

STUDIA EŁCKIE

16 (2014) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2014

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Ks. Józef M. Dołęga (UKSW), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Antoni Skowroński

Sekretarz Redakcji: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Elku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Marcin Sieńkowski

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Elku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy).

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Elk 2014

ISSN 1896-6896

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://www.studiaeckie.pl/16-2014-nr-4>)

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- Urbano **Ferrer**, la noción de experiencia ética en Karol Wojtyła – **471-481**

PRAWO / LAW

- Krystyna **Zilórkowska**, Godne zachowanie się pracownika w kontekście wypełnienia pracowniczego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.). / Dignity of employee behavior in the context the duty care of the staff of the interest his company (article 100 § 2 point 4 of the Labour Code) – **483-494**
- Marta **Wronowska**, Przyczyny i procedura wydalenia ze stanu duchownego / Reasons and procedure for dismissal from the clerical state – **495-522**

TEOLOGIA / THEOLOGY

- Barbara **Rozen**, Katechizować w duchu Nowej Ewangelizacji. / Catechization is the spirit of new evangelism – **523-543**
- ks. Grzegorz **Maj**, Duch Święty prowadzi ku zbawieniu. / The Holy Spirit leads towards salvation – **545-557**
- ks. Grzegorz M. **Baran**, Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1Mch 3,3-9). / The Message of „The Song of Praise” in Honor of Judas Maccabeus (1Macc 3,3-9) – **559-590**
- ks. Tomasz **Szałanda**, Homilia (neo)apologetyczna, jako współczesna forma przepowiadania. / The (Neo-)Apologetic Homily as a Contemporary Form of Preaching – **591-602**
- Lista recenzentów: Studia Ełckie 2014 / The list of Reviewers: Studia Ełckie 2014 – **603-604**
- Spis treści: Studia Ełckie 2014 / Contents: Studia Ełckie 2014 – **605-607**

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

URBANO FERRER

**LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA ÉTICA
EN KAROL WOJTYLA****1. Contexto histórico-ético**

La Ética del último siglo se ha visto en la necesidad de mediar en un doble frente antitético, representado por los positivismos, de un lado, y los deontologismos, del otro lado. Ambas posturas parten de la diseción entre los hechos (*facts*), verificables y controlados por la experiencia, y los principios normativos de la razón (*values*), que carecerían del respaldo de la experiencia, pero pueden a cambio dotar a las proposiciones éticas de la universalidad y necesidad propias de los enunciados a priori. La herencia del positivismo ha llegado hasta las distintas formas de neopositivismo lógico, y su traducción ética se recoge en los emotivismos, por ejemplo en Ch. Stevenson, A. J. Ayer, M. Schlick... Por el otro lado, el racionalismo del deber se advierte arquetípicamente en Kant, acusándose también en general en autores racionalistas británicos como H. More o R. Cudworth. Hasta se podría decir que han sido dos constantes recurrentes en la Historia moderna de la Ética, con antecedentes en algunos diálogos platónicos, por ejemplo, a través de la polémica de Sócrates con Trasímaco o Calicles... o en las escuelas helenísticas estoicas y epicúreas, que cifraban el ideal del sabio en la virtud autosuficiente y en la vida libre de dolor, respectivamente. La filosofía analítica del lenguaje ha intervenido como mediadora buscando dar respuesta a la falacia naturalista, en tanto que introduce el mismo gap insalvable entre enunciados descriptivos y normativos. El prescriptivismo de R.M. Hare se pronuncia a favor de la inderivabilidad de las prescripciones normativas, mientras que el descriptivismo de J. Searle pretende a través de los hechos lingüísticos institucionales haber encontrado una vía lingüística de derivación lógica del “es” al “debe”.¹

¹ De ello me he ocupado en FERRER, U., “Does the Naturalistic Fallacy Reach Natural Law?”, *Contemporary Perspectives on Natural Law*, A.M. González (ed.), Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 201-210.

Por lo que respecta al positivismo moral, es también un naturalismo, por cuanto incluye lo moral entre los hechos derivados de sus condiciones naturales, tal como los registra un observador externo. Se bifurca en las dos modalidades sociologista y psicologista. Para la primera la Ética es *science des mœurs*, en términos de L. Lévy-Brühl, precisamente en la medida en que se trata de costumbres vigentes socioculturalmente, que como tales y dentro de los indispensables márgenes de adaptación se imponen a los individuos. Son costumbres que se pueden presentar como prescriptivas, aceptadas, toleradas o como objeto de prohibición –según el grado de vinculación, o bien de apartamiento de ellas–, sin que la ciencia positiva nos permita preguntarnos por qué se presentan de ese modo: habría que decir que simplemente forman parte de la cultura correspondiente bajo esa forma. Tampoco se explica por qué aparece lo normativo en la experiencia: se trataría de un hecho social regulado, como lo es el lenguaje o el juego, con la particularidad de que cuando se trata de las costumbres de orden moral presentan una especial seriedad en el modo de ejercer su normatividad. Respecto al psicologismo ético –la otra vertiente empirista–, para él lo moral está en función de un sentimiento de aprobación o de simpatía, apto para identificarlo y no viniendo dado al margen de él. Es la postura mantenida entre otros por D. Hume, Adam Smith, F. Hutcheson y los neopositivistas. La actitud psicológica correspondiente a las valoraciones éticas sería la que asume el espectador desinteresado, en tanto en cuanto se hace guiar por tal sentimiento.

La unilateralidad descrita en los positivismos anteriores no significa que la experiencia moral no haya de contar con los datos suministrados por las ciencias psicológicas y sociales, sino más bien que esto no ha de hacerse al precio de perder la especificidad de lo moral. Hay sentimientos que forman como el cortejo del hecho moral, tales como la estima de sí (*selfsteem*), la veneración, la simpatía, el pudor..., pero por sí solos no nos dan acceso a lo ético como fenómeno. En todo caso, proveen al término “moral” de una ambigüedad inicial, ya que pasan por alto la diferencia entre lo moral como temple o estado de ánimo y lo moral como cualificación ética.

Algo semejante ocurre con los hechos sociales, tales como las reglas de convivencia, la solidaridad en tanto que cohesión social o la pertenencia a grupos primarios y secundarios, los cuales están como incrustados en la propia experiencia antes de que despierte la conciencia moral y, por consiguiente, se prestan a un tratamiento epistemológico del que está ausente lo específicamente moral. La insuficiencia del sociolo-

gismo para captar lo moral es descrita así por Maritain: “A medida que descendemos más profundamente en el espesor de la vida moral, nos encontramos frente a un comportamiento cada vez más irreductible al esquema sociologista. En la vida de cada día, cada vez que por motivos de conciencia abandonamos algo que realmente amamos, cada vez que nos elevamos por encima de lo que todo lo que el mundo hace y piensa, a fin de tomar una decisión que juzgamos verdaderamente buena, la experiencia moral nos pone frente a una realidad que es esencialmente nuestra, que está enraizada en *mi* libertad personal, de tal suerte que toda presión exterior solamente tiene poder sobre mí en la medida en que yo quiero darle ese poder”.²

En el otro extremo aludido, la moral kantiana parte del reconocimiento primario del deber como *factum* de la razón práctica, que no podría ser puesto en entredicho por ninguna experiencia; es más, el hecho de que la experiencia, siempre condicionada, no diga nada sobre la validez del mismo, es lo que permite reconocer la aprioridad del deber. Por tanto, lo moral se traduciría inmediatamente en una normatividad susceptible de universalización, que no se llega a alcanzar a través de ninguna experiencia fenoménica. La dificultad aquí reside en cómo acceder a los juicios de experiencia desde los *a priori* de la razón. De hecho, la prudencia como virtud moral, que en la *Ética* aristotélico-tomista ejerce un papel clave para determinar el juicio moral adecuado, es devaluada éticamente por Kant, al hacerla pasar por simple habilidad (*Geschicklichkeit*).

2. Un intento fenomenológico incompleto de integración de la experiencia y el *a priori*

Para evitar el primado unilateral de una u otra de las dos aproximaciones anteriores se precisa una noción de experiencia en la que transparezca originariamente lo normativo. Pero ¿es esto posible? ¿Acaso cabe situar aquí el intento fenomenológico de Max Scheler de operar con una experiencia *a priori* de los valores?

A juicio de K. Wojtyła —que, como es sabido, había emprendido en su *Disertación* doctoral una confrontación entre el pensamiento de Scheler y la *Ética* cristiana—, la respuesta es que solo en parte lo consigue, porque, si bien ha accedido con la experiencia axiológica al ámbito de lo esencialmente válido sin tener que efectuar una reconstrucción

² MARITAIN, J., *Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1965, p. 21.

trascendental al modo kantiano, que alejaría de la experiencia inmediata, por otro lado es una experiencia en la que se manifiestan emocionalmente los valores, pero en la que, en tal medida, no se incluye el dinamismo personal indisociable de la realización de los valores morales.³ Scheler, en efecto, axiomatiza tanto las relaciones axiológicas jerárquicas como el deber-ser ideal, no dejando espacio a un principio normativo en el que lleguen a fundarse los imperativos morales y que aparezca ligado a la comparecencia del yo personal, como es en la Ética clásica el hábito práctico de la *sindéresis* o de los primeros principios prácticos. Lo que Wojtyla inquiriere no es, por consiguiente, un alejamiento de la experiencia fenomenológica, formulable en términos y enunciados de esencia, sino justo una revalidación de ella en su integralidad para así poder reducir a sus términos propios el fenómeno ético, sin solaparlo con el ambivalente y a veces difuso mundo de las emociones y sentimientos.

Pero ¿qué se nos revela en esta experiencia integral? Sin duda la aportación original de Wojtyla estriba en situar la experiencia en el horizonte de realización de la persona, diferenciándose en esto del procedimiento seguido por la Ética clásica, la cual partía antropológicamente de la naturaleza específica del hombre y de sus facultades como principios próximos de operaciones. En consecuencia, el modo de llegar a las conclusiones éticas será formalmente diverso, según se proceda deductivamente desde una naturaleza finalizada en sí misma o, en cambio, se acuda de una manera fenomenológico-descriptiva a la experiencia vivida, como fuente de desvelamiento de las estructuras *a priori* de la persona. Esto sin perjuicio de que ambos modos de proceder permitan legitimar en ocasiones unas mismas conclusiones (en todo caso, la coincidencia se referiría exclusivamente a las conclusiones *materialmente* tomadas, difiriendo el modo de fundamentación de su validez). Un ejemplo: se puede enjuiciar moralmente la acción de robar atendiendo a que la propiedad privada da concreción a una inclinación natural del hombre a poseer bienes externos y el robo, por tanto, contradice o lesiona esa exigencia de la naturaleza; pero también se lo puede descalificar porque con tal acción se priva a la persona de ejercer su dominio sobre sí —lo cual es una estructura de la persona— sobre los bienes externos, deján-

³ Por ello para Scheler la experiencia de la objetividad de los valores morales no difiere en absoluto de la que es relativa a los otros dominios de valor: “Scheler supone que los valores éticos son valores objetivos, pero solo logra objetivarlos en el contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva (es decir, del fenómeno). Pero, en este plano, su objetividad no se diferencia en nada de la objetividad de todos los demás valores” (WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982, p. 105).

dose llevar por la codicia. Ambas argumentaciones difieren formalmente, por más que tengan el supuesto común de contar con que se hayan observado las distintas exigencias de justicia en la adquisición y rentabilización de la propiedad.

Pues bien, estas estructuras esenciales, a las que atiende Wojtyła y que paso a examinar a continuación, admiten, como veremos, una doble lectura, antropológica y ética.

3. Desdoblamiento antropológico-ético de las estructuras esenciales de la persona

A un nivel antropológico son dos por principio las estructuras haladas por Wojtyła: a) la autodeterminación o autodecisión, mediante la cual la persona se forja a sí misma en sus actos libres, y b) la autoteleología, según la cual la persona interviene como confín para sí misma, poniendo así límites a su actuación proyectiva de fines, toda vez que se comporta cada una como un fin en sí tanto respecto de sí misma como cuando toma posición en relación con las otras personas. Si en la autodeterminación la persona parte de un sí mismo intransgredible por venir dado antes de proyectar el comportamiento, en la auto-teleología se orienta por fines personales no instrumentalizables ni realizables en el modo de los proyectos finalistas.

La traslación ética de estas propiedades antropológicas estructurales de la persona no presenta mayor dificultad y se deja expresar del modo siguiente: a) la persona se hace buena o mala con sus actos, como un resultado de la autodeterminación de sí misma al actuar; por su parte y vinculado a la autoteleología está el hecho de que b) cada persona se respeta y estima a sí misma en su propio confín cuando actúa moralmente.

Además, cada uno de estos enunciados se apoya en estos otros dos principios intermedios, que hacen de tránsito de la Antropología a la Ética: a) la normatividad moral no se impone de suyo mediante un sistema coactivo, sino que solo se ejerce en diálogo con la libertad que le da cumplimiento; de lo contrario, no se respetaría la condición de fin para sí misma que posee la persona al autodeterminarse; b) no hay un fin particular y fijado de modo objetivo al que se dirijan de modo necesario los actos humanos y que eximiera del pronunciamiento debido en la decisión, ya que en el acto humano –voluntario– se revela la trascendencia de la persona en su actuación; en cambio, poner los actos de la persona en función de algún fin predeterminado significaría absorber la singularidad e irreductibilidad de la persona, haciendo imposible su trascendi-

miento. Por ello, Wojtyła propone emplear la expresión *actus personae* en sustitución de la expresión tradicional de *actus humani*, por cuanto esta segunda refleja mejor la personalización que el agente lleva a cabo con sus actos cuando son moralmente buenos, a diferencia del adjetivo *humanus*, que tiene solo un sentido específico.⁴

Lo propio de la perspectiva ética expuesta es que no depende de unos postulados, sino de la reducción —en el sentido que le da Wojtyła de exploración— de la experiencia moral a sus perfiles propios sobre base antropológica. Estos perfiles se acusan inequívocamente al advertir que la persona no es un todo concluso, sino que sus actos revierten intransitivamente sobre ella y la modelan. Entre los griegos Aristóteles lo anticipó al referirse al feed-back o realimentación de las facultades con sus actos. Y como la moralidad recae primariamente sobre los actos, la cualificación ética habrá de incidir desde ellos en la persona, que es quien se configura moralmente.⁵ Por tanto, la experiencia destaca la moralidad no como una armazón o superestructura externa —como tiende a presentarlo el lenguaje cuando sustantiva la moral o la ética—, sino como debida a que la persona es autora de sus actos y es modificada por ellos al realizarlos, trazando así su propia figura ética.

En el texto siguiente se expone la doble faz señalada, antropológica y moral, de la única experiencia humana integradora: “Cada hombre posee directamente, como persona y como miembro de la sociedad, una determinada experiencia moral. Al decir que esta experiencia consiste en la práctica personal de la moralidad, en la práctica personal del bien y del mal moral, afirmamos que todo hombre normal es, entonces, un auténtico artífice y creador. No se puede separar la realidad moral de esta causalidad y de esta creatividad. En esto consiste, sobre todo, la experiencia moral”.⁶ Pero ahora estamos en mejores condiciones para indagar lo característico de la normatividad, como distintivo de la experiencia

⁴ “En sí misma, la acción como *actus humanus* debería ayudar en la actualización intelectual y cognoscitiva de esa potencialidad que en ella se encierra y que en ella hunde sus raíces. Se trata de una potencialidad del ser personal, por lo que la acción en sí misma no se presenta solo como *actus humanus*, sino también como *actus personae*” (WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid, 2011, pp. 63-64).

⁵ “Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos apartarnos mejor de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1133 a 32, 1104 b 4).

⁶ WOJTYLA, K., “El problema de la experiencia en la ética”, en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 1997, p. 341.

moral. ¿Se puede reconducir la normatividad, en su especificidad moral, también a la experiencia? Y si es así, ¿en qué términos?

4. ¿En qué consiste la normatividad ética?

Sin abandonar el suelo fenomenológico de la experiencia moral, en el que se asientan los anteriores análisis, nos preguntamos por lo que aparece como característico de la normatividad ética.

Para responder debidamente hay que contar con que la experiencia moral no se limita a registrar un dato o *quid*, sino que incluye inseparablemente el momento de la *comprensión* o por qué. De este modo, el dinamismo de la persona que elige no solo se muestra en la trascendencia horizontal de unos a otros objetos intencionales, sino que alcanza también verticalmente a la verdad sobre el bien como criterio permanente de la autenticidad en la elección de la persona. En este segundo sentido, la trascendencia de la persona en la acción se hace presente como verdad en la elección y es lo que identifica a los actos moralmente buenos como obligatorios en conciencia. Lo que en el plano antropológico se muestra como autoposesión y autodominio, en el orden moral significa autodependencia o dependencia en la verdad de la propia persona. “En la dinámica interna de la voluntad se descubre una relación a la verdad, que es diversa de la relación con los objetos de la volición y más profunda que ella”.⁷ En otros términos: en la elección el objeto intencional va acompañado de una motivación adecuada o un por qué interno comprensivo, que trasciende a las distintas elecciones particulares y las dota de su verdad moral o verdad sobre el bien en torno al cual todas giran.

Justamente el momento del deber es lo específico de la experiencia moral (en consecuencia, no hay que entenderlo como un enunciado general o impersonal). La experiencia del deber va ínsita en la experiencia del “yo actúo” y del “yo actúo con los demás”, en tanto que ligadas una y otra a la verdad del querer propio (*simplex volitio* tomista), que se prolonga en acción, y a la verdad del bien que mediante este querer pongo por obra. Por tanto, no deriva el deber de un precepto abstracto, desvinculado de la experiencia vivida, sino del acto primero de querer, cuya verdad se descifra en su motivación por el bien de la persona radicado en la elección de uno u otro bien particular. Bajo este aspecto la ética wojtyliana se conduce como una metaética, atenta a entresacar los elementos últimos de la experiencia moral. Se trata ante todo de sentar los

⁷ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 210.

fueros de aquella experiencia en la que el hombre se hace bueno o malo en tanto que hombre, antes que de prescribir el modo debido de actuar, por más que se alcance a cumplir la primera tarea con ocasión de lo segundo. Conceptualmente tiene su pleno derecho la expresión “mi deber”, ya que no hay deber ni no es para mí: los deberes particulares me los apropio en cada caso porque tengo ya apropiado como constitucionalmente ineliminable el deber, en tanto que constitutivo específico de la experiencia moral.

La anterior revalidación de la experiencia trae consigo que las categorías aristotélicas de acto y potencia no sean las más adecuadas para exponer lo específicamente moral, ya que no se trata tanto de una actualización de lo que está potencialmente latente o en germen cuanto de un hacerse a sí mismo moral mediante los actos correspondientes en un proceso dinámico que tiene por autora a la persona. Es la realidad personal la que está constitutivamente transida por su dinamismo propio, y no es tanto que haya que aplicar categorialmente al ser de la persona la teoría general de la potencia y el acto. La ex-periencia en el orden antropológico lo es en su sentido más propio, derivada etimológicamente del verbo *peirw*, atravesar, cruzar, como algo que se adquiere pasando por ella (algo semejante ocurre en alemán con la voz *Er-fahrung*, emparentada con el verbo *fahren*).

Al estar radicado antropológicamente y hacerse efectivo en la experiencia en la forma de particularizarse, el deber no puede estar separado, como algo utópico, del ser —como cuando se dice “una cosa es el ser y otra el deber”—, sino que el deber es el ser del hombre, es *deber ser*, acreditado en una experiencia con la que ineludiblemente cuentan todos los hombres en condiciones normales a partir de un cierto estadio de su desarrollo. Es algo semejante a lo que sucede con el vocablo persona, que, diciéndose de todos los humanos, en cada uno es irreductible, por lo que no estamos propiamente ante un concepto universal común. Por la misma razón, pues, “la persona” y “el deber” son expresiones inesquivables, pero impropias y equívocas, al dar a entender que son predicados universales, cuando lo cierto es que no se trata de atributos o predicados, sino de objetos de experiencia irremplazable para cada hombre y mujer.

5. De la acción inmanente a la moralidad en la persona

En la filosofía moderna se han sustantivado los adjetivos consciente e inmanente, uniendo luego ambos sustantivos en la expresión “inmanencia de la conciencia”. Pero lo que con esto se ha perdido es la realidad personal sustantiva, a la que Wojtyła llama *suppositum* (sub-jectum

o sujeto ontológico unitario; *upokeimenon* en griego) y que unifica tanto los actos conscientes como las acciones inmanentes o intransitivas (lo que Aristóteles denominó *praxis*). El ser consciente y el ser inmanente son dimensiones de la acción humana que hacen inexcusable la moralidad en la persona, la cual se patentiza mediante ellas. El ser consciente de sí misma en sus actos, así como el quedar en ella los actos que realiza afectan, en rigor, a la persona, que se torna autoconsciente en ellos y se realiza al ponerlos por obra, sin que la persona sea la conciencia ni tampoco la inmanencia de los actos, sino el sujeto de ambas hecho consciente como un único yo.⁸ A su vez, los actos conscientes se reagrupan en la unidad de la acción consciente, que, una vez transcurrida como acción, queda o permanece, llegando a impregnar con su dinamismo a la persona y otorgándole la correspondiente cualificación moral. “La moralidad como *realidad existencial* permanece siempre en estricta unión con el hombre como persona. Tiene en la persona sus raíces vitales. En la realidad no existe fuera de la realización de una acción y fuera de la realización de sí mismo mediante la acción”.⁹

A mi juicio, la posición de Wojtyła incorpora el hallazgo moderno de la conciencia, pero sin oponerlo simétricamente como sujeto al planteamiento clásico, sino ampliando este al dar cabida a las estructuras del ser consciente y de la autodeterminación personales. En consecuencia, lo moral no es entendido como un accidente de un ser ya constituido, que dejase inalterada la sustancia humana, sino que es intrínseco al *in fieri* de la persona que acontece. Alojar la moralidad en el recinto del acto humano, como una propiedad de los actos voluntarios, no es falso, pero es incompleto, al no tomar en consideración el dinamismo existencial constitutivo del ser personal, presente en la conciencia y en la inmanencia de los actos de autodeterminación.

Pero, a diferencia del planteamiento moderno, lo moral tampoco es constituido como un momento en el despliegue de una conciencia absolutizada (al modo de Hegel) y autónoma en sus actuaciones (al modo kantiano), ya que el yo consciente *ya es* cuando cobra conciencia de sí y, asimismo, el “yo actúo” es indiscernible de la experiencia “el hombre

⁸ Según confiesa, Wojtyła prefiere el término “yo” al de “suppositum”, justo porque el segundo es un ente, que no puede integrar la conciencia en tanto que vivencia. “El término ‘yo’ tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, pues el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida en la objetividad óntica, mientras que el *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa” (WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 89).

⁹ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 227.

actúa”, no recluyéndose, por tanto, ni el yo consciente ni el yo que actúa en la consciencia que les acompaña. Más bien, es un dinamismo real e intrínseco al ser personal, que no le sobreviene accidentalmente (como en la concepción sustancialista de la persona), pero tampoco queda reducido a una presunta consciencia constituyente (como en la concepción idealista trascendental de la consciencia de Kant y Husserl).

A propósito de la consciencia sustantivada como sujeto, es un planteamiento que induce a confusión. Pues quien está alegre o tiene cualquier otra vivencia no es la consciencia, sino aquel que se vive alegre conscientemente con mayor o menor intensidad, con tales o cuales variaciones en el curso de la alegría, con unos u otros motivos... La consciencia se limita a reflejar de modo inmanente lo que transcurre en el yo-sujeto. “La consciencia no existe por sí misma como una especie de sujeto de los actos conscientes; no existe ni como un sustrato óntico que preexista de modo independiente ni como una facultad... De cuanto se ha dicho para caracterizar la consciencia resulta que toda ella se encierra en sus propios actos y en su especificidad consciente, con la que se une el carácter reflejo como algo distinto de la objetivación cognoscitiva”.¹⁰ Esta caracterización general de la consciencia como algo adjetivo en la persona humana se aplica también a la consciencia que acompaña a los actos morales, en tanto que no la tienen a ella por sujeto, sino que cualifican a la persona, como realidad dinámica consciente y apta para hacerse moralmente mejor con sus acciones.

¹⁰ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 74.

Summary

RESUMEN:

Ha sido frecuente en la Historia de la Ética disociar sus dos componentes: experiencia y normatividad racional. Un intento de síntesis entre ambas puede verse en los a priori fenomenológicos de Scheler. Pero la experiencia que Scheler invoca es emocional y por ello no integra suficientemente a la persona. La tesis de Wojtyla, que en este artículo se analiza y desarrolla, consiste en afirmar una experiencia antropológica básica de que yo como persona actúo, así como que esta experiencia es a la vez moral porque solo en el dinamismo de la acción crece moralmente el hombre.

ABSTRACT:

The History of Ethics has often dissociated experience and rational normativity, which are the epistemological components of Ethics. Scheler has tried the synthesis of both through the phenomenological a priori. But this experience is emotional and thus does not integrate enough in itself the person. This article analyses and develops the thesis of Wojtyla that there is a phenomenological experience which is simultaneously anthropological and ethical. For such an experience reveals the person in acting and her moral growth with the dynamism of the person.

PRAWO / LAWKRYSTYNA ZIÓLKOWSKA¹**GODNE ZACHOWANIE SIĘ PRACOWNIKA
W KONTEKŚCIE WYPEŁNIANIA PRACOWNICZEGO
OBOWIĄZKU DBAŁOŚCI O DOBRO ZAKŁADU PRACY****(100 § 2 pkt 4 k.p.)****Wstęp**

Obowiązek dbałości o dobro zakładu pracy stanowi jeden z podstawowych obowiązków pracowniczych wskazanych w art. 100 § 2 k.p. Zgodnie z treścią przytoczonego przepisu, pracownik ma obowiązek dbać o dobro zakładu pracy, chronić jego mienie oraz zachować w tajemnicy informacje, których ujawnienie mogłoby narazić pracodawcę na szkodę².

W Konstytucji z dnia 22 lipca 1952 r. znajdował się art. 91, o treści: „Każdy obywatel Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej obowiązany jest strzec własności społecznej i umacniać ją jako niewzruszoną podstawę rozwoju państwa, źródło bogactwa i siły Ojczyzny”. Z treści przytoczonego artykułu można wyprowadzić załączek obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy, z tym jednakże zastrzeżeniem, że nie odnosił się on do „sektora prywatnego”. Na każdym obywatelu spoczywał też z mocy art. 127 k.c. obowiązek ochrony tej własności przed grożącą jej szkodą. W świetle tegoż przepisu pracownikowi uspołecznionego zakładu pracy należało się od tego zakładu odszkodowanie, gdy chroniąc mienie (macierzystego lub innego) zakładu poniósł szkodę, natomiast w sytuacji, gdy pracownik stracił życie, chroniąc mienie społeczne, osobom, które pozostawały na utrzymaniu tego pracownika, przysługiwała

¹ Wydział Prawa i Administracji Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

² Tak sformułowaną treść odnaleźć można w kodeksie pracy znowelizowanym po roku 1989. „Socjalistyczny” kodeks pracy nie nakładał na pracownika obowiązku zachowania w tajemnicy informacji, których ujawnienie mogłoby narazić pracodawcę na szkodę, nakazując pracownikowi w art. 100 § 2 pkt. 5 k.p. jedynie dbać o dobro zakładu pracy, chronić jego mienie i używać go zgodnie z przeznaczeniem (Dz. U. 1974, Nr 24 poz. 141, tekst ogłoszony)

w ramach powołanego przepisu renta. Kodeks cywilny stwarzał więc podstawy sprzyjające aktywnej ochronie mienia społecznego przez obywateli państwa³. W kodeksie pracy ogłoszonym w 1974 roku, jak wspomniano, znajdował się zdefiniowany wprost obowiązek dbałości o dobro zakładu pracy, bez rozróżniania, czy chodzi tu o zakład „państwowy” czy „prywatny”.

Według aktualnego stanu prawnego pracowniczego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy nie można jednak stawiać wśród innych obowiązków wynikających z art. 100 §2 k.p. jako wszechobowiązku czy też superobowiązku, gdyż w innej sytuacji bezzasadnym byłoby wyszczególnianie katalogu podstawowych obowiązków pracowniczych. Realizacja omawianego obowiązku wymaga od pracownika podejmowania pewnych oraz powstrzymywania się od innych działań tak, aby zabezpieczyć istotne interesy swego pracodawcy i/lub zakładu pracy. W dalszej części niniejszego punktu przedstawione będą sytuacje konkretyzujące wypełnianie przez pracownika obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy.

Obowiązek godnego zachowania się w pracy i poza nią

Dbałość o dobro zakładu pracy wymaga od pracowników również godnego zachowywania się w miejscu pracy. Sam termin „godne zachowanie” należy w tym kontekście rozumieć jako przestrzeganie obowiązującego prawa, respektowanie nakazów i zakazów pracodawcy oraz przestrzeganie ogólnie przyjętych norm i dobrych obyczajów. Zwyczaj, czy praktyka nie są uważane za źródła prawa pracy, choć niekiedy przepisy bezpośrednio się do nich odwołują⁴. W literaturze wskazuje się jednak, że zwyczaj (w szczególności wewnątrzzakładowy) odgrywa znacznie większą rolę niż ta, którą przypisuje mu teoria prawa, oraz ta, którą pełni w zakresie innych dyscyplin prawnych⁵.

Przestrzeganie zwyczajów wewnątrzzakładowych będzie zatem jedną ze składowych realizacji pracowniczego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy, na tym zagadnieniu skupię się w tej części rozważań.

³ M. Piekarski, *Pracownicza odpowiedzialność odszkodowawcza*, Warszawa 1976, s. 21

⁴ M. Wujczyk, *Prawo pracownika...*, s. 156

⁵ E. Chmielek, *Źródła prawa pracy (zagadnienia hierarchii norm prawnych)*, ZNUJ. Prace Prawnicze 1980, z. 90, s. 65

Konieczność godnego zachowania się pracownika w miejscu pracy, tj. siedzibie firmy, w której pracuje, nie budzi żadnych kontrowersji. Od pracownika można wymagać, aby wykonywał swoją pracę w taki sposób, aby nie utrudniać, czy uniemożliwiać jej wykonywania przez współpracowników, przestrzegał przyjętego stylu ubierania się (o ile strój nie został zdefiniowany), spożywał posiłki w określonym czasie i miejscu, itp. W wielu firmach, oprócz zakresów obowiązków na danym stanowisku pracy, czy też ogólnych regulaminów pracy, wprowadza się zbiory zasad opartych na etyce. W tego typu wewnętrznych dokumentach kładzie się zazwyczaj duży nacisk na poszanowanie godności człowieka, jako jeden z aspektów działania firmy. Pracownik, wykazując dbałość o dobro zakładu pracy, musi zawsze mieć na uwadze godność ludzką, zarówno współpracowników, jak i klientów. Dbaniem o dobro zakładu pracy jest w takiej sytuacji powstrzymywanie się od maksymalizacji zysków za wszelką cenę⁶.

Inaczej rzecz się ma z pracownikami, którzy wykonują swoją pracę poza siedzibą firmy: przedstawicielami handlowymi, pilotami wycieczek, etc. Również omówienia wymaga fakt, do jakiego stopnia zachowanie pracownika w czasie wolnym od pracy może naruszać obowiązek dbałości o dobro zakładu pracy. M. Wujczyk⁷ podkreśla, że pracowniczy obowiązek dbałości o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.) będzie wyrażał się w nakazie powstrzymywania się od czynności, które mogłyby zaszkodzić wizerunkowi pracodawcy. Ten zaś będzie mógł kontrolować pracownika pod względem zachowania się poza czasem i miejscem pracy, co traktuje się jako ingerencję w obszar prywatny pracownika.

