przypadku nie chodziło o miejsca, gdzie znajdowały się sanktuaria i o deuteronomistyczną centralizację kultu w Jerozolimie. Motywem powstania tej instytucji było zapobieżenie krwawej zemście egzekwowanej nawet wówczas, gdy zabójstwo było przypadkowe. W Deuteronomium mamy przykład takiego nieumyślnego zabójstwa spowodowanego siekierą która odpadła od drzewca. Z drugiej jednak strony faktyczny morderca, który schronił się w mieście ucieczki mógł zostać pochwycony przez starszyznę miasta swego pochodzenia i oddany w ręce *goela*, czyli mściciela krwi, aby go zgładził. W Księdze Liczb 35, 33-34 podano ogólną zasadę, na której się opierano: przelana krew bezcześci ziemię, a jedynym zadośćuczynieniem za to jest krew tego, który ją przelał. Nie można bezcześcić ziemi „pośrodku której jest również moje mieszkanie. Ja bowiem, Pan, mieszkam pośród Izraelitów” (Lb 35, 34).

Nie można pozostawić problemu zabójcy i zemsty bez nawiązania przynajmniej do sprawy Dawida i Uriasza, męża Batsze-by. To prawda, że król Izraela był równocześnie „ministrem sprawiedliwości”, jednak Absalom, syn Dawida, ogłosił, że Dawid nie rozstrzyga dobrze na dworze spraw sądowych (2 Sm 15, 2-4). Kto jednakże mógł sądzić samego króla? W przypadku zabójstwa Uriasza mamy „sprawę”, którą przedstawił Dawidowi Natan. Jest to przepiękna przypowieść o bogaczu i o człowieku ubogim, który posiadał tylko jeden skarb - malutką owieczkę. Podczas słuchania tej opowieści w Dawidzie wzrasta gniew, aż w końcu wykrzykuje on, że człowiek, który okradł ubogiego winien jest śmierci. Na to Natan daje oszałamiającą odpowiedź: „Ty jesteś tym człowiekiem!” Dawid rzeczywiście wydał wyrok w swej sprawie i w sprawie swego cudzołożnego związku, którego następstwem była śmierć Uriasza. Został złapany w pułapkę na skutek swojej reakcji na dwuznaczną mowę proroka.

82. Czy król Izraela był „monarchą absolutnym”?

Niektórzy z królów rzeczywiście zachowywali się w ten sposób; stąd mamy do czynienia z barwnymi scenami ukazującymi sprzeciw proroków wobec nich (chodzi o Eliasza i jego przeciwstawianie się Achabowi, albo o Sedecjasza i Jeremiasza). Król był pomazańcem Bożym, ale przykład odwagi proroków w obliczu władzy królewskiej nie ma sobie równych na terenie „żywnego półksiężyca”. To uderzające, że księga Deuteronomium poświęca tak niewiele uwagi władzy króla. Można byłoby tego oczekiwać od dokumentu, mającego swe początki w królestwie północnym, które nie dysponowało proroctwem o trwałości dynastii, jak to miało miejsce w przypadku Dawida (2 Sm 7). O królu tymczasem mówi się bardzo krótko (Pwt 17, 14-20) i do tego w sposób krytyczny. Wydaje się, że autor miał na myśli niezbyt szczęśliwy przykład Salomona. Król nie powinien mieć zbyt wielu żon, nie powinien gromadzić srebra i złota czy też posiadać wielkiej ilości koni, ani prowadzić handlu końmi z Egiptem. Typowo deuteronomistyczny wpływ widać w wersetach 18-19. Król powinien posiadać „kopię tego Prawa”, aby mógł ją nieustannie czytać; oczekuje się od niego wypełniania słów Prawa. Innymi słowy, wymaga się od niego, aby był - jak każdy Izraelita - całkowicie oddany Panu.

Można było oczekiwać tak krótkiej wzmianki o władzy królewskiej w związku z ogólnie nieudaną historią monarchii w obu królestwach. Równocześnie jest ona zaskoczeniem dla wielu czytelników w kontekście uwagi, jaką poświęca się królowi w historycznych i prorockich księgach Biblii. Sprowadza się to do obniżenia rangi monarchii, albo co najmniej do wskazania właściwego jej miejsca.

83. Na ile znaczące było prawo dziesięciny w Starym Testamencie?

Dziesięcina ogólnie oznacza złożenie dziesiątej części rocznego dochodu na cele religijne,

choć wydaje się, że istniała również dziesięcina królewska, albo dokładniej: podatek. Była ona zbierana w imieniu króla, jak można wywnioskować z 1 Sm 8, 15-17. Poszczególne zasady określające praktykę składania dziesięciny podlegały zmianie zależnie od czasów i miejsca. W Księdze Powtórzonego Prawa jest ona zorganizowana w nawiązaniu do centralizacji kultu. Dziesięcina miała być przynoszona do głównego sanktuarium (w Jerozolimie) z okazji pielgrzymek na święta Paschy, Tygodni i Namiotów. W Deuteronomium rozważana jest również sytuacja, w której pielgrzymka nie była możliwa z powodu zbytniego oddalenia od Jerozolimy. Wtedy dziesięcina z płodów ziemi mogła zostać zamieniona na sumę pieniężną. Pieniądze mogły być również wymienione na żywność przed świątynią. Szczególne normy prawne dotyczyły lewitów. Co trzeci rok dziesięcina miała być bowiem dzielona z lewitami, cudzoziemcami i ubogimi, takimi jak sieroty i wdowy (zob. Pwt 26, 12-15 oraz 14, 28-29).

Kodeks Deuteronomiczny kończy się w rozdziale 26. wzruszającą ceremonią ofiarowania pierwocin owoców w Jerozolimie. Zostają one włożone do kosza i złożone przed Panem wraz z przepiękną modlitwą: „Oświadczam dziś Panu, Bogu mojemu, że zaszedłem do ziemi, o której Pan przysiągł przodkom, że nam ją da” (Pwt 26, 3). Następnie zostaje pokrótce ukazane wyzwolenie z Egiptu (od Jakuba do Mojżesza) oraz radosny posiłek w rodzinie wraz z lewitami i cudzoziemcami. Księga Deuteronomium nie pozwala nigdy zapomnieć czytelnikowi o *darze ziemi*. Jeden jest Bóg, jedna ziemia i jeden kult na tej ziemi, w Jerozolimie. Ziemia została wprawdzie utracona podczas niewoli, ale została narodowi przywrócona. Deuteronomiczna troska o ziemię ma charakter zarówno nostalgiczny (w ustach Mojżesza mówiącego do tych, którzy mają wziąć w posiadanie ziemię), jak i pełen nadziei (w oczach wygnańców, którzy powracają do kraju).

84. Czy wojna w ujęciu deuteronomicznym nie jest bezwzględna i niehumanitarna?

To pytanie dotyczy tak zwanej „świętej wojny”, podczas której wrogowie zostają „przeznaczeni na zagładę” albo obłożeni „kłatwą” (hebr. *cherem*). Pierwsza wzmianka o wojnie totalnej znajduje się w Pwt 2, 32-34, gdy Izraelici podbijają Sichon: „Zdobyliśmy wszystkie jego miasta i kłatwą obłożyliśmy każde miasto, mężczyzn, kobiety i dzieci, nie oszczędzając niczego”. Z takim samym potraktowaniem spotkał się Og z Baszanu i jego lud (3, 4). Podkreśla się jednak, że Izraelici przejęli po zwyciężonych ich majątek, czyli wzięli łupy. Takie postępowanie nie jest zgodne z zasadami wojny „niszczycielskiej”, a przynajmniej takiej, jaką prowadzono przeciwko Kananejczykom (zob. przykład Akana w Księdze Jozuego 7, 1.16). Teologia wojny totalnej, jeśli tak można powiedzieć, jest przedstawiona przede wszystkim w 20. rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa. Na początku pojawia się zapewnienie, że Pan będzie z Izraelitami we wszystkich przeciwnościach, a zostaną w tym upewnieni poprzez swoistą mowę wojenną, która zostanie wygłoszona przez kapłana (w. 2-4). Potem wyliczone są kategorie osób zwolnionych z obowiązku uczestniczenia w wojnie, są to: ci, którzy zbudowali nowy dom i jeszcze w nim nie zamieszkali; ci, którzy posadzili winnicę i nie smakowali jeszcze jej owoców; ci, którzy właśnie się zaręczyli. Zanim rozpocznie się wojnę należy najpierw zaproponować rozwiązanie pokojowe. Jeśli jednak nie osiągnie się porozumienia, wówczas Pan wyda nieprzyjaciół w ręce Izraelitów: mężczyźni zginą, a kobiety, dzieci, żywy inwentarz staną się zwycięskim łupem. Reguły te dotyczyły tylko miast odległych, natomiast w przypadku miast należących do Kananejczyków nie wolno było pozostawić nikogo żywego. Jest to oczywiste w tekście Pwt 7, 1-4, w którym zostało wymienionych siedmiu typowych „wrogów” Izraela przebywających w Ziemi Obiecanej. Został podany również motyw ich całkowitej eksterminacji. Ludy te bowiem mogłyby skłonić Izraelitów do służenia obcym Bogom.

Co można powiedzieć o tak wojowniczym nastawieniu? Czy Pan wydał rozkaz dokonywania tego rodzaju rzezi? Nie, to była już interpretacja Izraela, deuteronomistyczna interpretacja woli Bożej. Ktoś mógłby wskazać na fakt, że tak krwawe wojny stanowiły część kultury tamtych czasów (np. Moabici praktykowali obłożenie klątwą ku czci ich boga Kemosza). To jednak w żaden sposób nie zwalnia z odpowiedzialności, którą ponoszą ludzie, a nie Bóg. Po drugie, rodzi się pytanie, czy relacje o takich masowych rzeziach są autentyczne? Kto przeczyta uważnie Pwt 7, 3 zauważy, że Kananejczycy przeżyli rzezie, gdyż istniały regulacje prawne zabraniające małżeństw z nimi. Stąd można sądzić, że wojna totalna była bardziej ideą niż rzeczywistością. Mogła się ona zrodzić ze ślubów, jakie składali wojownicy, postrzeganych następnie jako zobowiązania, które musiały być dotrzymane. Jeśli wziąć pod uwagę wspomnienia podboju Kanaanu, można skłaniać się ku zakwestionowaniu chępliwych twierdzeń dotyczących wojen z mieszkańcami Kanaanu. Dlaczego deuteronomistyczna szkoła pisarzy była zatem tak nieugięta w sprawie tego typu wojny? Ponieważ przyjmowała ona, że odstępstwo ludu od wiary na przestrzeni jego historii było ściśle związane z bałwochwalstwem praktykowanym przez Kananejczyków. Przynajmniej na poziomie ideologicznym autorzy Deuteronomium mogli namawiać lud do wierności w świetle dawnych zwycięstw, które Pan zapewnił Izraelowi. Można wyobrazić sobie wrażenie, jakie po niewoli wywoływała na czytelniku tradycja deuteronomistyczna. Przeszłość była w niej wyidealizowana. Co więcej, po wygnaniu praktycznie nie istniało niebezpieczeństwo wojny. Pomimo to, nie możemy kwestionować faktu, że Izrael rozumiał swojego Pana jako Tego, który nie waha się prowadzić tego typu wojny. Dzisiaj możemy tylko uznać to jako pewien rodzaj ograniczenia w objawieniu danym Izraelowi. W naszych czasach nie szuka się już Bożej aprobaty dla wojny. Już choćby krzyżowcy z hasłem „Bóg tak chce”, są przykładem, na którym chrześcijanie powinni się uczyć. Ludzie współcześni muszą zrozumieć, że wojna jest zawsze barbarzyństwem, oraz że Izrael nie był bardziej barbarzyński niż jego sąsiedzi czy współczesne armie. I choć dzięki naszej współczesnej technice łatwo usunąć z powierzchni ziemi całą ludzkość przez naciśnięcie jednego tylko guzika, to jednak nie jest to mniej barbarzyńskie. Ci, którzy czują się urażeni słysząc o wojnie totalnej lub czytając Psalm 137, powinni przypomnieć sobie dzieje ich własnej cywilizacji.