Coraz częściej firmy, urzędy państwowe czy korporacje zawodowe wymagają od pracowników przestrzegania ustanowionych Kodeksów Etycznych. Zatem możemy znaleźć następujące teksty kodeksów etycznych funkcjonujących w Polsce: Zasady Etyki Poselskiej, Kodeks Etyki Pracowników Urzędu, Kodeks Etyki Radcy Prawnego, Kodeks Etyki Lekarskiej, Zbiór Zasad Etycznych Prokuratora, Zbiór Zasad Etyki Adwokackiej i Godności Zawodu (Kodeks Etyki Adwokackiej), Zbiór Zasad Postępowania Sędziów (Stowarzyszenia Sędziów Polskich „IUSTITIA”), Zasady Etyki Zawodowej Policjanta. Przyczynkiem do tworzenia standardów etycznych były niewątpliwie prace rozpoczęte na gruncie brytyjskim. Premier John Major powołał w 1994 r. Komisję ds. Standardów w Życiu Publicznym (The Committee on Standards in Public Life),

⁶ *Kodeks Etyczny CSK Food Enrichment Poland*, Toruń 2009, s. 9

⁷ M. Wujczyk, *Prawo pracownika...*, s. 154

której celem jest badanie wszelkich obaw zwianych z normami etycznymi urzędników państwowych, weryfikacja kwestii finansowania partii politycznych oraz przedstawianie propozycji zmian gwarantujących najwyższy standard zachowań w życiu publicznym⁸. Przewodnictwo w Komisji oraz nadzór na pracami współpracowników objął lord Nolan. W tym czasie opracowano *The Seven Principles of Public Life (Siedem Zasad Życia Publicznego)* – były to następujące zasady: bezinteresowność (selflessness), nieprzekupność (integrity), obiektywizm (objectivity), odpowiedzialność (accountability), jawność (openness), uczciwość (honesty), przywództwo (leadership)⁹. Zasady te stały przyczynkiem do opracowywania bardziej szczegółowych kodeksów etycznych poszczególnych grup zawodowych, np. parlamentarzystów czy urzędników służby cywilnej. Aspekty etyczne pracy w sektorze publicznym również zostały zauważone przez Organizację Współpracy i Rozwoju Gospodarczego (OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development),¹⁰ podkreślając m.in., że należy promować standardy etyczne, które powinny znaleźć odzwierciedlenie w rozwiązaniach prawnych, standardy etyczne służby publicznej powinny być wyrażone w sposób zrozumiały dla osób mających je stosować, zwierzchnicy funkcjonariuszy publicznych powinni swoim zachowaniem demonstrować i wyznaczać standardy etycznego zachowania. W polskim ustawodawstwie również pojawiły się wytyczne w zakresie zasad etyki odnoszące się do pracowników korpusu służby cywilnej¹¹. Należałoby zadać pytanie czym są zasady etyki zawodowej oraz jakie czynniki decydują o strukturze i jej charakterze? Etyka to zespół norm i ocen związanych z pełnieniem określonej funkcji zawodowej i uznawanych oficjalnie za obowiązujące w danym środowisku zawodowym zaś czynniki, które wpływają na strukturę zasad to: ewentualne tradycje danego zawodu, wartości moralne zrośnięte na trwałe z jego funkcjonowaniem, warunki zewnętrzne

⁸ R. Jarvis, *Prawo, kodeksy etyczne a kultura: Standardy etyki w życiu publicznym - doświadczenia brytyjskie*, materiały dla uczestników seminarium „Przeciw korupcji”, Warszawa 7 kwietnia 2004

⁹ *Survey of public attitudes towards conduct in public life*, The Committee on Standards in Public Life, Londyn 2004; J. Filek (red.), *Etyczne aspekty działalności samorządu terytorialnego*, Kraków 2004, s. 85

¹⁰ *Principles for managing ethics in the public service*. OECD recommendation, PU-MA Policy Brief No. 4, 1998, s. 3-5

¹¹ Zarządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 6.10.2011r., w sprawie wytycznych w zakresie przestrzegania zasad służby cywilnej oraz w sprawie zasad etyki korpusu służby cywilnej (M.P. Nr 93, poz. 953)

funkcjonowania danego zawodu, charakter zadań danego zawodu i ich społeczna ranga, uprawnienia danego zawodu, które są pochodnymi spełnianych funkcji, struktura wewnętrzna danego zawodu¹². Należy zwrócić uwagę na fakt, że w treści wspomnianego Zarządzenia PRM w sprawie wytycznych w zakresie przestrzegania zasad służby cywilnej oraz w sprawie zasad etyki korpusu służby cywilnej - §14 wskazuje na „zasadę godnego zachowania się polegającą w szczególności na:

- 1) wykonywaniu pracy z respektem dla reguł współżycia społecznego i kultury osobistej, poszanowania godności innych osób, w tym podwładnych, kolegów i przełożonych;
- 2) życzliwości wobec ludzi i zapobieganiu powstawaniu konfliktów w pracy, w relacjach z obywatelami oraz współpracownikami;
- 3) właściwym zachowaniu się również poza pracą, unikaniu niepożądanych zachowań mających negatywny wpływ na wizerunek państwa, służby cywilnej i urzędu”¹³.

Zasada godnego zachowania w miejscu pracy i poza nim pracowników korpusu służby cywilnej moim zdaniem odnosi się do pracowniczego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.). Pracownik zobowiązuje się etycznego zachowania się w pracy, wykazywania życzliwości wobec współpracowników, dotyczy kultury osobistej a także słowa, powinność ta niewątpliwie jest rozszerzona na sferę prywatną. Zakres oddziaływania tego obowiązku wykracza bowiem poza normalny zakres stosunku pracy - obowiązuje on również poza miejscem wykonywania pracy. Obowiązek ten wynika ze specyficznej misji służby cywilnej. Pojęcie godnego zachowania w doktrynie nie jest jednoznacznie zdefiniowane. Należy uznać, że ustawodawca posługując się tym pojęciem miał na myśli wszelkie zachowania członka korpusu służby cywilnej, które negatywnie wpływają na wizerunek służby cywilnej, jej postrzeganie przez społeczeństwo. Przykładem naruszenia omawianego obowiązku może być między innymi: lekceważący stosunek do instytucji państwowych lub samorządowych, niestosowne zachowanie się członka korpusu służby cywilnej w miejscu swego zamieszkania, znęcanie się nad członkami rodziny. Ze względu na nieostre unormowania prawne każde naruszenie komentowanego obowiązku należy rozpa-

¹² *Zasady służby cywilnej oraz zasady etyki korpusu służby cywilnej*, Departament Służby Cywilnej KPRM, s. 56-57, www.dsc.kprm.gov.pl (10.11.2012)

¹³ Zarządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 6.10.2011r., w sprawie wytycznych..., §14

trywać indywidualnie¹⁴. Przykładem negatywnego zachowania pracownika służby cywilnej jest sytuacja polegająca na znieważeniu funkcjonariusza policji w stanie nietrzeźwym, co doprowadza do utraty nieposzlakowanej opinii, a w konsekwencji do wypowiedzenia stosunku pracy¹⁵. W przypadku „nieposzlakowanej opinii” jako rygoru selekcyjnego należy brać pod uwagę ochronę prywatności¹⁶. Niemniej jednak każdy członek korpusu służby cywilnej, a zatem także jej pracownik, został objęty obowiązkiem m.in. godnego zachowania w służbie i poza nią (art. 76 ust. 1 pkt 7 ustawy)¹⁷. W przypadku osoby, która pozostaje w stosunku pracy, ze względu na ten obowiązek ochrona prywatności podlega mniejszym ograniczeniom, z zatem i ocena zachowań, które mogą naruszać nieposzlakowaną opinię, ma potencjalnie szerszy zakres. Nieposzlakowana opinia dotyczy w większej mierze zachowań urzędnika służby cywilnej w pracy, jednak niemałe znaczenie ma także zachowanie poza służbą. Zdaniem J. Jagielskiego¹⁸ „nieposzlakowana opinia w życiu prywatnym to możliwość przypisania osobie takich cech, jak m.in. uczciwość, rzetelność, odpowiedzialność za czyny i słowa, otwartość w stosunku do innych ludzi, skromność i umiarkowanie w życiu codziennym, umiejętności godnego zachowania się w różnych sytuacjach, spolegliwość, uczciwość w życiu prywatnym i rodzinnym.” W wyliczeniu tym chcę podkreślić przede wszystkim „godne zachowanie różnych sytuacjach,” które można bez żadnych wątpliwości odnieść do pozytywnego zachowania się również poza pracą.

Niegodne zachowanie, naruszające ogólnie przyjęte reguły postępowania oraz naruszenie dóbr osobistych drugiego podmiotu może stanowić pociągnięcie do odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziego Sądu Rejonowego¹⁹. Jednym z podstawowych obowiązków sędziego, kształtowanym przez jego osobowość, ale wpływającym także z zasad etyki normatywnej, jest przestrzeganie dobrych obyczajów²⁰. Sędzia powinien także dbać o autorytet wymiaru sprawiedliwości, ustrojową pozycję

¹⁴ *Służebność Korpusu Służby Cywilnej a prawne i etyczne obowiązki członków korpusu służby cywilnej*, Szkolenia organizowane przez Departament Służby Cywilnej Kancelarii Prezesa Rady Ministrów, Warszawa 2011, s.30-31

¹⁵ Wyrok SN z dnia 5.06.2012r., II PK 263/11

¹⁶ Zob. A. Dubowik, Ł. Pisarczyk, *Prawo urzędnicze*, Warszawa 2011, s. 112

¹⁷ Ustawa o służbie cywilnej z dnia 21.11.2008r., (Dz. U. Nr 227, poz. 1505)

¹⁸ J.Jagielski, K.Rączka, *Ustawa o służbie cywilnej. Komentarz*, Warszawa 2010, pkt 6

¹⁹ Wyrok SN- SD z dnia 20.07.2011r., SNO 31/11

²⁰ Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów- załącznik do uchwały nr 16/03 Krajowej Rady Sądownictwa z dnia 19 lutego 2003r., §2

władzy sądowniczej, a nade wszystko dobro sądu, w którym pracuje²¹. Zatem sędzia formułując słowa krytyki pod adresem innych osób, zwłaszcza sędziów, a w szczególności sędziów starszych stażem lub rangą powinien to czynić kulturalnie, uprzejmie i oględnie, bez emocji. Wskazane niegodne zachowanie narusza interes wymiaru sprawiedliwości, dobre obyczaje sędziowskie ale stanowi również poważenie wartości zawodowych oraz wizerunku sędziowskiego, niekiedy budowanego wiele lat, a tym samym naruszony zostaje obowiązek dbałości o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.). Niekiedy pracownik swoim naganym oraz niegodnym postępowaniem w pracy zasłuży na surową karę wymierzoną przez Sąd Dyscyplinarny jaką będzie przeniesienie na inne miejsce służbowe²². W następnym przypadku również Sąd Najwyższy – Sąd Dyscyplinarny zwrócił uwagę, że sędziego powinno cechować nie tylko poczucie sprawiedliwości, obiektywizmu, obowiązkowości i godności, ale także – opanowania, powściągliwości w krytykowaniu przełożonych, umiejętność opanowywania emocji, a przede wszystkim – nieuczestniczenia jej w sposób obraźliwy dla innych osób. Podkreślony został rozsądny umiar, takt, kulturę we wszystkich sferach działalności sędziego, zarówno stosunkach służbowych, jak i pozasłużbowych. Sędzia powinien w służbie i poza służbą strzec powagi stanowiska sędziego i unikać wszystkiego, co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego²³.

Przytoczonych wyżej szczególnych przypadków nie można całkowicie przełożyć na ogólne normy regulujące zachowanie się pracownika poza miejscem pracy, czy też w czasie wolnym od pracy. Jednakże pracodawcy mogą nakładać na swych podwładnych pewne obowiązki wynikające ze specyfiki danej firmy. Jako przykład można podać firmy działające w branży spożywczej na rynku polskim. Często są to polskie oddziały zachodnich kompanii i/lub korporacji, które niejednokrotnie działają także na innych rynkach np. Europy Wschodniej. Bardzo istotną kwestią podejmowaną w takich zakładach pracy jest szeroko pojęta tolerancja²⁴. Absolutnie niedopuszczalne jest, aby pracownik wykazywał aktywność w organizacjach o charakterze nacjonalistycznym, faszystowskim, neonazistowskim, itp., uczestniczył w demonstracjach przeciwko

²¹ Ibidem, §4

²² Wyrok SN- SD z dnia 1.04.2009r., SNO 18/09

²³ Ustawa z dnia 27.07.2001r., Prawo o ustroju sądów powszechnych (Dz. U. Nr 98, poz. 1070 ze zm.), art. 82§2

²⁴ *Kodeks Etyczny CSK Food Enrichment Poland*, Toruń 2009, s. 9.

jakiegokolwiek grupie narodowościowej, etnicznej etc. Przejaw braku tolerancji wobec narodu, na rynku którego dana firma zamierza podjąć działalność, może bowiem negatywnie rzutować na jej odbiór wśród obywateli owego kraju. Nawet jeśli przejawy braku tolerancji dotyczyłyby tylko obywateli polskich innej narodowości, to – w przypadku ujawnienia – naraziłoby pracodawcę (i firmę) na miano antysemitów, antyromów itp.

Ochrona

dobrego imienia i wizerunku firmy oraz dbanie o jej prestiż

Do treści przepisu dotyczącego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.) zalicza się nie tylko powinność zobowiązującą pracownika do dbania o mienie (narzędzia, maszyny, urządzenia elektroniczne czy komputerowe) pracodawcy, lecz również dobra niematerialne, jakimi są dobre imię czy prestiż w środowisku pracodawców. Niewątpliwie jest to element, którego nie można pominąć przy wypełnianiu tego obowiązku przez pracownika. Dobre imię firmy budzi wśród konkurentów czy partnerów handlowych szacunek, poważanie w negocjacjach biznesowych, składane zaś oferty handlowe (ich warunki) dają gwarancję rzetelności. Niebagatelną rolę przy kształtowaniu zewnętrznego wizerunku firmy odgrywają pracownicy. Zachowanie poza zakładem pracy (nawet w wolnym czasie), ich właściwa postawa w stosunku do klientów, innych konkurencyjnych kontrahentów zdecydowanie wpływa na pozytywne odbieranie firmy i jednocześnie pracodawcy zewnętrznym jednostkom. W tym kierunku coraz częściej przeprowadzane są różnego rodzaju szkolenia, które dotyczą między innymi zachowania się pracownika w rozmowach negocjacyjnych, handlowych, aspekty skutecznej sprzedaży produktów firmy zachowując odpowiedni poziom kultury osobistej. Nowością na rynku szkoleniowym są kursy dotyczące tzw. *dress – codu*, które główną uwagę skupiają na ubiorze pracownika nie tylko w miejscu pracy, ale także na zewnątrz firmy np. przy negocjacjach z kontrahentami, szczególnie zagranicznymi. Ogólne zasady *dress – codu* opracowano w Stanach Zjednoczonych i, właściwie bez przeróbek, przetransferowano je do Europy.

Ubiór pracownika wskazuje na szacunek nie tylko w stosunku do szefa ale również do podmiotów, którzy współpracują z firmą, często identyfikuje dana branżę na rynku ekonomicznym. Każdy pracownik stanowi swoistą wizytówkę pracodawcy, jego wizerunek będzie zawsze kojarzony z daną firmą, zatem dbałość o ubiór, odpowiednią kulturę osobistą czy zachowanie stanowi wypełnianie obowiązku dbałości

o zakład pracy (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.). Należy podkreślić, że „strój korporacyjny współtworzy dobry wizerunek przedsiębiorcy, pracodawca ma prawo żądać od pracownika współdziałania w tym celu”²⁵. Oznacza to, że pracodawca może nie tylko w szczególnych sytuacjach, ale i w codziennej pracy, żądać od pracownika zakładania odpowiedniej, tj. zdefiniowanej przez siebie, odzieży. Według M. Wujczyka, „Pracodawca nie ma jednak pełnej swobody w określaniu wyglądu i ubioru pracownika. Przede wszystkim narzucony sposób ubierania się i prezentowania musi być uzasadniony ze względu na rodzaj wykonywanej pracy”²⁶. Niedopuszczalne jest chociażby nakazanie pracownikom – kelnerkom (bar-mankom) noszenia skąpych, wyzywających strojów, aby w ten sposób przyciągnąć większą ilość klientów do lokalu. W takiej sytuacji pracownica może odmówić wykonania polecenia noszenia takiego stroju. Ważne jest również, aby nie została naruszona granica pomiędzy obowiązkiem noszenia stroju służbowego, a możliwością swobodnego nałożenia ubioru w czasie prywatnym.

Naruszenie obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy może się także wyrażać w nagannym zachowaniu pracownika – kierownika, prowadzącym do naruszenia dobrego imienia lub wizerunku pracodawcy. Przykładowo mogą to być zachowania nieliczące z powagą danej instytucji lub urzędu (np. ekscesy dyrektora, kierownika pod wpływem alkoholu) lub publiczne wypowiedzi uwłaczające osobom zajmującym kierownicze stanowiska albo renomie firmy²⁷. Jako naruszenie obowiązku dbałości o dobro pracodawcy może być kwalifikowane wydarzenie niezwiązane z istotą i celem stosunku pracy, które szkodzi dobremu imieniu oraz reputacji pracodawcy. Za takowe SN uznał prawomocne skazanie cywilnego pracownika policji (konserwatora) za prowadzenie pojazdu mechanicznego w stanie nietrzeźwości (por. wyr. SN z 16.4.2003 r.,

²⁵ L. Bujnicki, *Dress code, czyli zasady ubioru w firmie*, Rzeczpospolita z 29 listopada 2005r., www.rp.pl, (30.10.2012)

²⁶ M. Wujczyk, *Prawo pracownika do ochrony prywatności*, Warszawa 2012, s.279, Autor dalej stwierdza, że: *narzucony strój nie może uwłaczać pracownikowi, w szczególności naruszać jego godności; zabronione jest ustalanie takich reguł, które pozbawiałyby pracownika prywatności w doborze stroju i kreowaniu swojego wizerunku (niedozwolonym naruszeniem prywatności będzie np. określenie koloru włosów czy rodzaju bielizny, a nawet precyzyjne określenie rodzajów noszonego stroju: marki, rozmiaru i koloru).*

²⁷ R. Sadlik, *Działania na szkodę pracodawcy uzasadniają rozwiązanie umowy o pracę*, *Gazeta Prawna* 2008, (13.11.08), http://praca.gazetaprawna.pl/artykuly/95040,dzialania_na_szkode_pracodawcy_uzasadniaja_rozwiazanie_umowy_o_prace.html (25.11.2011)

I PK 172/02, OSNP 2004, Nr 15, poz. 262), jeżeli uchybia prestiżowi niezbędnemu do wykonywania statutowych zadań pracodawcy, co jest regułą przy zatrudnieniu w sferze publicznej, a zwłaszcza wtedy, gdy dana instytucja odpowiada - jak policja - za przestrzeganie porządku prawnego. W opinii SN zdarzenie to uzasadnia wypowiedzenie umowy o pracę²⁸.

Wnioski

Podsumowując rozważania zawarte w artykule, należy podkreślić, że pracowniczy obowiązek dbałości o dobro zakładu pracy realizowany jest nie tylko w miejscu pracy, ale także poza nim. Nie dotyczy to jedynie wykonywania pracy „w delegacji”, ale także zachowań w czasie wolnym od pracy. Często bowiem negatywna opinia o pracowniku, będąca wynikiem jego zachowania w czasie wolnym od pracy, może spowodować nadszarpnięcie opinii o firmie jako takiej. Tym samym zachowanie pracownika także prywatnie, rzutuje na dobro zakładu pracy. Z myślą o zabezpieczeniu się przed odpowiedzialnością majątkową pracodawcy coraz powszechniej ustalają kodeksy postępowania (zachowania) w miejscu pracy. Kodeksy mogą określać aprobowane przez pracodawcę normy ubioru pracowników (uniformy, odzież robocza, czystość i schludność wyglądu), eliminują pewne stroje (np. spódnice mini lub spodnie dla kobiet), wzorce zachowania (zakaz nawiązywania intymnych relacji między pracownikami w czasie i w miejscu pracy). Z powyższego wyszczególnienia widać, że kodeksy etyki opracowane przez pracodawców dla pracowników zabraniają w miejscu i w czasie pracy zachowań, które nie są sprzeczne z obyczajami panującymi w danym społeczeństwie. Kodeksy postępowania mogą odwoływać się do powszechnie obowiązujących reguł zachowania²⁹.

Należy stwierdzić, że dbałość o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.) przejawia się również w aspektach ochrony dobrego imienia firmy oraz jej wizerunku. Pracodawcy coraz częściej wyznaczają określone zasady dotyczące ubioru, fryzury, makijażu pracownika. Wprowadzają określone kanony dotyczące stroju pracownika, które są identyfikowane z wizerunkiem zakładu pracy. Dobry wizerunek firmy jest związany z ubiorem pracownika. Warto jeszcze wspomnieć, że pracodawca może

²⁸ W. Muszalski, *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2013, www.legalis.pl, (13.12.2013)

²⁹ A.M. Świątkowski, *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2012, www.legalis.pl, (13.12.2013)

nałożyć obowiązek noszenia specjalistycznego ubrania roboczego, niezbędnego w celu ochrony wytwarzanego produktu, a także samego pracownika i/lub innych osób znajdujących się w miejscu wykonywania pracy (stosowanie odzieży ochronnej jest wymagane przez przepisy prawne, np. art. 237⁹ k.p.³⁰).

³⁰ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974r. – Kodeks pracy (tekst jedn.: Dz. U. z 1998r. Nr 21, poz. 94 z późn. zm.), art.237⁹ §1 „Pracodawca nie może dopuścić pracownika do pracy bez środków ochrony indywidualnej oraz odzieży i obuwia roboczego, przewidzianych do stosowania na danym stanowisku pracy. §2 ”Pracodawca jest obowiązany zapewnić, aby stosowane środki ochrony indywidualnej oraz odzież i obuwie robocze posiadały właściwości ochronne i użytkowe, oraz zapewnić odpowiednio ich pranie, konserwację, naprawę, odpylanie i odkażanie.”

DIGNITY OF EMPLOYEE BEHAVIOR IN THE CONTEXT THE DUTY CARE OF THE STAFF OF THE INTEREST HIS COMPANY

(article 100 § 2 point 4 of the Labour Code)

Summary

Dignity of employee behavior in the workplace and outside it is included in the labor required to care for the welfare of the employer (Article 100 § 2 point 4 of the Labour Code). This obligation is governed by the provisions of the Labour Code in a very general way. Seems to be necessary in this situation to make it concrete (detail). A worker taking care of the interests of the employer (his or her) must also proudly represent in the workplace as well as outside of it, for example, in your spare time. An important point of this article is to highlight and identify correlations behave properly from work and private time with the performance of the staff duty of care for the welfare of the employer (Article 100 § 2 point 4 of the Labour Code). It is also stated in the employee's attitude affects what a good image of the company, its prestige and reputation in the context of the duty of care for the welfare of the workplace. Actually, they were matched colleagues pillar of the company, even in times of crisis in the economy of the state.

mgr Krystyna Ziółkowska, Katedra Prawa Pracy I Zabezpieczenia Społecznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, e-mail: krystyna.holdynska@uwm.edu.pl

MARTA WRONOWSKA

PRZYCZYNY I PROCEDURA WYDALENIA ZE STANU DUCHOWNEGO

Zgodnie z kanonem 1009 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku święceniami są biskupstwo, prezbiterat i diakonat. Święcenia muszą zostać przyjęte ważnie. Jednakże za popełnione przestępstwo duchownemu zostaje wymierzona kara, a najcięższą karą jest przeniesienie duchownego do stanu świeckiego. Procedura wydalenia ze stanu duchownego jest unormowana przepisami *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, normami Kongregacji Nauki Wiary oraz Kongregacji do spraw Duchowieństwa.

1. Sposoby utraty stanu duchownego

Zgodnie z kanonem 290 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* istnieją trzy zwyczajne sposoby utraty stanu duchownego.

- a) Na mocy wyroku sądowego bądź dekretu administracyjnego, które orzekają nieważność przyjętych święceń. Duchowny zostaje zwolniony z wszelkich obowiązków stanu duchownego, w tym również z obowiązku zachowania celibatu¹. W związku z tym duchowny traci również wszelkie uprawnienia związane ze stanem duchownym oraz traci możliwość wykonywania władzy święceń. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów prowadzi postępowanie o stwierdzenie nieważności święceń według norm zawartych w kanonach 1708 – 1712 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Zgodnie z kanonem 1708 kompetentną osobą, która winna złożyć pismo zaskarżające ważność przyjętych święceń jest ordynariusz, któremu z racji jego władzy podlega duchowny, bądź gdy na jego terytorium duchowny otrzymał święcenia². Ponadto do złożenia skargi uprawniony jest bezpośrednio zainteresowany duchowny oraz promotor sprawiedliwości diecezji miejsca pobytu duchow-

¹ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych Kongregacji ds. Duchowieństwa*, w: *Prawo Kanoniczne*, 54/1-2 (2011) s. 46.

² Por. J. Krukowski, *Procesy*, w: G. Erlebach – A. Dziega – J. Krukowski – R. Szytchmiller, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, V, Poznań 2007, 393.

nego³. Każda osoba, która posiada pewność moralną bądź poważne wątpliwości co do ważności przyjętych święceń, powinna powiadomić o tym fakcie kompetentną władzę.

Odpowiednie pismo powinno zawierać imię i nazwisko duchownego, wiek, pełnioną przez niego funkcję, diecezję, narodowość, miejsce przyjęcia święceń, aktualne miejsce zamieszkania. Ordynariusz miejsca przygotowuje informacje, które dotyczyć będą podstawy sprawy, po czym załączając do nich pismo⁴, przesyła do Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, która zdecyduje czy sprawa ma zostać rozpatrzona na drodze sądowej czy administracyjnej.

Jeżeli sprawa ma zostać rozpatrzona drogą sądową, wówczas trybunał wyznaczony przez Kongregację składający się z trzech sędziów rozpatruje sprawę, postępując zgodnie z normami procedury spornej zwyczajnej. Po otrzymaniu dokumentów Kongregacja zapoznaje się z dokumentami a następnie przekazuje je do trybunału diecezji duchownego bądź tej diecezji na terenie którego duchowny przyjął święcenia.

W postępowaniu winien uczestniczyć obrońca węzła, którego obowiązkiem jest przedstawienie wszystkich faktów przemawiających za ważnością przyjętych święceń⁵.

Jeżeli zostanie wydany wyrok stwierdzający, że duchowny przyjął święcenia nieważnie oznacza to, że osoba, której wyrok dotyczy, nie jest osobą duchowną, nie podlega prawom i obowiązkom stanu duchownego.

Zgodnie z kanonem 1712 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, aby wyrok był prawomocny, wymagane są dwa zgodne wyroki stwierdzające nieważność przyjętych przez duchownego święceń.

Po otrzymaniu przez Kongregację akt sprawy, ordynariusz w formie nakazu ma obowiązek powiadomić duchownego, iż ten nie może wykonywać władzy święceń z mocy nakazu samego prawa.

Jeżeli Kongregacja podjęła decyzję, iż sprawa winna być rozpatrzona na drodze administracyjnej, wówczas zostają zastosowane normy zawarte w dekreście *Regulae servandae ad nullitatem saecrae ordinationis declarandam* z dnia 16 października 2001 roku.

³ Por. tamże, s. 393.

⁴ Por. tamże, 394.

⁵ Por. tamże, 395.

- b) Kara wydalenia wymierzona zgodnie z przepisami prawa w wyniku popełnienia przez duchownego ciężkiego przestępstwa⁶. Podstawą do wymierzenia kary jest wyrok sądowy. Wyrok ten zgodnie z kanonem 1425 § 1, 2° *Kodeksu Prawa Kanonicznego* wydawany jest przez trybunał kolegialny. Kara musi zostać wymierzona drogą sądową i zgodnie z kanonem 1317 określona jest tylko i wyłącznie ustawą powszechną. Duchowny traci przynależność do stanu duchownego, jednocześnie zostając pozbawiony nabytych wcześniej praw i obowiązków, ale w odróżnieniu do pierwszego opisanego sposobu, nie zostaje zwolniony z obowiązku celibatu. Zwolnienie od tego obowiązku zarezerwowane jest tylko i wyłącznie Biskupowi Rzymskiemu.
- c) Reskrypt Stolicy Apostolskiej. Zostaje on udzielony na prośbę diakona w wyniku zaistniałych poważnych przyczyn (*graves causae*), takich jak zawarcie przez wdowca ponownego związku małżeńskiego ze względu na dzieci i zapewnieniu im opieki. O reskrypt Stolicy Apostolskiej może poprosić również prezbiter w wyniku powstania najpoważniejszej przyczyny (*gravissimae causae*) takich jak np. założenie rodziny. Wydanie reskryptu Stolicy Apostolskiej powoduje przeniesienie duchownego do stanu świeckiego i pozbawienie wykonywania aktów władzy święceń. Może on jedynie udzielić absencji osobom, które znalazły się w niebezpieczeństwie śmierci⁷. Należy jednak pamiętać, że wydany reskrypt Stolicy Apostolskiej nie zwalnia duchownego z obowiązku celibatu. To prawo zastrzeżone jest tylko i wyłącznie Biskupowi Rzymskiemu.
- d) Reskrypt papieski. Procedura przeniesienia do stanu świeckiego odbywa się zgodnie z zasadami, które określiła Kongregacja Nauki Wiary w liście z dnia 14 października 1980 roku jak również wytycznych Kongregacji Stolicy Apostolskiej, które są odpowiednie do rozpatrywania prośb skierowanych przez duchownych. Prośba o zwolnienie z wszelkich obowiązków, jakie wynikają z przyję-

⁶ Przestępstwami, za które duchownemu wymierzona zostaje kara ekspijacyjna wydalenia ze stanu duchownego mogą być: usiłowanie zawarcia związku małżeńskiego, herezja, schizma, apostazja, profanacja postaci eucharystycznych, solicytacja, użycie przemocy fizycznej w stosunku do Papieża, konkubinat, trwanie w grzechu przeciwko czystości, które wywołuje zgorszenie, przestępstwa popełnione z użyciem przemocy, groźby, przestępstwa publiczne oraz dokonane z osobą małoletnią, która nie ukończyła szesnastego roku życia.

⁷ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego...*, s. 50.

tych przez duchownego święceń, musi zostać skierowana bezpośrednio do Biskupa Rzymu. Duchowni mogą prośbę tę skierować za pośrednictwem Ordynariusza własnego, jednakże jeżeli Ordynariusz własny nie może poprowadzić sprawę, wówczas duchowny może poprosić Ordynariusza aktualnego miejsca zamieszkania o poprowadzenie sprawy⁸.

2. Przyczyny wydalenia ze stanu duchownego

Aby wymienić przestępstwa, których skutkiem jest wydalenie ze stanu duchownego należy je podzielić na przestępstwa, które zostały zastrzeżone Kongregacji Nauki Wiary oraz przestępstwa, które nie zostały zastrzeżone Kongregacji Nauki Wiary, a rozpatrywane zostają przez ordynariusza.

2.1. Przestępstwa rozpatrywane przez ordynariusza

Dnia 30 stycznia 2009 roku zostały nadane Kongregacji do spraw Duchowieństwa specjalne uprawnienia i przyczyny w zakresie przeniesienia duchownych do stanu świeckiego. Kongregacja poinformowała o nich w liście okólnym z dnia 18 kwietnia 2009 roku skierowanym do wszystkich biskupów świata.

2.1.1. Usiłowanie zawarcia związku małżeńskiego

Jest to jedno z cięższych przestępstw, które duchowny popełnia, przeciwko szóstemu przykazaniu i narusza obowiązek zachowania celibatu, o którym mowa w kanonie 277 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Duchowny popełnia przestępstwo, bez względu na to, czy zawarł związek małżeński przed urzędnikiem cywilnym w sposób publiczny, czy związek małżeński został zawarty w formie kanonicznej, co było wynikiem zatajenia prawdy⁹. Podmiotem przestępstwa jest duchowny, który przyjął przynajmniej święcenia diakonatu.

Konsekwencją takiego zachowania jest kara suspensy *latae sententiae*. Duchownemu mogą zostać wymierzone kary ekspijacyjne, w sytuacji, gdy udzielone upomnienie nie osiągnęło zamierzonego skutku. Sę-

⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List do wszystkich ordynariuszy miejsca i zakonnych przełożonych generalnych o dyspensie od celibatu kapłańskiego* z dnia 14.10.1980 roku. List został opublikowany w AAS 72 (1980) 1136-1137 w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_41.html (03.12.2012)

⁹ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 158.

dzia może również wymierzyć kary pozbawiające¹⁰ oraz karę wydalenia ze stanu duchownego¹¹. Kara ta może zostać wymierzona w postępowaniu sądowym, przez trybunał kolegialny, który składać się musi z trzech sędziów¹².

Należy jednak pamiętać, iż czyn w postaci usiłowania zawarcia związku małżeńskiego nie powoduje, iż duchowny nie ma możliwości powrotu do stanu duchownego. Jeżeli duchowny zaprzestanie czynu niedozwolonego, zostanie uwolniony od kary suspensy oraz otrzyma dyspensę wydaną przez Stolicę Apostolską, będzie mógł wykonywać prawa oraz wynikające z przyjętych święceń¹³.

2.1.2. Konkubinat oraz gorszące trwanie w grzechu przeciwko czystości

Konkubinat to nieformalny związek dwóch osób odmiennej płci, które pozostając we wspólnym pożyciu, bez zawarcia związku małżeńskiego¹⁴. Jest to związek zakazany przez prawo Boże lub prawo czysto kościelne. Popelnia przestępstwo duchowny, który decyduje się na życie w konkubinacie, zarówno w sposób publiczny, jak i notoryczny. Konkubinat jest publiczny, kiedy zarówno o jego istnieniu wie wiele osób, jak również mała grupa ludzi, jednak istnieje obawa, że zostanie on rozgłoszony. Konkubinat jest notoryczny, jeżeli nie można go ukryć, jest publicznie znany bądź został sądownie stwierdzony¹⁵. Za przestępstwo konkubinatu duchowny podlega karze *ferendae sentantiae*.

2.1.3. Inne przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu

Przestępstwa popelnione przeciwko szóstemu przykazaniu muszą być przestępstwami zewnętrznymi, ciężkimi i stałymi, które w konsekwencji prowadzą do rozgłoszenia, a co za tym idzie zgorszenia wierznych. Przestępstwami tymi są relacje homoseksualne, bądź heteroseksualne, utrzymywane w sposób ciągły.

Zgodnie z kanonem 1395 § 2 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* istnieją cztery przestępstwa, które naruszają szóste przykazanie Dekalogu.

¹⁰ Zgodnie z kan. 1336 § 1, 2° karami pozbawiającymi są: pozbawienie władzy, urzędu, zadania, prawa, przywileju, uprawnienia, łaski, tytułu, odznaczenia, nawet czysto honorowego.

¹¹ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, s. 159.

¹² KPK 1983, kan. 1342 § 2, kan. 1425 § 1, 3°.

¹³ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego*, s. 55.

¹⁴ Encyklopedia popularna PWN, Warszawa 1985, s. 361.

¹⁵ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 162.

Są to przestępstwa z użyciem przemocy, popełnione pod wpływem groźby psychicznej bądź moralnej, przestępstwa dokonane publicznie, których ofiarą była osoba pełnoletnia, bez względu na płeć. Jeżeli natomiast ofiarą była osoba niepełnoletnia, wówczas należy mówić o przestępstwie z osobą niepełnoletnią, czyli czwartym typem przestępstw¹⁶. Należy jednak pamiętać, że zgodnie z papieskimi wytycznymi wszelkie przestępstwa, które miały związek z nadużyciami seksualnymi z osobami poniżej osiemnastego roku życia są zarezerwowane do rozpatrzenia przez Kongregację Nauki Wiary, która posiada kompetencję do przeprowadzenia postępowania na drodze administracyjnej i wydalenia sprawcy ze stanu duchownego¹⁷.

2.2. Przestępstwa zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary

Papież Jan Paweł II z liście apostolskim *Motu Proprio Sacramentorum sancitatis tutela* z dnia 30 kwietnia 2001 roku promulgował normy dotyczące najcięższych przestępstw, które zostały zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary. Celem była troska o ochronę świętości sakramentów i czystość obyczajów¹⁸. Celem uproszczenia procedury oraz zmodyfikowanie norm odnoszących się do przestępstw, które zostały zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary opublikowano w dniu 21 maja 2010 roku nowe normy *De delictis reservatis*¹⁹.