85. Jak świadomość bycia „wybranym” wpłynęła na Izrael?

Bez wątpienia był to przywilej. Słowa z Wj 19,4-6 przedstawiają Izrael jako szczególną własność Pana, jako naród, który ma być świętym narodem. Ale z drugiej strony musi on udowodnić, że jest posłuszny i wiemy przymierzu. Relacja miłości musi więc być obustronna. Te idee są powtórzone w Pwt 7, gdzie Izrael został nazwany *wybranym*. Niejeden raz autor Deuteronomium przypomina Izraelowi, że został wybrany z czystej miłości (4, 37; 7, 8; 10, 15; 23, 6), bądź z miłości do ojców (patriarchów) i wierności danym im obietnicom, albo po prostu z powodu tajemniczej Bożej miłości. Ta uwaga o miłości pojawia się również w Księdze Ozeasza (np. 11, 1-4) i w Księdze Jeremiasza (np. 31,2). Oczywiście wybór nie był spowodowany wielkością Izraela ani jego rozmiarem pośród narodów, „gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym” - mówił przez Mojżesza Bóg (Pwt 7,7). Niezwykle poruszający jest sposób, w jaki Deuteronomium opisuje wyobrażoną reakcję narodów w 4, 6-8: kiedy zobaczą one mądrość i inteligencję, która zawarta jest w Torze, ogłaszają: „Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny”. Mojżesz przechodzi dalej do tego, że żaden inny naród nie ma Boga tak bliskiego jak Pan. Słyszcząc to, wygnańcy mogą mieć tylko wyrzuty sumienia z powodu niedotrzymania Mu wierności. Prorocy dobrze wiedzieli, w jaki sposób użyć idei wybrania narodu, aby zapobiec nadmiernej pysze. Amos ogłasza: „Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą...” (3,2). Celem

wybrania była więc służba; pociągało ono za sobą zobowiązanie, nie było pustym statusem. Izrael zobowiązany był zatem do dochowania mu wierności.

Ta relacja wzajemnej miłości może się na początku wydawać prostym *quid pro quo*, nasuwa mianowicie myśl, że lojalność wobec Pana przynosiła Izraelowi korzyść - czyż nie? To jest zresztą perspektywa, którą szatan przyjmuje w osądzie Hioba (Hi 1,9): „Czyż za darmo Hiob czci Boga?” Zawsze istnieje pokusa bycia „dobrym” z niegodziwych pobudek. Hiob okazał się wart Bożego zaufania. I ostatecznie podobnie uczynił Izrael, borykając się ze swym tajemniczym Bogiem.

Równie dobrze można by zapytać: Jeżeli Izrael jest „wybrany”, to jaka jest sytuacja innych narodów? Deuteronomium ma na to odpowiedź. Znajduje się ona w tzw. „Hymnie Mojżesza”:

Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody,
rozdział synów człowieczych,
wtedy ludom granice wytyczał
według liczby synów Bożych;
bo Jego lud jest własnością Pana, dziedzictwem Jego wydzielonym jest Jakub (Pwt 32, 8-9).

Według tej opinii decyzja zapada na zgromadzeniu niebiańskiego dworu, gdzie zamieszkują „synowie Boga” (por. Ps 29). Każdy z nich otrzymuje naród jako dziedzictwo, ale Izrael jest zarezerwowany dla Pana. W tym punkcie wiersz „oswoił” mit o panteonie bogów; oni stali się patronami narodów - „anielskimi stróżami”. Opis relacji Izraela do Pana został rozwinięty w następnych wersach (w. 10nn).

86. Czym jest „Hymn Mojżesza”?

Określenie „hymn” może wprowadzać nas w błąd. Jest to bowiem długi poemat, tak długi, że mógłby się znaleźć w Księdze Psalmów, zresztą porównywany jest do Psalmu 78. Psalmy służą oczywiście do śpiewania, do tego właśnie użytku przeznaczony był „Hymn Mojżesza”. Poemat zapowiedziany jest w Pwt 31,19 w nakazie Pana mówiącego, że „ten hymn” ma być spisany, a Izraelici mają się go nauczyć, by móc go recytować. Hymn ten będzie świadkiem Boga przeciwko nim. Wyczuwa się w nim nastrój swoistego pogodzenia się z ewentualną niewiernością Izraela. Po aktach bałwochwalstwa i zdrady Izraelici będą słuchać tego hymnu, a jego znajomość powinna być podtrzymywana ku ich własnemu zawstydzeniu. Wspomina się, że Mojżesz napisał „tę pieśń” tego samego dnia i nauczył jej ludu (31, 22), oraz że wygłosił ją od początku do końca.

Niełatwo określić literacką formę poematu. Poeta rozpoczyna go bogatym wstępem, wzywa niebios i ziemię, aby słuchały jego pełnego życia uwielbienia na cześć Pana (pod koniec hymnu powraca idea uwielbienia: 32,43). Uwielbienie Pana za Jego Opatrzność, za to, że wybrał Izraela i wybawił go z niewoli (choć nie pojawia się słowo Egipt) szybko zmienia się w deklarację o niewdzięczności narodu wobec Niego - Skąły (termin, który często pojawia się w pieśni: 32,4.15.18.30.31.32). Niewzruszona wierność Boga zostaje odrzucona przez nierozumny naród. W pięknych retorycznych pytaniach przypomina mu się: „Czyż nie jest On twym ojcem, twym stwórcą?” (w. 6), „Gardzisz skałą, co ciebie zrodziła”, „zapomniałeś o Bogu, który cię zrodził” (w. 18). Izraelici powinni pamiętać dawne tradycje, które świadczą o trosce Pana wobec narodu będącego Jego dzieckiem. Historia rozpoczyna się na „pustyni wśród wycia dzikich zwierząt”, gdzie Bóg rozciągnął nad Izraelem swe skrzydła i uniósł go na nich. Karmił go tym, co najlepsze, jak chociażby „krwią winogron” (wino). Ale co się stało? Kiedy Jeszurun (imię używane niekiedy na określenie Izraela) nasycił się, odrzucił Skąły i zaczął czcić bóstwa, składając ofiary „nie-bogom”. W tym momencie poeta wprowadza pierwszy z monologów Pana. Bóg decyduje się ukryć swoje oblicze i zapowiada

odpowiednią karę: „Mnie do zazdrości pobudzili nie-bogiem... Ja ich do zazdrości pobudzę nie-ludem” (w. 21). Chociaż można by interpretować to historycznie, jako nawiązanie do utrapienia, jakim byli Filistyni (por. 1 Sm 4-6), to jednak może to być zwrot czysto retoryczny, symbolizujący niestałość Izraela w jego relacji z Panem. Pan decyduje się więc na atak na Izrael; zostaje przedstawiona lista przekleństw (w. 22-25). Gdy jest już o krok od wyniszczenia Izraelitów, uświadamia sobie, że ich wrogowie będą się tym chwalić jako swym zwycięstwem, utrzymując, że Pan Izraela był bezsilny (w. 30). Poeta potępia owych wrogów Izraela, a Pan rozpoczyna następny monolog o zniszczeniu i zemście na nich dla dobra Izraela. Szydzi z tego, kto pokłada nadzieję w jakiegokolwiek „skale”, tylko nie w Nim, oraz ogłasza wspańiałą deklarację (w. 39):

Patrzcie teraz, że Ja jestem,
Ja jeden, i nie ma ze Mną żadnego boga.
Ja zabijam i Ja sam ożywiam,
Ja ranie i Ja sam uzdrawiam,
nikt z mojej ręki nie uwalnia.

Jeszcze raz przypomina się nam o wszechobecnym działaniu Pana; cokolwiek się dzieje, może być odniesione do Bożego działania lub Boga jako przyczyny sprawczej. Pan zaprzysięga straszną zemstę na wrogach. Zakończenie jest zaskakujące: poeta wzywa narody oraz dwór niebieski (w. 43, „bóstwa” lub „aniołów”) do uwielbiania Boga. Redaktor poematu z okresu po niewoli babilońskiej mógł z całą mocą odwołać się do przewinień z przeszłości Izraela, ale równocześnie z pełnym przekonaniem wzywać raz jeszcze do uznania ich „Skały”. Do *Jhwh*, Boga „wojownika”, należy zemsta, i zostanie ona dokonana.

Idea Boga „wojownika”, obecna w Biblii, jest jedną z najtrudniejszych do przedstawienia. Jako dokonujący zemsty, Pan opisany jest w sposób bardzo ludzki i antropomorficzny. W kulturze Izraela wojny i walki poprzęplatają się wydarzeniami, z którymi łączy się „wojownicza” działalność Pana. Pojawia się więc kolejny problem: czy jest to jeszcze jeden przykład biblijnego ograniczenia w przedstawianiu tajemnicy Bożego działania, który przeznaczony jest na to, aby wyjść z użycia? Dla wspólnoty po-wygnańczej podkreślenie tego aspektu było konieczne; Izraelici nie mieli bowiem „Skały”, na której mogli się oprzeć, dopóki Pan nie „podniósł ramienia” w ich obronie.

87. Czym jest „testament Mojżesza?”

Termin „testament” jest tu użyty w sensie szerokim. Z jednej strony są to ostatnie słowa wielkiego przywódcy, a z drugiej nie są one skierowane do jego rodziny, lecz do plemion, wymienianych kolejno z nazwy. Ta literacka forma „testamentu” przywołuje na myśl słowa starzejącego się Izaaka (Rdz 29), który błogosławi Ezawa i Jakuba - albo, i to jeszcze bardziej - błogosławieństwo, jakim Jakub obdarzył swoich synów (Rdz 49). Stąd te „ostanie słowa” są bardziej błogosławieństwem, a ten, kto błogosławi przypuszczalnie ma wgląd w przyszłość. Zostały one umieszczone w pewnych ramach, na które składa się wstęp (Pwt 31,1-5) oraz zakończenie (w. 25-29). Wersety od 1. do 5. opisują zwycięskiego Pana idącego ze swym ludem z Synaju, Mojżeszowe prawodawstwo (o Mojżeszu mówi się w trzeciej osobie) oraz królestwo w Jeszurunie (słowo o niejasnym pochodzeniu, tłumaczone w Septuagincie jako „kochany” i odnoszące się do Izraela; por. 33, 5). Zakończenie (w. 26-29) skierowane jest do Izraela (Jeszurun) i zawiera pochwałę Pana, który jest zawsze gotów wyzwolić go z mocy nieprzyjaciół.

Błogosławieństwa skierowane zostały do każdego plemienia z wyjątkiem pokolenia Symeona, i datowane są na wcześniejszy okres, niebawem po osiedleniu się pokoleń w Ziemi Obiecanej. Tekst hebrajski często jest niepewny, a kilka motywów niejasnych. Błogosławieństwo Rubena odzwierciedla fakt, że plemię to wymarło wcześniej. Judzie zapewniona zostaje pomoc Pana (być może w obliczu napadów Filistynów). Wyczerpujący jest opis przywilejów Lewiego: nadzór nad urim i tummim (zob. pytanie 58.), funkcje kapłańskie oraz interpretowanie Tory dla ludu. Błogosławieństwo Józefa w rzeczywistości skierowane jest do jego synów: Efraima i Manasses, a szczególnie do Efraima, który stanie się najsilniejszym plemieniem w królestwie północnym i osiągnie powodzenie. Tymczasem pokolenia Zabulona i Issachar żyły obok siebie na żyznym terenie równiny Ezdrelon prowadzącej do Galilei. Błogosławieństwa są kontynuowane i obejmują też pozostałe pokolenia, zaskakując przy tym czytelnika faktem, że pochodzą one z okresu późniejszego, kiedy Izrael starał się „policzyć swoje błogosławieństwa”.

88. Czy Deuteronomium wprowadza jakieś zmiany w najważniejszych świętach Izraela?

Zagadnienie dotyczy trzech świąt: Paschy (z którą związane było Święto Przaśników), Tygodni (Piędziesiątnica) i Namiotów (czyli *Sukkot*). Są to pradawne święta, które były obchodzone od niepamiętnych czasów, przynajmniej w formie lokalnej. Wraz z deuteronomistyczną tendencją do centralizacji kultu w Jerozolimie (Pwt 16, 3.5-7.15) zostały wprowadzone do nich pewne drobne zmiany. Pascha była traktowana odtąd w mniejszym stopniu jako święto rodzinne, równocześnie jednak wszystkie trzy święta objęły rodzinę w szerokim rozumieniu (nie tylko mężczyzn): synów i córki, niewolników i niewolnice, lewitów, sprzymierzeńców, wdowy i sieroty. Święta te, podczas których celebrowano historyczne wydarzenia oraz dziękowano za płodność ziemi charakteryzowała szczególna radość.

89. Jaka jest deuteronomistyczna wizja okresu wędrówki po pustyni?

Pierwsza mowa Mojżesza traktuje o okresie wędrówki po pustyni po opuszczeniu Synaju (Pwt 1,6). Narzekanie i bunt na pustyni zostały w niej pominięte i wzmiankowane jest dopiero - odrzucone przez Izraelitów - wezwanie Jozuego i Kaleba, aby wkroczyć do ziemi opływającej w mleko i miód. Mojżesz przypomina ludowi, że Bóg niósł ich, jak się niesie dziecko, przez całą drogę aż do Kadesz-Barnea. Największe zaś oskarżenie związane jest z faktem, że nie chcieli wkroczyć do Kanaanu. Poza tym przedstawione są zwycięskie kampanie nowego pokolenia Izraelitów, oczywiście cieszące się poparciem Pana (rozdz. 2-3). W tradycji Izraela okres wędrówki po pustyni nie jest oceniany jednoznacznie. Ogólnie rzecz biorąc w Pięcioksięgu podkreślona jest niewierność Izraelitów wobec Pana. Jest to widoczne szczególnie w Księdze Powtórzonego Prawa, o czym świadczy bardzo realistyczny opis przekleństw, które spotkają Izrael, jeśli nie będzie postępował zgodnie z nakazami Pana (Pwt 28,15-68). Mimo tego Izrael i jego doświadczenia na pustyni zostały wyidealizowane dzięki wyeksponowaniu Bożej miłości:

Na pustej ziemi go znalazł,
na pustkowiu, wśród dzikiego wycia,
opiekował się nim i pouczał,
strzegł jak żrenicy oka.
Jak orzeł, co gniazdo swoje ochrania,
nad pisklętami swoimi krąży,
rozwiną swe skrzydła i bierze je,

na sobie samym je nosi (Pwt 32, 10-11).

Podsumowując, można powiedzieć, że Pan kochał swoje dziecko, czyli Izrael szaloną miłością. Taką samą miłość w sposób dramatyczny ukazał prorok Ozeasz (Oz 11, 1-4.8-9). Przedstawił on „odповідź” Izraela na Bożą miłość, o której mówi, iż była taka, jak za dni swej młodości, gdy wychodziła z egipskiego kraju” (Oz 2,17). Natomiast prorok Jeremiasz zwraca uwagę na delikatność, z jaką Pan mówi do Izraela:

Pamiętam wierność twojej młodości,
miłość twego narzeczeństwa,
kiedy chodziłaś za Mną na pustyni,
w ziemi, której nikt nie obsiewa (Jr 2, 2).

Podobnie wyidealizowany obraz pojawia się u Jeremiasza w 31, 31-33, ale tutaj akcent położony jest na łaskę Pana: „Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem” (w. 33).

90. W jaki sposób Mojżesz został przedstawiony w Księdze Powtórzonego Prawa?

Zanim odpowiem na to pytanie chciałbym najpierw przypomnieć w skrócie wszystkie zasadnicze wątki Tory, od Księgi Wyjścia aż do Księgi Liczb, które o nim traktują. Przypomnijmy sobie rywalizację Mojżesza z faraonem i plagi zsyłane na Egipt; wędrówkę na Synaj naznaczoną narzekaniem Izraelitów; rozmowy Mojżesza z Panem na górze i otrzymanie całego Prawa (Wj 25 do Lb 10); niepokojące wydarzenia w czasie podróży z Synaju, które osiągnęły punkt kulminacyjny w odmowie wejścia do Kanaanu; niezliczone wstawienictwa do Pana za narzekającym ludem; bunty przeciw władzy Mojżesza; i w końcu wczesne ostrzeżenie, że nie będzie mu dane wejść do Ziemi Obiecanej. Już teraz, zanim otworzymy stronicę Księgi Powtórzonego Prawa, wiemy już dużo o Mojżeszu.

Fakt, że prawie całe Deuteronomium to Mojżesz-jego mowy - sprawia, że jest on nam szczególnie bliski. W tych mowach, przekazanych z ogromną werwą i duchem, wyrażony został szlachetny nastrój deuteronomistycznej lojalności. Obietnice i groźby spletały się tu razem po to, aby nie zniechęcić tych, którzy słuchają. Wyczuwa się pośpiech, który ciąży na mówcy i na słuchaczu. Moment, w którym odmawia się Mojżeszowi wejścia do ziemi, do której prowadził zbuntowaną i niewierną grupę, czytelnik odczuwa jako pewną niesprawiedliwość i staje po stronie deuteronomicznego werdyktu mówiącego, że winny był lud („Z waszego powodu rozgniewał się na mnie Pan”: Pwt 4, 21). Wielokrotnie widzimy go, jak wstawia się za ludem i przekonuje, że Pan nie może zawieść w wypełnieniu swych obietnic. Wspomnieliśmy już o prorockim charakterze tej postaci - obietnicę, że Pan wzbudzi proroka takiego jak on (zob. pytanie 80.; Pwt 18, 15). Końcowe słowa księgi są prawdziwym epitafium na jego cześć. Po uwadze, że Mojżesz zmarł w wieku stu dwudziestu lat (trzy razy czterdzieści) z jasnym spojrzeniem i pełen mocy, czytamy: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz, ani równy we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Pan czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego jego kraju; ani równy mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach całego Izraela” (34, 10-12).

91. Czy można powiedzieć, że Księga Powtórzonego Prawa jest „centrum” albo „sercem” Starego Testamentu?

Chociaż bardzo lubię tę księgę, nie mogę się zgodzić ze stwierdzeniem, że jest ona „centrum” Biblii Hebrajskiej. Biblia bowiem jest zbyt zróżnicowana i bogata w treść, aby mogła być zawarta w jednej księdze. Bibliści widzą serce Starego Testamentu w najrozmaitszych jego częściach. Niektórzy, na przykład, wskazują na przymierze jako jego centralną ideę. Inni wybierają dwa pierwsze przykazania: Izrael ma służyć jedynie Bogu (*Jhwh*), a z tą wyłączością łączy się absolutny zakaz czynienia wizerunku Boga (tym bardziej innych bóstw). Jeszcze inni sugerują, że taką ideą jest Boże panowanie i wspólnota między Bogiem i ludźmi, albo deklaracja: Ja jestem *Jhwh*, twój Bóg. Wszystkie te spostrzeżenia są bardzo cenne, lecz nie są wystarczające, by przyjąć je jako myśl przewodnią i stąd brak w tej sprawie zgody. W końcu zaproponowano „Boga” jako ideę centralną, ale jest to idea zbyt szeroka, by mogła pomóc w rozwiązaniu problemu.

Próba znalezienia „centrum” Starego Testamentu (podobnie jak Nowego Testamentu, którym mogłaby być na przykład doktryna o usprawiedliwieniu) wydaje się przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie. Jest ona z konieczności selektywna i świadczy raczej o teologicznych preferencjach tego, kto określa, gdzie znajduje się owe „centrum”. Proces ten jest analogiczny do ustalania „kanonu w kanonie”, w ramach którego postrzega się część (resztę) kanonu z bardzo ograniczonego punktu widzenia. W ten sposób na przykład Listy do Rzymian i Galatów mogłyby stanowić kanon (w kanonie), poprzez który można byłoby „przepuszczać” pozostałą część biblijnego przesłania. Jest to jednak poczynanie krótkowzroczne. Zamiast tego należy uznać napięcia, które istnieją w tekście natchnionym oraz odrzucić zamiar ujednolicenia całości. Jeśli weźmie się pod uwagę, że Biblia była pisana przez kilka stuleci, oraz że jest zapisem objawienia tajemnicy Boga, to czy można oczekiwać, by udało się to wszystko objąć w jednej księdze czy w jednym pojęciu?