Zgodnie z art. 1 § 1 *Motu Proprio Sacramentorum sancitatis tutela* z dnia 30 kwietnia 2001 roku Kongregacji Nauki Wiary zostały zastrzeżone następujące przestępstwa:

- przestępstwa przeciwko wierze (*delicta contra fidem*)
- przestępstwami przeciw świętości Najświętszej Ofiary i sakramentu Eucharystii (*delicta in sacramentorum celebratione commissa*)
- przestępstwa przeciw obyczajom (*delicta contra mores*)²⁰.

¹⁶ Por., *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Mejer, Warszawa 2011, s. 1043.

¹⁷ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego*, s. 58.

¹⁸ Por. Joannes Paulus II, *Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*, *Sacramentorum sancitatis tutela*, AAS 93 (2001), 737.

¹⁹ Por. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem de gravioribus delictis* w: AAS 102 (2010).

²⁰ Por. *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/normae_de_gravioris-15072010.html (04.12.2012)

2.2.1. Przestępstwa przeciwko wierze

Na podstawie art. 2 § 1 Normae de gravioribus delictis przestępstwami przeciwko wierze są: herezja, apostazja i schizma.

Zgodnie z kanonem 751 Kodeksu Prawa Kanonicznego apostazja to całkowite porzucenie przez osobę ochrzczonej wiary chrześcijańskiej. Apostata odrzuca zarówno wszystkie prawdy chrześcijańskiej wiary, jak również zaprzecza fundamentalnym prawdom religii²¹. Odstąpienie od religii musi być świadomym zewnętrznym i wewnętrznym działaniem z winy umyślnej.

Herezja to uporczywe zaprzeczenie lub wątpienie przez osobę ochrzczonej prawdzie katolickiej, w którą należy wierzyć wiarą katolicką i boską²². Przestępstwo herezji jest dobrowolnym czynem zewnętrznym, połączonym z uporem sprawcy i złą wiarą sprawcy²³.

Schizma to przestępstwa przeciwko więzom ze wspólnotą Kościoła²⁴. Schizmatyk, zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio, z winy umyślnej odsuwa się od Kościoła.

2.2.2. Przestępstwa przeciw świętości Najświętszej Ofiary i sakramentu Eucharystii.

W art. 3 Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis zostały wymienione przestępstwa przeciwko Najświętszej Ofiary i sakramentowi Eucharystii:

Zabranie lub przechowywanie postaci konsekrowanych w celach świętokradczych lub ich profanacja.

Zgodnie z kanonem 898 Kodeksu Prawa Kanonicznego „*Wierni powinni z największym szacunkiem odnosić się do Najświętszej Eucharystii, biorąc czynny udział w sprawowaniu Najczcigodniejszej Ofiary, z największą pobożnością i często przyjmując ten sakrament i adorując Go z największą czcią. Duszpasterze wyjaśniając naukę o tym sakramencie, powinni starannie pouczać wiernych o tym obowiązku*”.

„Przedmiotem ochrony jest każda część i ilość rzeczywiście konsekrowanych postaci chleba i wina”²⁵. Wystarczy fakt stwierdzenia, iż

²¹ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 21.

²² Por. M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, s. 64.

²³ Por. tamże, 26.

²⁴ Por. tamże, 75.

²⁵ J. Syryjczyk, *Profanacja Eucharystii według karnego ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego w: Prawo kanoniczne*, 29/3-4, (1986), 193.

postacie są konsekrowane, czyli muszą znajdować się w tabernakulum, chyba, że są adorowane przez wiernych. Przepięstwo zostaje popępnione bez względu na obrzędek religijny oraz czy sprawcą był heretyk, apostata czy schizmatyk.

Znieważenie Eucharystii następuje poprzez:

- Porzucenie Eucharystii poprzez rozsypanie lub wylanie w miejscu, które nie jest miejscem przeznaczonym do ich przechowywania, bądź w miejscu odpowiednim, ale uczynionym ze wzgardą lub zniewagą²⁶. Przepięstwo to może zostać popępnione zarówno przez działanie, jak i zaniechanie. Sprawca musi mieć zamiar popępnienia przepięstwa. Przepięstwo to należy do przepięstw kierunkowych. Sprawca zmierza wprost do osiągnięcia skutku naruszenia przepisów ustawy²⁷. Zgodnie z wyjaśnieniem Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Ustawy porzucenie to dobrowolna i dokonana z wielką pogardą czynność wobec Najświętszych Postaci²⁸.
- Zabór postaci konsekrowanych, czyli wyniesienie z miejsca, w którym powinny się znajdować zarówno, gdy zabór następuje jawnie lub potajemnie np. z ołtarza. Popępnia przepięstwo ta osoba, która zabrała postać konsekrowaną w celu odprawiania np. czarów, magii lub przekazania jej osobom niewierzącym²⁹, zatem musi istnieć cel świętokradczy. Istotą przepięstwa jest zamiar znieważenia postaci konsekrowanych. W myśl tego przepięstwa czynu zabronionego nie popępnia osoba, która przyjmując Komunię świętą, przetrzymuje ją w książeczce do nabożeństwa. Osoba ta popępnia jednak grzech ciężki, gdyż w świetle *Kodeksu Prawa Kanonicznego* takie działanie jest zabronione.
- Przechowywanie /zatrzymanie/ postaci konsekrowanych bądź przechowywaniu jej w celu świętokradczym przez osobę, która dokonała zaboru postaci konsekrowanych, osobę, która przyjęła zabór od drugiej osoby i osoby, która przystąpiła do sakramentu Komunii Świętej, ale go nie spożył a zatrzymała. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Instrukcji z dnia 25 marca 2004 roku przypomniała, że Najświętszy Sakrament musi

²⁶ Por. W. Szymyd, *Kary kościelne*, Karków 1929, s. 60.

²⁷ Por. M. Myrcha, *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym* w: *Prawo Kanoniczne*, 17/3-4, (1974), 191.

²⁸ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 48.

²⁹ Tamże, 50.

być przechowywany w tabernakulum przy zachowaniu przepisów ksiąg liturgicznych oraz norm prawa. Zabrania się przechowywania Najświętszego Sakramentu w miejscu, gdzie narażony byłby na profanację³⁰.

Zabranie oraz przetrzymywanie przez sprawcę postaci eucharystycznych stanowi jedno przestępstwo. Za takim stanowiskiem stoi Coronata twierdząc, że jeżeli zatrzymanie trwało przez krótki okres czasu, mamy do czynienia z jednym przestępstwem. Jednakże, gdy czas przetrzymania zostaje wydłużony należy mówić o dokonaniu dwóch przestępstw³¹. Jednak Ciprotti uważa, iż należy mówić o dwóch popełnionych przestępstwach jeżeli zatrzymanie było różne od zaboru nawet chwilowe i w tabernakulum³².

Za popełnione przestępstwa grozi kara ekskomuniki wiążąca mocą samego prawa, która zarezerwowana jest Kongregacji Nauki Wiary³³. Dodatkowo duchowny może zostać ukarany karą ekspijacyjną, jak również karą wydalenia ze stanu duchownego. Kary te zostają zaciągnięte bez względu na to, czy przestępstwo było jawne, czy publiczne. Za popełnione przestępstwo Kongregacja Nauki Wiary powinna zdeklarować karę lub wymierzyć sankcje kanoniczne³⁴.

Usiłowanie lub symulowanie odprawiania Mszy świętej

Zgodnie z kanonem 900 § 1 „Szafarzem, który może sprawować w osobie Chrystusa sakrament Eucharystii, jest tylko kapłan ważnie wyświęcony”.

Osoba sprawująca obrzędy mszalne, która nie ma święceń kapłańskich popełnia przestępstwo. Przestępstwo to może zostać popełnione przez diakona, wiernych świeckich, osoby zakonne oraz osoby, które przyjęły nieważnie święcenia.

³⁰ Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *O zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, n 130-131, Kraków 2004, s. 71.

³¹ Por. M. Conte Coronata, *De delictis et poenis* w: J. Syryjczyk, *Profanacja Eucharystii według karnego ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, w: *Prawo Kanoniczne*, 29/3-4 (1986), s.197.

³² Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum attentio eorum elemento obiectivo*, Apollinaris 8 (1935) w: J. Syryjczyk, *Profanacja Eucharystii według karnego ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, s.197.

³³ Por. K. Nikiel, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych...*, s. 38.

³⁴ Zgodnie z art. 52 Konstytucji Apostolskiej „Pastor Bonus” Jana Pawła II.

Znamieniem przestępstwa jest takie działanie osoby, poprzez które wierni pozostają w przekonaniu, że faktycznie jest sprawowana Eucharystia. Nie jest wymagane osiągnięcie przez sprawcę zamiaru. Przedmiotem usiłowania odprawianie Mszy Świętej jest czynność liturgiczna, czyli ta, która zaczyna się od prefacji aż do „Ojcze Nasz”³⁵. A więc należy wnioskować, iż do popełnienia przestępstwa nie jest konieczne przeprowadzenie całej mszy ale tylko jej istotna część, czyli Modlitwa Eucharystyczna.

Nie można mówić o przestępstwie usiłowania sprawowania Mszy świętej przez kapłana, na którego została nałożona suspensa, interdykt, ekskomunika lub kara wydalenia ze stanu duchownego. Odprawianie Mszy św. jest czynnością ważną, choć niegodziwą. Zgodnie z kanonem 1338 § 2 nie można pozbawić władzy święceń, lecz jedynie zakazać jej wykonywania lub niektórych jej aktów. Na powstanie przestępstwa symulowania odprawiania Mszy Świętej składają się dwa elementy. Pierwszym elementem jest faktyczne wykonanie czynności liturgicznych, drugim zaś brak intencji osoby, która przestępstwo to popełnia.

Koncelebrowanie Eucharystii z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie mają sukcesji apostoelskiej i nie uznają sakramentalności święceń kapłańskich, uregulowane w kanonie 908 i 1365.

„Sprawowanie Eucharystii ma ścisły związek z wiarą i przynależnością do wspólnoty Kościoła katolickiego”³⁶. Sprawowanie Eucharystii z kapłanami lub szafarzami Kościołów lub Wspólnot kościelnych, którzy nie mają pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim powodowałoby niebezpieczeństwo zgorszenia lub błędu. To przestępstwo związek ma z tzw. *communicatio in sacris* (uczestnictwo w kulcie liturgicznym bądź w sakramentach innego Kościoła lub wspólnoty chrześcijańskiej). Należy wziąć jednak pod uwagę normy zawarte w aktualnym Kodeksie Prawa Kanonicznego, gdyż w pewnych przypadkach ustawodawca dopuścił czynne uczestnictwo w kulcie liturgicznym innego Kościoła³⁷.

Zgodnie z kanonem 1365 przyjęcie sakramentów od niekatolickich szafarzy oraz uczestnictwo w obrzędach poza sakramentalnych niekatolickich jest działaniem naruszającym „zakaz pozytywnego współudziału

³⁵ Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Kościelnej, *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Pallotinum 1986, 75.

³⁶ *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. III, 2, Księga IV Uświęcające zadanie Kościoła, pod red. W. Góralskiego, E. Góreckiego, J. Krukowskiego, J. Krzywdy, P. Majer, B. Zuberta*, Pallotinum 2011, s. 94.

³⁷ Por. KPK 1983, kan. 844.

w obrzędach akatolików”³⁸. Pod groźbą sankcji karnej zabronione jest współuczestnictwo w:

- Oddaniu dziecka do chrztu niekatolickiemu szafarzowi
- Przyjęcie święceń od szafarza akatolickiego
- Zawarcie małżeństwa wobec duchownego akatolickiego
- Przyjmowanie sakramentu pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych.

Konsekracja jednej postaci eucharystycznej bez drugiej podczas Eucharystii albo obu postaci poza Mszą Świętą, w celu świętokradczym

Do istoty Eucharystii należy konsekracja chleba i wina. Dokonanie Jej bez jednej postaci bądź konsekrowanie obu poza Mszą Świętą jest zabronione i karane najsurowszą karą. Za omawiane przestępstwo *Kodeks Prawa Kanonicznego* wprost nie wymierza kary. Należy więc odwołać się do kanonu 1384. Zatem za omawiane przestępstwo Ordynariusz wymierza karę *ferendae sententiae*, fakultatywną i nie określoną.

2.2.3. Przestępstwa przeciwko Sakramentowi Pokuty

Zgodnie z art. 4 *Motu Proprio Sacramentorum sancitatis tutela* z dnia 30 kwietnia 2001 roku wymienionych zostało sześć przestępstw przeciwko Sakramentowi Pokuty:

Rozgrzeszenie współnika grzechu przeciwko VI przykazaniu Dekalogu, poza niebezpieczeństwem śmierci³⁹.

Na podstawie kanonu 966 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, aby grzechy były ważnie odpuszczone szafarz musi mieć władzę święceń oraz upoważnienie do jej wykonywania w odniesieniu do wiernego, któremu udziela rozgrzeszenia.

Do zaistnienia przestępstwa muszą istnieć następujące przesłanki: musi być grzech ciężki skierowany przeciwko szóstemu przykazaniu, musi istnieć relacja współdziałania pomiędzy penitentem a kapłanem udzielającym rozgrzeszenia oraz rozgrzeszenie to musi penitentowi zostać udzielone⁴⁰.

³⁸ Por. tamże, s. 36.

³⁹ Por. KPK 1983, kan. 977, 1378 § 1.

⁴⁰ Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem de gravioribus delictis w: AAS 102 (2010).

Współudział stanowiący znamiona przestępstwa zachodzi wtedy, gdy obie strony wspólnie zgodziły się na grzech. Grzech musi być aktem zarówno wewnętrznym jak i zewnętrznym.

Duchowny popełnia przestępstwo z chwilą udzielenia absencji sakramentalnej. Wyjątkiem dla którego duchowny może udzielić absencji swojemu współnikowi pod warunkiem, że współnik otrzymał wcześniej rozgrzeszenie od innego duchownego.

Usiłowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego bądź słuchanie spowiedzi mimo zakazu.

Zgodnie z kanonem 965 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* „szafarzem sakramentu pokuty jest tylko kapłan”. Do ważności sprawowania sakramentu pokuty bezwzględnie ważne jest, aby sprawujący kapłan posiadał uprawnienie do wykonywania tej władzy, stąd aktem usiłowania dokonania absencji sakramentalnej będzie dokonanie jej przez kapłana, który nie jest do tego uprawniony⁴¹. Zatem sprawcą przestępstwa może być każda osoba, która nie przyjęła święceń kapłańskich bądź przyjęła je nieważnie⁴². Przestępstwo zostaje popełnione z chwilą wypowiedzenia formuły „*I ja odpuszczam tobie grzechy...*”.

Popełnia również przestępstwo ten, kto przyjmuje wyznanie grzechów mimo, iż prawnie nie posiada do tego uprawnień. Przestępstwo jest dokonane z chwilą wypowiedzenia przez spowiednika chociażby jednego grzechu. Zgodnie z kanonem 1378 § 2 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, jeżeli przestępstwa zostały popełnione przez duchownego, popada on w karę suspensy *latae sententiae*.

Symulowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego.

Przestępstwo polega na tym, iż sprawca umyślnie wykonuje czynności, które mistyfikują udzielenie sakramentu poprzez gesty, wypowiedzenie formuł modlitw. Sprawcą może być zarówno osoba świecka, jak i duchowna⁴³.

⁴¹ Por. K. Nikiel, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, w: *Prawo Kanoniczne* 54/3-4 (2011), s. 41.

⁴² Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 105.

⁴³ Tamże, 107.

***Nakłanianie penitenta do grzechu przeciwko czystości*⁴⁴.**

Jest to przestępstwo solicytacji, które polega na nakłanianiu penitenta przez spowiednika do popełnienia grzechu przeciwko czystości. Podmiotem przestępstwa jest tylko prezbiter bądź biskup. W sytuacji, kiedy to penitent nakłania spowiednika bądź spowiednik został nakłoniiony nie można mówić o przestępstwie solicytacji⁴⁵.

Do popełnienia przestępstwa wystarczy sama namowa w formie ustnej, bądź pisemnie, bez względu na osiągnięty cel. Namowa ta musi być ciężkim grzechem zewnętrznym dokonany podczas spowiedzi, z jej okazji lub pod jej pretekstem.

***Bezpośrednia i pośrednia zdrada tajemnicy sakramentalnej spowiedzi*⁴⁶**

Zgodnie z kanonem 983 tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna i obowiązuje tylko spowiednika. Ochrona tajemnicy spowiedzi obwarowana jest trzema obowiązkami:

- Zachowanie tajemnicy sakramentalnej,
- Zachowanie sekretu spowiedzi oraz
- Zakazane jest wykorzystywanie wiedzy, która pochodzi z sakramentu pokuty⁴⁷.

Przedmiotem tajemnicy są zarówno grzechy ciężkie, jak i lekkie, oraz wszystko to, co zostało wypowiedziane przez penitenta podczas wyznawania grzechów. Jednakże to wszystko, co zostało wypowiedziane np. dla żartu, nie stanowi przedmiotu tajemnicy.

Naruszenie tajemnicy spowiedzi przybiera dwojaki charakter:

- pośredni polegająca na ujawnieniu grzechów bez wskazania ich autora
- bezpośredni, który przejawia się w wyraźnym ujawnieniu treści spowiedzi oraz wskazanie jej penitenta.

Zdrada treści spowiedzi jest aktem złym moralnie, noszącym znamiona przestępstwa ciężkiego⁴⁸. Jest przestępstwem skierowanym przeciwko religii, powoduje zniesławienie penitenta oraz narusza zasadę sprawiedliwości. Jest zdradą bezwzględną, nie posiadającą żadnych wy-

⁴⁴ Por. KPK 1983, kan. 1387.

⁴⁵ Por. D. Borek *Ordynariusz a delicta graviora zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary*, w: *Prawo Kanoniczne*, 47/3-4, (2004), s. 105.

⁴⁶ Por. KPK 1983, kan. 1388 § 1.

⁴⁷ Kanon 983 i 984 oraz J. Syryjczyk *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego* w: *Prawo Kanoniczne*, 44/1-2 (2001), s. 111.

⁴⁸ Tamże, s. 116.

jątków ani odstępstwa. „Kapłanowi, który przyjmuje spowiedź sakramentalną, zakazuje się, bez żadnych wyjątków, ujawniać tożsamość penitenta i jego win”⁴⁹. Spowiednik nie może wyjawiać tajemnicy spowiedzi zarówno osobom trzecim, jak również nie może o jej treści rozmawiać lub nawiązywać podczas dialogu z samym penitentem, chyba, że penitent z własnej inicjatywy i wyraźnie o to poprosi.

Spowiednik musi działać umyślnie. Powoływanie się na okoliczności ograniczające poczytalność powodują jedynie możliwość zwolnienia spowiednika z kary ekskomuniki.

Zdrada pośrednia zachodzi wtedy, gdy na jaw wychodzi przedmiot spowiedzi bez wyjawienia osoby penitenta bądź odwrotnie. Spowiednika cechuje nieostrożność.

Nagrywanie za pomocą jakichkolwiek urządzeń technicznych albo rozpowszechniania w złym zamiarze w środkach społecznego przekazu, tego co zostało powiedziane w trakcie sakramentu spowiedzi.

2.2.4. Przestępstwa przeciwko obyczajom

Zgodnie z art. 6 Motu Proprio *Sacramentorum sancitatis tutela* wymienione zostały następujące przestępstwa:

- a) Przestępstwa przeciwko obyczajowości są przestępstwami przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, które zostały popełnione przed duchownego z osobą, która nie ukończyła szesnastego roku życia.

Zgodnie z kanonem 1395 § 2 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu można popełnić: z użyciem przemocy, pod wpływem gróźb, dokonanie publiczne oraz przestępstwo z osobą małoletnią, która nie ukończyła szesnastego roku życia.

- b) Przestępstwo z użyciem siły należy do przestępstw „*mixti fori*”, ponieważ podlega karaniu zarówno przez władzę kościelną, jak i świecką.

Zmuszenie do podjęcia czynów skierowanych przeciwko czystości poprzez groźby musi mieć znamiona przymusu psychicznego.

- c) Przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu musi zostać dokonane publicznie bądź wobec większej grupy ludzi, bądź musi zostać skierowane do odbiorców za pośrednictwem środków spo-

⁴⁹ Por. Jan Paweł II *Tajemnica spowiedzi świętej*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, nr 15 (1994) nr 5 (163), s. 21.

łecznego przekazu albo dokonane w miejscu publicznym, otwartym dla wielu ludzi⁵⁰.

- d) Przestępstwem przeciwko czystości jest czyn natury seksualnej przez duchownego z osobą, która nie ukończyła osiemnastego roku życia. Przestępstwa nie przekreśla fakt, iż ofiara wyraziła zgodę na dokonanie czynu zabronionego.
- e) Nabywanie, przechowywanie lub rozpowszechnianie w celach lubieżnych materiałów pornograficznych, które przedstawiają nieletnich, którzy nie ukończyli czternastego roku życia dokonane przez duchownego – w jakiegokolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek urządzenia.

2.2.5. Przestępstwo przeciwko święceniom kapłańskim

Delictum gravius attentatae sacrae ordinationis mulieris, czyli przestępstwo, które polega na usiłowaniu udzielenia święceń kapłańskich kobietom⁵¹. Kongregacja Nauki Wiary zdefiniowała owe przestępstwo dopiero dekretem wydanym w 2007 roku, za które przewidziana jest kara ekskomuniki *latae sententiae*, która zastrzeżona jest Stolicy Apostolskiej, zaś gdy omawiane przestępstwo zostanie popełnione przez duchownego grozi mu kara wydalenia ze stanu duchownego⁵².

Popelnia przestępstwo zarówno kobieta, która usiłuje przyjąć święcenia jak również ta osoba, która próbuje udzielić święceń kobiecie, a więc duchowni, biskup, diakon, prezbiter jak i osoba świecka.

3. Procedura przeniesienia duchownego do stanu świeckiego

Dnia 30 stycznia 2009 roku zostały nadane Kongregacji do spraw Duchowieństwa specjalne uprawnienia w zakresie przenoszenia duchownych do stanu świeckiego. Kongregacja poinformowała o nich w liście okólnym z dnia 18 kwietnia 2009 roku skierowanym do wszystkich biskupów świata. W kolejnym liście okólnym sporządzonym dnia 17 marca 2010 roku, który został skierowany do wszystkich Ordynariuszy, Kongregacja podała szczegółową procedurę przeniesienia duchownego do stanu świeckiego przy zastosowaniu procedury administracyjnej.

⁵⁰ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s.165.

⁵¹ Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem de gravioribus delictis* w: AAS 102 (2010), s. 423.

⁵² Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum generale de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris* w: AAS 100 (2008), s. 404.

W przypadku popełnienia przestępstwa zawarcia związku małżeńskiego, konkubinatu, innego przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu lub ciężkiego naruszenia prawa kanonicznego lub prawa Bożego procedura osądzenia sprawcy odbywa się na drodze administracyjnej według norm zawartych w kanonie 1720 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Ordynariusz winien, poprzez zastosowanie środków pastoralnych, nakłonić duchownego do poprawy. Winien przeprowadzić rozmowę, zaproponować odbycie rekolekcji bądź przeprowadzenie translatę duchownego, która ma na celu odnowienie w nowym miejscu sił duchowych⁵³.

Wdrożenie procedury musi nastąpić po uprzednim upewnieniu się, iż upomnienia, nagany bądź inne środki pasterskiej troski nie przyczyniły się do zaprzestania zabronionego działania. Może ona zostać przeprowadzona, jeżeli powstały inne ważne i trudne przyczyny uniemożliwiające przeprowadzenia procedury sądowej⁵⁴. Odpowiednią osobą do przeprowadzenia procedury powinien być ordynariusz inkardynacji duchownego. Prawo dopuszcza możliwość przeprowadzenia procedury przez ordynariusza miejsca, w którym znajduje się duchowny. Jednakże po zakończeniu postępowania winien on wszystkie akta sprawy przekazać ordynariuszowi inkardynacji, by mógł on je zatwierdzić.

Procedura administracyjna przewiduje dwie fazy. Pierwszą fazę jest faza lokalna. Odbywa się ona w miejscu przebywania duchownego. W fazie tej wymagane jest ustalenie, iż nie jest możliwe zastosowanie zwykłego postępowania⁵⁵.

Obowiązkiem ordynariusza jest upewnienie się, iż w fazie lokalnej dopełniono trzech następujących wymagań:

- a) Pewność, iż duchowny dobrowolnie nie będzie ubiegał się o udzielenie mu dyspensy od ciężących na nim obowiązków wynikających z przyjętych święceń i obowiązku przestrzegania zakazu celibatu. Pewność ta powinna zostać udokumentowana.
- b) Udzielone upomnienia, nagany czy inne środki pasterskiej troski nie osiągnęły zamierzonego celu.

⁵³ Por. W. Kraiński, *Dymisja ze stanu duchownego w świetle upoważnień nadanych Kongregacji do spraw Duchowieństwa w: Prawo i Kościół*, t.3, Toruń 2011, s. 152.

⁵⁴ Por. W. Barszcz, *Przyczyny i procedura przenis. esienia duchownych do stanu świeckiego na podstawie uprawnień Kongregacji ds. Duchowieństwa w: Prawo Kanoniczne*, 54/3-4 (2011), s. 59.

⁵⁵ Por. tamże, s. 57.

- c) Ukazanie, iż proces karny na terytorium miejsca, do którego przynależy duchowny, powoduje poważne trudności, które uniemożliwiają przeprowadzenie procesu.

Faza lokalna odbywa się w miejscu działania duchownego, dzięki czemu duchowny osobiście może uczestniczyć w procedurze.

Zgodnie z kanonem 483 § 2 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* osobami uczestniczącymi w postępowaniu powinni być kapłani.

Ordynariusz ma obowiązek sprawdzić wszelkie okoliczności popełnienia czynu wraz z poczytalnością sprawcy, jak również ma obowiązek pisemnego powiadomienia Kongregacji o wszelkich przyczynach, tak obiektywnych, jak i subiektywnych, które spowodowały, że to ordynariusz, a nie duchowny wystąpił o udzielenie dyspensy od obowiązków stanu duchownego, jak i dyspensy od celibatu. Ma również obowiązek przedstawić wszystkie okoliczności i przeszkody powodujące, iż procedura wymierzenia kary duchownemu będzie przebiegać drogą administracyjną, a nie jak zazwyczaj drogą sądową⁵⁶. Ordynariusz prowadzący dochodzenie wstępne wydaje dekret o prowadzeniu procesu karnego na drodze administracyjnej. Proces ten może prowadzić sam lub wyznaczyć delegata. Ordynariusz mianuje również specjalnym dekretem sędziego do tej ściśle określonej sprawy. Korzysta również z pomocy dwóch asesorów⁵⁷.

Po przyjęciu aktu oskarżenia oraz wyznaczeniu terminu ordynariusz lub wyznaczony przez niego sędzia winien wezwać oskarżonego celem przesłuchania⁵⁸. Wezwanie to powinno zostać złożone pisemnie, zawierać imię i nazwisko oskarżonego, oznaczenie sądu, dzień i godzinę oraz przyczynę wezwania. Na końcu sędzia winien złożyć podpis i umieścić pieczęć sądu.

Przesłuchanie duchownego będzie przeprowadzone przez Instruktora zawsze w obecności notariusza. Instruktor powinien ocenić, czy sprawca ma zamiar dalej postępować wbrew swoim obowiązkom, jak również ocenić, czy duchowny wystąpi z prośbą o udzielenie dyspensy od ciążących na nim obowiązkach⁵⁹. Następnie Ordynariusz musi podać oskarżonemu treść oskarżenia i wszystkie zgromadzone dowody. Należy umożliwić oskarżonemu obronę z wyjątkiem kiedy prawidłowo zawa-

⁵⁶ Por. tamże, s. 60.

⁵⁷ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego*, s. 61.

⁵⁸ Por. W. Kraiński, *Dymisja ze stanu duchownego w świetle upoważnień nadanych Kongregacji do spraw Duchowieństwa*, s. 159.

⁵⁹ Por. W. Barszcz, *Przyczyny i procedura przeniesienia duchownych...*, s. 61.

domiony, nie stawiał się. Duchowny może wyznaczyć adwokata. Duchowny ma również prawo odmówić składania zeznań lub nie stawić się na wyznaczone przesłuchanie. W tej sytuacji może jednak złożyć pisemną deklarację, której treścią będzie odniesienie się do postawionych zarzutów i zebranych dowodów, jak również decyzji o niewystępowanie o udzielenie dyspensy. Deklaracja ta ma rangę osobistego złożenia zeznań w obecności notariusza i instruktora. W przypadku, kiedy wezwanie zostało poprawnie przesłane, a duchowny nie stawiał się na wezwanie, instruktor może orzec nieobecność oskarżonego w postępowaniu jak również kontynuować postępowanie podczas jego nieobecności⁶⁰.

Po przesłuchaniu duchownego, przedstawieniu stawianych mu zarzutów oraz przedstawienie zebranych dowodów, należy przesłuchać świadków.

Następnie po zgromadzeniu dowodów instruktor ogłasza zamknięcie dochodzenia. O fakcie zamknięcia dochodzenia należy powiadomić oskarżonego, umożliwiając mu dostęp do zgromadzonego materiału, by mógł się ustosunkować. Następnie ordynariusz wydaje dekret zwołujący posiedzenie w sprawie oceny zgromadzonego materiału, jednocześnie przystępując do fazy decyzyjnej⁶¹.

Tutaj Ordynariusz musi skorzystać z pomocy dwóch asesorów powołanych wcześniej dekretem. Po przeprowadzeniu wszystkich czynności należy sporządzić protokół zawierający ocenę z przesłuchań duchownego, świadków oraz opinię dotyczącą obrony oskarżonego. Protokół następnie zostaje podpisany przez ordynariusza oraz dwóch asesorów.

Następnie Ordynariusz przygotowuje swoją opinię /Votum/ i opracowuje prośbę skierowaną do Kongregacji do spraw Duchowieństwa o wydalenie duchownego na podstawie pierwszego lub drugiego uprawnienia. W momencie przesłania akt do Kongregacji faza lokalna się kończy a rozpoczyna faza apostolska, której celem jest dogłębna analiza akt. Uporządkowane i ponumerowane akta sprawy muszą zostać uwierzytel-

⁶⁰ Przepisy przewidują również przerwanie procedury. Pierwszą przesłanką jest deklaracja duchownego, iż sam wystąpi o udzielenie dyspensy od obowiązków wynikających z przyjętych święceń. Wtedy należałoby zastosować zwykłą procedurę. Druga przesłanka wynika ze zmiany zachowania duchownego, okazania żalu i deklaracji poprawy. Ordynariusz upewniwszy się, że upór sprawcy minął, ma obowiązek zakończenie procedury administracyjnej i wszczęcie procedury rehabilitacyjnej.

⁶¹ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego*, s. 63.

nione przez notariusza i sporządzone w trzech kopiach, które zostaną przesłane do dykasterii⁶².

Kongregacja do spraw Duchowieństwa z chwilą otrzymania akt sprawy wybiera jeden z trzech możliwych wariantów dalszego postępowania. Pierwszym wariantem jest rozwiązywanie sprawy, jeżeli Kongregacja uzna, że dyspensa może zostać udzielona poprzez łaskę. Drugim wariantem jest decyzja o uzupełnienie akt. Należy zatem wskazać brakujące dokumenty lub kwestie do dalszej analizy⁶³. Kolejnym wariantem jest decyzja, na podstawie której uznano, że sprawa nie powinna być dalej kontynuowana w fazie apostolskiej, co w konsekwencji powoduje odesłanie akt.

Ostatnią możliwością jest decyzja o wdrożeniu dalszej procedury. W tej sytuacji oskarżony zostaje poinformowany i otrzyma odpowiedni czas, by mógł wyrazić swoje zdanie, nawet jeśli nie uczynił tego w fazie lokalnej. Jeżeli duchowny skorzysta z przysługującego mu prawa, procedura ponownie trafia do fazy lokalnej.

Po dogłębnym przeanalizowaniu akt sprawy, sprawa trafia do zwyczajnego Kongresu Kongregacji do spraw Duchowieństwa. Kongres ten zdecyduje o:

- a) zarchiwizowaniu sprawy, jeżeli oskarżenie będzie bezpodstawne,
- b) uniewinnieniu oskarżonego, w sytuacji, kiedy oskarżony jest niewinny lub nie był karany, bądź gdy przestępstwo przedawniło się,
- c) zastosowaniu jednego z dwóch pierwszych uprawnień, dzięki czemu sprawcy zostanie wymierzona kara.

Po rozpatrzeniu akt zostaje wydany dekret zaaprobowany przez papieża, wydający jednocześnie dyspensę od celibatu, który następnie trafia do ordynariusza, który ma obowiązek powiadomić duchownego. Od wydanej przez papieża decyzji nie przysługuje rekurs.

Powstała pewna rozbieżność, czy ordynariusz powinien sporządzić prośbę czy raczej dekret. Sporządzenie prośby zostało jasno opisane w drugim liście dykasterii z dnia 17 marca 2010 roku. Jednakże kanon 1720 oraz pierwszy list dykasterii z 18 kwietnia 2009 roku wyraźnie mówią, iż ordynariusz winien sporządzić dekret. Wyjaśniając tę rozbieżność należy wziąć pod uwagę wymierzoną karę. Jeżeli wymierzoną karą ma być wydalenie ze stanu duchownego, ordynariusz winien sporządzić

⁶² Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego*, s. 63.

⁶³ Por. W. Barszcz, *Przyczyny i procedura przeniesienia duchownych...*, s. 62.

pisemną prośbę⁶⁴. Dekret natomiast musi zostać sporządzony w przypadku nałożenia na duchownego innej kary na podstawie uprawnienia Kongregacji w przypadku naruszenia przez duchownego prawa kanonicznego lub prawa Bożego. Następnie dekret ten musi zostać potwierdzony przez Kongregację do spraw Duchowieństwa⁶⁵.