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby każdy z nas miał swoje ulubione kanoniczne księgi biblijne, które czyta częściej niż inne, albo księgi, które czyta z określonych powodów (nadzieja, odwaga, modlitwa, itd.). Taki sposób postępowania nie jest wynikiem zawężonego spojrzenia na Biblię, ani nie przeszkadza w szerokiej lekturze całej biblijnej literatury. Nasza konfrontacja z różnymi księgami pomaga nam w poznawaniu nowych zagadnień i zdobywaniu nowych poglądów.

TORA I NOWY TESTAMENT

92. Jaka relacja, Pana zdaniem, zachodzi pomiędzy dwoma Testamentami?

Jest to zagadnienie bardzo obszerne i trudno na nie odpowiedzieć w kilku słowach. Trzeba je jednak podjąć, ponieważ służy ono jako swego rodzaju tło dla takich tematów, jak Tora i Nowy Testament, albo judaizm i chrześcijaństwo. Użyłem tu czterech terminów, które muszą być właściwie zrozumiane. Pod pojęciem Tory rozumiem Pięcioksiąg, a przez Nowy Testament wszystkie księgi kanoniczne. Przez judaizm rozumiem dominujący judaizm rabinacki, którego nauka jest zawarta w Talmudzie, obejmującym „ustną Torę”, a terminem chrześcijaństwo określam nauczanie Kościoła katolickiego, ponieważ tę grupę znam dobrze i mogę o niej pisać.

Najogólniejszy termin wyrażający tę relację z chrześcijańskiego punktu widzenia zawarły jest w stwierdzeniu, że Nowy Testament „wypełnia” Stary Testament. Słowo „wypełnić” lub „dopełnić” wymaga wyjaśnienia. Nie mam na myśli mechanicznej współzależności między Testamentami, tak jakby autorzy Starego Testamentu zapowiedzieli określone wydarzenia „wypełnione” w Nowym Testamencie. Wiemy, że autorzy Starego Testamentu pisali o przyszłości, o pełnej chwały przyszłości, jaką narodowi wybranemu zapewniał Pan, ale której szczegółów nie znali. Nowy Testament przekracza wizję izraelskich pisarzy, rozszerza ją,

uzupełnia. Chodzi tu o wiarę chrześcijańską. O egzegezie Starego Testamentu nie decyduje bezpośrednio sens, jaki osiąga on w oparciu o Nowy Testament. Chrześcijanie *wierzą*, że Jezus jest Mesjaszem, tak jak wierzą, że jest On Bogiem. Nie czytają jednak Starego Testamentu, aby *potwierdzić*, że jest On Mesjaszem i wypełnieniem starotestamentalnych nadziei.

Na podstawie tego, co powiedziałem wynika jasno, że za problemem wzajemnej relacji pomiędzy dwoma grupami pism (tzn. Testamentami) stoi sam Jezus Chrystus, Jego tożsamość i misja. To właśnie Chrystus odwołał się do jedynej Biblii, jaką wszyscy znali, do (*tego*) Testamentu w jego hebrajskiej i/lub greckiej (Septuaginta) formie, po to, aby umożliwić zrozumienie Jezusa - Żyda i wyjaśnić pierwszemu i następnym pokoleniom chrześcijan, zarówno Żydom, jak i poganom, kim jest. Czytając (*ten*) Testament, chrześcijanie posługiwali się ówczesnymi metodami interpretacji. Ich hermeneutyka nie była ściśle literackim rodzajem analizy, można powiedzieć, że Chrystus był dla nich kluczem, a Jego słowa interpretowano jako wyraz wypełnienia się zapowiedzi. Hermeneutyka pierwszych chrześcijan preferowała podejście typologiczne. Dla Hebrajskiej Biblii nie było ono czymś wyjątkowym, wystarczy odwołać się do typologicznego ukazania wydarzeń Exodusu w Księdze Izajasza 40-55. Dlatego wiele osób, rzeczy i wydarzeń postrzegano jako „typy” Chrystusa lub rzeczywistości związanych z chrześcijaństwem. Dzisiaj podejście to nie jest popularne, choć jego zasadność nie została podważona. Jednak z uwagi na to, że było ono nadużywane przez pisarzy patrystycznych i średniowiecznych, utraciło swój urok dla współczesnych czytelników, którzy wolą bardziej bezpośrednią interpretację tekstu.

Czy oznacza to, że interpretacja chrześcijańska jest związana z teorią „pełniejszego sensu”, czyli *sensus plenior*? Wolałbym powiedzieć raczej, że chrześcijański punkt widzenia odkrywa pełny sens tekstu starotestamentalnego w świetle późniejszego objawienia. Tekst nie jest postrzegany z perspektywy autora. Żyje on niezależnie od autora, a jego sens podlega zmianom. Nie ma w tym nic niezwykłego. W każdym tekście literackim istnieje zarówno sens obecny, jak i przyszły. Jest to widoczne również w stosowaniu tekstów biblijnych przez Jezusa i przez autorów Nowego Testamentu. Nie miejsce tutaj na podjęcie zagadnienia dokładnych słów Jezusa, sposobu odróżniania ich od interpretacji, jaką wspólnota dała zarówno Jemu, jak i Jego nauczaniu, oraz od interpretacji, na jaką pozwolił sobie każdy z ewangelistów. Zakładając to wszystko, chciałbym podsumować te rozważania dość jasnym, choć stwarzającym podziały stwierdzeniem z Ewangelii św. Jana 1,17: „Tora została nadana przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa”. Nie oznacza to, że w Torze otrzymanej przez Mojżesza, nie było ani łaski, ani prawdy, ale podkreśla bogactwo, jakie niesie z sobą termin „wypełnienie”.

92. Czy termin „wypełnienie” oznacza to samo, co „zastąpienie”? Czyżby w oczach Boga religia żydowska została zastąpiona drugą- „lepszą”, stała się bezwartościowa? Czy nie zakładają tego słowa „stary” i „nowy” (Testament/Przymierze)?

Odpowiem najpierw na drugie pytanie. Terminy „nowy” i „stary” mają sens umowny i dotarły do nas poprzez tradycję biblijną. Stąd „nowy” w odniesieniu do Testamentu/Przymierza nawiązuje do Księgi Jeremiasza 31,31-34. Ten fragment był interpretowany przez wspólnotę z Qumran (prawdopodobnie Eseneńczyków), którzy utrzymywali, że należą do Nowego Przymierza. Chrześcijanie Nowego Testamentu również odnoszą ten fragment do siebie (Hbr 8, 8-12; 10, 16-17). Tekst ten jest otwarty na coraz szersze perspektywy interpretacji. Jeśli Jeremiasz w przywołanym tekście miał na myśli odnowienie narodu po niewoli, to mówi on o jednym przymierzu (por. 31, 35-37). Przymierze zostało zerwane, to prawda, ale nie zostało zniszczone (przekreślone). Nowe Przymierze jest otwarte na eschatologiczne plany Boże odnośnie przyszłości (wskazane również w stwierdzeniu, jakie znajduje się w Księdze

Izajasza 2, 2-3, gdzie mowa o tym, że narody przyjdą na górę Pana - z Syjonu wyjdzie Tora, słowo Pana z Jerozolimy). W ten sposób pojęcie „nowe” (Przymierze/Testament) zawarte jest w słowach dotyczących „starego” (por. Jr 31). Myślę, że można nadal używać słów „stary” i „nowy” w sensie następstwa czasowego; jeden jest wcześniejszy, a drugi późniejszy. Nie jest to ocena wiarygodności żadnego z nich. Niektórzy wolą mówić o Pierwszym/Drugim Testamencie w odniesieniu do Biblii (nawet zwrot „Biblia Hebrajska” nie jest określeniem w pełni zasadnym, ponieważ część ksiąg jest napisana po aramejsku). Nie wystarczy odwołać się jedynie do kwestii językowych, ponieważ dyskusja obejmuje zagadnienie kanonu. Księgi deuterokanoniczne (Judyty, Machabejskie, itd.) nie należą do Pierwszego Testamentu, czyli do Biblii Hebrajskiej/Aramejskiej. W związku z tym terminy „nowy” i „stary” odnoszą się do następstwa czasowego i niekoniecznie zawierają w sobie ocenę religijną. Użycie słów „przymierze”/„testament” nie niesie z sobą tego rodzaju stanowczości, co operowanie terminami „stary”/„nowy”. Przez „przymierze” rozumiemy porozumienie zawarte między Bogiem a narodem wybranym: Wy będziecie moim ludem, a ja będę waszym Bogiem. Przez „testament” (*diatheke*) - zapis, który obejmuje całe Pismo święte. Testament opiera się na więzi przymierza i opisuje ją.

A teraz pierwsze pytanie. Nie mogę się zgodzić z tym, że „wypełnienie” i „zastąpienie” znaczy to samo. Te dwa pojęcia należą do różnych porządków. Wypełnienie samo w sobie nie czyni nieważnym tego, co wypełnia. Zastąpienie oznacza zajęcie miejsca i unieważnienie tego, co zostaje zastąpione. To nie jest jedynie gra słów. Teoria zastąpienia eliminuje religię Starego Testamentu oraz judaizm, który z niej wyrósł, i jest - moim zdaniem - teologicznie nieuprawniona. Myślę, że wypowiedź Jana Pawła II z roku 1980 wobec oficjalnych reprezentantów wspólnoty żydowskiej jest zgodna z takim punktem widzenia. Pełny tekst można znaleźć w *Origins* 10(1980) # 25, s. 399-400, a Norbert Lohfink, SJ, wobec którego jestem zobowiązany, napisał książkę o konsekwencjach tej wypowiedzi (*Przymierze nigdy nie odwołane*, New York: Paulist 1991). W kontekście dialogu między katolikami a Żydami, papież przywołuje oświadczenie niemieckich biskupów: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm” - i dodaje: „Obym te słowa uczynił własnymi”. Mówiąc o dialogu stwierdza: „Pierwszym wymiarem tego dialogu, który jest spotkaniem pomiędzy ludem Bożym Starego Przymierza nigdy nieodwołanego (Rz 11,29) z jednej strony, a ludem Nowego Przymierza z drugiej, jest równocześnie dialog w naszym Kościele, jeśli tak można powiedzieć, dialog między pierwszą i drugą częścią Pisma świętego”. I mówi dalej: „Traktuje o tym «Dyrektorium wykonawcze do Soborowego Dekretu *No-stra Aetate*», stwierdzając: «Należy podjąć wysiłek, aby lepiej zrozumieć, co w Starym Testamencie posiada nieprzemijającą wartość... ponieważ właśnie to nie zostało przekreślone poprzez późniejszą interpretację Nowego Testamentu. Nowy Testament raczej prowadzi nas ku pełnemu zrozumieniu Starego, a obydwa, Stary i Nowy, nawzajem się wyjaśniają i tłumaczą»”.