Kongregacja opublikowała listę dokumentów, które powinny znaleźć się w aktach sprawy:

1. Curriculum vitae oraz świadectwo święceń duchownego,
2. Badania poprzedzające przyjęcie święceń w kopii wraz z innymi dokumentami z czasu formacyjnego sprawcy,
3. Wydany na podstawie norm kanonu 1720 dekret ordynariusza o wszczęciu procedury administracyjnej,
4. Dekret, w którym ordynariusz mianuje instruktora, notariusza wraz z dwoma asesorami,
5. Dokumenty potwierdzające wydanie duchownemu upomnienia, nagany oraz zestawienie innych środków troski pasterskiej,
6. Pismo, w którym znajduje się uzasadnienie obrania procedury administracyjnej,
7. Akta z przesłuchania duchownego lub jego pisemna deklaracja bądź odmowa składania zeznań,
8. Akta z przesłuchań świadków wraz z kopią wezwań świadków na przesłuchanie,
9. Opinię biegłych i dalsze dokumenty zawierające informację dotyczącą duchownego,
10. Opinię instruktora dotyczącą przeprowadzenia postępowania dowodowego wraz z decyzją o jego zamknięciu,
11. Dekret, w którym ordynariusz zwołuje posiedzenie wraz z dwoma asesorami,
12. Podpisany przez ordynariusza i dwóch asesorów protokół z posiedzenia na którym analizowano zebrane środki dowodowe,
13. Opinia ordynariusza
14. Prośba ordynariusza skierowana do Kongregacji.

Odminną procedurą jest przeniesienie do stanu świeckiego duchownego, który z własnej inicjatywy, dobrowolnie nie wykonywał posługi święceń nieprzerwanie przez okres lat pięciu. Źródłem takiego zachowania może być kryzys wiary lub powołania. Ponieważ to zachowa-

⁶⁴ Por. W. Kraiński, *Dymisja ze stanu duchownego w świetle upoważnień nadanych Kongregacji do spraw Duchowieństwa*, s. 160.

⁶⁵ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego...*, s. 64.

nie ma znamion przestępstwa, nie można wszcząć postępowania karnego. Duchowni nie wykonują żadnej posługi, stąd nie mają obowiązku ani chęci wystąpienia do papieża z prośbą o udzielenie dyspensy od celibatu i zwolnienia z obowiązków wynikających z przyjętych święceń⁶⁶.

W tym przypadku tylko ordynariusz może wystąpić do Kongregacji z prośbą o udzielenie reskryptu. Jest on również zobowiązany do przeprowadzenia dochodzenia, którego głównym celem jest ustalenie, czy duchowny w definitywny sposób porzucił swoje obowiązki.

Rozpoczęcie procedury następuje poprzez wydanie dekretu, w którym następuje nominacja instruktora, notariusza, rzecznika sprawiedliwości⁶⁷.

Ordynariusz przystępuje do przesłuchania duchownego, ma obowiązek poinformowania go o wszczęciu procedury, której celem jest usunięcie go ze stanu duchownego, jak również poinformowania, że może skorzystać z pomocy adwokata. Tak jak w przypadku poprzedniej procedury także i tu przesłuchanie oskarżonego następuje w obecności instruktora oraz notariusza⁶⁸. Po przesłuchaniu duchownego następuje przesłuchanie świadków. Po zakończeniu przesłuchania, cała dokumentacja trafia do rąk rzecznika sprawiedliwości, który ma obowiązek przedstawienia własnej opinii.

Następnie ordynariusz sporządza opinie. Powinien zawrzeć w niej zarówno swój pogląd na fakt wymierzenia kary wydalenia ze stanu duchownego, jak również musi przedstawić przyczyny, uniemożliwiające skorzystanie z innej procedury wymierzenia kary. Ordynariusz nie powinien zapomnieć również o opisanu środków, jakie były wobec duchownego zastosowane celem zaprzestania działania wbrew obowiązkowi wynikającym z przyjętych święceń. Po sporządzeniu opinii, ordynariusz sporządza prośbę skierowaną do Kongregacji celem wydania przez nią reskryptu utraty stanu duchownego oraz dyspensy od celibatu⁶⁹.

Akta sprawy w trzech kopiach powinny zostać uporządkowane, ponumerowane oraz uwierzytelnione przez notariusza. Tym sposobem faza lokalna trzeciej procedury kończy się i rozpoczyna się faza apostołska, która ma dokładnie taki sam przebieg, jak w poprzednich dwóch

⁶⁶ Tamże, s. 66.

⁶⁷ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego...*, s. 67.

⁶⁸ Por. W. Kraiński, *Dymisja ze stanu duchownego w świetle upoważnień nadanych Kongregacji do spraw Duchowieństwa*, s. 161.

⁶⁹ Por. W. Barszcz, *Przyczyny i procedura przeniesienia duchownych...*, s. 64.

uprawnieniach⁷⁰. Kongregacja, po zapoznaniu się z aktami sprawy, wydaje decyzję o udzieleniu reskryptu utraty stanu duchownego, która następnie decyzję swoją kieruje do ordynariusza, na którym ciąży obowiązek powiadomienia duchownego.

Tak jak w przypadku poprzedniej procedury, w przypadku omawianej procedury Kongregacja podała listę dokumentów, które winny się znaleźć w aktach przesłanych do Kongregacji:

- 1) Dekret, w którym został mianowany instruktor, notariusz oraz rzecznik sprawiedliwości,
- 2) Curicullum vitae duchownego, które będzie uwzględniać ważniejsze etapy życia, w tym okres formacji, służbę kapłańską oraz historię porzucenia posługi,
- 3) Kopia badań przeprowadzonych przed przyjęciem święceń,
- 4) Świadectwo święceń,
- 5) Dokumenty będące potwierdzeniem udzielonej przez ordynariusza pomocy duchownemu przezwyciężenia trosk,
- 6) Protokół z przesłuchania duchownego,
- 7) Protokół z przesłuchań świadków,
- 8) Opinia biegłych,
- 9) Opinia instruktora,
- 10) Opinia rzecznika sprawiedliwości,
- 11) Pisemna relacja odnośnie postępowania duchownego.
- 12) Opinia ordynariusza wraz z pisemną prośbą o wydanie reskryptu skierowaną do Kongregacji.

4. Procedura wydalenia ze stanu duchownego

Procedurę wydalenia ze stanu duchownego regulują normy zawarte w kanonie 1717 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Pierwszą fazą procedury jest zbadanie przez Ordynariusza wiarygodności informacji o popełnieniu przestępstwa.

Obowiązkiem Ordynariusza lub Hierarchy jest po przeprowadzeniu dochodzenia poinformować Kongregację Nauki Wiary o popełnionym, nawet prawdopodobnie przestępstwie. Przed poinformowaniem Kongregacji nie mogą wszczynać postępowania karnego. Jednakże, jeżeli Kongregacja ze względu na ważne i szczególne okoliczności nie może zająć się sprawą, poleci oraz przekaze odpowiednie normy Ordynariuszowi lub Hierarsze celem przeprowadzenia dalszej procedury, która odbywa się za pośrednictwem trybunału, w którym urzędy takie jak sę-

⁷⁰ Por. M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego...*, s. 68.

dzia, rzecznik sprawiedliwości, notariusz oraz patron muszą być pełnione przez kapłanów⁷¹. Trybunał ma obowiązek przestrzegać przepisów zawartych w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, zarówno prawa karnego materialnego w przedmiocie przestępstw i kar⁷², jak i przepisów prawa karnego procesowego w przedmiocie procesu karnego⁷³ oraz norm otrzymanych od Kongregacji.

Ordynariusz, otrzymawszy od Kongregacji polecenie, przystępuje do przeprowadzenia dochodzenia tzw. wstępnego. Dochodzenie to rozpoczyna się z chwilą wydania dekretu przez Ordynariusza. Jednakże należy spełnić pewne warunki oraz należy poznać cele stawiane dochodzeniu przez Kościół⁷⁴. Zgodnie z kanonem 1717 § 1 Ordynariusz jest kompetentną osobą do wykonania dochodzenia. Decyduje o rozpoczęciu i zamknięciu dochodzenia, wszczęciu procesu karnego oraz do wyboru rodzaju procedury.

Ordynariusz musi powziąć wiadomość o popełnionym przestępstwie. Zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego* z 1917 roku Ordynariusz wszczynał śledztwo na podstawie otrzymanych wiadomości o przestępstwie. Źródłem wiadomości były: pogłoski oraz publiczna wieść, skarga o odszkodowanie, doniesienie, ogólne śledztwo oraz ewentualne inne okoliczności⁷⁵. Kodeks ten nałożył również obowiązek poinformowania o dokonanych przestępstwie.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku nie wymienia sposobów powzięcia informacji o popełnieniu przestępstwa. Zgodnie z kanonem 1717 decyzja o podjęciu bądź nie dochodzenia wstępnego musi być obwarowana dwoma warunkami. Po pierwsze, należy upewnić się, czy wiadomość o możliwości popełnienia przestępstwa jest uzasadniona nawet w najmniejszym stopniu. Wiadomość ta musi zawierać w sobie informacje dotyczące rodzaju popełnionego przestępstwa oraz sprawcę przestępstwa. Po drugie czy wszczęcie dochodzenia wstępnego w ogóle jest uzasadnione. Dochodzenie wstępne musi zostać przeprowadzone z należytą ostrożnością i roztropnością.

⁷¹ Por. J. Ratzinger, *List Kongregacji Doktryny Wiary skierowany do zainteresowanych Biskupów oraz innych Ordynariuszy i Hierarchów całego Kościoła katolickiego o poważniejszych przestępstwach zastrzeżonych tejże Kongregacji Doktryny Wiary z dnia 18 maja 2001r.* w: *Miesięcznik Pastorski Płocki*, październik 2001, nr 10, s. 416.

⁷² Por. KPK 1983, kan. 1311-1399.

⁷³ Por. KPK 1983, kan. 1717-1731.

⁷⁴ Por. D. Borek, *Ordynariusz a delicta graviora zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary*, s. 129.

⁷⁵ Por. T. Pawluk, *Kanoniczny proces karny*, Warszawa 1978, s. 121.

Przed podjęciem decyzji o rozpoczęciu dochodzenia Ordynariusz musi sprawdzić, czy osoba, którą podejrzewa się o popełnienie przestępstwa, jest katolikiem. Do obowiązków Ordynariusza należy zbadanie wszelkich niezbędnych przesłanek, aby móc skierować sprawę na drogę procesową. Musi być stwierdzenie popełnionego przestępstwa oraz możliwość udowodnienia go zewnętrznie oraz należy zbadać poczytalność sprawcy.

Następnie Ordynariusz musi mieć pewność, że droga procesowa jest jedynym możliwym zakończeniem procesu. Chodzi tu o zastosowanie kanonu 1341 a mianowicie sprawdzenie, że ani upomnienie ani nagana udzielona sprawcy nie odniosły zamierzonego celu, jakim jest naprawa zgorzenia oraz poprawa winnego.

Zgodnie z § 2 kanonu 1718 Ordynariusz może wydany dekret odwołać lub zmodyfikować, jeżeli nowo poznane elementy sprawiają, że sprawę należy rozpatrzyć inaczej a jednocześnie sprawa ta nie jest prowadzona drogą sądową.

Ordynariusz zasięga opinii dwóch sędziów kościelnych oraz eksperta. Winien on również, przed podjęciem decyzji o wydaniu wyroku, rozważyć możliwość zastosowania takiej instytucji, jaką jest skarga o naprawienie szkody *ex bono et aequo*. Zastosowanie tejże skargi wyeliminowałoby proces. Jednakże należy pamiętać, że aby ją zastosować winna być zgoda stron, którym przysługuje prawo do jej wniesienia.

Ordynariusz powinien zdecydować czy należy złożyć akta sprawy do archiwum czy należy skierować sprawę na drogę procesową. Winien to uczynić dekretem.

Jeżeli w toku dochodzenia wstępnego, bądź po jego zakończeniu, okaże się, że podejrzany jest niewinny, Ordynariusz musi uwolnić podejrzanego ze wszystkich stawianych mu zarzutów. Akta z przeprowadzonego dochodzenia wstępnego należy złożyć w tajnym archiwum kurii diecezjalnej. Winny one obejmować wszelkie dokumenty zebrane podczas dochodzenia oraz dekrety ordynariusza stanowiące podstawę do wszczęcia i zamknięcia dochodzenia. Jednakże, gdy w toku przeprowadzonego dochodzenia wina podejrzanego nie została udowodniona bez cienia wątpliwości, sprawę należy skierować do Kongregacji Nauki Wiary.

Kongregacja Nauki Wiary, po otrzymaniu przez Ordynariusza pełnej dokumentacji, ocenia, czy otrzymany materiał jest wystarczający, by wymierzyć karę.

W myśl art. 21 § 1⁷⁶ w procesie sądowym winny być rozpatrywane najcięższe przestępstwa zastrzeżone Kongregacji Nauki Wiary. Jednakże artykuł ten upoważnia Kongregację do skorzystania z innej możliwości.

- 1) Kongregacja po zweryfikowaniu zebranych dokumentów oraz faktów może zdecydować, że nie będzie dodatkowego postępowania karnego. Kongregacja potwierdzi rozporządzenie administracyjne a nie postępowanie sądowe. Rozporządzenie administracyjne ma na względzie przede wszystkim zachowanie dobra publicznego Kościoła wraz z dobrem osoby, która została oskarżona⁷⁷. Przeciw rozporządzeniu administracyjnym nie ma możliwości wniesienia rekursu do Sygnatury Apostolskiej a jedynie rekurs do Kongregacji Zwyczajnej Dykasterii, która nazywana jest potocznie *Feria Quarta*⁷⁸.
- 2) Kongregacja może wydać pozwolenie na procedurę karną administracyjną zgodnie z kanonem 1720 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Jeżeli zdaniem Ordynariusza duchownemu powinno wymierzyć się karę wydalenia ze stanu duchownego, winien on przedstawić Kongregacji własną opinię. Kongregacja po zapoznaniu się z opinią Ordynariusza, decyduje o wymierzeniu dekretem kary wydalenia ze stanu duchownego bądź nie. Duchowny przyjmując decyzję Kongregacji może wystąpić do Biskupa Rzymu o dyspensę od celibatu. Jednakże, jeżeli nie zgadza się z decyzją Kongregacji, może wnieść odwołanie do Kongregacji Zwyczajnej w ciągu sześćdziesięciu dni użytecznych⁷⁹.

⁷⁶ Por. *Normae de delictis Cengregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de graviribus delictis* w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/normae_de_gravioris-15072010.html (04.12.2012)

⁷⁷ Por. Ch. J. Scicluna, Promotor Sprawiedliwości, Kongregacja Nauki Wiary 2004, *Procedura i Zasady postępowania Kongregacji Nauki Wiary dotyczące delicta graviora* w: http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/supmag2007/Scicluna/Subsidium/PI_Procedura%20i%20Zasady%20Delicta%20Graviora.pdf.

⁷⁸ Por. K. Nikiel, Przyczyny i procedura wydalenia duchownych, 48.

⁷⁹ Por. Ch. J. Scicluna, Promotor Sprawiedliwości, Kongregacja Nauki Wiary 2004, *Procedura i Zasady postępowania Kongregacji Nauki Wiary dotyczące delicta graviora* w: http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/supmag2007/Scicluna/Subsidium/PI_Procedura%20i%20Zasady%20Delicta%20Graviora.pdf.

3) W przypadku najcięższego przestępstwa, Kongregacja może przedłożyć sprawę bezpośrednio Biskupowi Rzymu prosząc o *dimissio ex officio* duchownego, który winny jest popełnionego przestępstwa. Kongregacja decyduje się na tą drogę jeżeli wina oskarżonego nie budzi wątpliwości, jest dobrze umotywowana i udokumentowana⁸⁰. Kongregacja Nauki Wiary zgodnie ze swoim zwyczajem zwraca się z prośbą do Ordynariusza, by ten zapytał oskarżonego, czy chce bez przymusu wystąpić z prośbą o zwolnienie z obowiązków wynikających z przyjętych święceń kapłańskich. Jeżeli oskarżony odmówi bądź nie udzieli żadnej odpowiedzi, wówczas postępowanie dotyczy się dalej. Zostanie przygotowane sprawozdanie przez Sekcję Dyscyplinarną Kongregacji, które przedkładane jest Ojcu Świętemu. Ojciec Święty podejmuje decyzję w trakcie Audjencji udzielonej Kardynałowi Prefektowi bądź Arcybiskupowi Sekretarzowi Dykasterii, która odbywa się zazwyczaj w każdy piątek. Oskarżony zostaje poinformowany o udzielonym reskrypcie przez Ordynariusza. Decyzja Ojca Świętego jest decyzją niepodważalną⁸¹.

4) Kongregacja może również podjąć decyzję, by udzielić Ordynariuszowi upoważnienia do wszczęcia procesu karnego sądowego w diecezji. Apelacja została zarezerwowana Trybunałowi Kongregacji Nauki Wiary. W postępowaniu sędzią, prokuratorem, notariuszem i obrońcą musi być kapłan. Wszystkie akta pierwszej instancji muszą być przesłane do Kongregacji Nauki Wiary. Promotor Sprawiedliwości tejże Dykasterii może zakwestionować wyrok, który zapadł w pierwszej instancji w ciągu trzydziestu dni⁸². Decyzje Trybunały Kongregacji Nauki Wiary, które zapadły w drugiej instancji nie są przedmiotem apelacji i stanowią *res iudicata*.

W myśl kanonu 292 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* duchowny utraciwszy stan duchowny traci uprawnienia z nim związane i nie jest związany obowiązkami jakie ciąży na duchownym. Duchowny ten nie może wykonywać żadnej władzy, traci wszelkie uprawnienia. Duchowny, który utracił stan duchowny nie może być ponownie włączony do stanu duchownego, chyba, że Stolica Apostolska wyda stosowny reskrypt.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Por. K. Nikiel, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych...*, s. 49.

Zakończenie

Zgodnie z normą zawartą w kanonie 290 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku duchowny traci stan duchowny na podstawie wyroku sądowego lub dekretu administracyjnego, który stwierdza nieważność święceń, na podstawie kary nałożonej zgodnie z przepisami prawa oraz przez reskrypt Stolicy Apostolskiej.

Normy przeniesienia do stanu świeckiego oraz zwolnienie z obowiązku celibatu grupy duchownych ustanowione przez Kongregację do spraw Duchowieństwa nie modyfikują dotychczas obowiązujących sposobów utraty stanu duchownego. Normy te dają możliwość wszczęcia przez kompetentnego ordynariusza procedury administracyjnej mającej na celu przeniesienie duchownego do stanu świeckiego jednocześnie z dyspensą od celibatu. Jednakże należy pamiętać, iż procedurę tą należy zastosować tylko w wyjątkowych sytuacjach wskazanych z omówionych uprawnieniach.

Duchowny utraciwszy stan duchowny zgodnie z normami Prawa Kanonicznego traci wszystkie uprawnienia związane ze stanem duchownym oraz przestaje podlegać obowiązkom wynikającym ze stanu duchownego, z zachowaniem norm kanonu 291 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Duchownego obowiązuje zakaz wykonywania władzy święceń, zostaje pozbawiony wszystkich urzędów, zadań oraz wszelkiej władzy delegowanej. Jednakże w okoliczności niebezpieczeństwa śmierci, kapłan chociażby został pozbawiony prawa do spowiadania, może ważnie oraz godziwie rozgrzeszyć penitenta, który znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci.

Należy jednak zaznaczyć, iż osoba, która utraciła stanu duchowny na podstawie reskryptu Stolicy Apostolskiej, na podstawie wyroku sądowego lub na mocy jednego z uprawnień udzielonych Kongregacji do spraw Duchowieństwa może za zgodą Stolicy Apostolskiej w wyjątkowych sytuacjach zostać przywróconym do stanu duchownego. Osoba ta winna prośbę o przywrócenie do stanu duchownego skierować za pośrednictwem życzliwego mu biskupa diecezjalnego, który wyrazi zgodę na przyjęcie do diecezji.

REASONS AND PROCEDURE FOR DISMISSAL FROM THE CLERICAL STATE

Summary:

The subject of this article are offenses which are the basis for dismissal from the clerical state. At the pre- article explains how the loss of the clerical state standardized in canon 290 of the Code of Canon Law. These methods are: judgment judicial or administrative decree, the papal rescript and the Holy See, and the penalty of dismissal imposed in accordance with the law by committing a serious offense by a cleric. Then, detailed and thoroughly discussed the reasons for dismissal from the clerical state. The procedure for dismissal from the clerical state was divided into two sections. The first is the procedure for transfer of a priest to the lay state. Described special powers to transfer a priest to the lay state, which has been given to the Congregation for the Clergy special powers to transfer the clergy to the lay state. The second procedure is the procedure for dismissal from the clerical state, which is reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith .

TEOLOGIA / THEOLOGY

BARBARA ROZEN¹

KATECHIZOWAĆ W DUCHU NOWEJ EWANGELIZACJI

W życiu człowieka sprawą najważniejszą jest stosunek do Pana Boga – nie ma ważniejszej nad nią. Wszystkie inne sprawy zależą od tej jednej. Katecheci są tymi, którzy tej najważniejszej sprawie służą. Są oni „sługami Słowa” w dziele ewangelizacji i katechizacji – Słowa, które ma moc „zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi” (Dz 20,32). Kościół zawsze wiele uwagi i wysiłków poświęcał katechizacji, czyli formacji chrześcijan w każdym wieku², gdyż nie można powiedzieć, że człowiek jest w tym względzie kiedykolwiek dostatecznie uświadomiony. Jednak obecnie zmiany kulturowe, które niosą wielorakie zagrożenia dla rozwoju duchowego, przynaglają Kościół do rewizji swojego przepowiadania, aby współczesnym młodym ludziom, od których zależy przyszłość świata przekazywać niezmiennie prawdy zawarte w Ewangelii, ale „w sposób nowy i bardziej dostosowany do dzisiejszej mentalności i warunków, w których żyjemy” – apelował Jan Paweł II³. Taki sam apel wybrzmiewa w nauczaniu papieża Franciszka, który w adhortacji „*Evangelii Gaudium*” wzywa do odnowy form wyrazu, aby język przekazu pozwalał dostrzec stałą nowość przekazywanych prawd⁴. Z pomocą

¹ Dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 5, 11-041 Olsztyn, barbara.rozen@uwm.edu.pl

² O charakterze i zmianach posługi katechetycznej w kontekście przemian społeczno-politycznych, kulturowych i obyczajowych jakie miały miejsce w Polsce w drugiej połowie XX wieku i stopniowym przybieraniu orientacji ewangelizacyjnej w katechezie pisze w obszernej monografii ks. A. Offmański: *„W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945-2000*, Szczecin 2000.

³ Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*. Kraków, 8 czerwca 1997, nr 2, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 981.

⁴ Papież Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. 24.11.2013, Kraków 2013, nr 41. Odtąd skrót: EG.

Ducha Świętego trzeba wydobywać z Ewangelii rzeczy „stare”, a przecież wciąż „nowe” (por. Mt 13,52).

Dzisiaj w kontekście zglobalizowanej kultury, pod wpływem której wszyscy w jakiejś mierze pozostajemy, jest potrzeba odnowionego spojrzenia na działalność katechetyczną, potrzeba bardziej dynamicznego, ożywionego i radosnego przepowiadania. Oczekuje się tego od ludzi, którzy otrzymali mandat Kościoła do nauczania i wychowania chrześcijańskiego. Konieczna jest odnowa katechetyczna w duchu nowej ewangelizacji, którą obecnie podejmuje cały Kościół, aby zapobiec wtórnemu analfabetyzmowi religijnemu ludzi wierzących, ale oziębłych lub niepraktykujących.

1. NOWA EWANGELIZACJA

Ewangelizować, to głosić Ewangelię o zbawieniu człowieka przez Boga. Pan Jezus sam głosił Ewangelię, czyli Dobrą Nowinę. Opuszczając ziemię po zmartwychwstaniu polecił Apostołom, żeby głosili Ewangelię „wszelkiemu stworzeniu” (por. Mt 28, 19-20; Mk 16, 15; Dz 1, 8), zachowując to, co o Słowie Życia usłyszeli i własnymi oczyma ujrzeli, na co patrzyli i czego własnymi rękami dotykali (por. 1 J 1,1). Odtąd ewangelizacja, a w jej ramach katechizacja, jest jedną z zasadniczych form głoszenia słowa Bożego.

Jan Paweł II niestrudzenie uświadamiał, że dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek przedtem potrzeba nowej ewangelizacji ukazującej prawdziwe oblicze Boga Ojca, który w osobie Jezusa Chrystusa wzywa każdego z nas do „odpowiedzialnego daru z samego siebie” jako konsekwencji osobistego spotkania z Jezusem, z Jego miłością⁵. Papież Franciszek apel o nową ewangelizację dopełnił wezwaniem do odradzania

⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o formacji kapłańskiej we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”*. 25.03.1992, Wrocław 1992, nr 37. Odtąd skrót: PDV. Obecnie obserwujemy zjawisko dechrystianizacji w społecznościach o długiej już tradycji chrześcijańskiej, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu. Jan Paweł II apelował, aby stawić czoło tej sytuacji i niezwłocznie podjąć nową ewangelizację, która jest potrzebą chwili także w ochrzczonym przed ponad tysiącem lat narodzie polskim. Zob.: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie „Christifideles laici”*. 30.12.1988, Pallottinum 1989, nr 4. Odtąd skrót: ChL; tenże, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo Millennio Ineunte”*, Kraków 2001, nr 40. Odtąd skrót NMI; tenże, *Orędzie do osób konsekrowanych*. Jasna Góra, 4 czerwca, 1997, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1998, s. 615-621.

w sobie radości wypływającej ze zbawienia, gdyż „nikt nie jest wyłączony z radości, jaką nam przynosi Pan”⁶.

Program nowej ewangelizacji Jan Paweł II streścił znanymi słowami kierowanymi do Bogarodzicy, a przez Nią do Chrystusa – Odkupiciela człowieka: „Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam”⁷. W tych słowach zawarta jest właściwa dynamika nowej ewangelizacji. Nie mając w sobie Bożej mocy człowiek nie ma siły, aby żyć według przykazań, może więc powiedzieć, że „nie jestem przy Tobie, nie pamiętam, nie czuwam”. Na ten sam program wskazał papież Franciszek. W swoim wpisie na Twitterze 21 sierpnia 2013 r. napisał, że doskonałym programem życia dla nas wszystkich są Błogosławieństwa i 25. rozdział Ewangelii św. Mateusza⁸. W środowiskach, w których katecheci w Polsce pracują, ziarno Ewangelii, czyli słowo Boże, pada, bardzo często, posługując się językiem ewangelicznym, na twardy, skalisty grunt, pośród ciemnie, czyli o bardzo płytkiej możliwości zakorzenienia (por. Mt 13,1-9.18-23; Mk. 4,1-20; Łk. 8,4-15), dlatego wielu nie ma w sobie siły, aby wartości duchowe stawiać ponad zmysłowymi i materialnymi.

W naszej cywilizacji i konkretnie w naszych środowiskach dostrzegamy i doświadczamy antyreligijności i wyrzeczenia się wymiaru duchowego. Każdy jest dla siebie bogiem i ustanawia własne przykazania na swoje życie. Konsekwencją jest relatywizm moralny w postępowaniu i moralny chaos. Odrzucenie Boga, wykreślenie Go z życia społecznego, zredukowanie wiary do sfery czysto prywatnej – Jan Paweł II nazwał największą pokusą naszych czasów⁹. Jest w człowieku szczególna skłonność do tego, co łatwe, przyjemne, wygodne i temu sprzyja współczesna cywilizacja konsumpcji i użycia. Według takiego programu życia kształtują się ludzie słabego charakteru, bezideowi. Zwolenników łatwego życia i użycia jest wielu – oni także uczestniczą w lekcjach religii. To im trzeba proponować wymagania stawiane przez Chrystusa, wskazywać wartości, według których kształtując swoją młodość nie zawiodą się – jest to już sprawdzone w wielowiekowych dziejach chrześcijaństwa. Katecheci o tym wiedzą, mają o tym świadczyć. Nie mogą ukrywać nawet najbardziej radykalnych wymogów ewangelicznego orę-

⁶ EG nr 2.

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach*. Kraków, 16 sierpnia 1991, nr 5, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 834.

⁸ W ewangelii św. Mateusza jest to przypowieść o pannach roztropnych i nieroztropnych, o talentach i sądzie ostatecznym.

⁹ Jan Paweł II, *Orędzie do osób konsekrowanych...*, s. 618.

dzia. Trzeba je tylko dostosować do szczególnych potrzeb każdego, do jego wrażliwości i języka, na wzór św. Pawła, który pisał: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (I Kor 9, 22)¹⁰. Temu wszystkiemu ma służyć ewangelizacja, a w jej ramach katechizacja.

Musimy jednak, na co wskazywał Jan Paweł II, „na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostołskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła, który wołał: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (I Kor 9, 16)”¹¹. Żeby taki zapal rozbudzić w sobie, i żeby ten zapal trwał, trzeba głęboko przeżyć spotkanie z Chrystusem. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa nie zatrzyma Go dla siebie, taka jest bowiem natura życia Bożego – dzielenie się.

2. ODNOWA KATECHETYCZNA

Katecheza jest wprowadzaniem w tajemnicę Chrystusa, w nowe życie, Boże życie, które Chrystus przez Ducha Świętego zaszczerpił w każdym z nas na chrzcie świętym. Uświadomienie, na czym polega ten dar Bożej łaski, dokonuje się w systematycznej katechizacji, obejmującej wszystkich niezależnie od wieku. Obowiązuje ona ochrzczonych, którzy w miarę jak rozwijają się umysłowo, tym bardziej wszechstronnie i dojrzałe powinni rozwijać dar wiary, który otrzymali w zaraniu życia od Chrystusa przez Kościół, aby stawała się ona bardziej świadoma, pogłębiona, ugruntowana i wpływająca na życie oraz postępowanie.

2.1. Pogłębione rozumienie katechezy

Jan Paweł II w adhortacji „*Catechesi tradendae*” napisał, że potrzebujemy katechezy, która by nauczyła świadomego i odważnego wyznawania swej tożsamości chrześcijańskiej, „widzenia Niewidzialnego” (por. Hbr 11, 27) oraz takiego przyłgnięcia do Boga, żeby nie wchłonęła młodych ludzi cywilizacja zarażona materializmem, negującym Boże istnienie, prowadząca do chaosu moralnego i etycznej deformacji¹².

Katecheza w swoich założeniach ma sprawić to, żeby człowiek doszedł do pełnego poznania Syna Bożego i do miary wielkości według

¹⁰ NMI 40.

¹¹ Tamże.

¹² Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*. 16.10.1979, nr 57. Odtąd skróty: CT.

zamysłu Bożego (por. Ef 4,13)¹³. Poznanie wartości siebie obok poznania Boga jest najważniejszą sprawą religii. Za Janem Pawłem II zacytuje św. Augustyna, który dał wyraz pragnieniu tego dwoistego poznania pisząc: „chcę wiedzieć jak najwięcej o Bogu i o mej duszy!”¹⁴. To poznanie dokonuje się nie tylko drogą nauczania, słuchania oraz wymiany myśli, ale równocześnie drogą uczestnictwa w całym życiu Kościoła, nade wszystko zaś w życiu sakramentalnym. W centrum całego życia Kościoła znajduje się Eucharystia i żywy kontakt z Chrystusem. Taki kontakt stanowi najpewniejszą podstawę postępu duchowego, dojrzewania osobowego i kształtowania nowego człowieka. Wtedy bowiem człowiek napelnia się Jego miłością, Jego siłą i mocą.

Katecheza ma uczyć młodych ludzi dialogu i krytycznego zastanawiania się nad własnym życiem oraz samodzielnego okrywania i poznawania prawdy Chrystusowej i Jego planu miłości, mającej moc zjednoczenia ludzi¹⁵. Katecheza ma uczyć czerpania siły z bezpośredniego kontaktu z Bogiem w liturgii i w sakramentach świętych oraz w Piśmie Świętym, gdyż tylko miłość Chrystusa jest zdolna przemienić serce człowieka¹⁶. Jezus działa w duszy każdego ochrzczonego, ale wymaga jego woli zaangażowania i współpracy, gdyż szanuje wolność człowieka – taka jest natura Jego miłości¹⁷. Tej współpracy z Duchem Świętym ma uczyć katecheza. To trudne zadanie: uczyć współpracy z Niewidzialnym. Tym bardziej trzeba, żeby katecheci dokładali wszelkich starań, „nie żalowali trudu i pomysłowości, aby lekcje religii miały swój blask i świeżość, a także ten szczególny urok, jaki z natury Objawienia Bożego jest im właściwy” – prosił o to Jan Paweł II zwracając się do nauczycieli religii¹⁸. Chociaż, jak zaznaczył Papież, „Ewangelia działa mocą Bożej atrakcji”, to jednak „ta Boża atrakcja zawsze posługuje się ludźmi”¹⁹. Jakkolwiek bardzo istotne jest korzystanie z nowych środków

¹³ Tamże, nr 25.

¹⁴ K. Wojtyła, *List do młodzieży (Przed rozpoczęciem roku szkolnego)*. Kraków, 31 sierpnia 1970 r., w: *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie. Komunikaty. Zarządzenia. 1959-1978*, Rzym 1987, s. 335.

¹⁵ CT 38, 40.

¹⁶ K. Wojtyła, *Słowo na początek roku akademickiego w Krakowie*. Kraków, 27 września 1978 r., w: jw., s. 763.

¹⁷ K. Wojtyła, *Do młodzieży (Na początek roku szkolnego)*. Kraków, 22 sierpnia 1969 r., w: jw., s. 289-290.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*. Włocławek, 6 czerwca 1991 r., nr 4, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 684.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do wyższych przełożonych żeńskich zakonów i zgromadzeń zakonnych*. Częstochowa, 5 czerwca 1979, w: jw. s. 78.

i metod do skutecznego przekazu Orędzia, to jednak zawsze najważniejszym „narzędziem” w działaniu apostołskim jest człowiek – jego osobowość. Ewangelia „rozszerza się nie przez prozelityzm, ale «przez przyciąganie»” – przypomniał papież Franciszek²⁰.