Biblijne odniesienie znajduje się w Liście do Rzymian 11,29: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”. To stwierdzenie znajduje się w bloku obejmującym trzy rozdziały (Rz 9-11), w których św. Paweł boryka się z problemem niepowodzenia swoich rodaków („umiłowanych ze względu na patriarchów”: 11,28) w uwierzeniu w Chrystusa. Trudno znaleźć słowa bardziej ciepłe i serdeczne na wyrażenie szacunku wobec ich wiary niż te, jakie znajdują się w Rz 9,4: „Są to Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice...”. Zaprzeczył on, że „Bóg odrzucił swój naród” (11, 1), i przyznał, że nie może zrozumieć całej tej tajemnicy (11, 25), a w końcu mógł jedynie stwierdzić, że Bóg i jego drogi są nieodgadnione.

Słowa św. Pawła i Jana Pawła II są echem starotestamentalnego przekonania o „miłosiernym i litościwym Bogu” (Wj 34,6), „który lituje się nad swoimi dziećmi” (por. Ps 103,13). Przymierze z Bogiem jest tak samo nieodwołalne jak i Jego miłość. Wizja z 54. rozdziału Księgi Izajasza nigdy nie traci na aktualności: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną

miłością cię przygarę... Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą" (Iz 54, 7-10).

Dokument Soboru Watykańskiego II *Nostra Aetate* na nowo ukazuje chrześcijanom wartość ich zakorzenienia w Starym Testamencie oraz ich relację z żydowskimi braćmi i siostrami. Czyż chrześcijan i Żydów nie łączy jedno przymierze, przymierze, którego Bóg nigdy nie odwołał? Zarówno oni, jak my jesteśmy na drodze do ostatecznego eschatologicznego rozstrzygnięcia. Dlatego nie ma tu miejsca na mówienie o jakimkolwiek zastąpieniu, odrzuceniu czy zamianie.

94. Jaka jest Jezusowa wizja Tory?

Trudno na to pytanie odpowiedzieć, ponieważ spory pierwotnej wspólnoty Kościoła z judaizmem faryzejskim wpłynęły na kształt opowieści ewangelicznych, a również dlatego, że Jezus nie wyraził jednoznacznie ani swej aprobaty, ani zamiaru odrzucenia Tory. Bez wątplenia podzielał On wraz ze swymi rodakami głęboki szacunek dla Tory, którą Bóg przekazał Izraelowi. Można to dostrzec w Jego odwołaniach się do Prawa (po grecku *nomos*) we wszystkich ewangeliach, z wyjątkiem Ewangelii wg św. Marka (ale por. Mk 7,19). Nakazuje On trędowatemu przestrzegać zasad rytualnego oczyszczenia przepisanych przez Prawo (Mk 1, 44). Jest też chwalony, gdy wskazuje na „serce” Prawa, czyli na dwa przykazania miłości Boga i bliźniego (Mt 12, 28-34). Właśnie dlatego, że doceniał Prawo, był w stanie nadać Torze nową interpretację, która zasadniczo różniła się od tej, jaką podawali ówcześni nauczyciele Prawa. Słyszając tę nową naukę słuchacze Jezusa uświadamiali sobie, że Jezus mówi z autorytetem, którego nie mogli porównać z niczym, co znali z dotychczasowego doświadczenia.

W Ewangelii św. Jana Jezus ukazany jest jako Ten, który polemizuje z Prawem oraz utrzymuje pewien dystans wobec tego, o czym mówi „wasze” Prawo (por. 8,17; 10,34; jak również 15, 25). Najbardziej programowe stwierdzenie znajduje się w wierszach 16-17 pierwszego rozdziału Ewangelii Jana, w których autor pisze, że wszyscy otrzymaliśmy z Chrystusowej „pełni” (*pleroma*) łaskę po łasce. Przeciwstawia on Prawo, które zostało nadane przez Mojżesza łasce i prawdzie, które przysły przez Jezusa Chrystusa. Jan nie jest tutaj bezstronny; uważa on oczywiście objawienie przyniesione przez Chrystusa za definitywne oraz ukazujące Ojca. Janowy Chrystus nie angażuje się w ocenę Prawa, chyba że robią to Jego przeciwnicy, którzy pomimo badania świadczących o Nim Pism, nie chcą w Niego uwierzyć (J 5, 38-40).

Obraz obietnicy i jej spełnienia obecny u św. Łukasza jest chyba najlepiej przedstawiony w 4, 16-21 (por. 24, 27.44-45). Ukazuje on Jezusa nauczającego w synagodze, czytającego (wybrany fragment) Księgi Izajasza 61 i ogłaszającego spełnienie się „dzisiaj” słów proroka. Szczególny nacisk położony jest na Jezusową misję wobec ubogich i odrzuconych na margines życia. On jest prawdziwie „tym, który miał przyjść” (7,22). Jezusowa postawa ukazana jest też w późniejszych sporach o przestrzeganie szabatu. Św. Łukasz przywołuje słowa Jezusa, który mówi: „Syn Człowieczy jest Panem szabatu” (6, 5) w obronie swoich uczniów jedzących ziarno z łuskanych [w szabat] kłosów. Pomimo oporu ze strony wielu przeciwników, uzdrawia On w dzień szabatu (Łk 6, 6-11; 13,10-17; 14, 1-6). W ten sposób Jezus został ukazany jako Ten, który interpretuje Prawo.

95. Dotychczas przedstawiona została postawa Jezusa wobec Prawa we wszystkich ewangeliach z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza. Czyjego ewangelia różni się od pozostałych?

Sposób przedstawienia postawy Jezusa w Ewangelii Mateusza rzeczywiście jest odmienny, a przy tym z trudem daje się go uzgodnić z opisami w pozostałych ewangeliach. Być może Ewangelista przedstawia w ten sposób zasadniczy punkt widzenia zarówno własny, jak i jego wspólnoty. Warto potraktować go oddzielnie, dlatego że jest on bardzo szczegółowy.

Kluczowy tekst pojawia się na początku Kazania na Górze (Mt 5, 17-20): „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę, bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni (...) powiadam wam: Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”.

Zaraz po tym niezwykle ważnym oświadczeniu następują słynne „antytezy” (5, 21-49).

Antyteza jest literacką formą, która zakłada przeciwieństwo pomiędzy dwoma częściami stwierdzenia. Jest sformułowana następująco: „Słyszeliście, że... (albo coś podobnego), lecz... ja wam powiadam”. Trzy z tych antytez są zwykle przedstawiane jako zintensyfikowane i uwewnętrznione czyny moralne (1,2,6; gniew prowadzi do zabójstwa, pożądanie prowadzi do cudzołóstwa, miłość nie może ograniczać się do kilku osób, musi dotyczyć wszystkich). Pozostałe trzy antytezy unieważniają kilka artykułów Tory: zakazują rozrodu, składania przysięgi, znoszą prawo odwetu. W tych przypadkach, w których Jezus faktycznie nie odrzuca przyjętego prawa, tam radykalizuje je zasadniczo, jak to widać w pierwszej grupie wskazanych antytez. Druga trójka antytez ukazuje Jezusa jako Tego, który jest w stanie zmienić lub znieść Prawo.

W Ewangelii Mateusza znajduje się śmiałe porównanie z ówczesnymi moralnymi autorytetami: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20). Oskarżenie, jakie Jezus stawia pisarzom i faryzeuszom znajduje się w Mt 23, 1-29; jest to seria gróźb „biada”.

Trudno stwierdzić, w jakim stopniu pochodzą one od Chrystusa, a na ile jest to interpretacja samego Mateusza oraz wspólnoty, w czasie, gdy wzrosła wrogość pomiędzy Kościołem a instytucjonalnym faryzeizmem. Należy zauważyć, że ten rozdział w zasadzie ma zastosowanie do całej wspólnoty chrześcijańskiej - nawet jeśli okoliczności uległy zmianie. Sens pojęcia „wypełnienia Prawa” (Mt 5,17-18) jest najtrudniejszy do wyrażenia. Co oznacza Jezusowe „wypełnienie” (a nie zniesienie) Prawa? Albo, co znaczy, że nawet najmniejsza litera nie zostanie zmieniona w Prawie dopóki niebo i ziemia nie przeminą? Przypisywanie tych wersów samemu Mateuszowi czy też pierwotnemu Kościołowi przynosi niewielki pożytek. Może z tego najwyżej wynikać przekonanie, że są one uzasadnionym rozszerzeniem Jezusowego punktu widzenia. Dwie idee zawarte w wierszach 17-18 wymagają dodatkowego wyjaśnienia. Pierwsza odnosi się do tego, że Jezus przestrzega Prawa. Idea wypełnienia Prawa mogła być przez Jezusa przywołana przeciwko Jego oponentom, którzy - jak twierdził - nie rozumieli go. Jest ona również zrozumiała w kontekście Zmartwychwstania, jako interpretacja stanowiąca element wielkiej debaty pierwszych chrześcijan na temat wiążącej mocy Prawa, a także jako obrona Jezusa wobec zarzutów, że był On przeciwny Prawu (np. Dz 6, 11-14). Można wprawdzie przyjąć taką interpretację, ale nie ma ona silnych podstaw. Przypuszczam, że wypełnienie, o którym mówi Jezus, jest częścią powszechnego wypełnienia Prawa widzianego w kontekście relacji między dwoma Testamentami (zob. pytanie 92.). Wypełnienie to rozumiał Jezus jako przejście na inny poziom motywacji i działania, odrzucenie jakiejkolwiek kazuistyki, radykalizację praw, które decydowały o istniejącym stanie rzeczy. Wypełnienie Prawa ma charakter transcendentny i przekracza granice zwykłej wierności. Musi być ono rozpatrywane w świetle najważniejszego przekazu o bliskości Królestwa Bożego. Wypełnienie Prawa jest specyficznym dopełnieniem, które jedynie On może przynieść. Osiąga ono swój najwyższy punkt w Jego osobie, ponieważ On jest prorokiem (Pwt 18, 15), którego należy słuchać (Mt 17, 5).

„Przemińcie” nieba i ziemi oraz „wypełnienie wszystkich rzeczy” to oczywisty paralelizm. Wydaje się, że pojęcia te odnoszą się do końca czasów, do *eschatonu* opisanego w Ewangelii Mateusza 24, 1-44. A co można powiedzieć o sprawiedliwości większej od tej, jaką się kierują uczeni w Piśmie i faryzeusze (Mt 5,20)? Na ten temat W. Davies i D. Allison stwierdzają: „Napięcie pomiędzy nauczaniem Jezusa a Prawem Mojżeszowym nie polega na tym, że jeśli ktoś przyjmuje pierwsze, to przekracza drugie; polega raczej na tym, że może on osiągnąć więcej niż gdyby Tora była jego jedynym przewodnikiem” (*The Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh 1988, 501-502). Chciałem przedstawić krótkie wyjaśnienie trudnego fragmentu Ewangelii Mateusza 5, 17-20. Być może jednak nie jest to możliwe w świetle antytez, które po nim następują.

96. Czy w pierwotnym Kościele nie doszło do rozłamu w związku z przestrzeganiem przepisów Tory?

To prawda, rozłam ten możemy zauważyć w Dziejach Apostolskich i w listach św. Pawła. Należy przypomnieć, że pierwsza wspólnota musiała dorastać do coraz jaśniejszego określania własnej tożsamości. Apostołowie są przedstawieni, jak chodzą do Świątyni, aby się modlić (por. Piotr i Jan: Dz 3,1), ale również jak gromadzą się na łamanie chleba (Dz 2,46). Rozróżnienie na Hellenistów i Hebrajczyków we wspólnocie - to znaczy na tych, którzy mówili po grecku i byli bardziej pod wpływem greckiej kultury, oraz na tych, którzy byli bardziej związani z tradycją żydowską - jest zapowiedzią nadejścia większych różnic. Niektórzy mogą dzisiaj sympatyzować z Żydami nawróconymi na chrześcijaństwo. Sposób życia judeochrześcijan i sposób życia Jezusa mniej lub bardziej określają standardy, które jak się sądzi powinny być przestrzegane. Jednak w odmiennej zgoła sytuacji znaleźli się nawróceni Grecy oraz pochodzący z diaspory Żydzi. Problem ten postawił (i rozwiązał) Piotr, który w sprawie chrztu setnika Korneliusza i jego domu stwierdził: „Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my?” (Dz 10,47). Spożycie przez Piotra posiłku z tymi „nieobrzezаныmi ludźmi” początkowo wywołało skandal, ale na jakiś czas osiągnięto porozumienie (Dz 11).

Nie rozwiązało to jednak problemu. Sukces pierwszej podróży misyjnej Pawła i Barnaby przyspieszył postawienie praktycznego pytania: Czy należy narzucać nawróconym poganom Prawo Mojżeszowe? (Dz 15, 5). Kompromis został osiągnięty w oparciu o sugestię Jakuba, który był przywódcą chrześcijan w Jerozolimie (głównie pochodzenia żydowskiego). We wczesnym chrześcijaństwie, gdy pierwotny Kościół zmagał się z określeniem własnej tożsamości wobec żydowskich korzeni, z których wziął początek, pewien pluralizm był tolerowany. Intensywność tych zmagających można dostrzec w opisie, jaki Paweł zawarł w Liście do Galatów (2, 1-14) o swoim spotkaniu z „filarami” - Piotrem i Jakubem, po swojej pierwszej podróży misyjnej. Podczas tego spotkania Paweł został uznany za tego, któremu powierzono głoszenie Ewangelii pośród nieobrzezanych, tak jak Piotrowi pośród obrzezanych; rozwiązanie to przypieczętował uścisk dłoni. Ale kiedy w Antiochii Kefas (Piotr) odłączył się od spożywania posiłku z chrześcijanami wywodzącymi się spośród pogan, Paweł „otwarcie mu się sprzeciwił” (Ga 2,11-14), jego głos przeważał nad Piotrem i judeochrześcijanami z Jerozolimy, którzy wpłynęli na Piotra w tym względzie. Paweł przedstawił te wydarzenia z uwagi na sytuację we wspólnocie Galatów, w której niektórzy nalegali na zachowanie obrzezania i przestrzeganie Prawa. Trzeba zauważyć jednak, że rozwiązanie tego problemu, przedstawione w 2. rozdziale Listu do Galatów, różni się zasadniczo od rozwiązania zaproponowanego w 10. rozdziale Dziejów Apostolskich.

97. Jak można opisać postawę św. Pawła wobec Tory?

Jest to sprawa naprawdę skomplikowana. Paweł wzmiankuje o Torze (bądź o *nomos*) w sensie Prawa Mojżeszowego przynajmniej ze sto razy. Paradoksalnie okazuje się, że jest on zarówno za Prawem, jak i przeciw. Dwoma najważniejszymi listami, w których ukazany jest Pawłowy punkt widzenia, są listy do Galatów i do Rzymian. Przedstawia w nich różne argumenty, ale końcowe wnioski, dotyczące konieczności wiary w Chrystusa, pozostają niezmienione. Można przywołać kontekst kontrowersji we wczesnym Kościele, którą przedstawiono pokrótce w pytaniu 96. Krótka, jasna odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa, ale aby zrozumieć postawę Pawła wobec Tory, należy pamiętać o kilku ważnych czynnikach.

Z jednej strony „Prawo samo jest bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie” (Rz 7, 12). To jest „Prawo Boga” (Rz 7, 25; 8, 7). Jest to jeden z największych darów, jakimi Bóg obdarował Izrael (9, 4). Z drugiej strony „Prawo pociąga za sobą karzący gniew - gdzie zaś nie ma Prawa, tam nie ma i przestępstwa” (Rz 4,15). Paweł uzupełnia treść Psalmu 143,2 co do efektu usprawiedliwienia, które nie może być osiągnięte „poprzez przestrzeganie Prawa”, ponieważ Prawo przynosi jedynie świadomość grzechu (Rz 3, 20). Opisuje on bardzo szeroko, w jaki sposób grzech posługuje się (dobrym) Prawem (Rz 7, szczególnie w. 7-8). Te kontrastujące ze sobą punkty widzenia uzmysławiają nam, jak bardzo skomplikowany jest sposób, w jaki Paweł rozumie Prawo. Muszą być one rozpatrywane na tle misterium Chrystusa.

Paweł z całą mocą twierdzi, że usprawiedliwienie (oddawane też jako „pojednanie z Bogiem” lub jakimkolwiek innym, podobnym zwrotem) może być osiągnięte tylko przez wiarę w Chrystusa, nie zaś przez przestrzeganie Prawa. To jest istota owych dwóch listów oraz niezwykle ważny element jego teologii. Ukształtował się on pod wpływem działalności grupy chrześcijan żydowskiego pochodzenia, którzy namawiali nawróconych przez Pawła do przyjęcia określonych praktyk żydowskich, przede wszystkim obrzezania. Był to bowiem widzialny znak przestrzegania Prawa i włączenia w Boży plan zbawczy w ramach judaizmu. Dlatego Paweł przeciwstawił się temu wszystkiemu, aby odsłonić centralne miejsce Chrystusa jako ostatecznego Bożego aktu zbawienia. Naszą odpowiedzią, podobnie jak odpowiedzią Abrahama, jest wiara w Chrystusa (zob. Ga 3,6-18). Paweł przeciwstawia wiarę (w Chrystusa) „uczynom Prawa” (np. Ga 3, 2.5.10). Ta wyjątkowa sytuacja rodzi dalszą polemikę, my jednak nie jesteśmy w stanie przedstawić tu wyważonego i racjonalnego bilansu Pawłowego punktu widzenia. Polemika opisana poprzednio w *Dziejach Apostolskich* nie jest może tak wyraźna, jak w Pawłowych listach, ale jej istota zasadniczo jest ta sama. Dla Pawła Prawo jest nauczycielem albo „stróżem dyscypliny” ze względu na Chrystusa, dzięki któremu możemy być usprawiedliwieni przez wiarę, i nie podlegamy już Prawu (Ga 3, 24-25).

W Liście do Rzymian 10, 4 Paweł napisał, że Chrystus jest „kresem Prawa”. W jakim sensie jest On kresem? Czy eliminuje Prawo jako źródło dające życie? Czy też jest kresem w sensie celu Prawa? Pierwsza możliwość może być sprowadzona do teorii zastąpienia, która została odrzucona powyżej, w pytaniu 93. Chrystus jest raczej celem, jak to sugeruje kontekst, w którym usprawiedliwienie staje się czymś zrealizowanym (9, 30). Jeśli idzie o szczegóły, warto zobaczyć, jak tę kwestię traktuje Joseph Fitzmyer w *NJBC* # 82, 81-100. Łączy on tekst Ga 5,6 („wiara, która działa przez miłość”) z tekstem z Rz 13,8-10, gdzie Paweł cytuje kilka przykazań i stwierdza, że „miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”. Fitzmyer konkluduje: „Pośród pisarzy Nowego Testamentu tylko u Pawła występuje tak chrystologiczne rozumienie Prawa Mojżeszowego” (#82, 98).

98. Proszę porównać postawę wobec Tory opisaną w Liście św. Jakuba z interpretacją św. Pawła?

Najpierw kilka uwag o samym liście. Istnieje zgodność, że Jakub (jeden z kilku osób określanych tych imieniem w Nowym Testamencie), wzmiankowany w pierwszym wersecie listu był przywódcą Kościoła jerozolimskiego, jednym z „filarów” Kościoła (Ga 2, 9). Natomiast to, czyjego dzieło jest pseudoepigrafem czy też nie, nie ma znaczenia dla naszych rozważań. Autor napisał go raczej dobrą greką.

Pomimo faktu, że list ten stał się przeszkodą w polemice o „wierze i uczynkach”, to jednak wykazał niewielkie - a nawet nie wykazał żadnego - zainteresowanie w kwestii przestrzegania Prawa, jak na przykład odnośnie do potrzeby obrzezania czy przestrzegania przepisów rytualnych. Termin *nomos*, czyli Prawo nie jest częsty, pojawia się w nim jedynie siedem razy. Dwukrotnie mowa w nim o „prawie wolności” (1, 25; 2, 12), nawet nazywa się „prawem królewskim” (2, 8). W tym kontekście cytowane są dwa z przykazań (związane z cudzołóstwem i morderstwem), stanowiących już część tradycji chrześcijańskiej. To samo można powiedzieć o wzmiance o Prawie, jaka znajduje się w Liście Jakuba 4,11, w której chodzi o prawo miłości. Zasadniczo w Liście Jakuba nie pojawia się problem Tory. Jest jasne, że nie uczestniczy on w sporze św. Pawła z chrześcijanami judaizującymi. Strofuje on chrześcijan, którzy uważają, że posiadają wiarę, ale nie żyją zgodnie ze swym powołaniem. Ich czyny nie są zgodne ze słowami. Dlatego właśnie pisze, że: „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,24), oraz że: „człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary” (Jk 2, 24). (To ironia, że zwrot „sama wiara” pojawia się jedynie w Liście Jakuba, a *nie* w Liście do Rzymian 3,28.)