2.2. Otwarcie na współczesną młodzież

Katecheta chcąc dotrzeć do umysłów i serce młodego człowieka musi brać pod uwagę psychologiczne aspekty rozwoju osobowego i wszystko, co dany wiek przynosi wielkiego, ale i niebezpiecznego, a także uwarunkowania życiowe i oddziaływanie współczesnej kultury. „Duszpasterstwo młodzieżowe, tak jak byliśmy przyzwyczajeni je prowadzić, ucierpiało w zderzeniu ze zmianami społecznymi” – stwierdził papież Franciszek i dodał, że trzeba uczyć się słuchania młodych z cierpliwością, aby zrozumieć ich niepokoje oraz potrzeby i mówić językiem, który oni rozumieją, w przeciwnym razie katecheza nie spełni swojego zadania²¹. Trzeba podejmować tematy i problemy ważne dla młodego człowieka, zwłaszcza zagadnienie wolności, sprawiedliwości i rozważać je w świetle Bożego Objawienia, przez pryzmat Bożej miłości i mądrości. Ze strony katechetów potrzeba szczególnej wrażliwości i wysiłku, aby tworzyć na lekcjach religii klimat służący dialogowi, żeby młodzi ludzie mogli otwarcie wyrażać swoje opinie, przekonania i rozmawiać o wierze. W obecnej postmodernistycznej epoce, która wiarę i wartości chrześcijańskie spycha na margines, wyśmiewa, a nawet z nimi walczy, wiara musi być szczególnie świadoma, przemyślana, dojrzała, a światopogląd w pełni ukształtowany, by nie można było nim łatwo zachwiać w tym zlaicyzowanym świecie.

Kształtowanie świadomości oraz postawy życiowej współczesnego człowieka opiera się obecnie w dużym zakresie na środkach technicznych, które trafiają wprost do słuchu i wzroku. Wychowawcy poprzez poznanie zagadnień współczesnej kultury audiowizualnej zbliżają się do współczesnego młodego człowieka, uczą się go rozumieć i z nim współpracować²². Niezbędne jest jednak świadectwo życia autentycznie oddanego Bogu oraz dzieciom i młodzieży w wykonywanej pracy katechetycznej. Można w tym miejscu przypomnieć słowa papieża Pawła VI

²⁰ EG 14.

²¹ EG 105.

²² K. Wojtyła, *Duszpasterstwo a kultura audiowizualna (Wprowadzenie do komunikatu Wydziału Duszpasterstwa w tej sprawie – na zakończenie VIII roku Wielkiej Nowenny. Kraków, 10 kwietnia 1965, w: Nauczyciel i pasterz..., s. 137.*

z adhortacji apostołskiej „Ewangelii nuntiandi”, że młodzi w naszych czasach chętniej słuchają świadków niż nauczycieli i są bardziej wrażliwi na żywe przykłady niż słowa²³. Ta wskazówka jest bardzo aktualna w dzisiejszym świecie o wielkich możliwościach, a zarazem wielorakich niebezpieczeństwach zagrażających realizacji człowieczeństwa zwłaszcza w wymiarze duchowym.

Wychowawca chrześcijański wie, że młody człowiek to przede wszystkim umiłowane dziecko Boga, w sercu którego Bóg złożył jakieś tajemnicze powołanie. Stając wobec wychowanka, staje przed tajemnicą, zarówno ludzką jak i Bożą. We wszelkiej relacji wychowawczej najważniejsze jest zrozumienie wychowanka sercem na wzór najważniejszego Nauczyciela – Chrystusa, o którym św. Jan Ewangelista napisał, że On „wiedział co jest w człowieku” (J 2, 25), wiedział zawsze od trony najlepszej i najgłębszej – rozumiał człowieka. Zrozumienie wychowanka nie jest łatwym zadaniem, gdyż wymaga podzielenia jego niepokoju, nienasycenia, buntu w całym procesie czasem zawilego urzeczywistniania się w nim człowieczeństwa – ale też chęci poznania, odkrywania świata i szukania własnej drogi życia. Zrozumienie drugiego człowieka wymaga życzliwej postawy wobec niego, poznania jego historii życia, motywów postępowania, umiejętności współodczuwania. To nie przychodzi spontanicznie. „Aby wiele w drugich rozumieć, trzeba wiele i twórczo przecierpieć” pisał kard. K. Wojtyła w liście pasterskim o powołaniu nauczyciela i wychowawcy²⁴. Rozumienie drugich określił „prawdziwym darem”, o który trzeba prosić Boga jak o łaskę, ale trzeba też pamiętać, że rozwój tego daru nie odbywa się bez trudu i cierpienia. W tym samym liście czytamy: „potrzeba, aby wychowawcy zdobywali się nieustannie na cierpliwy wysiłek uwalniania własnych umysłów i serc spod rutyny i schematycznego myślenia o ludziach”²⁵. J. Vanier pisał, że każdy człowiek to osobna „historia święta”, to znaczy – osoba niepowtarzalna, dlatego wszelkie schematyczne myślenie i schematyczne postrzeganie drugiego przesłania prawdę o nim²⁶. W człowieku trzeba

²³ Paweł VI, *Adhortacja apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Ewangelii nuntiandi”*. 8 grudnia, 1975, Kielce 1990, nr 41. Odtąd skrót: EN.

²⁴ K. Wojtyła, *List pasterski o powołaniu nauczyciela i wychowawcy*. Kraków, 30 września 1972 r., w: *Nauczyciel i pasterz...*, s. 437.

²⁵ Tamże.

²⁶ J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą*, Poznań 1999. Autor jest założycielem wspólnot „Arka”, w których ludzie zdrowi dzielą życie z osobami z niepełnosprawnością intelektualną. Mieszkając z niepełnosprawnymi był świadkiem ich cierpień i du-

dostrzegać najpierw to, co wartościowe, co najbardziej ludzkie i tę prawdę odsłaniać przed nim samym, bo „widzieć, co jest w człowieku” – to nade wszystko „ufać, że każdy nosi w sobie zadatki tej samej miłości, która kiedyś z rybaków uczyniła świętych”²⁷. Nie można wątpić w to, że miłość Boża działa „tajemniczo w każdym człowieku, niezależnie od jego ułomności i upadków”²⁸. Dostrzeganie w człowieku tego, co „jeszcze się nie ujawniło” (1 J 3,2), co jest w nim potencjalne, co jest Bożym zamysłem wobec niego, wymaga patrzenia prawdziwie macierzyńskiego i ojcowskiego z cierpliwością i miłością, która daje wychowankowi to co najlepsze, także za cenę ofiary z siebie.

Postawa ewangeliczna zaczyna się zawsze w poczuciu wielkiego szacunku dla tego, co „w człowieku się kryje”, co już w nim zdziałał Duch Święty, w uznaniu jego wartości i potrzeb. Jest to postawa służby, rezygnacji ze skłonności do rywalizacji, współzawodnictwa, które mają na celu przekonać siebie i drugih, że jest się lepszym od innych, a tym samym zaspokoić hedonistyczną potrzebę panowania nad innymi, która ujawnia się u wielu nauczycieli. Jest wyraźna granica między duchem panowania a duchem służby – wyznacza ją Słowo Chrystusa. Dla Jego uczniów być pierwszym znaczy być „sługą wszystkich”. Słowa Jezusa o służbie wyraźnie wyznaczają styl relacji w każdej ludzkiej wspólnotie²⁹. Jest to postawa otwartości na potrzeby drugih, życzliwości i wzajemnej pomocy. Tak wyraża się miłość będąca podstawą wiarygodności nauczyciela.

2.3. *Odnowa tożsamości chrześcijańskiej*

Praca nauczycieli i wychowawców katolickich jest zakorzeniona w apostoelskiej tradycji, w misji prorockiej, w świadectwie męczenników i w całym tysiącleciu chrześcijaństwa polskiego. Kultura europejska wyrosła na wartościach chrześcijańskich. Jan Paweł II bardzo pragnął, aby chrześcijańscy wychowawcy mieli świadomość tego dziedzictwa, które noszą w sobie i aby je odnawiali, gdyż to buduje ich wiarę³⁰. Papież wielokrotnie przypominał o potrzebie odnowy tożsamości chrześci-

chowego odradzania się. Zwrócił uwagę na wiele aspektów rozwoju człowieka i nade wszystko wskazał na uzdrawiającą siłę miłości.

²⁷ K. Wojtyła, *List pasterski o powołaniu nauczyciela i wychowawcy...*, s. 437.

²⁸ EG 44.

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia „Współpracujmy z Bogiem, który chce zbawić wszystkich ludzi”*. Światowy Dzień Misyjny. 22 października 2000 r., w: Jan Paweł II, *Wskazania na trzecie tysiąclecie*, red. Cz. Drążka, Kraków 2001, s. 325-328.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów...*, s. 685 – 686.

jańskiej i wierności chrześcijańskiemu dziedzictwu, apelował, aby chrześcijanie nie pozwolili na wyrwanie tych korzeni, które „sprawiają, że drzewo trwa i rośnie”³¹. Wartości chrześcijańskie są najmocniejszym fundamentem każdego społeczeństwa i trwałej jedności, które wiele razy sprawdziły się w historii. Jan Paweł II pragnął, abyśmy pamiętali o tym zwłaszcza dzisiaj, gdy mamy do czynienia z ośmieszaniem tych wartości i z tendencjami zmierzającymi do laicyzacji społeczeństwa, ale także z kryzysem chrześcijańskiej samoświadomości³². Wiele osób przeżywa rozczarowanie Kościołem katolickim i przestało utożsamiać się z jego tradycją. Są to dzisiejsze „znaki czasu”, które wskazują na potrzebę odbudowania fundamentalnych wartości.

Nowa ewangelizacja i wierność korzeniom są ze sobą ściśle związane. Jedno nie może istnieć bez drugiego. Oznacza to pójście w głąb, otwarcie na nowe wyzwania, wrażliwość na „znaki czasu” – czyli twórczość i kreatywność. Zgodnie ze wskazaniem Jana Pawła II mamy budować organiczną więź między wiarą a współczesną kulturą, między Ewangelią a życiem, i to właśnie oznacza być wiernym korzeniom, z których wyrosliśmy.

3. SPROSTAĆ ZADANIOM ODNOWY KATECHETYCZNEJ

Nigdy nie było i nie jest łatwo być chrześcijaninem. Chrześcijaństwo wymaga dokonywania radykalnych wyborów, często pójścia pod prąd, a więc także odwagi. Jest to wchodzenie przez „ciasną bramę” (por. Mt 7, 13). Ale, jak powiedział Jan Paweł II, zadania i cele, przed którymi stajemy, tylko na pozór przerastają ludzkie siły. Zachęcał, abyśmy się nie zniechęcali, gdyż „Ten, który zapoczątkował w nas dobre dzieło, dokończy go” (por. Flp 1, 6), mamy tylko Jemu zaufać³³. Innym razem zwracając się do wychowawców i katechetów wypowiedział reto-

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach...*, s. 834.

³² Jan Paweł II w wielu swoich wystąpieniach wskazywał na to zjawisko, aby uwrażliwiać chrześcijan na potrzebę większej odpowiedzialności za rozwój własnej wiary i chrześcijańskiej świadomości (Por. m. in.: *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą*. Gniezno, 3 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 91; *Homilia w czasie liturgii słowa*. Żywiec, 22 maja 1995, w: j.w., s. 856; *Homilia w czasie Mszy św.* Lubaczów, 3 czerwca 1991, w: j.w., s. 599; *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą*. Gniezno, 3 czerwca 1997, w: j.w. s. 912; *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach...*, s. 834-835).

³³ Jan Paweł II, *Homilia*, „Owoce apostołstwa zależą od głębi życia duchowego”. Jubileusz apostołstwa Świeckich. 26 listopada 2000 r., w: Jan Paweł II, *Wskazania na trzecie tysiąclecie...*, s.364.

ryczne pytanie: „Czyż może być większe powołanie od tego, którym Bóg was obdarzył?”³⁴. Powołanie jest darem, a za św. Pawłem można powtórzyć, że „każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego” (EF 4, 7). Mając świadomość powołania i misji, powinno zrodzić się pytanie: w jaki sposób mam żyć i pracować, aby jak najpełniej objawiła się we mnie i przeze mnie moc Bożej łaski?

3.1. Świadomość misji

Osoba, która otrzymała mandat Kościoła do nauczania katechetycznego, musi mieć świadomość misji, czyli powołania otrzymanego od Boga, które wymaga ofiarnego zaangażowania i nade wszystko świadomości, że to On jest „pierwszym i największym głosicielem Ewangelii”, to On mocą swego Ducha inspiruje, prowokuje, kieruje³⁵. Duchowa płodność, czyli owocność w pracy katechetycznej zależna jest od wierności otrzymanemu powołaniu, które należy rozwijać.

Ceni się ludzi, którzy żyją tak jak nauczają, którzy swoim życiem wskazują na wartości, które wzbudzają w drugich entuzjazm, zachwyt, tęsknotę. Takich ludzi potrzeba Kościołowi, aby wiarygodnie wskazywał, że w dobie dominującego materializmu wartości chrześcijańskie dają poczucie bezpieczeństwa i nadzieję, że budowanie życia na Ewangelii jest największą gwarancją właściwego kierunku osobowego rozwoju³⁶. Człowiek, który osobiście doświadcza Bożej miłości, przeżywa jednocześnie głęboki sens swojego życia, jest w nim zapał i radość. Takie doświadczenie otwiera bardzo na innych, aby szukać w nich dobra i dzielić się z nimi radością życia z Jezusem.

Każdy wychowawca powinien być świadomy wielkiej roli oddziaływania na dzieci i młodzież. Ranga tego wpływu wymaga, aby przyjmował czytelne postawy oparte na wyraźnej hierarchii wartości, miał dojrzałą, otwartą osobowość, wyzwalamą w innych najlepsze ich możliwości. Przytoczę tu mądre zalecenie św. Jana Bosko, żeby młodzi „nie byli tylko kochani, ale żeby oni sami odczuwali, że są kochani”³⁷. Miłość nie jest abstrakcją, jest konkretna i czynna. Miłość, która nie dociera do człowieka, nie ma na niego wpływu. Autentyczna, osobista relacja z Bogiem jednocześnie otwiera człowieka na innych ludzi, pomaga

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. Łowicz, 14 czerwca, 1999*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 1145.

³⁵ EG, nr 12.

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów...*, s. 684 – 685.

³⁷ L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 2001, s. 42.

w przyjmowaniu ich jako towarzyszy drogi bez wewnętrznych oporów, szukając ich szczęścia, tak jak szuka go ich dobry Ojciec.

3.2. Odpowiedzialność za własną formację

Katecheci i w ogóle chrześcijańscy wychowawcy muszą dawać z siebie bardzo dużo, zarówno pod względem intelektu, jak i pod względem serca, aby podołać współczesnym wyzwaniom w dziedzinie wychowania chrześcijańskiego, aby „stawić czoło złożonym problemom naszych czasów, a także odpowiedzieć w sposób kompetentny, jasny i głęboki na pytania o sens, stawiane przez współczesnych ludzi, na które jedynie Ewangelia Jezusa Chrystusa daje pełną i ostateczną odpowiedź”³⁸. Taka sytuacja wymaga ciągłego dokształcania się i pracy nad sobą. Wychowawcom potrzebne jest także przekonanie, że ich wysiłek pedagogiczny przynosi owoce. Takie przeświadczenie kształtuje się wraz z podejmowaniem i rozwijaniem odpowiedzialności za własną formację, co przybiera postać „samowychowania”. „Im lepiej jesteśmy uformowani, tym bardziej zdajemy sobie sprawę z konieczności kontynuowania i pogłębiania formacji oraz tym bardziej jesteśmy zdolni do formowania innych” – pisał Jan Paweł II w adhortacji „Christifideles laici”³⁹. W formacji trzeba rozumnie korzystać z wiedzy wypracowanej przez nauki o człowieku, ale skuteczność dzieła formacyjnego jest tym większa, im bardziej poddaje się działaniu Ducha Świętego. W Ewangelii czytamy, że tylko ta latorośl, która nie lęka się być oczyszczana przez gospodarza, przynosi obfity owoc dla siebie i innych (por. J 15, 1-8).

Wychowawca chrześcijański, jakim jest katecheta, ma tak kształtować swą osobowość, by dla wychowanków stawać się „pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem Odkupicielem człowieka”. Dlatego szczególnie ważna, nawet fundamentalna jest jego zdolność do utrzymywania otwartych i braterskich więzi ze wszystkimi. Powinien zdobywać zaufanie zwłaszcza swoich wychowanków, aby prowadzić z nimi dialog i nawiązywać współpracę⁴⁰. To wymaga rozwijania w sobie wrażliwości i empatii – wartości te są podstawą zaistnienia dialogu i prowadzenia go, tym samym warunkiem prawdziwego spotkania z drugim człowiekiem⁴¹. Katecheta swoim życiem ma świadczyć o wiarygodności przekazu ewangelicznego – tak jak Jan Chrzciel, któ-

³⁸ PDV 56.

³⁹ ChL 63.

⁴⁰ PDV 43.

⁴¹ PDV 72.

ry odważnie przepowiadał przyjście Zbawiciela. Życie Jana Chrzciciela jest świadectwem bezkompromisowej wierności Bogu, za którą zapłacił najwyższą cenę. Właśnie na niego Jan Paweł II skierował uwagę katechetów podczas jednego ze spotkań z nimi. Papież zachęcał, żeby podobnie jak Jan Chrzciciel ukazywali Chrystusa z pokorą i uniżeniem, nie zatrzymywali uwagi na sobie, gdyż nie przekazują własnej nauki, własnych opinii i poglądów, ale naukę i życie Chrystusa, aby w Niego się wpatrywali i Jego naśladowali⁴².

Duchowość ewangeliczna o jaką katecheta ma zabiegać jest przeciwna duchowości światowej, która polega na szukaniu własnej chwały i egocentrycznego samozadowolenia, także pod pozorami religijności, czy nawet miłości Kościoła⁴³. Chodzi tu także o nie stawianie na pierwszym planie swoich przeżyć. Porażki, zwycięstwa, sukcesy lub klęski – są to subiektywne odczucia, które nie powinny być miernikiem dobrze lub źle wykonanej pracy. Najważniejsze jest zawierzenie Jezusowi i przeświadczenie, że to od Niego zależy owocność naszych wysiłków.

Katecheta wie do kogo prowadzi, zna drogę wiodącą do uznania człowieka w pełni jego prawdy i do wyniesienia jego wartości, ale ma być tylko głosem, który odsyła do Słowa, przyjacielem, który prowadzi do Przyjaciela. Jednak podobnie jak Jan Chrzciciel „również on jest w pewnym sensie niezbędny, ponieważ doświadczenie wiary potrzebuje zawsze pośrednika, który będzie również świadkiem”⁴⁴. Świadectwo płynie zawsze z całego człowieka. Jego wiedza, wola, serce, sumienie, charakter i całe postępowanie są głosem, informacją na czym buduje, czym żyje i jak żyje. Zadufani w sobie przewodnicy mogą zniechęcać do pójścia w danym kierunku, który nawet wydaje się być sensowny i interesujący. Tylko synteza Ewangelii i codziennego życia jest najbardziej przekonującym świadectwem dla ludzi świeckich, że więź z Jezusem przeżywana w płaszczyźnie umysłu i serca decyduje o stylu życia i wzrastaniu człowieka zgodnie z ludzką godnością⁴⁵.

Szczególne znaczenie dla nauczycielskiej posługi chrześcijańskiego wychowawcy ma zażyłość ze słowem Bożym i sakramentalna jedność z Boskim Wychowawcą. Wewnętrznym Nauczycielem uczniów

⁴² Jan Paweł II, *Homilia „Głoszenie Chrystusa waszym powołaniem”*. Jubileusz Katechetów i Nauczycieli Religii. 10 grudnia 2000 r., w: Jan Paweł II, *Wskazania na trzecie tysiąclecie...*, s. 370.

⁴³ EG 93-97

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia „Głoszenie Chrystusa waszym powołaniem”* ..., s. 370.

⁴⁵ ChL 34.

Chrystusa jest sam Duch Święty. Jego misją jest przemieniać uczniów w świadków Chrystusa. Duch Święty tak samo dawniej jak i dziś „działa w każdym głosicielu Ewangelii, jeśli tylko poddaje się on Jego kierownictwu”⁴⁶. „Czy nie wierzysz, że Bóg uczyni cię tym, do czego cię stworzył, jeśli tylko Mu na to pozwolisz? – pytał T. Merton - Wszystko, co ty masz do zrobienia, to tego pragnąć”⁴⁷ ...i nie ulegać zniechęceniu.

3.3. Nie ulec egoistycznej acedii

„Duszą nowej ewangelizacji jest głębokie życie wewnętrzne, ponieważ tylko ten, kto «trwa» w Chryście, «przynosi owoc obfity» (por. J 15, 5)”⁴⁸. Brak „zakorzenienia” w Chryście w sposób nieunikniony doprowadzi do zniechęcenia, znużenia, irytacji, poczucia niesprawiedliwości, krzywdy, lęku o siebie i innych negatywnych uczuć, które zaczynają dominować nad człowiekiem. Tego rodzaju syndromy papież Franciszek nazwał egoistyczną acedią, której nie można ulec⁴⁹. Psychologia podpowiada, że mamy wówczas do czynienia z osobą wypaloną. Wypalenie naznacza całe życie i działalność człowieka, odbija się na dziełach, które on tworzy. Psychologia daje pewne zrozumienie stanu wypalenia, ale, jak zaznacza J. Augustyn SJ, nie podaje ostatecznego rozwiązania, gdyż nie uwzględnia wystarczająco motywacji duchowej i religijnej w podejmowanej pracy⁵⁰. Źródłem wypalenia, jak stwierdza autor, nie jest najpierw przemęczenie, nadmiar obowiązków, trudne relacje w miejscu pracy ani nawet przeciągające się konflikty z innymi. Wypalenie ma znacznie głębsze korzenie, jest związane z brakiem głębszej motywacji do pracy.

Zmęczenie jest stanem naturalnym dla każdego człowieka. W zmęczeniu nie traci się chęci poświęcania się dla innych. Wypoczynek dostosowany do sytuacji osoby sprawia, że wracają siły. W sytuacji wypalenia odpoczynek nie przynosi spodziewanego efektu. W wypaleniu życie, praca jawią się jako ciężki obowiązek, w którym nie ma żadnej radości, żadnej satysfakcji, nie ma fascynacji życiem. Wypaleniu

⁴⁶ EN 75; 65-66.

⁴⁷ T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 1998, s. 269

⁴⁸ Jan Paweł II, *Orędzie do osób konsekrowanych*, s. 945.

⁴⁹ EG 81-83.

⁵⁰ W refleksji na temat wypalenia w życiu człowieka czerpię głównie z notatek sporządzonych podczas prowadzenia przez jezuitę Józefa Augustyna skupienia rekolekcyjnego o temacie „Wypalenie nie tylko na polu zawodowym” w Domu Rekolekcyjnym w Czechowicach-Dziedzicach. Nagranie na żywo z rekolekcji jest dostępne na płycie CD i upowszechniane przez Wydawnictwo WAM – Studio Inigo w Krakowie.

towarzyszy poczucie bezsensu, braku celu wykonywanej pracy. Człowiek nie widzi sensu jakiejkolwiek pracy nad sobą. Taki stan psychiki i ducha bardzo negatywnie wpływa na relacje międzyludzkie. Nie można z poświęceniem pracować dla innych, kiedy nie chce się człowiekowi pracować dla samego siebie, nie można innych wspierać w rozwoju, jeśli nie walczy się ze swoimi własnymi słabościami. Pragnienie osiągania szybkich sukcesów zarówno w pracy nad sobą jak i w pracy apostołskiej sprawia, że wielu z trudem znosi krytykę i widoczną porażkę⁵¹. Papież Franciszek przypomina, że wraz z hojnością serca musi iść w parze ufność w Bożą Opatrzność, aby dostrzegać Jej tajemnicze plany służące zbawieniu człowieka i dobru Kościoła także w niesprzyjających ludzkich wydarzeniach⁵².

Wypalenie w pracy pedagogicznej, katechetycznej, kapłańskiej, zakonnej ściśle wiąże się z brakiem życia duchowego: codziennej modlitwy, głębokiego uczestnictwa w sakramentach świętych, lektury duchowej, rozważania słowa Bożego. Życie duchowe, którego istotą jest doświadczenie Boga jako miłości, jest paliwem człowieka. Trzeba zadbać o tę wewnętrzną przestrzeń, która nadaje sens chrześcijańskiemu zaangażowaniu, wtedy „zjednoczeni z Jezusem szukamy tego, czego On szuka, kochamy to, co On kocha”⁵³. Osoby podejmujące wysiłek prowadzenia głębokiego życia duchowego nie doświadczają wypalenia pomimo długotrwałego i intensywnego zaangażowania w pomaganie ludziom, pomimo zmęczenia, a także pomimo konfliktów i przeszkód, z którymi się spotykają. Zakorzenie w głębokiej religijności i duchowości chroni przed wypaleniem w każdej dziedzinie życia. Głęboka, wewnętrzna motywacja i wiara w zwycięstwo (pomimo doświadczania własnej słabości) jest żarem dającym energię do życia, do pracy, gdyż „ci, co zaufali Panu, odzyskują siły” (Iz 40, 31). Sam Jezus do św. Pawła powiedział: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Poznanie swojego głębokiego duchowego wyjałowienia, swojej wewnętrznej pustki bywa bardzo trudne, gdyż człowiek musi przyznać się do zaniedbania swojego życia duchowego i podjąć trud wewnętrznej przemiany, aby zakorzenie się w Tym, który daje życie i na nowo odkryć radość wiary. W tym miejscu odwołam się do sugestii i wskazań ks. Franciszka Blachnickiego – kandydata na ołtarze, zamieszczonych

⁵¹ Tamże.

⁵² EG 84, 85.

⁵³ Tamże, 267.

w pamiętniku, który prowadził w okresie spędzonym w więzieniu. Pamiętnik został wydany pod nazwą „Rekolekcje więzienne”⁵⁴. Pobyt w więzieniu był dla ks. Blachnickiego czasem intensywnej pracy duchowej. Uczynił ten czas rekolekcjami. Doszedł wtedy do głębszego zrozumienia, jak rozwijać życie duchowe, jak zachować energię w pracy i w życiu (młodość ducha), jak nie ulec zniechęceniu. Program ten ujął w kilku punktach⁵⁵:

1. Tęsknić, wołać, modlić się.
2. Próbować, usiłować, trudzić się.
3. Ufać, ufać, ufać.
4. Cierpliwie się zgadzać na wolę Bożą, umierać.
5. Lękać się siebie, być nieufnym wobec siebie, podejrzliwym i ostrożnym wobec różnych „natchnień” wychodzących z głębi podświadomości.

Jezus powiedział: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Łk 11, 9). Ta zachęta jest zasadniczą wskazówką, jak radzić sobie w trudnościach – trzeba tęsknić, prosić, wołać do Boga. Tęsknić za głębszym życiem duchowym, za bezinteresowną miłością i podtrzymywać w sobie głębokie pragnienia, które są także darem Boga – trzeba modlić się. Próbować, usiłować i trudzić się jest wskazaniem, aby nie oczekiwać sukcesu od razu. Nie jest bez sensu to, że próbujemy i nie udaje się. W obecnej kulturze mentalność sukcesu jest dominująca. Ewangelia odwraca perspektywę, uczy innego spojrzenia na siebie i na innych ludzi, uczy, że nie warto brać udziału w wyścigu po doczesne zaszczyty. Trzeba walczyć tylko o jedno – o świętość. Próbować, ale niekoniecznie zwyciężać i nie liczyć porażek. Samo próbowanie jest zwycięstwem nad sobą. Taka postawa jest bardzo właściwa w duchu nowej ewangelizacji. Człowiek jest szczęśliwy, kiedy się trudzi – nawet jeśli na szczyt dotrze jako ostatni.

Wysiłek musi być połączony z powierzaniem swojego życia Bogu. Trzeba trudzić się, starać się, jakby wszystko zależało od człowieka, ale z drugiej strony trzeba ufać, ufać, ufać, jakby od człowieka nic nie zależało, a wszystko zależało tylko od Boga. Ludzka praca ma sens tylko

⁵⁴ F. Blachnicki, *Rekolekcje więzienne*, Kraków 2009. Sam autor tak nazwał czas spędzony kilka miesięcy w katowickim więzieniu, w 1961 r. Przed aresztowaniem prowadził bardzo aktywne życie kapłańskie. W więzieniu odkrył brak równowagi pomiędzy własną aktywnością duszpasterską a życiem modlitewnym i kontemplacyjnym. Czas pobytu w tym więzieniu określił czasem błogosławionym i najbogatszym okresem łaski w swoim życiu chrześcijańskim.

⁵⁵ Tamże, s. 25.

wtedy, gdy dokonuje się w atmosferze zaufania Bogu. Dopiero w zaufaniu rodzi się zgoda na trudne doświadczenie życiowe, na cierpienie. Dlatego trzeba ufać i prosić o zaufanie. Zaufanie nie jest odczuciem, emocją, lecz aktem wiary. Możemy wyrazić ufność pomimo odczuwanej nieufności, gdyż nie emocjom ufamy, ale Bogu.

Otwierając przed Bogiem nasze wnętrze i słuchając z uwagą Jego słowa możemy dopiero poznać, czego Bóg od nas pragnie, do czego nas wzywa. Jeśli chcemy oddać się do Jego dyspozycji, musimy oddzielić naszą wolę od Jego woli, oddzielić nasze myślenie – w które nieustannie wdzierają się egoizm, pożądanie, grzech – od myślenia Boga. Jest to swoje umieranie dla siebie. Trzeba być nieufnym wobec własnych uczuć, ale starać się rozeznawać, jaki duch dominuje, jaki duch prowadzi. Potrzebne jest w życiu człowieka rozeznawanie duchowe.

4. NAUCZANIE RELIGII DROGĄ DO ŚWIĘTOŚCI

Jan Paweł II kanonizując lub beatyfikując licznych chrześcijan uświadomił nam, że nasza epoka jest bardzo bogata w świadków wiary. To byli zwyczajni ludzie, którzy szli drogą swego ziemskiego życia, ale potrafili żyć Ewangelią na co dzień mimo wrogości otoczenia i prześladowań, często za cenę życia. Są to chrześcijanie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Stanowią „żywy argument na rzecz tej drogi, która wiedzie do królestwa niebieskiego”⁵⁶. Budowali „na skale”. O takiej budowli Chrystus mówi, że „Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął” (Mt 5, 16). „Skala” to nie tylko przykazania i słowo Boże, to nade wszystko sam Chrystus – „Wczoraj i dzisiaj, ten sam także i na wieki” (Hbr 13, 8), który swoją łaską wspomaga ludzką słabość i czyni człowieka zdolnym do realizowania zadań, do których sam powołuje, i do składania odważnego świadectwa wiary. Zwłaszcza świadectwo męczenników, mówiące, że „miłość jest mocniejsza od śmierci” (por. Pnp 8, 6) – prowokuje, zmusza do zastanowienia, porusza sumienia. Nie można przejść obojętnie wobec sytuacji, że ktoś woli raczej oddać życie, niż sprzeniewierzyć się własnemu sumieniu⁵⁷.

⁵⁶ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Sebastiana Józefa Pelczara. Rzeszów, 2 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., s. 577.

⁵⁷ Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników. Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1977, w: jw. s. 900-904.

W XXI wieku w Kościele wciąż mamy wielu męczenników za wiarę, ale w Polsce i większości krajów na świecie zlaicyzowane społeczeństwa nie muszą z Bogiem walczyć, żyją tak, jakby Boga nie było. W takiej sytuacji tym bardziej czytelne powinno być świadectwo codziennego życia wierzących w Chrystusa. Nieraz potrzeba dużego poświęcenia, aby dochować wierności Chrystusowi, zwłaszcza w sytuacjach doświadczenia różnego rodzaju upokorzeń, nieakceptacji, niezrozumienia nieraz nawet od najbliższych. Odczuwamy naturalny lęk przed odmienną opinią bliźnich, dlatego nieraz wolimy przystosować się do otoczenia, panującej mody, niż podjąć ryzyko zachowania wierności przyjętym zasadom i wartościom. Święci przypominają, że nie wolno postępować wbrew godności, wbrew własnemu sumieniu niezależnie od trudności, ani nawet w dobrej intencji, bo jaką korzyść będzie miał człowiek, gdy zyska świat cały, a swoją duszę utraci (por. Mk 8,36)⁵⁸. Święci wszystkich czasów „świadczą o prymacie sumienia i o jego niezniszczalnej godności, o prymacie ducha nad ciałem, o prymacie wieczności nad doczesnością”⁵⁹. Takie jest chrześcijańskie powołanie, aby zawsze i wszędzie przyznawać się do Chrystusa przed ludźmi (por. Mt 10, 32), wymagać od siebie i dążyć do pełnej miary człowieczeństwa.

Patrząc na świętych i błogosławionych widzimy, że „są takie siły, które człowiekowi zawsze i wszędzie pozwalają pozostać człowiekiem – i wysoko dźwigać swoją godność”⁶⁰. Takie oparcie w świętych jest nam szczególnie potrzebne gdy słabnie w nas wiara w człowieka, może także wiara w siebie samego. Życie świętych mówi o potędze miłości, która zwycięża nienawiść, o możliwościach ducha ludzkiego, które płyną z ducha Jezusa Chrystusa zwłaszcza przez pośrednictwo Jego Matki⁶¹. Święci pokazują, jakie mogą być siły duchowe człowieka wspomagane mocą Bożą. Trzeba wzbudzać w sobie i w naszych wychowankach oraz szerzej – we wspólnotach chrześcijańskich – nowy zapal świętości.

Świętość zawsze zakłada jakieś umiowanie zgodnie ze słowami Jezusa: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Nie chodzi tu o męczeństwo okupione krwią, chociaż jak zaznaczył Jan Paweł II

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ K. Wojtyła, *List do młodzieży na rozpoczęcie katechizacji*. Kraków, 17 września 1971, w: *Nauczyciel i pasterz...* s. 384.

⁶¹ K. Wojtyła, *W pierwszą rocznicę beatyfikacji ojca Maksymiliana Kolbego*, Kraków, 14 sierpnia 1972 r., w: *jw.*, s. 417.