Stwierdzenia tego rodzaju mogą wydawać się sprzeczne z nauczaniem św. Pawła, lecz w ostatecznym rozrachunku jest tak dlatego, że obaj autorzy mówią o wierze z różnego punktu widzenia. W Liście do Rzymian 3, 31 Paweł zaprzecza, że Prawo starotestamentalne zostało zniesione przez wiarę; twierdzi raczej, że popiera Prawo, chociaż napisał, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od wypełniania nakazów Prawa (Rz 3, 28). Paweł jest zdania, że wiary nie osiąga się przez zasługi, nie można jej zyskać dzięki spełnianiu uczynków Prawa; jest ona jedynie darem Bożym (i możemy dodać, że taką również była zupełnie darmowa obietnica Boga wobec Abrahama oraz przymierze poręczone przez Mojżesza). Gdy jednak ktoś posiadał już wiarę, to jaka ona jest? Jakie są jej skutki? Jest to „wiara, która działa przez miłość” - mówi Paweł (Ga 5, 6). W przeciwieństwie do tego Jakub jest bardziej wymagający i mocno stąpa po ziemi oceniając osobę, która posiada już „wiarę”, albo utrzymuje, że ją posiada: „Jaki z tego pożytek, bracia i siostry, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy taka wiara zdoła go zbawić?... Pokaż mi wiarę swoją bez uczynków, to ja ci pokażę wiarę ze swoich uczynków” (Jk2,14-18). Kontrowersja pochodząca z okresu Reformacji, która dotyczyła wiary i uczynków, została w pewnym sensie skomplikowana poprzez kwestionowanie „pobożnych” praktyk oraz nadużycia w Kościele katolickim, a w ogniu polemiki trudno było rozważać różnice o charakterze teologicznym. To prawda, że Jakub podszedł do chrześcijańskiej wiary z innej perspektywy niż św. Paweł, oraz że kładł nacisk na uczynki, które Paweł przyjął za oczywiste, ale na poziomie bardziej teoretycznym: gdy w Liście do Galatów (5, 22-23) pisał o darach Ducha Świętego, oraz kiedy przestrzegał, że człowiek powinien zbierać tylko z tego, co zasiał (Ga 6, 8).

99. Na czym polega różnica pomiędzy legalizmem a przestrzeganiem Prawa?

Legalizm zwykle pojmowany jest w sensie negatywnym i oznacza ślepe i ścisłe przestrzeganie litery Prawa, bez wstępnej refleksji nad nim. Termin ten jest również często stosowany przy przedstawianiu interpretacji Prawa, która jest przeciwna własnej „rozsądnej” (?) i dlatego „właściwej” (?) interpretacji. Trudno negować twierdzenie, że prawo musi być interpretowane. Prawo pozytywne często podlega modyfikacjom, zależnie od zmieniających

się okoliczności. W Pięcioksięgu można znaleźć wiele przykładów interpretacji przepisów Prawa Mojżeszowego. W Nowym Testamencie natrafiamy na przykład Jezusa i na Jego interpretację Prawa odnoszącego się do przestrzegania szabatu, czy nakazującego czcić rodziców (potępienie zwyczaju *korbanu* w Mk 7,9-12). Rozbieżności w interpretowaniu Tory nie są faktycznie niczym nowym, jak na to wskazują zasady, którymi kierowali się saduceusze oraz Samarytanie. Wiemy, że żydowska interpretacja Tory w okresie międzytestamentalnym nie była jednolita. Pisma Esseńczyków z Qumran dostarczają świadectw o tych różnicach, a są one jedynie ostatnim z przykładów, jakie zostały odkryte. Widmo „legalizmu” wpłynęło na chrześcijańskie rozumienie judaizmu, szczególnie jeśli chodzi o przedstawienie przywiązania do Tory w okresie po niewoli babilońskiej. Jeśli dodamy do tego jeszcze dobrze znany podział na 613 przykazań Tory, to powstaje wypaczona interpretacja, dokonana z punktu widzenia kultury skłonnej do moralnej swobody. Fundamentalne zaufanie do Tory stawia przykazania i nakazy w kontekście Bożej miłości. Bóg pokochał i wybrał Izrael z racji miłości do przodków (Pwt 4, 37; 7, 8). Izrael nie był w żadnym razie największym spośród narodów; przeciwnie, był najmniejszym! Bóg nie dał mu ziemi Kanaanu z powodu jego zasług i „prawości serca” (Pwt 9, 5-6). Dlatego zobowiązania przymierza należy postrzegać w kontekście Bożej miłości i łaski. Wierność woli Bożej jest *odpowiedzią* na miłość opartą na przymierzu. Nie potrzebuje ona samousprawiedliwienia. Pojedynczy człowiek albo jakaś grupa mogą polegać na własnych możliwościach - jest to przejaw ludzkiej słabości i samolubstwa - ale jest to zarazem wypaczenie szlachetnych odruchów.

W tradycyjnej katolickiej teologii istniała (i nadal pozostaje w mocy) zasada *epikei*. Oznacza to, że w przypadku określonego prawa pozytywnego można postąpić niezgodnie z nim interpretując sytuację zgodnie z zamysłem prawodawcy, gdy samo odwołanie się do prawodawcy nie jest możliwe. Samo prawo może nakazywać lub zakazywać określonego czynu, ale okoliczności mogą sprawić, że jego zastosowanie okazuje się niemożliwe. Wtedy można dokonać interpretacji takiej sytuacji, zadając pytanie, co w takich okolicznościach chciałby zrobić prawodawca, i postąpić zgodnie z tym. *Epikieia* może być jednak nadużywana. Na pierwszy rzut oka może się ona wydawać otwarciem drzwi dla nadużyć i rozprężenia, ale stanowi ona rodzaj próby czasów i może iść z duchem prawa (por. C. Curran w *NCE*, V, 476-77).

100. Czy Tora jest uznawana w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego?

Nie znajduję w nim słowa „Tora”, ale termin „prawo” pojawia się dość często. Niektóre fragmenty Tory dominują w zagadnieniach związanych z moralnością. Numery 2083-2571 obejmujące ponad sto stron, dotyczą Dziesięciu Przykazań, które stanowią podstawę oceny moralnej czynów - tego, co jest dobre, a co złe; podkreślona jest tu szczególna rola prawa naturalnego. Dekalog postrzegany jest jako rodzaj podstawowego źródła tradycyjnej moralności chrześcijańskiej. Nie zwraca się uwagi na jego kontekst historyczny i na fakt, że mógł on być bardziej związany z naturą bałwochwalstwa, aikonicznością Pana oraz szabatem. W rozdziale dotyczącym modlitwy kilkanaście numerów (2568-2589) poświęconych jest modlitwie w Starym Testamencie, ze szczególnym uwzględnieniem Psalterza. W indeksie zaskakuje brak terminu „przymierze”, kontrastujący z obecnością pojęcia „konkubinat”. Można by oczywiście wykazać więcej kreatywności i szukać pod innymi hasłami. Dzięki temu pod hasłem „Stare Przymierze” można znaleźć trzy odnośniki, a pod hasłem „Stary Testament” cztery. Pogląd właściwy Katechizmowi jest wyrażony w stwierdzeniu, że „Stary Testament jest *przygotowaniem dla Ewangelii*” (KKK 1964; por. KKK 1982). Pogląd ten często powtarza się w Katechizmie. Jakąkolwiek prawdę wyraża to stwierdzenie, to jednak rezultat nie jest najszcześniejszy, skoro Stary Testament został

beztrosko odsunięty na bok w procesie katechetycznym. Wszystko to oznacza twórcze wyzwania rzucone poszczególnym katechistom, odpowiednio przygotowanym w zakresie rozumienia roli Starego Testamentu. Krótkie podsumowanie znajdujące się w nr 1975: „Według Pisma świętego Prawo jest ojcowskim pouczeniem Boga, wskazującym człowiekowi drogi, które prowadzą do obiecanego szczęścia, i zakazującym dróg do zła” powinno być zmodyfikowane i zredagowane na nowo. Dopóki Prawo jest przestrzegane i rozumiane przez chrześcijan na swym własnym poziomie, dopóty nie może być prawdziwym przygotowaniem (zob. pytanie 93.).

101. Jak można ogólnie przedstawić autentycznie chrześcijańskie rozumienie Tory oraz właściwą wobec niej postawę?

To pytanie dotyczy przede wszystkim Prawa, ale myślę, że odpowiedź będzie miała zastosowanie do całego Starego Testamentu, i nie sędzę, by była to tylko moja osobista opinia. Odzwierciedla ona raczej stanowisko powszechnie podzielane przez katolickich biblistów. Mówię o tym, ponieważ w 1993 roku ukazał się dokument Papieskiej Komisji Biblijnej w Rzymie ze wstępem kardynała Ratzingera noszący tytuł: „Interpretacja Pisma świętego w Kościele” [polskie tłumaczenia ukazały się w roku 1994 w wydawnictwie Pallottinum oraz w 1999 roku w wydawnictwie Vocatio]. Znajdujemy w nim fundamentalne stwierdzenie: „Kościół odczytuje cały Stary Testament w świetle wydarzeń paschalnych, to znaczy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, co stwarza sytuację całkowicie nową i całemu Pismu świętemu nadaje - i to w sposób najbardziej autorytatywny - sens wyraźnie określony i ostateczny... Nie powinno ono być jednak pozbawione gotowości przeprowadzenia kanonicznej interpretacji etapów wcześniejszych, poprzedzających chrześcijańską Paschę; trzeba bowiem respektować każdy etap historii zbawienia. Pozbawić Stary Testament jego substancji, znaczyłoby skazać Nowy Testament na utratę jego zakorzenienia w historii” [w tłumaczeniu K. Romaniuka, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań: Pallottinum 1994, 42-43].

W tym wspaniałym oświadczeniu rozróżnia się dwa poziomy interpretacyjne: (1) interpretację Starego Testamentu w Kościele (można dodać - szczególnie w liturgii); (2) znaczenie Starego Testamentu poprzedzające Paschę chrześcijańską - innymi słowy, co Stary Testament oznaczał na jego własnym poziomie kanonicznym. Przyznaję, że istnieje pewne napięcie pomiędzy tymi dwoma poziomami. Z pewnością chrześcijanin może optować za znaczeniem chrześcijańskim, na ile jest właściwe, polegającym na interpretacji Starego Testamentu w świetle Chrystusa. Moim głównym życzeniem jest, aby Stary Testament nie został pochłonięty przez Nowy; taki obrót sprawy byłby bardzo szkodliwy dla chrześcijanina. Jeśli ktoś (mężczyzna czy kobieta) nalega, by interpretować Biblię jedynie z chrześcijańskiego punktu widzenia, to byłoby dla niego lepiej, aby czytał po prostu Nowy Testament, zamiast wypaczać Stary, czytając go *tylko* jako rodzaj przygotowania. Boże objawienie zasługuje na lepsze traktowanie. Skupianie się jednak na samym Nowym Testamencie rodzi więcej problemów niż można by się spodziewać. Literalno-historyczna forma Nowego Testamentu różni się od znaczenia, jakiego nabrał on w wyniku rozwoju myśli teologicznej w Kościele na przestrzeni stuleci.

Podsumowując: literalno-historyczny sens jakiegось tekstu Starego Testamentu jest równocześnie podstawowym sensem chrześcijańskim, sensem, który chrześcijański egzegeta (lecz zarazem żydowski interpretator) traktuje jako zamierzony przez autora i dostosowany do każdego czytelnika, zarówno Żyda, jak i chrześcijanina. Nie musi on być chrystologiczny. Biorąc pod uwagę jego własny poziom interpretacyjny, Stary Testament może chrześcijan dużo nauczyć. Po drugie, należy uświadomić sobie wyjątkową i ściśle określoną perspektywę Nowego Testamentu dotyczącą Chrystusa i chrześcijaństwa. Istnieje swego rodzaju napięcie

między proklamacją Piotra w Dziejach Apostolskich 4, 12 (nie ma zbawienia poza Chrystusem), nastawieniem w Liście do Hebrajczyków (np. 8, 13: stare przymierze jest przestarzałe) oraz stwierdzeniem zawartym w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1, 1-4: Bóg Zbawiciel pragnie zbawić wszystkich). Nowy Testament musi być interpretowany w świetle historii (włączając w to Sobór Watykański II). Pisarze nowotestamentalni mówią przede wszystkim o rzeczywistości ich czasów; nie przedstawili twierdzeń dotyczących tajemniczych planów Bożej opatrności dla całej ludzkości w jej wszystkich przyszłych generacjach. Sobór Watykański II potwierdził, jak wiele w ich wypowiedziach dotyczy wartości religii niechrześcijańskich (zob. na przykład Konstytucję dogmatyczną o Kościele, *Lumen Gentium*, 14-16). Chociaż zarówno Kościół pierwszych wieków, jak i współcześni chrześcijanie głoszą, że Chrystus jest Zbawicielem wszystkich, to pytanie, *jak* się to realizuje na przestrzeni stuleci pośród milionów dzieci Bożych - pozostaje dla nas tajemnicą. Możemy jednak znaleźć wskazówki dotyczące wielkiej miłości Boga obejmującej cały świat rozwinięte już w stanowiących fundament księgach Tory.

SPIS SKRÓTÓW

ABD *Anchor Bible Dictionary*

ANET *Ancient Near Eastern Texts* (J.B. Pritchard)

ET *English Translation*

HBC *Halper 's Bible Commentary*

IPS *Jewish Publication Society of America*

KJV *King James Version*

LXX *Septuaginta*

NAB *New American Bible*

NJBC *New Jerome Biblical Commentary* (R.E. Brown, i inni); polska wersja:

Katolicki Komentarz Biblijny (red. naukowy polskiego wydania - W. Chrostowski) *NCE* *New Catholic Encyclopedia*

NIB *New Interpreter 's Bible*

NJV *New Jewish Version (the TaNaKH)*

NRSV *New Revised Standard Version*

Indeks imion własnych oraz tematów

(Cyfry odnoszą się do numeru pytań, nie do stron)

Aaron: 37, 52

Abraham: 12-19

Akeda: 17

Allison, D.: 95

Anderson, G.: 39

Anioł Pański: 15-16, 58

Anna: 43

Apodyktyczne prawo: 31

Arka Przymierza: 33-34

Atrahasis: 9

Augustyn: 10

Azazel: 41

Baal: 32

Baal Peor: 77

Babel, wieża: 11

Balaam: 57

Batszeba: 81

Błogosławieństwa i przekleństwa: 71

Błogosławieństwo Aarona: 52

Błogosławieństwo patriarchów: 18, 22

Centralizacja kultu: 7, 69, 71, 79

Coogan, M.: 59

Cud: 27

Curran, C.: 99

Czerwone, (Sitowia) Morze: 28

Czterdzieści lat: 54

Czystość i nieczystość: 67

Czytania liturgiczne: 36 Chaos: 20

Cherubin: 32

Childs, B.: 3

Chrześcijananie i Tora: 101

Davies, W.D.: 60, 95

Dawid: 48, 81

Deir Alla: 57

Dekalog: 31, 79

Deuteronomiści: 71

Deuteronomistyczna historia (Dtr): 69, 71

Deuteronomistyczny styl i teologia: 35, 70-72

Dublet: 12, 25

Duch: 60

Dwór niebieski: 8

Dzień Przebłagania: 41

Dziesięć Przykazań: 31, 77

Dziesięcina: 83

„Dzisiaj”: 72, 74

Edom: 18

Efraim: 22

Egeria: 45

Eldad i Medad: 60

Enuma Elisz: 9

Epikieia: 99

Ezaw i Jakub: 18

Faraon: 24, 27

Fitzmyer, J.A.: 97

Frędzle: 61

Friedman, R.: 3

Genealogia: 19, 31

Gilead: 39

Gilgamesz: 9

Goel: 37

Grzech: 11

Grzech pierworodny: 10

Laban: 20

Legalizm: 99

Lewici: 37, 79

Lewiratu, prawo: 21

Liczb, Księga: 47-66 Liczba: 49

List św. Jakuba: 98

Lohfink, K: 93

Losy (urim i tummim): 58

Lot: 14

Lumen Gentium: 101

Mądrość Salomona: 27

Makpela: 20

Manasses: 22

Mann, T: 22

Mateusz i Tora: 95

McBride, S.D.: 76

Merenptah: 24

Mesjasz: 42, 92

Miasta ucieczki: 37, 81

Michał Anioł: 32

Milgrom, J.: 61

Miszna: 5

Henoteizm: 29

Hymn Mojżesza: 86

Imię Boże: 26

Izaak: 15, 17-18

Izmael: 17

Jakub: 18, 20

Jakub, św. i Prawo: 98

Jan Paweł II: 93 Jefe: 43

Jeremiasz i Hananiasz: 80

Jeroam: 32, 71

Jezus i Prawo: 94

Jhwh, święte Imię: 26

Jom Kippur: (zob. Dzień Przebłagania)

Józef: 22, 28

Jubileuszowy rok: 66

Juda i Tamar: 21

Kadzidło: 47

Kaleb: 54

Kanon w kanonie: 91

Kapłańska, Księga: 35-46

Kapłańska, tradycja (P): 6, 8, 13, 25, 27, 29

Katechizm Kościoła Katolickiego: 56, 100

Kazuistyczne prawo: 31

Kierkegaard, S.: 17

Kodeks Przymierza: 31

Komisja Biblijna: 101

Korban: 99

Koszerne pokarmy: 38

Kreacjonizm: 8

Kselman, J.: 21

„księga Prawa”: 69

Mojżesz: 3, 25-90

Mojżesza, powołanie: 24

Mojżeszowe, autorstwo: 3

Monarchia w Izraelu: 82

Monoteizm: 29

Namaszczenie: 42

Namiot Spotkania: 33

Naród wybrany: 85, 93

Nazireat: 43

Neusner, J.: 5

Newsom, C: 16

Nostra Aetate: 93

Obcy (*ger*): 31, 63

Obecność: 32, 50, 53, 71

Obietnica: 13, 17, 19

Obrzęd przeprawy (ordalia): 51

Obrzezanie: 13, 96, 98

Odplata: 13, 15, 70

Odwetu, prawo: 31

Ofiara: 46

Ofiara z dzieci: 17, 44

- Onan: 21
 Orygenes: 8

 Pascha: 27, 53
 Patriarchalizm: 19, 51
 Paweł i Prawo: 97
 Penuel: 20
 Pięcioksiąg: zob. Tora
 Pierworodny: 44
 Pierwotny Kościół i Tora: 96
 Pierwsi rodzice: 10
 Pieśń Miriam: 29
 Pinchas: 65
 Pitom: 24
 Plagi egipskie: 27
Początki: 93, 101
 „Połączyć się z przodkami”: 64
 Potop: 7, 9, 11
 Powtórzonego Prawa, Księga (Deuteronomium): 67-91
 Poziomy zrozumienia: 75
 Prawda: 3
 Prawo świętości: 35-36
 Prehistoria: 9
 Prorok jak Mojżesz: 80
 Protoewangelia: 10
 Przaśny (niekwaszony) chleb: 27
 Przybytek: 32-33, 50
 Przymierze: 13, 31, 73-74, 93
 Pustynny, okres: 89

 Talmud: 1, 5
 Tamar: 21
 Teologia „Imienia”: 71
 Teologia ziemi: 59-60, 66, 78, 83
 Testament Mojżesza: 87
 Tora: 1-5, 94-101
 Tosefta: 5
 Trąd: 39
 Tradycje Pięcioksięgu (źródła): 3
 Transjordania: 57, 59
 Tribble, P. 39
 Twarz Boga: 32, 52, 70

 Ubogi: 66, 78
 Uriasz: 81
 Urim i tummim: 58
 Usprawiedliwienie: 97

 Rachela: 19-20
 Rad, von G.: 22
 Ramzes: 24
 Ratzinger, J.: 101
 Rebeka: 18-19
 Relacja między Testamentami: 92, 101
 Rodzaju, Księga: 6-22

 Sabatyczny: 78
 Sanders, J.: 2
 Sara: 10-19
 Selofchad: 21
Sensus plenior: 90
 Słup obłoku i ognia: 53
 Sodomici: 14
 Spis ludności: 48-49
 Sprawiedliwość: 81
 Stworzenie: 8, 9
 Świętość: 40, 89
 Synaj: 26
 Szabat: 4, 77-78
 Szema: 76
 Szemranie na pustyni: 20, 54
Szeol: 29
Szeol (śmierć): 64

 Śluby: 43
 Śmiech: 15
 Świątynia: 32, 33, 50
 Święta: 88
 Świętość: 40, 89

 „Usunąć”: 62 Uzza: 21

 Watykański II, Sobór: 101
 Wąż: 10
 Wąż miedziany: 56
 Weinfeld, M.: 73
 Wejście do Kanaanu: 30, 55
 Wizerunek: 77
 Wojna: 84
 Wyjścia, Księga: 23-34
 Wypełnienie: 93, 95
 Wzgórza kultyczne: 71

 Zabójstwo: 81
 Zastąpienie: 93
 Zazdrość (Boża): 77
 Złoty cielec: 32, 54