„Człowiek wierzący, traktujący poważnie swoje chrześcijańskie powołanie, w którym męczeństwo jest możliwością zapowiedzianą już w Objawieniu, nie może usunąć tej perspektywy z horyzontu własnego życia”⁶². Istnieje jednak także męczeństwo ukryte, „męczeństwo naszego powołania i posłannictwa, męczeństwo walki z sobą przewycięzania samego siebie”⁶³, walki z własnym egoizmem i pychą, co nie odbywa się bezboleśnie. Jest to swoiste umieranie dla siebie – tego wymaga życie Ewangelią. Każde cierpienie jest wyrazem umierania, gdyż czyni człowieka ubogim i słabym, dlatego w płaszczyźnie nadprzyrodzonej cierpienie może stać się najskuteczniejszą formą płodności duchowej. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek nie zawiera już swoim możliwościom, ale Bogu, gdy koncentruje się nie na własnej słabości czy na własnych możliwościach, ale na Jego mocy i miłosierdziu.

Katecheta powinien być przeświadczony o wielkiej wartości samego siebie, o sensie własnego istnienia. Wychowywanie jest to ponieważ przekazywanie dzieciom i młodzieży czegoś ze swojej osobowości. W nich dalej żyje to dobro, którym wychowawca się dzieli. Obdarowywanie sobą daje poczucie spełnienia i radości oraz duchowego pokrewieństwa z obdarowywanymi. Ludzie głębokiej wiary i miłości upodobnieni do Jezusa i całkowicie Jemu oddani, rodzą duchowo dla życia wiecznego duchowych synów i córki. Jednak prawem duchowej płodności kobiety i mężczyzny, duchowego macierzyństwa i ojcostwa jest umieranie dla siebie, czyli swoiste oddawanie życia.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu zagadnienie płodności duchowej podejmował wielokrotnie jako priorytetowe dla człowieka powołanego do świętości, która zakłada duchową płodność. Jednak w kulturze, w której nie ma miejsca dla Boga, macierzyństwo i ojcostwo duchowe nie znajdują zrozumienia, ale nie oznacza to, jak stwierdza Jan Paweł II, że nie przestaje ono być dla niej owocne w sposób mistyczny⁶⁴.

Historia Kościoła od starożytności aż do naszych czasów jest bogata we wspaniałe przykłady nauczycieli i pedagogów, którzy drogą świętości zdążali i ją osiągnęli. Jest to droga służby i zaufania Bogu.

⁶² Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 „Incarnationis misterium”*. 29 listopada 1998, Pallottinum 1998, 13.

⁶³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* Bydgoszcz, 7 czerwca 1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 1042.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska na temat odnowy życia zakonnego według nauki Soboru Watykańskiego II „Evangelica testificatio”*. 29 czerwca 1971, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od „Vaticanum II” do „Vita consecrata”*, red. B. Hylla CR, Kraków 1998, nr 317, 318.

Kościół wciąż potrzebuje takich świadków wiary, którzy są gotowi dla Chrystusa ponosić ofiary, którzy w Jego imię pokonują w sobie egoizm i grzech, i których duchowe macierzyństwo i ojcostwo obfituje w wielość potomstwa dla nieba.

Zakończenie

Cele katechizacji są dobrze określone i znane. Katechizacja ma uświadomić wielką wartość życia ludzkiego i wielką godność człowieka, ma wprowadzać do świadomego uczestnictwa w życiu Bożym i w życiu Kościoła, do dojrzałej wiary i świętości, poprzez umacnianie mocą Ducha świętego więzi z Chrystusem w drodze do Ojca. Katecheta pośredniczy w przekazywaniu najpełniejszej prawdy o człowieku. Prawdę Bożą ma on uczynić swoją prawdą, dlatego to, co głosi musi być najpierw przeżyte w głębokim zjednoczeniu z Nim. W tym tkwi źródło działalności ewangelizacyjnej. Ośrodkiem nowej ewangelizacji jest spotkanie z żywą osobą Chrystusa. Człowiek, który spotkał się z miłością Bożą nie jest już skoncentrowany na sobie i pozwala się Bogu prowadzić.

Nauczanie religii będzie szkołą wiary i świadomości chrześcijańskiej, szkołą charakteru i woli oraz prawdziwej miłości jeśli tę zasadniczą ideę nowej ewangelizacji katecheci uczynią także ośrodkiem w swojej pracy katechetycznej. Wymaga to nieustannej troski o zachowanie wierności Chrystusowi i Kościołowi, a więc wielkiej czujności i otwartości na znaki czasu. Papież Franciszek wyraził to w słowach: „Młodzi wzywają nas do rozbudzenia i pogłębienia nadziei, ponieważ noszą w sobie nowe tendencje ludzkości i otwierają nas na przyszłość, abyśmy nie zamknęli się w nostalgii za strukturami i zwyczajami, które nie są już nosicielami życia w dzisiejszym świecie”⁶⁵. Misyjność Kościoła wymaga, by katecheci z odnowionym zapalem i radością, ale bez naiwnego optymizmu, realistycznie podejmowali nowe wyzwania. Katechizacja w duchu nowej ewangelizacji wymaga ofiarności i hojności w daniu siebie, kreatywności i odwagi w wychodzeniu poza utarte schematy i przełamywaniu barier w sobie. Motywacją do takiego zaangażowania jest świadomość uczestniczenia w misji samego Chrystusa, który powołuje katechetę i mocą Ducha Świętego prowadzi go także wśród trudnych doświadczeń. Potrzebne jest głębokie zaufanie do Ducha Świętego i wtedy można mieć pewność, zaznacza papież Franciszek – że nie zatraci się żaden „z uczynków spełnionych z miłości... żadne ofiarne zmęczenie... żadna bolesna cierpliwość”, i wyjaśnia: „może Pan posłuży

⁶⁵ EG 108.

się naszym zaangażowaniem, by udzielić błogosławieństw w innym miejscu świata, dokąd nigdy nie pójdziemy”⁶⁶. Konieczne jest nasze ofiarne i twórcze zaangażowanie oraz zgoda na to, aby „On uczynił nasze wysiłki tak owocnymi, jak Jemu się podoba”⁶⁷.

⁶⁶ Tamże 279.

⁶⁷ Tamże.

CATECHIZATION IS THE SPIRIT OF NEW EVANGELISM

Summary

The author of the article “Catechization is the spirit of new evangelism” refers to the teachings of the Church, especially those of Pope John Paul II and Pope Francis. She indicates the need for catechetical revival so that the everlasting truth of the Gospels can be conveyed to young people in a way which is better suited to contemporary mentality and the conditions that we live in. The first paragraph, entitled “New evangelism” explains the concept, referring especially to the teaching of John Paul II. Paragraph two, entitled “Catechetical renewal” points to the need for in-depth understanding of catechesis, for being open to contemporary youth and to the need for revival of the Christian identity. The third paragraph, entitled “How to stand up to the task of the catechetical revival” points to the main aspects which are essential in the process of revival; these are: awareness of the mission, responsibility for one’s own formation and opposing egoistic acedia. The last paragraph, which concludes these scientific considerations, is entitled: “Teaching religion as a way of achieving sainthood”. The entire article indicates the need for a fresh look into catechetical activities, which is necessitated by cultural changes.

KS. DR GRZEGORZ MAJ¹

DUCH ŚWIĘTY PROWADZI KU ZBAWIENIU

Wstęp

Sobór Watykański II to wyjątkowe wydarzenie pneumatologiczne XX w. Wiele jego dokumentów wyraziło w sposób bezpośredni doświadczenie obecności Pocieszyciela. Największy i jedyny sobór XX wieku, jak możemy nazwać Vaticanum II, stał się darem i jednocześnie zadaniem. Niniejszy artykuł przybliża niektóre aspekty pneumatologiczne zawarte zwłaszcza w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*, jednym z bardziej jednego z bardziej rozpowszechnionych dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Bez Ducha Świętego Kościół jako rzeczywistość bosko-ludzka nie mógłby istnieć a jego istota byłaby wyrażona w pojęciach administracyjnych i jurysdykcyjnych. Pocieszyciel także bez Kościoła nie uaktualniłby swojej misji uświęciciela i odnowiciela. Sobór Watykański II podjął ten temat, ukazując przede wszystkim wielką rolę Ducha Świętego, który kieruje Kościołem i przyczynia się do realizacji Bożego zamysłu w świecie.

Boże Objawienie jest dla człowieka wielkim darem, ale jest ono jednocześnie zaproszeniem. Człowiek w swojej wolności jest zaproszony odpowiedzieć na ten głos, ale bez pomocy środków nadzwyczajnych nie jest w stanie uczynić tego. Stąd też dzięki Bożej inicjatywie człowiek odnajduje różne sposoby, dzięki którym Bóg daje mu środki, by wejść w ten „zbawczy dialog”.

Treści artykułu są pomocą do odkrywania owych dróg Bożego dialogu oraz sposobu w jaki Duch Święty w naszych czasach przekazuje dar odkupienia. Uwaga koncentruje się wokół analizy aspektów pneumatologicznych *Dei Verbum*, by zrozumieć lepiej miejsce Pocieszyciela w przekazie objawienia Bożego w Kościele. Żeby podkreślić aktualizację tego tematu, warto przytoczyć słowa Pawła VI, który w jednej z swoich wypowiedzi podkreślał, iż spośród wielu przesłań Vaticanum II najważniejsze dotyczyło rozpoznanie, że Kościół żyje dzięki łasce, obecno-

¹ Ks. dr Grzegorz Maj, kapłan archidiecezji przemyskiej. Studia magisterskie na Wydziale Teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej i doktorat na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie.

ści i działaniu Ducha Świętego, Ducha Chrystusowego, otrzymanego przez rodzący się Kościół w dzień Pięćdziesiątnicy.

Można powiedzieć, że ostatni Sobór skupił się wokół pneumatologii eklezjologicznej. Punktem odniesienia będzie przede wszystkim geneza dokumentu soborowego, jego faza przygotowawcza, jak i analiza wersji końcowej. Z punktu widzenia pneumatologicznego warto naświetlić podstawowe i fundamentalne prawdy dotyczące Bożego Objawienia i Jego przekazu. Praca będzie zmierzać do tego, by zobaczyć jak ojcowie soborowi mówili o Duchu Świętym w jego zadaniu przekazywania zbawienia.

Po pierwszych dyskusjach w auli soborowej jedna z bardziej istotnych zmian dotyczyła *Dei Verbum*, a szczególnie II rozdziału, który pokazuje na innowacyjność pneumatologii Soboru. Pierwotny tytuł II rozdziału *De verbo Dei revelato* chciano zastąpić *De revelationis transmissione*. Natomiast A. Lefevre zaproponował tytuł *de Revelatione*, który miał pokreślić szczególnie rolę Ducha Świętego w ciągłości przekazu zbawczego. Ten sam ojciec soborowy chciał zmienić wyrażenie użyte w schemacie z 22 maja 1963 r.: *“itaque magisterium non praeditum est dono ‘inspirationis’ sed tantum ‘assistentiae a Spiritu Sancto’ ne forte cadat in errore”*². Wydaje się więc, że wyrażenie o ciągłej aktywności Pocieszyciela, które odnajdziemy w wersji końcowej, najbardziej adekwatnie oddaje dar Ducha Świętego, który wiernie strzeże całego Ludu Bożego przed niebezpieczeństwem błędu. Należy również przypomnieć, że sam tytuł *Dei Verbum* nie oznacza, jak to nie raz jest przedstawiane, jedynie Słowa Bożego spisane, czyli Biblii, ale całe Boże Objawienie³.

1. Objawienie Prawdy: Jezus Chrystus

Już w 1945 roku w książce o tytule *Jezus Chrystus, słowo Boga* L.M. Dewailly podkreślił, że Syn Boży jest więcej niż *przekazicielem objawienia* – jest sam objawieniem Boga osobowego. W tym duchu powstawało *Dei Verbum*, akcentujące aspekt chrystologiczny, ale zawsze w połączeniu z uczestnictwem apostołów w tymże objawieniu⁴.

² Por. Gil Hellin F., *Constitutio dogmatica se divina revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, 422–423. Wystąpienie A. Lefevre.

³ Por. T. Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e profezia*, Città del Vaticano 1997, 301.

⁴ Por. A. Mattioli, *Realtà e senso della pienezza della rivelazione*, w: *Dei Verbum. Atti XX settimana dell'Associazione Biblica Italiana*, Brescia 1970, 66–69.

Dla każdego wierzącego w Chrystusa obecność Zmartwychwstałego, obecność pneumatologiczna, czyli ofiarowana przez Ducha Świętego, pozostaje jedynym źródłem każdego prawdziwego spotkania z Bogiem⁵. Jak sugerował w jednym ze swoich wystąpień soborowych N. Edelby, misja Ducha Świętego nigdy nie może być oddzielona od misji Słowa Wcielonego⁶, gdyż Bóg, który przychodzi, jest Bogiem, który zbawia i Bogiem, który się wyraża jednocześnie w swoim słowie. To Bóg, który w Chrystusie, w łasce Ducha Świętego, przybywa do nas, mówi do nas na wiele różnych sposobów, zawsze z nową mocą i formą wzbudzając w nas wiarę, która nas prowadzi ku zbawieniu⁷.

Dei Verbum pokazuje bardzo ewidentnie, że objawienie jest dziełem całej Trójcy Świętej⁸. W sposób szczególny, jak zaznacza Y. Congar, Duch Święty objawia się jako Duch Chrystusa. Pocieszyciel spełnia dzieła Chrystusowe, w sposób szczególny budując Ciało Mistyczne. Dlatego też pneumatologia *Dei Verbum* nie jest pneumocentryczna, ale posiada odniesienie chrystologiczne, jak to było od zawsze, co pokazuje Biblia oraz Tradycja. W Duchu Świętym powstaje Kościół, który pochodzi od Ojca i Syna i który jest skierowany ku Ojcu⁹.

To właśnie w Chrystusie dokonuje się *wewnętrzne objawienie najwyższego Boga* (DV 7b). Podkreśla się to, by zaakcentować, że dzieło apostołów nie wchodzi w strefę tworzenia objawienia, ale dzięki działaniu Ducha Świętego jedynie wpisuje się w jego przekazywanie. *Polecenie to zostało wiernie wykonane przez Apostołów, którzy nauczaniem ustnym, przykładami i instytucjami przekazali to, co otrzymali z ust Chrystusa, z Jego zachowania się i czynów, albo czego nauczyli się od Ducha Świętego, dzięki Jego sugestii* (DV 7c). W Duchu Świętym obecność Chrystusowa pozostaje żywa w słowie przepowiadanych danym światu¹⁰.

⁵ Por. D. Concolino, *Teologia della Parola: per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione dogmatica "Dei Verbum"*, , Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 13.

⁶ Por. *Pontificie Commissioni preparatorie del Concilio Ecumenico Vaticano II*, III, Typografia Poliglotta Vaticana 1960, 306.

⁷ Por. D. Concolino, *Teologia della Parola*, 14.

⁸ Por. B. Prete, *La missione rivelatrice di Cisto*, w: *Dei Verbum. Atti della XX settimana dell'Associazione Biblica italiana*, Brescia 1970, 141.

⁹ Por. M. Proszek, *Rozwój pneumatologii od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II. Studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006, 78.

¹⁰ Por. D. Concolino, *Teologia della Parola*, 56.

W *Dei Verbum* znajdziemy wiele miejsc, w których mówi się o obecności Ducha Świętego ściśle związanej z obecnością Jezusową, która pomaga zrozumieć sposób objawiającego się w świecie Boga¹¹. Przez Chrystusa Bóg daje nam możliwość uczestniczenia w swoim życiu właśnie przez Ducha Świętego. Jeden z komentatorów omawianego dokumentu napisze, że Chrystus objawia się definitywnie właściwie tylko w Duchu Świętym. Najpierw objawia swoje przyjście, objawia komunie z Ojcem oraz wprowadza w życie trynitarnie¹². Jezus Chrystus staje się więc najwyższym objawieniem miłości Ojca, wypełnieniem obietnic i centrum zbawienia. *Dei Verbum* pokazuje objawienie jako darmową inicjatywę Boga, która w Osobie historycznej Chrystusa wyjawia całą Trójcę.

Zauważyć można, że zmiany soborowe wskazują na pewne przewyżczenie koncepcji intelektualnych objawienia, które wydawać by się mogły zbyt abstrakcyjne, kosztem koncepcji bardziej kompletnej, złożonej ze słów i czynów, ostatecznie wyrażanej w jedynym wydarzeniu i jedynym słowie – Jezusie Chrystusie, Słowie, które stało się ciałem oraz w posłaniu Ducha Prawdy: Jego obecności pomiędzy nami, w nas i z nami¹³. W ten sposób Bóg Ojciec, jako pełne Misterium, objawia się człowiekowi w głębi swej subiektywności, czyli w Duchu Świętym, ale czyni to w pełni konkretnej historii – wcieleniu Jezusa Chrystusa¹⁴.

Cały Sobór, a w szczególności Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, podkreśla ścisły związek pomiędzy misją Zbawiciela oraz misją Pocieszyciela. Często zauważamy, że trzecią Osobę Boską nazywa się Duchem Pańskim oraz Duchem Chrystusowym¹⁵. *Dei Verbum* różni dwa różne etapy przekazu: jeden wertykalny polegający na obja-

¹¹ *Dei Verbum* I, 2; I, 4; V, 17.

¹² Por. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań 2002, 341–349.

¹³ Por. G. Dossetti, *Il Concilio ecumenico Vaticano II*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1995, 22.

¹⁴ Por. J. O'Donnell, *Trinità e rivelazione*, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Fisichella, R. Latourelle, Assisi 1990, 1357.

¹⁵ Por. I. Lipka, *Rozwój soteriologicznej pneumatologii Soboru Watykańskiego II w zwyczajnym nauczaniu Papieża Jana Pawła II. Studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006, 36.

wieniu Jezusa w Duchu Świętym apostołom, drugi horyzontalny objawiający się w przekazie apostołskim do Kościoła¹⁶.

W dokumentach soborowych dostrzegamy, że coraz bardziej zacieśnia się związek Osoby działającego Chrystusa oraz Ducha Świętego. Bóg jako podmiot wszelkiego objawienia, komunikuje się w Chrystusie poprzez Ducha. Widzimy, że w dokumencie *De verbo Dei* żywa była troska, by strzec ów ścisły związek obecnego Chrystusa oraz działającego Ducha Świętego¹⁷. Owe sugestie z dokumentu przygotowawczego znalazły swoje miejsce w wersji finalnej ale działania Syna i Ducha zawsze należy rozważać jako nierozdzielnie złączone i kompletne. Można powiedzieć: gdzie Słowo Boże staje się obecne, tam nieodłącznie działa Duch Święty.

Pocieszyciel objawia tajemnicę Chrystusa. Wszystko, co Jezus czyni w czasie ziemskiego życia, dzieje się pod przewodnictwem Ducha Świętego. Stąd też możemy powiedzieć, że Jezus wyjaśnia nam sens Pisma¹⁸, gdyż święte słowa właśnie w świetle Pocieszyciela pomagają odkryć Osobę Mesjasza. Duch Święty objawia misterium Chrystusowe i daje nam możliwość do wejścia w komunie z Nim samym¹⁹. W tej jedności centralna rola Chrystusa jest niepodważalna, co zostało przekazane przez apostołów ich następcom zwracającym szczególną uwagę na chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa oraz nauczanie Ducha Prawdy²⁰.

Dei Verbum wskazuje na pryncypialną i fundamentalną uniwersalność czasową i przestrzenną zbawczego przekazu objawionego w Jezusie Chrystusie. Duch Święty zapewnia ciągłość pełni objawienia osiągniętego w Zbawicielu. Paraklet pozostaje do końca czasów siłą łączącą eschatologiczną wspólnotę wierzących. Objawienie przybrało bowiem swoją pełnię wraz z przyjściem Jezusa, który wyjawia swą tajemnicę i dokonuje gloryfikacji poprzez misję Ducha Prawdy²¹. *Słowo, którym*

¹⁶ Por. A. Anton, *Tradizione*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 1925; Por. J. R. Scheifler, *El Dios de la revelacione*, „Semanas de Estudios Trinitarios. Dios al encuentro del hombre en la constitución *Dei Verbum*”, 3(1968), 74.

¹⁷ Por. *De Verbo Dei*, *Pontificie Commissioni preparatorie del Concilio Ecumenico Vaticano II*, II – II, Typografia Poliglotta Vaticana 1960, n.12.

¹⁸ Argument jest szczególnie rozwinięty w V rozdziale *Dei Verbum*. DV 17-18.

¹⁹ Por. R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, ed. VIII, Bologna 2002, 111-112.

²⁰ Por. O. R. Arenas, *Teologia della rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 63.

²¹ Por. A. Anton, *Tradizione*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 1923.

*jest Duch, staje się jednym z nas, człowiek pomiędzy ludźmi, posłany do ludzi, by osiągnąć ich poziom.... tak Chrystus jest Synem Ojca i Słowem wiecznym, co sprawia, że objawienie osiąga w nim swój koniec, swoje wypełnienie i swoją doskonałość*²².

Boże zrządzenie, by objawienie zostało przekazane wszystkim narodom w swej integralnej całości, zostaje wyrażone w Synu Bożym, który stał się człowiekiem. Chrystus jako pierwszy staje się *bramą* i prezentuje objawienie już samą swą obecnością, gdyż wcielenie łączy całą ekonomię zbawczą. Chrystus jest początkiem, stąd też posyłając apostołów, im pozostawia przepowiadanie wydarzenia Wcielenia. W *Dei Verbum* Boże Objawienie ukazuje się przez Słowo. Ale w tym Słowie Ojciec objawia się tylko w Duchu Świętym²³. *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Heb 13, 8); w kontekście działania Parakleta owa współczesność Chrystusa wszystkich czasów nie dotyczy tylko samego Chrystusa, który jest na zawsze, lecz jest to również współczesność wszystkich tajemnic Jego Życia, Śmierci i Chwały, które możemy odnaleźć w życiu Kościoła²⁴.

Jedność misji Ducha i Syna, którą pokazuje dokument soborowy, szczególnie wyraża się wobec pierwotnego postępowania apostołów, a więc objawia się w życiu pierwotnego Kościoła. Pocieszyciel wylewa swą łaskę i ofiaruje inspiracje ściśle związane z Synem Bożym dla dobra Kościoła. Stąd też pneumatologia jest bardzo związana z eklezjologią oraz chrystologią²⁵.

Sobór, w duchu ekumenicznym, który go charakteryzował, unikał używania sformułowania *Filioque*, które stało się przyczyną wielu podziałów w Kościele ortodoksyjnym, lecz posługiwał się raczej wyrażeniem *per Filium*. To określenie było użyte zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie²⁶. Dlatego *Dei Verbum* ukazuje objawienie w kluczu chrystocentrycznym, uważnie używając stylu historycznego oraz języka biblijnego. Trzeba zaznaczyć, że owo objawienie, które pochodzi *a Patrem per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem* jest chrystocentryczne,

²² R. Latourelle, *Dei Verbum: commento*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 285.

²³ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, T. III, Brescia 1983, 19.

²⁴ Por. F. Ocáriz, A. Blanco, *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di Teologia Fondamentale*. Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001, 43.

²⁵ Por. R. Karwiacki, *Od Chrystomonizmu ku pneumatologicznej teologii*, w: M. Marczewski (red.) *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Lublin 1998, 151.

²⁶ Por. P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e visto nella liturgia*, w: Lanne E. (ed.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Roma 1970, 297.

a nie chrystomoniczne. Można się tu odwołać do obrazu Ojca, który objawia się ludzkości poprzez *dwie dłonie*, niejako dzieło połączone Syna i Ducha²⁷.

Wyrażenie, użyte przez dokument: *pełnia objawienia*, w ciągłości Starego i Nowego Testamentu znajduje swoją realizację w objawieniu Jezusa. Działanie Jezusowe, któremu zawsze towarzyszy Duch Święty, w *Dei Verbum* uwypuklone zostaje w trzech szczególnych momentach: wcielenie, ekonomia objawienia i misja zbawcza. Zadanie Ducha Świętego polega w tym dziele na przekazie objawienia w każdym zakątku ziemi.

Działanie pneumatologiczne aktualizuje, współczesnia i łączy to, co było objawieniem Chrystusa w nim samym, z tym, czym żyje Kościół w czasie swej historii²⁸. Delikatność, z jaką działa Duch Święty, jest zawsze ściśle związana z misją Jezusa. I. Korl, odnosząc się do Ewangelii Janowej: *A Poczyszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczyc i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (J 14, 26) powie: *Certo certius Spiritus Sanctus docuit apostolos aliqua non praevis a Christo Domino tradita; itaque suggeritur voluit docere inseri post dixerat, nam ipse voluit ut docerentur quae Spiritus Sanctus docuit*²⁹.

Kościół w Duchu ogłasza Jezusa Żyjącym, Zmartwychwstałym, tym, który jest eucharystycznie obecnym, by go uświęcać i prowadzić w jego drodze. Podsumowując, należy powiedzieć, że objawienie Jezusa jest możliwe tylko razem z objawiającym się Duchem. Bez działania Parakleta nie ma prawdziwego wewnętrznego poznania Prawdy. *Dei Verbum* przewyższa ostatecznie koncepcję historyczno-społeczną na rzecz koncepcji trynitarno-wspólnotowej³⁰.

²⁷ Por. F. Lambiasi, *Spirito Santo*, in: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, 1169. Por. Sant'Ireneo, *Adversus haereses* V, 6, (tł. na język włoski E. Bellini, Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, Jaca Book, Milano 1979).

²⁸ Por. R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, 246.

²⁹ Gil Hellin F., *Constitutio*, 369.

³⁰ Por. K. Walf, *Lacune e ambiguità nell'ecclesiologia del Vaticano II*, w: *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1981, 187–210.

2. Przekaz apostolski

2.1. Gwarancja Ducha Świętego

Rozpoczynając od Abrahama, Mojżesza i proroków, aż do pełni ekonomii zbawczej – Boga Człowieka - Jezusa, poprzez Maryję i apostołów aż do współczesnych świadków Chrystusa, Bóg komunikuje zbawienie poprzez ludzi, których powołuje i posyła. Prawdziwym przedmiotem tego przekazu zbawienia oraz przekazywanej Tradycji jest Bóg poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Przedmiotem sakramentalnym zaś jest Kościół jako sakrament zbawienia, jak to potwierdził Sobór Watykański II. To bycie *przedmiotem sakramentalnym Kościoła* zostało odkryte dzięki wpływowi Ducha Świętego.

Nie istnieje w Kościele przekaz bez Parakleta, stąd też Duch Święty działa zawsze jako *nieustanna sukcesja*, ofiarowując łaskę trwałego *zachowania*. Istnieje zatem prawdziwa ciągłość, którą możemy nazwać również nieustannym rozwojem, który zauważamy zwłaszcza w przejściu Vaticanum I do Vaticanum II. Możliwa jest więc interpretacja nauczania soborowego w kontekście eklezjologii wspólnoty, a ponadto historycznie jest udowodnione, że nie istnieje opozycja czy brak ciągłości pomiędzy *dogmatami soborowymi* a eklezjologią wspólnoty³¹.

Świadkowie Chrystusa byli prowadzeni poprzez Ducha Świętego, aby poprawnie interpretować i później właściwie stosować to, czego doświadczyli osobiście dzięki pełni objawienia w Osobie Jezusa Chrystusa. W tym aspekcie działanie Ducha Świętego wchodzi, podczas okresu apostolskiego, w wymiar objawienia podstawowego, w fazę bezpośredniego przyswajania tajemnicy³².

Można także potwierdzić ciągłą asystencję Ducha Świętego odnośnie Magisterium. Nie zagłębiając się zbyt w temat, należy zauważyć wyrażenia zawarte w numerze 10 *Dei Verbum*, mówiące o Pocieszycielu, który towarzyszy nauczaniu Kościoła. Sobór Watykański II podkreśla, że apostołowie zostali napełnieni Duchem Świętym, by pełnić zadania specjalne i niepowtarzalne. Oni są prawdziwymi i jedynymi mi-

³¹ Por. H. J. Pottmeyer, *Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II. L'influsso del Vaticano I sull'ecclesiologia del Vaticano II e la ricezione del Vaticano II alla luce del Vaticano II*, "Cristianesimo nella storia" 2(1981), 71–95.

³² Por. G. O'Collins, *Rivelazione passato e presente*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962-1987*, red. R. Latourelle, Cittadella, Assisi 1987, 135

strzami wiary, gdyż są szczególnie instruowani przez Parakleta³³. Trzecia Osoba Boska jest Autorem przepowiadania Ewangelii oraz zamieszkiwania słów Chrystusowych w wiernych, gdyż jego podstawowym zadaniem jest zbawcza skuteczność w pełnej jedności z Jezusem Chrystusem.

Asystencja Ducha Świętego pomaga nauczać o tym, co zostało przekazane. *Dei Verbum* wskazuje na różne momenty tego zadania. Najpierw Trzecia Osoba Boska pomaga w pełni wsłuchiwać się w Objawienie, umiejętnie je strzec, by w końcu skutecznie ukazać Słowo. W tym wszystkim zauważamy więc głębokie działanie Ducha Świętego będącego odpowiedzialnym za wsłuchiwanie się w Słowo Boże, ale jednocześnie odpowiedzialnym za jego *zdrowe* przyjęcie.

Podpowiedzi Ducha Świętego niemal namacalnie ukazują apostołom przesłanie Chrystusa. W Pocieszycielu, jak pokazuje dokument, tylko apostołowie słuchają i otrzymują wprost o ust Jezusowych objawiony przekaz. Są oni naocznymi świadkami. Dzięki łasce Ducha Świętego otrzymują oni jednocześnie mandat do przepowiadania Ewangelii jako źródła prawdy zbawczej (DV 7a). Różnica pomiędzy apostołami a biskupami nie jest jedynie różnicą statyczną. Nie mówimy jedynie o strzeżeniu depozytu objawienia, ale również o rozwoju w całej jego wielkości. Jeden z ojców soborowych zaproponował, by uczynić bezpośrednie odniesienie względem daru Ducha Świętego przekazanego apostołom dla wypełnienia ich misji³⁴. Autorytet apostolski jest ze swej natury charyzmatyczny – sakramentalny, stąd też jego wypełnianie cieszy się godnością asystencji Pocieszyciela. Możemy zatem dzisiaj mówić o uczestnictwie biskupów w autorytecie samego Chrystusa poprzez sakrament święceń, w którym realizuje się sukcesja apostolska³⁵.

W łączności z fragmentem z Dziejów Apostolskich: *Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią* (Dz 20,28) pojawiły się zapytania, by uwypuklić dar jedności, jakiej udziela Paraklet. Jeden z soborowych ojców chciał, by dodano następujące zdanie: *Spiritus Sancto ut principio unitatis Ecclesiae operante*. Chciano w ten sposób podkreślić, że obecność Trzeciej Osoby

³³ Por. T. Federici, *Spirito Santo*, w: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 1882.

³⁴ Gil Hellin, *Constitutio*, 522, Wystąpienie C. Micara: *Circa divinam revelationem transmittendam sermo fit fere exclusive de hierarchia et solum in obliquo Spiritu Sancto, qui hierarchiae adest*.

³⁵ Por. F. Ocàriz, A. Blanco, *Rivelazione, fede e credibilità*, 72.

Boskiej nie tylko pomaga w przekazie objawienia, ale czyni to w pełnej jedności, jaka zachodzi pomiędzy przekazującymi. Ostatecznie ojcowie zdecydowali się na następujący wybór wyrażający tę prawdę: *ut autem Evangelium integrum et vivum iugiter in Ecclesia servaretur*, podkreślając szczególnie jedność w nauczaniu.

Warto również zaznaczyć, że ukazując pomoc Ducha Świętego Kościołowi pielgrzymującemu, dokument soboru watykańskiego posługuje się konstytucją dogmatyczną *Munificentissimus Deus* z 1950. Znajdują się w niej następujące słowa: *Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit*³⁶. Troska pasterska była dla Magisterium Kościoła cenniejsza aniżeli spekulatywne rozważania.

2.2. Zadania Kościoła

Ciągłość nauczania podkreślana wielokrotnie przez *Dei Verbum* wyraża się przede wszystkim w organizacji i życiu Kościoła: *Kościół czerpie pełne poznanie samego siebie, pokazuje swoje ewangeliczne pochodzenie, scala swój obraz, swoje organy, swoją hierarchię; czyli definiuje swoje konstytutywne prawo, nie tylko w aspekcie jurysdykcyjnym perfekcyjnej wspólnoty, ale także w innych aspektach, swoich własnych: ludzkości żyjącej w wierze i miłości, ożywianej przez Ducha Świętego*³⁷.

Nawet jeśli niektórzy na poziomie metody i pryncypiów rozważają dokument *Dei Verbum* jako tekst źródłowy, a cały sobór jako eklezjologiczny, to podkreśla się, że w czasie Vaticanum II eklezjologia wkracza definitywnie w fazę pneumatologiczną³⁸. Instytucje, którym służy Duch Święty, powinny być rozważane nie jako instrumenty doktrynalne, lecz jako organizmy żywe, które dają podstawę wspólnotom chrześcijańskim. Dlatego też wpływ Ducha Świętego na przekaz objawienia nie określa się słowem *dicante*, ale *suggerente*, który bardziej podkreśla żywotność.

Kościół w obliczu Słowa Bożego powinien zawsze widzieć siebie podobnie, jak Dziewica Maryja, gdyż może począć Słowo życia. Kościół nie jest w stanie porodzić Jednorodzonego Syna Ojca, Tego, który jest w łonie Ojca, który jest zrodzony przez działanie Ducha Świętego, ale musi być ściśle związany ze swoim Dawcą.

³⁶ PioXII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42(1950) II, 768.

³⁷ G. B. Montini, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Istituto Paolo VI, Brescia – Roma 1985, 421.

³⁸ H. Cazelles, *Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II*, in: *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, a cura di E. Lanne, Roma 1970, 297.

Duch Święty, który jest dawcą życia, sprawia że Ciało Chrystusa staje się żywym organizmem. Dzięki temu chroni nas przed różnymi błędami. *Kościół nie może być demokratyczny, gdyż w nim autorytet nie pochodzi od ludzi, którzy delegowaliby biskupów i kapłanów, ale od Chrystusa. Co nie wyklucza - co więcej, dziś, wymaga - że formy uczestnictwa - zalecane przez Sobór - są efektywnie realizowane, nie by umniejszać czy podważać autorytet biskupów i kapłanów, ale by ułatwić urząd i uczynić go ważniejszym i skuteczniejszym*³⁹.

Początek Kościoła, *zawsze nowy*, który pochodzi od nieustannej obecności Chrystusa uwielbionego przez Ducha Świętego jako dzieło realizowane w wielu, prowadzi do odkrywania wymiaru charyzmatyczno-pneumatologicznego Kościoła. Eklezjologia jest nie do pomyślenia bez wymiaru charyzmatyczno-pneumatologicznego. Kościół jest świątynią Ducha Świętego, który działa we wszystkich zawsze według swoich darów, czyniąc wspólnotę⁴⁰.

Kościół staje się naczyniem Ducha Świętego. *Dzięki temu możemy strzec wiary otrzymanej od Kościoła; ona zależy nieustannie od Ducha Bożego: jest to depozyt ryzykowny, ale złożony w dobrym naczyniu, nieustannie odmładza i czyni młodym naczynie, w którym się znajduje (...). Kościołowi jest powierzona komunია z Chrystusem, czyli Duch Święty, zadatek nieśmiertelności, pieczęć naszej wiary i drabina iść do Boga (...). Gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży; gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i cała łaska. Duch jest także prawdą. Dlatego też ci, którzy nie mają jego części, nie karmią się z piersi matki, by utrzymać się przy życiu*⁴¹.

Zakończenie

Temat zbawienia i rola Ducha Świętego został przez Sobór przekazany w prosty, głęboki a zarazem pełny. Osoba Ducha Świętego otrzymuje szczególne zainteresowanie ze strony ojców soborowych, nie tylko gdy mowa jest o przekazie zbawienia, ale również wówczas, gdy dokonywana jest próba wchodzenia dogmatycznego w sferę trynitarną.

³⁹ G. De Rosa, *La Chiesa italiana in stato di missione*, "La Civiltà Cattolica" 129(1978) II, 353.

⁴⁰ Por. H. J. Pottmeyer, *Il Concilio vent'anni dopo: retrospettive e prospettive, iw A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche* (Atti del Convegno di studi "Il Concilio venti anni dopo" Catania 21–22 Aprile 5–6 Maggio 1983), Palermo 1984, 29–32.

⁴¹ Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, 3, 24, (tłumaczenie włoskie E. Bellini, Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, Jaca Book, Milano 1979).

Sobór można nazwać nadzwyczajnym wydarzeniem, w czasie którego dokonano uściślenia terminologii i uprecyzynienia pojęć teologicznych, a także wyjaśnienia często zapomnianych i nie do końca jasnych kwestii. Pomocą takiego sposobu działania jest bardzo aktywna obecność Ducha Świętego w całym procesie zbawczym. W efekcie to dzięki Duchowi Świętemu Vaticanum II należy zaliczyć do wydarzeń pneumatologicznych. Stąd też, jak wyraził się św. Jan XXIII, Sobór możemy nazwać *Nową Pięćdziesiątnicą*⁴².

Duch Święty jest więc Bogiem żywym, aktywnym, zawsze działającym. Jego nieustanna obecność w świecie i Kościele staje się wielką pomocą dla chrześcijan. Potrzeba także i dziś pneumatologii, która będzie mówiła o asystencji Ducha Świętego od narodzin Kościoła aż do końca świata. W niniejszym artykule szczególnie uwypuklone zostały działania Pocieszyciela w Osobie i życiu Jezusa Chrystusa oraz Jego oddziaływanie na życie Kościoła.

Jest więc dla nas pneumatologia Vaticanum II z jednej strony ważnym aspektem, który należy pogłębiać, ale z drugiej może stać się również drogą wyjścia do dalszych rozważań. Wiele późniejszych dokumentów Kościoła, takich jak chociażby *Dominum et vivificantem*, czerpią ze źródeł soborowych. I tak jak cały sobór nie miał na celu ściśle dogmatycznych wyrażań, tak i jego nauka o Duchu Świętym jest ukazana w kluczu zbawczym i misteryjnym jego działania.

⁴² Por. AS ant. II–I, 150.

THE HOLY SPIRIT LEADS TOWARDS SALVATION

Summary

Vatican Council II is one of the most special moments of pneumatological experience in the twentieth century. This article is showing some of the pneumatological aspects especially those contained in the Dogmatic Constitution Dei Verbum, one of the most common documents of Vatican Council II.

Revelation is God's great gift to man but at the same time also an invitation.

A man in his freedom is invited to respond to the voice, but without the help of God's intervention, he is not able to do that. Hence, by God's initiative, we find different ways by which God gives us the means to enter into this "dialogue of salvation".

This article presents the route to God's dialogue and how the Holy Spirit in our time passes on the gift of redemption. Primarily has been made the analysis of Dei Verbum pneumatological aspects to understand better the Holy Spirit's place in the transmission of the revelation of God in the Church. To emphasize this update the topic is worth quoting the words of Paul VI, whose beatification we expect. He emphasized that one of the most important messages of Vatican II was to recognize that the Church lives by the grace, presence and the action of the Holy Spirit, the Spirit of Christ, received by the growing Church on the day of Pentecost.

The last Council focused around ecclesiological pneumatology. This article underlines pneumatological and fundamental truths concerning God's revelation and His message. This work will aim to see how the Fathers of the Vatican Council spoke of the Holy Spirit in his role in passing on the gift of salvation.

KS. GRZEGORZ M. BARAN¹

PRZESŁANIE „PIEŚNI POCHWALNEJ” NA CZEŚĆ JUDY MACHABEUSZA (1MCH 3,3-9)

Pierwsza Księga Machabejska (1Mch), w ramach której znajduje się „Pieśń pochwalna” ku czci Judy Machabeusza, to księga historyczna Starego Testamentu, przedstawiająca wydarzenia z historii narodu wybranego Palestyny w latach 175-134 przed Chr. Głównym przedmiotem narracji są walki narodu żydowskiego pod wodzą Machabeuszy o wolność religijną². Zasadniczo księga została napisana prozą, posiada jednak w swoim *corpus* kilka fragmentów poetyckich (zob. 1Mch 1,25-28; 1,36-40; 2,7-14; 2,49-64; 3,3-9; 3,45; 9,21; 14,4-15). Pośród nich znajdują się dwie dłuższe pieśni pochwalne ku czci Machabeuszy: pierwsza z nich to wspomniana już pieśń poświęcona Judzie Machabeuszowi (1Mch 3,3-9), druga zaś dedykowane jest jego bratu Szymonowi (1Mch 14,4-15).

W niniejszym artykule, który – jak podane zostało w tytule – za przedmiot analiz ma „Pieśń pochwalną” ku czci Judy Machabeusza, zostaną przedstawione zagadnienia dotyczące tegoż fragmentu 1Mch. Pierwszorzędnie, aby klarownie ukazać przesłanie omawianego tekstu, zostaną podane zagadnienia literackie (1), następnie zaś przedstawione będą wyniki analiz poszczególnych wersetów pieśni (2). W przeprowadzanych analizach odniesienia do osoby Judy Machabeusza pochodzić będą zasadniczo z 1Mch.

1. Zagadnienia literackie

Chcąc jak najpełniej ukazać przesłanie „Pieśni pochwalnej” ku czci Judy Machabeusza, należy zwrócić uwagę na kilka zagadnień dotyczących kwestii literackich samej księgi, jak również omawianej perykopy. W tym kontekście warto zatem przedstawić autora, czas powstania księgi, język dzieła oraz źródła, z których czerpał hagiograf, komponując księgę (1.1). Ważną kwestią jest także przedstawienie struktury tekstu, która niewątpliwie wpływa na sposób przekazu przesłania merytorycznego (1.2)

¹ Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie.

² Por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL, 2001, s. 19.

1.1. Autor i redakcja księgi

Autor 1Mch nie jest znany. Jego osobę można jedynie opisać w oparciu o analizę samej księgi. Z jej treści wynika, że był dobrze wykształconym Żydem, mocno przywiązany do religii i ojczyzny, pracującym nad swym dziełem w Jerozolimie³. Z dokonanych opisów niektórych bitew powstania Machabejskiego wynika, że brał w nich osobiście udział. Znajomość spraw państwowych, a nawet dworskich intryg, dostęp do archiwum państwowych dokumentów, które cytuje w księdze, świadczy, że był bardzo blisko związany z rodziną Matatiasza – mógł pełnić urząd kronikarza Machabeuszy, znajdując się pośród bliskich współpracowników przedstawicieli rodzącej się dynastii hasmonejskiej. Prawdopodobne jest, że autor 1Mch swoje dzieło rozpoczął pisać na polecenie brata Judy Machabeusza – Szymona, któremu z pewnością zależało, aby zostały utrwalone na piśmie dzieła dokonane przez niego oraz jego rodzinę. Jak wynika z treści 1Mch, swoje zadanie wypełnił z całkowitym oddaniem⁴, ukazując niejako, że w tych trudnych czasach dla społeczności żydowskiej tylko Machabeusze byli zdolni poprowadzić naród drogą dawnych tradycji ojców⁵.

Swoje dzieło autor 1Mch napisał w języku hebrajskim, ale dość wcześniej przetłumaczono je na grekę. Dokonał tego również bliżej nieznanego autor. Tłumaczenie, którego dokonał, jest dość dokładne⁶. Warto zaznaczyć, że tekst hebrajski oddał nie tyle potocznym stylem greki hellenistycznej dialektu *koine*, co raczej w stylu tekstów LXX⁷: greka bowiem 1Mch, podobnie jak LXX, zawiera wiele semityzmów. Stąd też na podstawie greckiego tłumaczenia bardzo łatwo dokonać rekonstrukcji hebrajskiego oryginału. Z tekstu zatem jasno wynika, że autor 1Mch tekst pisał krótkimi zdaniami, łącząc je ze sobą w prosty sposób za pomocą spójnika „i” (hebr.: וְ *wa*)⁸. Hebrajski styl hagiografa widoczny jest zatem w całej księdze, a szczególnie we fragmentach poet-

³ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST VI/4), Poznań: Pallottinum, 1961, s. 30; a także J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees* (CBC), Cambridge: The University Press, 1973, s. 18.

⁴ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 30.34.

⁵ Zob. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 19.

⁶ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 33.

⁷ Zob. J.R. Bartlett, *1 Maccabees*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, s. 19.

⁸ Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees. Introduction, Commentary and Reflection*, w: *The New Interpreter's Bible. Vol. 4. 1 & 2 Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms*, ed. L.E. Keck etc., Nashville: Abingdon Press, 1996, s. 20.

yckich, takich jak omawiana „Pieśń pochwalna” ku czci Judy Machabeusza⁹.

W tym kontekście jednak rodzi się pytanie: czy autor 1Mch jest zarazem autorem „Pieśni pochwalnej” o Judzie Machabeuszu, czy może istniejący już poemat wkomponował w *corpus* swojego dzieła? Wśród egzegetów istnieją różne zdania na ten temat. F.M. Abel na przykład argumentuje, że autor 1Mch sam był w stanie skomponować poemat o Judzie¹⁰. Z kolei C.F. Burney sugeruje, że autor poematu nie jest tożsamy z autorem 1Mch. Ten ostatni posłużył się istniejącym już utworem, który – poddając pewnym zabiegom redakcyjnym – włączył w do swojego dzieła¹¹. Podobną myśl formułuje E.J. Bickermann, który uważa, że autor 1Mch zebrał różne pieśni z czasów wojen machabejskich i odpowiednio wpłótł je w *corpus* swego dzieła¹². W ten sposób istniejąca w ustnej tradycji „Pieśń pochwalna” ku czci Judy Machabeusza znalazła się w 1Mch¹³ w miejscu, w którym hagiograf rozpoczął bezpośredni opis czynów Judy Machabeusza. Już pobieżna lektura księgi pozwala zauważyć, że umieszczona w tym miejscu pieśń pochwalna posiada charakter retrospektywny w stosunku do całości przedstawionej następnie historii Judy Machabeusza.

1.2. Kompozycja literacka „Pieśni pochwalnej”

Omawiając kompozycję pieśni, w pierwszej kolejności warto odwołać się do ciekawych ustaleń wspomnianego już wyżej C.F. Burney’a, który – mając oczywiście na uwadze fakt, że 1Mch pierwotnie została zredagowana po hebrajsku – w swoich badaniach wykazuje, że „Pieśń pochwalna” ku czci Judy Machabeusza prezentuje cechy typowo charakterystyczne dla poezji hebrajskiej. Według tegoż komentatora, cały poemat został tak skomponowany, że tworzy dwuwiersze, które zawierają paralelizmy, będące nie tyle syntetycznymi, lecz bardzo szeroko synonimicznymi. Rytmika dwuwierszy układa się natomiast w schemacie 3 +

⁹ Zob. J.R. Bartlett, *I Maccabees*, s. 18.

¹⁰ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées* (Études Biblique), Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C^{ie}, 1949, s. XXIV.

¹¹ Zob. C.F. Burney, *An Acrostic Poem in Praise of Judas Maccabaeus*, JTS 21(1920), s. 320.

¹² Zob. E.J. Bickermann, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including "The God of Maccabees"* (Ancient Judaism and Early Christianity 68/2), introd. M. Hengel, ed. A. Tropper, Leiden: Brill, 2007, vol. 2, s. 1129.

¹³ Por. J.C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, (Blackwell's Theological Texts), Oxford-Basil: Blackwell, 1954, s. 4.

3 akcenty¹⁴. Biorąc pod uwagę wymienione kwestie, C.F. Burney stawia tezę, że w pierwotnej wersji hebrajskiej poemat na cześć Judy Machabeusza został skonstruowany tak, aby utworzyć akrostych oparty na imieniu i przydomku głównego bohatera: יהודה המקבא (Yəhūdāh ha-Maqqābāh). Poemat ten w aktualnej wersji księgi kryje się oczywiście za grecką formą: hebrajskie odniesienia są zatem w każdym przypadku ekwiwalentami słów greckich. Problematyczna w tym kontekście wydaje się być kwestia nagromadzenia spójnika καί (hebr.: ו), czyli „i”¹⁵, który łączy wszystkie zdania poematu. Prawdopodobnie w oryginalnym tekście spójnik ten nie występował tak regularnie. W hebrajskiej prozie narracyjnej jest to naturalne zjawisko, aby łączyć zdania spójnikiem ו, jednakże kiedy stosuje się go w tej samej mierze w poezji, jego użycie jest niezbyt „eleganckie”. Dwa zdania dwuwiersza mogą być połączone spójnikiem „i”, jednakże do połączenia całego dwuwiersza z jego poprzednikiem jest używany sporadycznie. Stąd też należy założyć, że autor 1Mch, który nie był prawdopodobnie tym samym, co autor poematu, dokonał swego rodzaju przeróbki istniejącego już poematu na formę prozaiczną, gdyż był on zainteresowany jedynie historią. Stąd też wszystkie zdania połączył spójnikiem „i” w taki sposób, jak to ma miejsce zwykle w hebrajskiej prozie narracyjnej¹⁶.

Podobne zjawisko, zdaniem C.F. Burney’a, występuje w 1Mch 3,1-2, które w aktualnej wersji księgi stanowi wprowadzenie do poematu. Wersety te mają postać zwykłej prozy, zarówno pod względem ekspresji, jak i braku rytmu. Obecna ich forma pochodzi od autora 1Mch, który w ten sposób płynnie połączył tekst poematu z poprzedzającą ją narracją. Według C.F. Burney’a, prawdopodobnie ww. 1-2 zostały także rozbudowane: pomiędzy wersetami, dotyczącymi jedynie Judy Machabeusza jako głównego bohatera poematu, zostały dodane wzmianki na temat jego ojca – Matatiasza oraz braci i tych, którzy wcześniej przyłączyli się do powstania. W ten sposób została zachwiana pierwotna struk-

¹⁴ Zob. C.F. Burney, *An Acrostic Poem*, s. 319.

¹⁵ Znaczenie słów greckich w tekście artykułu jest podawane za następującymi słownikami: za E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996 oraz O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski. Tom 1-2*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000 (I), 2001 (II); znaczenie słów hebrajskich za L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik Hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu. Tom 1-2*, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2008.

¹⁶ Zob. C.F. Burney, *An Acrostic Poem*, s. 319-324.

tura dwuwiersza, która mogła zawierać jedynie wzmiankę o głównym bohaterze poematu w pierwszym wersecie oraz o podjętej przez niego walce w wersecie drugim¹⁷.

Analizując dokładnie treść, znaczenie słów oraz układ wierszy w tekście greckim, C.F. Burney zrekonstruował całość poematu ku czci Judy w wersji hebrajskiej, który rozpoczyna się odtworzonym dwuwierszem na podstawie ww. 1-2. W pełnej formie posiada on postać klasycznego akrostychu w następującej wersji:

Wersja hebrajska ¹⁸	Tłumaczenie polskie
יְהוּדָה הַנִּקְרָא מַכְבֵּה	Juda zwany Machabeuszem
הוּא נִלְחָם מִלְחָמֹת יִשְׂרָאֵל:	On prowadził wojny Izraela
הִרְחִיב כְּבוֹד לְעַמּוֹ	Rozprzestrzenił chwałę swego ludu
וַיִּלְבֹּשׁ שָׂרִיוֹן כְּגִבּוֹר:	I przywdział pancerz jak olbrzym
וַיַּחַגֵּר כָּלֵי מִלְחָמָתוֹ	I opasał się wojennym orężem
וַיִּנֶּן מִחֲנֶה בַּחֶרֶב:	I ochraniał wojsko mieczem
דָּמָה לְאַרִּי בְּמַעֲשָׂיו	Był podobny do lwa w swych czynach
וּלְכָפִיר שֹׂאֵג לְטָרֶף:	I do lwiątko ryczącego nad zdobyczą
הִדְבִּיק רָשָׁעִים וַיַּחפְּשֵׁם	Ścigał bezbożnych i wyszukiwał ich
וַעֲבָרֵי עַמּוֹ בָּעֵר:	I uciskających jego lud spalił
הָרָשָׁעִים נִכְנָעוּ מִיִּרְאָתוֹ	Bezbożni zostali upokorzeni z powodu strachu przed nim
וְכָל־פְּעִלֵי אָוֹן נִבְהָלוּ:	I wszyscy czyniący nieprawość byli prze- rażeni
מַלְכִּים רַבִּים הִרְגִּיו	

¹⁷ Zob. tamże, s. 320.

¹⁸ Tamże, s. 324.

וַיִּשְׂמַח יַעֲקֹב בְּמַעֲשָׂיו:	Królów wielu on zaniepokoił
קִבֵּץ אֶבְרֵי עָמוֹ	I cieszył się Jakub z jego czynów
וַתִּצְלַח יְשׁוּעָה בְּיָדוֹ:	Zgromadził ginących spośród swojego ludu
בְּעָרֵי יְהוּדָה הַתְּהַלֵּךְ	Ocalenie z pomyślnością przyszło przez jego rękę
וַיַּאֲבֵד חֲנָפִים מִמֶּנֶּה:	Przez miasta Judy przeszedł
הָשִׁיב אַף מִיִּשְׂרָאֵל	I wygubił bezbożnych z nich
וַיִּנָּדַע עַד־קֶצֶה הָאָרֶץ:	Odwrócił gniew od Izraela
	I stał się znanym aż po kraniec ziemi

Po przeanalizowaniu przedstawionej przez C.F. Burney’a hebrajskiej rekonstrukcji poematu o Judzie Machabeuszu, który – zgodnie z założeniem autora – posiada formę akrostychu, rodzi się jednak pytanie, czy rzeczywiście tak mogła wyglądać pierwotna wersja pieśni. Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę przydomek Judy – „Machabeusz”, który jest interpretowany na kilka sposobów, jeśli chodzi o etymologię. Wyprowadzanie go od słowa **הַמִּקְבֵּה** – „młot” to – jak to zostanie później przedstawione – tylko jeden ze sposobów interpretacyjnych. C.F. Burney natomiast dopuszcza i przyjmuje jedynie takie znaczenie przydomka Machabeusz. Ponadto znacznie ingeruje w aktualną postać pieśni, usuwając z niej wersety, które, jego zdaniem, są późniejszymi dodatkami, „psującymi” pierwotne dwuwiersze¹⁹. Cała zatem rekonstrukcja poematu o Judzie Machabeuszu jawi się w tym kontekście

¹⁹ G.F. Burney z w. 3 usuwa frazę *pole,mouj sunesth,sato* jako gloskę; z w. 6 – *kai. euvodw,qh swthri,a evn ceiri. aurtou/*, która – nie będąc paralelną, lecz wprowadzającą nową myśl – wyraźnie nie stanowi części całego wersetu; z w. 7 – *kai. e[wj tou/ aivw/noj to. mnhmo,sunon aurtou/ eivj euvlogi,an*, która „psuje” symetrię dwuwiersza, a przez to nie przynależy do jego pierwotnej wersji. Ostatnie frazy w w. 6 i 7 są zatem zbędnymi dodatkami. C.F. Burney pomija całkiem w swych analizach w. 9b, tworząc ostatni dwuwiersz z w. 8c i 9a.

jako podjęta przez C.F. Burney’a próba wykazania, że dzieło to posiada formę akrostychiczną. Niemniej jednak należy stwierdzić, że podane przez przywołanego autora rozwiązania posiadają logiczne uzasadnienia.

Strukturę „Pieśni pochwalnej”, opartą na aktualnym tekście greckim, podaje natomiast F. Gryglewicz. Zauważa, że składa się ona z czterech strof dwuwierszowych i trzech strof trójwierszowych, zakończonych jednym stychem, który powtarza myśl stychu pierwszego i w ten sposób spina niejako początek z końcem pieśni. Skończona zaś budowa całego utworu wskazuje na to, że drugi stych w. 9 jest późniejszym dodatkiem lub stychem, który przeoczony niejako przez kopistę i dołączony na końcu pieśni, ostatecznie tam pozostał. Jego zaś właściwe miejsce wydaje się być na końcu w. 5²⁰.

Podając ostateczną propozycję struktury tekstu „Pieśni pochwalnej”, odwołamy się do układu wersetów, jaki znajduje się w komentarzu do Ksiąg Machabejskich F.M. Abela²¹, uwzględniając jednocześnie sugestię F. Gryglewicza, dotyczącą drugiego stychu w. 9, czyli w. 9b, który ze względów merytorycznych można ewentualnie umieścić po stychach w. 5. W poniższej tabeli zatem w pierwszej kolumnie zostanie przedstawiony układ wersetów i strof, obok natomiast proponowane tytuły poszczególnych fragmentów.

Tekst grecki	Tytuły poszczególnych strof
³ καὶ ἐπλάτυνεν δόξαν τῷ λαῷ αὐτοῦ	3a: Rozprzestrzenienie się chwały Izraela dzięki Judzie Machabeuszowi
καὶ ἐνεδύσατο θώρακα ὡς γίγας καὶ συνεχώσατο τὰ σκευὴ τὰ πολεμικὰ αὐτοῦ	3bc : Przywdzianie wojennego oręża
καὶ πολέμους συνεστήσατο σκεπάζων παρεμβολὴν ἐν ῥομφαίᾳ	3de: Rozpoczęcie wojny i przebieg walk
⁴ καὶ ὡμοιώθη λέοντι ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ὡς σκύμνος ἐρευρόμενος εἰς θήραν	4ab: Metafora lwa

²⁰ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 75.77.

²¹ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 52-55.

⁵ καὶ ἐδίωξεν ἀνόμους ἐξερευνῶν καὶ τοὺς ταρασσοντας τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐφλόγισεν (^{9b} καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους)	5ab(9b): Pomsta na bezbożnych – ocalenie prześladowanych
⁶ καὶ συνεστάλησαν ἄνομοι ἀπὸ τοῦ φόβου αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀνομίας συνεταράχθησαν καὶ εὐοδῶθη σωτηρία ἐν χειρὶ αὐτοῦ	6abc: Przerażenie bezbożnych – ocalenie sprawiedliwych
⁷ καὶ ἐπίκρανε βασιλεῖς πολλοὺς καὶ εὐφρανε τὸν Ἰακωβ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ εἰς εὐλογίαν	7abc: Rozdrażnienie pogańskich królów – radość i sława narodu wybranego
⁸ καὶ διήλθεν ἐν πόλεσιν Ἰουδα καὶ ἐξωλέθρευσε ἀσεβεῖς ἐξ αὐτῆς καὶ ἀπέστρεψε ὀργὴν ἀπὸ Ἰσραὴλ	8abc: Wygubienie bezbożnych – odwrócenie gniewu Bożego od narodu wybranego
⁹ καὶ ὠνομάσθη ἕως ἐσχάτου γῆς	9a: Rozprzestrzenienie się sława Judy Machabeusza

Jak wynika z przedstawionego wyżej układu strof, zasadniczy rdzeń pieśni jest spięty klamrą pojedynczych wersetów: w. 3a oraz w. 9a, mówiących o sławie, którą Juda Machabeusz – dzięki rozślawieniu swego imienia poprzez własne dokonania – okrył Izraela. Poszczególne strofy pieśni natomiast stanowią sekwencję opisów, które odnoszą się do podjętych poczynąń Judy Machabeusza w ramach „prowadzonej wojny w obronie Izraela” (1Mch 3,2): przygotowania do wojny (w. 3bc); rozpoczęcie i przebieg wojny (w. 3de); poczynania Judy opisane metaforą (w. 4ab); skutki prowadzonych działań wojennych dla pogan i dla narodu wybranego (w. 5ab(9a); 6abc; 7abc); osiągnięcie zasadniczego celu, którym było odwrócenie gniewu Bożego (w.8abc), jaki Żydzi zaciągnęli na siebie (zob. 1Mch 1,64) z powodu odstępstwa od Prawa części ich społeczności, która przejęła obyczaje hellenistyczne (zob. 1Mch 1,10-15.43.52-53).

Analizując poszczególne strofy pieśni od strony stylistycznej, można zauważyć, że zasadniczo występują w niej bardzo charaktery-

styczne dla poezji hebrajskiej paralelizmy zarówno synonimiczne, jak i syntetyczne, czy też antytetyczne²². Przy omawianiu w kolejnym punkcie artykułu przesłania poszczególnych wersetów pieśni zostaną dokładnie określone rodzaje zastosowanych paralelizmów.

2. Przesłanie poszczególnych wersetów pieśni

Bohater omawianej pieśni Juda Machabeusz to – według podanej listy w 1Mch 2,2-5 – trzeci syn Matatiasza, kapłana z Modin. Zgodnie z przekazem 1Mch 2,66: „(...) Juda Machabeusz, który od samej młodości odznacza się nadzwyczajną siłą, będzie dowódcą waszego wojska i będzie prowadził wojnę z ludami”, jego właśnie ojciec ustanowił dowódcą całego wojska, kontynuującym rozpoczęte przez siebie dzieło powstańcze (por. 1Mch 2,27nn). Stąd też w 1Mch 3,1 hagiograf z emfazą podaje: „Miejsce jego zajął tymczasem jego syn, Juda (...)”. Ponieważ nie był najstarszym pośród braci, z pewnością o jego wyborze na przywódcę powstania zadecydowały przymioty osobiste, czyli „nadzwyczajna siła”²³. We wprowadzeniu do poematu autor 1Mch, nawiązując z pewnością do 1Mch 2,42-48.67, podaje nadto, że „wsparli go wszyscy jego bracia i wszyscy, którzy przedtem przyłączyli się do jego ojca” (1Mch 3,2).

W kontekście 1Mch 3,1, gdzie mowa jest o tym, że Juda „miał przydomek Machabeusz” (Ιουδας ὁ καλούμενος Μακκαβαῖος), warto jeszcze zwrócić uwagę na ów przydomek, od którego nazwę przejęła cała jego rodzina oraz powstanie²⁴. Etymologia jego nie jest jasna²⁵, gdyż tego rodzaju określenie nie występuje ani w języku greckim, ani w żadnej innej księdze LXX²⁶. Przypuszcza się, że greckie określenie Μακκαβαῖος wywodzi się od hebrajskiego lub aramejskiego słowa מִקְבִּי – „mający wygląd młotka, posiadający cechy młota”²⁷. Szukając etymologii tegoż określenia, egzegeci wyprowadzają je od מִקְבֵּה, który ozna-

²² Na temat istoty poszczególnych paralelizmów zob. np. T. Brzegowy, *Psalmy i inne pisma* (Academica 10), Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, 1997, s. 29-32.

²³ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 74.

²⁴ Zob. tamże, s. 30.

²⁵ Zob. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 33.

²⁶ Zob. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1Mch 1,1-2,26* (Studia i materiały 151), Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologii, 2012, s. 345.

²⁷ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41), Garden City-New York: Doubleday&Company, Inc., 1976, s. 231.

cza „młot, młotek”²⁸. W Biblii hebrajskiej termin ten występuje w formie מִקְבֵּה w kilku tylko cytatach (Sz 4,21; 1Krl 6,7; Iz 44,12; 51,1; Jr 10,4)²⁹. Odnosząc je do osoby Judy można by przypuszczać, że określenie to zostało mu nadane ze względu na wielką siłę (por. 1Mch 2,66), dzięki której – stając się niejako „młotem na wrogów” – pokonał wielu nieprzyjaciół narodu wybranego. Tego metaforycznego określenia, które musiałoby zostać przypisane Judzie retrospektywnie, nie potwierdza sama etymologia słowa מִקְבֵּה, które przede wszystkim jest określeniem zwykłego młotka jako narzędzia, które służyło do wbijania palików, obrabiania kamieni, wykuwania i ustawiania posążków bóstw, a nie rodzaju broni, przeznaczonej do walki. Młot jako narzędzie walki, które kruszy i niszczy, posiada w Biblii inne określenie: według przekazu Jr 23, 29; 50,23 jest nim hebrajski termin פִּטְיִשׁ (gr.: πέλυσξ, Jr 23,29; por. Ez 9,2; σφύρα; Iz 41,7; Jr 50,23). A zatem przydomek Machabeusz nie został Judzie nadany ze względu na jego dokonania, lecz prawdopodobnie przypisano mu już od dzieciństwa to określenie, które stanowiło nawiązanie do kształtu głowy, lub jakiejś innej właściwości ciała. Potwierdzeniem tej tezy byłby występujący w Misznie termin מִקְבֵּן, który posiada w Gemarze następujące objaśnienie: „mieć wydłużoną głowę do przodu i do tyłu jak młotek”. Potwierdzeniem tezy, że w starożytności tworzenie imion/przydomków oparte było na zaletach lub wadach danej osoby, jest przykład odnotowanego przez Pauzanasza człowieka o imieniu Σφύραξ, czyli „Młot” (zob. Paus., 2.23.4)³⁰.

Niektórzy sugerują, że przydomek Judy można wyprowadzić od rdzenia כבה – „wygasić, ugasić, stłumić”. Tłumaczy się to faktem istnienia współczesnego terminu hebrajskiego na oznaczenie Machabeuszy – מַבְכִּים, posiadającego związek z przymiotnikiem מִבְכִּי, który należały w tym kontekście wyprowadzić od wspomnianego rdzenia. Przydomek Judy wskazywałby zatem na człowieka, który gasi/tłumi prześladowania Żydów, rozpoczęte dekretem Antiocha IV Epifanesa³¹.

Zdaniem innych uczonych z kręgu rabinicznego, etymologia przydomku Judy nawiązuje do wezwania wojennego z Księgi Wyjścia: יְהוָה בְּאֵלֵינוּ מִי־כִמְּכָה – „Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie (...)”

²⁸ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. II.

²⁹ Zob. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei*, s. 346.

³⁰ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. II-III.

³¹ Zob. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei*, s. 346-347; por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. III.

(Wj 15,11). Utworzony w oparciu o przytoczona frazę akronim posiada następującą postać: מַכַּבִּי. Wysłunięto nawet tezę, że owe litery zostały umieszczone na wojennym sztandarze/proporcu Judy Machabeusza³².

Bardzo przekonującą etymologię podają uczeni, którzy opierają się na jednym ze znaczeń rdzenia נִקַּב – „ustalić, ustanowić, nazywać, oznaczać, wyznaczać, wskazać”. W tym kontekście przywoływana jest fraza Iz 62,2: „I nazwą cię nowym imieniem, które usta Pana oznaczają (יְהוָה יִקְרָבֶנִי)”. Jest prawdopodobne, że na jej podstawie utworzone zostało określenie Judy: מַכַּבִּיָּהוּ, które oznacza „wyznaczony/wskazany przez Jahwe”. Z tego zaś określenia powstała forma skrócona מַכַּבִּי, według tych samych reguł językowych, co w przypadku np. imion מִתְנִיָּהוּ, czy też מַעֲשִׂיָּהוּ, które odpowiednio zostały skrócone do form מִתְנִי, מַעֲשִׂי. Tego rodzaju etymologia wydaje się najbardziej odpowiadać wyjaśnieniu greckiej formy Μακκαβαῖος³³. W tym kontekście Juda określony Machabeuszem jawi się jako człowiek wyznaczony przez Boga, aby odegrał określoną rolę w trudnych czasach walki obrony Izraela (zob. 1Mch 3,2), to znaczy w obronie własnego życia wszystkich walczących (zob. 1Mch 2,40; 3,21; 9,44), całego narodu (zob. 1Mch 3,43; 13,6; 14,32; 16,3), czy też poszczególnych jego członków (zob. 1Mch 5,32; 9,10; 13,6; por. 5,16.17), a dalej w obronie Prawa (zob. 1Mch 2,27.42.48), Przymierza (zob. 1Mch 2,27), rodzimych ustaw i obyczajów (zob. 1Mch 2,40; 3,21) oraz świątyni (zob. 1Mch 3,43; 13,6). Ta walka – jak wynika z wcześniejszej narracji 1Mch – była reakcją na prześladowania, zapoczątkowane dekretem Antiocha IV Epifanesa, który narzucał Żydom – podobnie jak i innym narodom – praktykowanie hellenistycznych obyczajów kulturowo-religijnych (zob. 1Mch 1, 41-42.44-51.54-61; 2,15-18; por 2Mch 6,1-9). Należy zaznaczyć, że wszelkie represje, jakie wówczas spadły na naród wybrany były – zgodnie z założeniami teologicznymi autora 1Mch – wyrazem gniewu Bożego: „Wielki gniew [Boży] strasznie zaciążył nad Izraelem” (1Mch 1,64). Powodem tego gniewu Bożego były natomiast odstępstwa od Prawa

³² Zob. tamże. J. Nawrot (*Kryzys religijny w Judei*, s. 347), podając tę interpretację zauważa nadto, że w przydomku *Makkabi* spółgłoska „k” występuje dwukrotnie, czego nie zawiera omawiany akronim. Tego rodzaju uwagę odnosi także do wymienionego wcześniej rdzenia **hbK**.

³³ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. III; a także J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei*, s. 347.

i Przymierza części społeczności żydowskiej, którzy z własnej inicjatywy przejęli sprzeczne z Prawem obyczaje pogańskie/hellenistyczne (zob. 1Mch 1,11-15), czy też uczynili to z upodobaniem po ogłoszeniu królewskiego dekretu (zob. 1Mch 1,43.52-53)³⁴. Antioch IV Epifanes inicjujący prześladowania Żydów stał się niejako narzędziem Bożego gniewu – Bożego karania (zob. 1Mch 2,49)³⁵. W takich okolicznościach zatem podjął walkę Juda Machabeusz, który – kontynuując dzieło ojca – wsławił się sukcesami na polu walki, co zostało wyrażone w poświęconej mu „Pieśni pochwalnej”

Przeprowadzając analizę poszczególnych wersetów od strony leksykalnej i semantycznej, w kolejnych podpunktach przedstawimy ich zasadnicze przesłanie. Wyróżnione podpunkty odpowiadają podanym wyżej tytułom poszczególnych strof.

2.1. *Przywdzianie wojennego oręża*

Pierwszą strofę pieśni stanowi dwuwiersz 3bc, którego wersety układają się w oparciu o paralelizm synonimiczny: w pierwszym wersecie mowa jest o przywdzianiu przez głównego bohatera pieśni – Judę Machabeusza konkretnego elementu uzbrojenia, czyli „pancerza”, w drugim zaś znajduje się ogólna wzmianka o przepasaniu się wojennym orężem. Tego rodzaju informacja – można by rzec – stanowi niejako prelude do przedstawienia w następnych wersach całości podjętego przez Judę przedsięwzięcia, którym była „wojna w obronie Izraela” (1Mch 3,2). Egzegeci dostrzegają tutaj nawiązanie do 1Sm 17,38, gdzie znajduje się opis zakładania zbroi przez Dawida przed walką z Goliatem³⁶. Hagiograf wzmiankuje najpierw pancierz (θώραξ), a następnie mówi o kolejnych częściach uzbrojenia, używając ogólnego określenia τὰ σκεύη τὰ πολεμικά. Przytoczona fraza, składająca się z rzeczownika τὸ σκεῦος – „sprzęt, przybór, narzędzie” oraz przymiotnika πολεμικός – „wojenny, bojowy”, która może być tłumaczona „oręż wojenne” lub „broń” (por. Pwt 1,41; 1Sm 1,27; Jdt 7,5; 14,2³⁷), opisuje z pewnością

³⁴ Por. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, BibAn 3(2013) nr 2, s. 269-272.

³⁵ Por. tenże, *Przesłanie ostatnich słów Matatiasza (1Mch 2,49b-68)*, STV 51(2013), nr 1, 255-256.

³⁶ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 52; J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 244.

³⁷ Wyrażenie ta. skeu, h ta. polemika w LXX jest odpowiednikiem hebrajskiej frazy hm'x'l.Mih; yleK.. Na tej podstawie można dostrzec w świetle Jr 21,4, że para-

pozostałe elementy uzbrojenia Judy Machabeusza. Biorąc pod uwagę medialne znaczenie czasownika συζώννυμι – „przepasać się, przypasać sobie, nałożyć”, pierwszorzędnie chodziłoby o miecz przypasywany do biodra (zob. np. 1Sm 17,39; 2Sm 20,8; Ne 4,12; Ps 45[44],4). W tym kontekście warto odnotować wzmiankę podaną przez hagiografa, że mieczem, którym „walczył (...) przez całe życie” Juda Machabeusz był miecz Apoloniusza (zob. 1Mch 3,12). Miecz ten został zdobyty przez Judę w pierwszej zwycięskiej walce, jaką stoczył po przejściu dowództwa nad wojskiem żydowskim. W tym kontekście można dostrzec odniesienie do poczynań Dawida: również i on w prowadzonych przez siebie walkach posługiwał się mieczem zwyciężonego wroga, czyli Goliata (zob. 1Sm 17,51; 21,10)³⁸.

Bardzo ciekawym określeniem, odniesionym do Judy Machabeusza, jest termin γίγας, który posiada następujące znaczenia: jako rzeczownik „gigant”³⁹; jako przymiotnik – „wielki, ogromny, olbrzymi, mocarny, potężny, gigantyczny”. W LXX jest on odpowiednikiem hebrajskiego גִּבּוֹר/גִּבּוֹר – „silny, mocny, dzielny, odważny, bohater, anioł”. W Biblii Hebrajskiej termin ten występuje w różnych kontekstach. Pierwszy raz został on odniesiony do Nimroda: „Kusz zaś zrodził Nimroda, który był pierwszym mocarzem na ziemi. Był on też najsławniejszym na ziemi myśliwym. Stąd powstało przysłowie: «Dzielny jak Nimrod, najsławniejszy na ziemi myśliwy»” (Rdz 10,8-9; 1Krn 1,10). Z przytoczonych słów wynikają dwie charakterystyczne cechy, którymi odznacza się γίγας – siła/moc oraz wynikająca z tego sława. Γίγας zatem to ten, kto odznacza się wielką siłą: „Nie uratuje króla liczne wojsko ani wojownika nie ocali wielka siła (γίγας οὐ σωθήσεται ἐν πλήθει ἰσχύος αὐτοῦ)” (Ps 33[32],16). W Iz 3,2 hebrajski termin גִּבּוֹר został oddany za pomocą greckiej frazy mającej postać hendiadysu: γίγας καὶ ἰσχύων, w którym drugi element – jako *participium praesenti actvi* od

lelnym określeniem jest wyrażenie τα. ο[πλα τα. polemika, w którym termin το. ο[πλον oznacza między innymi „narzędzie, zbroja, oręż i pancerz, cześć uzbrojenia, broń”

³⁸ Por. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 48. W tym miejscu warto wspomnieć zawartą w 2Mch 15,16 wzmiankę na temat otrzymanego przez Judę Machabeusza w czasie nadprzyrodzonego widzenia „świętego miecza” jako „daru od Boga”, przy pomocy którego Juda miał pokonać nieprzyjaciół (por. G.M. Baran, „Moce Boże” w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich, StEł 15(2013), nr 1, s. 72-74).

³⁹ W tym znaczeniu termin ten zwykle występuje w l. mn. i odnosi się do mitycznych olbrzymów – potomstwa Gai i Uranosa (zob. V. Zamarovský, *Encyklopedia mitologii antycznej*, tł. J. Illg, L. Spyryka, J. Wania, Warszawa: Świat Książki, 2006, s. 162).

czasownika ἰσχύω – oznacza „będący mocnym/silnym”. Konkretnym przykładem biblijnego „siłacza” był Goliat (zob. 1Sm 17,4-7), którego wprost mianem γίγας określił Syrach (zob. Syr 47,4). Analizując teksty biblijne, zawierające termin γίγας, można zauważyć, że łączy się on z pojęciem wojownika (zob. Ps 33[32],16; Iz 3,2; 49,25; Ez 32,27; 39,20). W tym kontekście Juda Machabeusz jawi się zatem jako silny wojownik, który ze względu na odniesione zwycięstwa stał się także bohaterem⁴⁰. Podkreślenie w poemacie wielkiej siły Judy jest niejako echem wcześniejszego stwierdzenia, które hagiograf włożył w usta Matatiasza: „Juda Machabeusz, który od samej młodości odznacza się nadzwyczajną siłą (Ιουδας Μακκαβαῖος ἰσχυρὸς δυνάμει ἐκ νεότητος αὐτοῦ αὐτὸς ἔσται), będzie dowódcą waszego wojska i będzie prowadził wojnę z ludami” (1Mch 2,66). Wielka siła, którą się odznaczał Juda, stała się głównym argumentem przekazania mu dowództwa nad wojskiem w szczególnej wojnie w obronie Prawa i dokonania pomsty na poganach (por. 1Mch 2,67-68). Stąd też J. Homerski dostrzega w Judzie Machabeuszu postać Boskiego wojownika, który odnosi zwycięstwo nad wrogami Izraela (por. Iz 59,16-19)⁴¹.

Biorąc pod uwagę hebrajski termin גִּבּוֹר, warto zauważyć, że zostali nim określani dawni sędziowie Izraela: Gedeon (zob. Sdz 6,12) oraz Jefte (zob. Sdz 11,1). Terminem tym został także w Ps 89[88], 20-21 opisany Dawid. W wielu przypadkach różni wodzowie wojskowi byli określani wspomnianym terminem (zob. np. 1Krl 5,1; 1Krn 27,6;). Stąd wynika, że hagiograf kreuje postać Judy Machabeusza na wzór Dawida⁴², a także wielkich sędziów dawnego Izraela.

2.2. Rozpoczęcie wojny i przebieg walk

Kolejną strofę tworzy – podobnie jak pierwszą – dwuwiersz, oparty na paralelizmie syntetycznym. Pod względem merytorycznym rozpoczyna on bezpośredni opis wojennych czynów Judy Machabeusza. Zawarta w. 3d fraza: πολέμους συνεστήσατο – „prowadził wojny” mówi ogólnie o tym, co w następnych wersach pieśni zostało przedstawione jako streszczenie całej działalności Judy. Analizując treść 1Mch, można stwierdzić, że fraza πολέμους συνεστήσατο odnosi się do szeregu stoczonych przez Judę i jego wojsko bitew: z wojskami syryjskimi pod wodzą Apoloniusza (zob. 1Mch 3,10-12), Serona (zob. 1Mch 3,13-24), Gorgia-

⁴⁰ Por. J.A. Golstein, *I Maccabees*, s. 244.

⁴¹ Zob. J. Homeski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 45.

⁴² Por. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 242.

sza (zob. 1Mch 4,1-25), Lizjasza (zob. 1Mch 4,26-35), Antiocha V Eupatora (zob. 1Mch 6,28-63), Niknanora (1Mch 7,26-50), Bakchidesa i Alkimosa (zob. 1Mch 9,1-18), z załogą zamku Akra (zob. 1Mch 4,41; 6,17-20), z sąsiednimi narodami – z synami Ezawa w Idumei (zob. 1Mch 5,3.65), mieszkańcami Akrabattany (zob. 1Mch 5,3), Bajanitami z Zajordania (zob. 1Mch 5,4), Ammonitami (zob. 1Mch 5,6-8), pogańskimi mieszkańcami Gileadu (zob. 1Mch 5,17.24-54), Filistynami (zob. 1Mch 5,66-68). Hagiograf konkludując opis całości prowadzonych wojen przez Judę Machabeusza, podał wymowne stwierdzenie: „Reszta zaś tego, czego dokonywał Juda, jego walk, bohaterskich czynów i wielkości jego, nie została spisana. Była bowiem zbyt wielka” (1Mch 9,22)⁴³. W ten sposób autor 1Mch podkreślił wielkość dokonań Judy Machabeusza, którą trudno wyrazić w formie dzieła literackiego⁴⁴.

Analizując treść relacji poszczególnych batalii, można zauważyć, że Juda Machabeusz jest ukazwany jako wódz na wzór przywódców narodu z minionych czasów⁴⁵. Na uwagę zasługuje wzmianka o szczególnym wybraniu Judy, przez którego Bóg miał dać narodowi wybranemu ocalenie – σωτηρία (zob. 1Mch 5,62)⁴⁶. Juda zatem jawi się jako szczególne narzędzie Bożego działania, poprzez które Bóg ocala/zbawia swój lud. Stąd też został określony mianem σωζων τον Ισραηλ – „wybawiający Izraela” (1Mch 9,21). W tym kontekście Judę można przyrównać do sędziów wzbudzanych przez Boga w momencie, kiedy naród wybrany, doznając ucisku ze strony ościennych narodów za swą niewierność wobec Bożych nakazów, prosił Boga, aby odwrócił On od swego ludu gniew i zesłał ocalenie (zob. np. Sdz 3,7-9.12-15; 4,1-3; 6,1-

⁴³ Piszząc w ten sposób, autor 1Mch podaje pośrednio, że opierał się na istniejących już źródłach na temat Judy Machabeusza. J.A. Goldstein (*I Maccabees*, s. 375) zaznacza w tym kontekście, że w przytoczonym wersecie, w którym występuje podobieństwo do formuły zawartej w 1Krl 11,41, opisującej panowanie Salomona, zawarta jest sugestia, że autor 1Mch oparł się na źródłach spisanych. Jednakże nie jest pewne, czy źródła te były w formie spisanej, czy też w wersji ustnej tradycji. Wydaje się, że hagiograf, mówiąc o niemożności zapisania wszystkich bohaterskich czynów Judy, posłużył się powszechnym środkiem literackim. W ten sposób nie tyle nawiązywał do wcześniejszych kronik, jak to było w przypadku 1Krl, lecz sławił wielkość dokonań Judy.

⁴⁴ Można tutaj dostrzec podobieństwo do formuły zawartej w J 21,25 (por. 20,30): „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”.

⁴⁵ Świadczyć o tym może użycie czasownika *avne,sth* – „powstał”, opisującego początek działalności Judy Machabeusza jako wodza wojski żydowskich. Zob. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei*, s. 331-335.

⁴⁶ Zob. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 107.

11; 10,6-16). Wybierany przez Boga sędzia określany był niekiedy terminem מוֹשִׁיעַ (*participium hiphil* jako rzeczownik) – „wybawiciel, zbawiciel”, który w LXX został oddany słowem σωτήρ – „wybawca, wybawiciel, oswobodziciel, zbawca, zbawiciel” (zob. Sdz 3,9.15; Ne 9,27)⁴⁷. Juda zatem podobnie jak sędziowie został posłany, aby odwrócić od narodu wybranego gniew Boży, który zaciągnął lud na siebie poprzez odstępstwo od Prawa, i w ten sposób być źródłem ocalenia dla tegoż ludu. Ten rys Judy jako sędziego ujawnia się także w wyrażanym przez niego przekonaniu, że wrogie wojska o przeważającej znacznie sile można pokonać niewielką ilością żołnierzy żydowskich, gdyż w ich obronie występuje sam Bóg: „Bez trudu wielu może być pokonanych rękami małej liczby, bo Niebu nie czyni różnicy, czy ocali przy pomocy wielkiej czy małej liczby. Zwycięstwo bowiem w bitwie nie zależy od liczby wojska; prawdziwą siłą jest ta, która pochodzi z Nieba” (1Mch 3,18-19; por. 4,6-11.29-32). W tej scenie można dostrzec między innymi odniesienie do organizowania oddziałów wojskowych przez Gedeona, który na Boży rozkaz odsyła część żołnierzy, aby w ten sposób podkreślić, że odniesione zwycięstwo dokonało się nie ludzką mocą, ale dzięki Bożemu wsparciu (zob. Sdz 7,2-7)⁴⁸.

W kontekście 1Mch 3,55, gdzie mowa jest o ustanowieniu dowódców nad ludem: tysięczników, setników, pięćdziesiątników, dziesiętników, Juda Machabeusz jawi się jako wódz na wzór Mojżesza, który – jak to zostało zanotowane w Wj 18,21 oraz Pwt 1,15 – dokonał podobnego podziału, ustanawiając zwierzchników w pokoleniach izraelskich. Ponadto w całym prowadzeniu poszczególnych bitew jest przedstawiany jako wódz wierny Prawu Mojżeszowemu. Działając zgodnie z Prawem (zob. Pwt 20,5-8) odesłał między innymi przed wyprawą wojenną do domu tych żołnierzy, którzy rozpoczęli budowę domu, co dopiero ożenili się, założyli winnicę lub byli bojaźliwi (zob. 1Mch 3,56)⁴⁹. W tym przestrzeganiu Prawa Mojżeszowego Juda wykazuje podobieństwo do Jozuego, który – jak wynika z narracji Księgi Jozuego – zawsze wierny był przepisom Prawa i poleceniom Boga (zob. np. Joz 1,7-8; 11,15). Na wzór Jozuego Juda Machabeusz także jawi się jako wódz, który dzięki

⁴⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubiniewicz, Lublin: RW KUL, 2000, s. 17.

⁴⁸ Tego rodzaju idea zawarta jest także w wielu innych miejscach Starego Testamentu (zob. Pwt 9,1-3; 20,1-4; 1Sm 14,6; Jdt 9,7-11; 16,11). Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 57.

⁴⁹ Zob. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 53-54.

Bożemu postanowieniu i pomocy Bożej dokonał zwycięskich bitew z pogańskimi narodami. Podobnie jak Jozue (zob. Joz 6,21) zastosował również prawo klątwy – *heremu* (zob. 1Mch 5,5)⁵⁰. Stąd też – jak zauważają niektórzy egzegeci – opiewane w pieśni dokonania wojenne i męstwo Judy ma swoje niewątpliwe podobieństwo w pochwie Jozuego, zawartej w Syr 46,1-6⁵¹.

Prowadzący swoje wojska na wzór Mojżesz, Jozuego, sędziów, czy też innych starotestamentalnych wodzów, Juda Machabeusz – jak podał hagiograf w w. 3e – odznaczył się jeszcze jedną cechą: osłaniał, czyli ochraniał swoich żołnierzy w czasie prowadzonych walk. Wynika to z użytego *participium praesentis activi* – σκεπάζων, utworzonego od czasownika σκεπάζω – „okryć, zasłonić, ochronić”. Tego rodzaju forma gramatyczna wskazuje na stałą postawę Judy Machabeusza w czasie prowadzonych wojen. W samej księdze nie ma jednak konkretnych wzmianek na temat tego rodzaju czynów Judy Machabeusza, który stałby w pierwszym szeregu, lub podejmowałby odważne a zarazem niebezpieczne działania w celu ochrony swoich oddziałów wojskowych. Autor 1Mch odnotował jedno tylko wydarzenie, które można by zinterpretować w tym kluczu: chodzi o walkę z wojskami Tymoteusza w Gileadzie, kiedy to Juda, stojąc na czele swych oddziałów, jako pierwszy przeprawił się przez potok, aby zaatakować wroga (zob. 1Mch 5,43). F. Gryglewicz, komentując w. 3d, sugeruje natomiast jednoznacznie, że Juda „waleczność i męstwo okazywał głównie w tym, że ochraniając swoich żołnierzy, sam najwięcej wystawiał się na niebezpieczeństwo”⁵². Być może wzmianka o szczególnej ochronie wojska żydowskiego ze strony Judy ma swoje osadzenie w teologicznej tezie, że jedynie Juda i jego bracia są owymi mężami, przez których ręce Bóg daje ocalenie Izraelowi (zob. 1Mch 5,61-62). A zatem również w przypadku wojska Judę można traktować jako podstawowy czynnik i źródło owej σωτηρία, czyli bezpieczeństwa, ochrony oraz wybawienia z ewentualnych opresji.

2.3. *Metafora lwa*

Strofa zawarta w w. 4 złożona jest z dwóch stychów, które tworzą paralelizm synonimiczny. Pod względem merytorycznym zawiera ona metaforyczne określenia Judy, który został przyrównany najpierw do lwa – λέων, a następnie do lwiątko/młodego lwa – σκύμος. Należy zau-

⁵⁰ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 90.

⁵¹ Zob. J.R. Bartlett, *1 Maccabees*, s. 70.

⁵² F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 76.

ważyć, że w Starym Testamencie lew, które był zwierzęciem budzącym powszechny lęk i przerażenie, posiadał bogate spektrum odniesień metaforycznych. Lwa kojarzono przede wszystkim z gwałtownością, niszczycielską siłą i nieodpartą mocą. Dostanie się w jego pazury, zęby lub paszczę oznaczało sytuację beznadziejną, z której ucieczka była raczej niemożliwa (zob. Jł 1,6; 1Sm 17,37; Ps 58,7; Dn 6,23). Lew z tej racji przedstawiany był jako śmiały i dzielny wojownik (zob. Prz 28,1; 30,30). Stąd też odważnych wojowników w oparciu o ich bohaterskie dokonania porównywano właśnie do tego zwierzęcia (zob. 1Krn 12,9). Również za pomocą obrazu lwa próbowano w Starym Testamencie opisywać Boga w Jego gniewie: „Ja bowiem jestem lwem dla Efraima, młodym lwem – dla domu judzkiego; Ja rozszarpię, a potem odejdę, uniosę [zdobycz], i nikt nie ocali” (Oz 5,14; por. Oz 13,7; Iz 31,4; 38,13; Jr 25,38; Lm 3,10-11)⁵³.

Hagiograf, mając na uwadze tego rodzaju postrzeganie lwa, porównał do niego Judę Machabeusza. Przede wszystkim podkreślił w ten sposób jego siłę i odwagę. Z pewnością w metaforze tej został opisany – jak to dokładnie widać w świetle w. 5 – sam sposób podjętej przez Judę walki, która miała charakter partyzancki: Juda bowiem jak lew tropił bezbożnych, a następnie, wyłaniając się nagle, ścigał „swoje ofiary”. W ten sposób, podobnie jak lew, budził grozę, strach i przerażenie (zob. 1Mch 3,6). Mając na uwadze to, że Bóg w swoim gniewie był przyrównywany do lwa, można przyjąć, że Juda, poprzez którego Bóg udzielił ocalenia Izraelowi i odwrócił gniew od swego ludu (zob. 1Mch 3,8; 5,62), był również owym lwem, przez którego Bóg objawił swój gniew i wylał go na wszystkich bezbożnych.

Jak zauważają powszechnie egzegeci, porównanie Judy do lwa, czy też lwiątko przywołuje słowa błogosławieństwa Jakuba, skierowane do swego syna Judy: „Judo, młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz, mój synu: jak lew czai się, gotuje do skoku, do lwicy podobny – któż się ośmieli go drażnić?” (Rdz 49,9). W przytoczonym zdaniu również występuje obraz lwa – symbolu odwagi i mocy oraz lwiątko, które po powrocie do swego schroniska spokojnie pożera swoją zdobycz, ponieważ nie ma nikogo, kto by się odważył zakłócić mu spokój. Jest to obraz Judy, który jako odważny mocarz po zwycięskich walkach powraca do

⁵³ Zob. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (PSB), red. wyd. ang. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, red. wyd. pol. M. Wójcik, przekł. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 422-423.

swojej siedziby i zażywa tam całkowitego spokoju; władza zaś jego jest władzą królewską, jak lwa, który jest postrzegany jako „król zwierząt”⁵⁴. W pewien sposób można odnieść przesłanie tego błogosławieństwa do Judy Machabeusza, którego hagiograf poprzez wzmiankę w w. 7 łączy niejako z osobą Jakuba⁵⁵. Juda Machabeusz również jawi się jako odważny wojownik, który odnosił zwycięstwa, który nie cofał się nigdy przed wrogiem, potrafił zapewnić względny spokój wiernej Prawu społeczności żydowskiej (zob. np. 1Mch 6,36-61; 7,50). Ponadto można Judę Machabeusza postrzegać jako szczególnie wybranego. To wybranie niewątpliwie posiadało w przekazie autora 1Mch zarówno ludzki, jak i nadprzyrodzony charakter: z jednej strony wyboru dokonał ojciec Matatiasz, który powierzył mu dowództwo nad wojskami żydowskimi (zob. 1Mch 2,66), a z drugiej – wybór ten – jak wynika z 1Mch 5,62 – posiadał szczególną legitymizację Bożą. W ten sposób być może hagiograf chciał ukazać Judę jako nowego przywódcę narodu, którego zwierzchność powinna uznać cała społeczność Izraela.

2.4. Pomsta na bezbożnych – ocalenie prześladowanych

Następna strofa, uzupełniona o w. 9.b, zbudowana jest w oparciu o paralelizm syntetyczny dwóch pierwszych stychów 5a i 5b, które antytetycznie układają się względem w. 9b. Pierwszy człon w. 5a stanowi swego rodzaju nawiązanie do metaforyki w. 4ab, w którym Juda porównany został do lwa i lwiatka. Jest widoczne na płaszczyźnie użytych czasowników: δώκω – „ścigać, gonić, iść *za kimś*” oraz ἐξερευνάω – „badać, dociekać, wywiadywać się, wyszukać”. Juda jest zatem przedstawiony i tym razy jak lew, który tropi i ściga bezbożnych – ἄνομοι, aby wymierzyć im karę⁵⁶. W tym kontekście rodzi się pytanie: kim byli owi bezbożni? Zasadniczo terminem tym autor 1Mch określił Żydów (zob. 1Mch 2,44; 7,5; 9,23.58.69; 11,25;), którzy porzucili przestrzeganie Prawa i przyjęli obyczaje pogańskie (zob. 1Mch 1,11-15.43.52-53)⁵⁷. Mając na uwadze paralelnie układające się styche w w. 5, można przyjąć, że dookreśleniem owych ἄνομοι jest użyte wyrażenie παράσσοντες, które jest formą *participium praesentis activi* od czasownik παράσσω – „mącić, niepokoić, zakłócać, wprowadzać niepokój/zamęt, wywoływać

⁵⁴ Zob. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST I/1), Poznań: Pallottinum, 1962, s. 540.

⁵⁵ Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁵⁶ Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 53-54.

⁵⁷ Por. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon*, s. 271.

zamieszanie”. Odstępujący od Prawa Żydzi jako „bezbożnicy”, którzy przyjmowali obyczaje pogańskie, czyli kulturę hellenistyczną, rzeczywiście wprowadzali zamęt religijno-moralny⁵⁸, jak i społeczny we wspólnocie żydowskiej. W tym kontekście dochodziło także do prześladowania wiernych Prawu Żydów przez ich zhellenizowanych rodaków (zob. 1Mch 7,5-25). A zatem źródłem niepokojów wobec prawowiernych Żydów byli ich rodacy, którzy porzucili przestrzeganie nakazów Prawa. Ilustracją tego może być wypowiedź Eliasza skierowana do Achaza: „Nie ja dręcę Izraela, ale właśnie ty i ród twego ojca waszym porzucaniem przykazań Pańskich, a ponadto ty poszedłeś za Baalami” (1Krl 18,18)⁵⁹.

Przeciw takim Żydom wystąpił już wcześniej ojciec Judy – Matatiasz (zob. 2,23-26) oraz zorganizowane pod jego wodzą pierwsze oddziały wojskowe, które wystąpiły w obronie Prawa: „Wtedy przyłączyło się do nich zgromadzenie asydejczyków. Izraelici mocni i odważni, z których każdy dobrowolnie stanął w obronie Prawa. Wszyscy również, którzy uciekali od złego, przyłączyli się do nich i wzmocnili ich. W ten sposób utworzyli on wojsko i w gniewie uderzyli na grzeszników, a w swej zapalczywości – na ludzi wiarołomnych; reszta zaś szukała ratunku w ucieczce do pogan. Matatiasz i jego przyjaciele obchodzili [wszystkie miejscowości] i rozwalali ołtarze oraz obrzezali nieobrzezane dzieci, jakie tylko spotkali na izraelskich ziemiach” (1Mch 2,42-46). Jak wynika z przytoczonego tekstu, Matatiasz i jego synowie przeciw tego rodzaju odstępcom wystąpili pierwszorzędnie, aby w ten sposób przywrócić w społeczności żydowskiej prawowierność⁶⁰. Autor 1Mch opisując bezbożnych, podał też ważną wzmiankę: „Spomiędzy narodu wielu przyłączyło się do nich – mianowicie ci wszyscy, którzy odpadli od Prawa. Oni to wiele złego dokonali w kraju i byli powodem tego, że Izraelici musieli się kryć i chować w miejscach dostępnych tylko dla zbiegów” (1Mch 1,52-53). A zatem wytropienie i ukaranie tego rodzaju wiarołomców było wręcz rzeczą konieczną, aby przywrócić ład religijny wśród Żydów. Po przejściu dowództwa nad wojskiem również i Juda Machabeusz zmuszony był do podjęcia takich kroków wobec wiarołomnych rodaków. Wprost o tym mówi wzmianka na temat arcykapłana Alkimosa

⁵⁸ Ten zamęt religijno-moralny bardzo wyraźnie widać w działalności arcykapłana Jazona. Zob. tamże, s. 272-279.

⁵⁹ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 245; a także R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁶⁰ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 70.

i jego popleczników: „(...) do niego [Alkimosa] zaś zeszli się wszyscy, którzy ciemnili swój własny naród, bo zawładnęli judzką krainą i przyczynili się do wielkiej klęski Izraela. Gdy Juda zobaczył całe zło, którego dopuścił się Alkimos i jego zwolennicy, w większym stopniu aniżeli poganie, obszedł wokoło wszystkie ziemie Judei i wywarł zemstę na odstępcach, tak że nie mogli oni poruszać się po kraju” (1Mch 7,22-24). Wymierzona zemsta – w ramach odwetowej działalności wobec postępcu Alkimosa (zob. 1Mch 7,16-17) – z pewnością miała podobny charakter, czyli zamordowanie odstępców⁶¹. Prowadzona w tych okolicznościach – jak sugerują egzegeci – wojna na sposób partyzancki⁶² z pewnością może być opisana za pomocą zawartej w w. 4 metaforyki lwa tropiącego i ścigającego zwierzynę w ramach polowania. Owoce tego rodzaju działalności Judy Machabeusza wyraża z pewnością w. 5b, mówiący o wydaniu przez Judę na pastwę płomieni tych, którzy nękali naród żydowski. Wydaje się, że i tym razem jest mowa o wiarołomnych rodakach, na których Juda dokonał zemsty, niszcząc ich mienie albo ich samych ogniem. Taka interpretacja wzmianki o „niepokojących jego naród” (w. 5b) nasuwa się w świetle przytoczonego wcześniej wersetu 1Mch 7,22⁶³. Jeśli zaś chodzi o wzmiankę na temat wydania „na pastwę płomieni”, godna przywołania jest uwaga F. Gryglewicz, który pisze, że „jeśli druga Księga Machabejska opisuje te same wypadki (8,5-7), to Matatiasz razem z Judą (...) na odstępcach wywierali swą zemstę napadając na nich najczęściej w nocy i paląc osiedla”⁶⁴. Zawarty zatem w w. 5 dwuwiersz dotyczyłby zasadniczo wystąpienia Judy Machabeusza przeciw żydowskim odstępcom od Prawa, określanym mianem ἄνομοι, którzy swoim postępowaniem ściągnęli gniew Boży na naród żydowski. Obraz „palenia” dręczycieli Izraela przywołuje w tym kontekście gniew sądu Bożego, którego elementem kary jest ogień. Tego rodzaju odniesienie można znaleźć u Izajasza: „Bo 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; por. Ab 18)⁶⁵.

⁶¹ Por. tamże, s. 126-127.

⁶² Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 337; a także R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 97.

⁶³ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 245; por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

⁶⁴ F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 70.

⁶⁵ Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

Jednakże do grona owych „bezbożnych” J.R. Bartlett zalicza także syryjskich popleczników, którzy wspierali zhellenizowanych Żydów, którzy odeszli od Prawa⁶⁶. Stąd też w omawianym wersecie można w pewnym sensie dostrzec ogólne odniesienie do tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób niepokoili i siali zamęt wśród społeczności żydowskiej. Natomiast wzmiankę na temat wydania „na pastwę płomieni (...) tych, którzy niepokoili jego lud” można odnieść bezpośrednio do dwóch wydarzeń: spalenie wież wraz z Bajanitami, którzy się w nich schronili (zob. 1Mch 5,5); spalenie świątyni w Karnain razem z tymi, którzy się w niej schronili (zob. 1Mch 5,44)⁶⁷.

Jak zostało zaznaczone wyżej, w. 9b jako „uzupełnienie” w. 5 układa się względem pozostałych stychów strofy na zasadzie paralelizmu antytetycznego. Z tej racji cała strofa wykazuje podobieństwo do w. 6, gdzie występuje – jak zostanie wykazane w następnym podpunkcie – podobna antyteza⁶⁸. W w. 9b zatem opisane zostały przedsięwzięcia Judy Machabeusza, których celem było zgromadzenie rozproszonych Żydów poza granicami Judei, zwłaszcza z Zajordania z miast Gileadu oraz Galilei, w których Żydom groziła eksterminacja ze strony pogańskich sąsiadów (zob. 1Mch 5,9-23.45.53-54)⁶⁹. W tekście pieśni zostało to wyrażone za pomocą *participium praesentis medii-passivi* ἀπολλύμενοι, który można odnieść właśnie do tych, którzy we wspomnianych miastach narażeni byli na zgubę/śmierć. J.A. Goldstein w w. 9b dostrzega szersze odniesienie do Iz 11,12: „Podniesie znak dla pogan i zgromadzi (συνάξει) wygnańców Izraela (τοὺς ἀπολομένους Ἰσραηλ); pozbiera rozproszonych z Judy (τοὺς διεσπαρμένους τοῦ Ἰουδα) z czterech stron świata”. W przytoczonym zdaniu to Bóg jest podmiotem działania, którego celem jest zgromadzić rozproszonych Żydów. Warto zauważyć, że w wersji LXX tekst Iz 11,12 zawiera podobne słownictwo do tego, które jest w. 9b. Pierwszym z paralelnych terminów jest czasownik συνάγω – „zebrać, zgromadzić, sprowadzić razem”, który jest odpowiednikiem klasycznych czasowników hebrajskich, określających gromadzenie przez Boga rozproszonych Żydów: גָּרַם – „gromadzić” oraz יָרַב – „zbierać, gromadzić, zgromadzić”. Drugim słowem jest określenie samych Żydów jako ἀπολλύμενοι. W tekście LXX Iz 11,12 pojawia się

⁶⁶ Zob. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 46.

⁶⁷ Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

⁶⁸ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 77.

⁶⁹ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 55; a także J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejskie*, s. 46.

natomiast paralelny termin ἀπολόμενοι, który jest odpowiednikiem w tekście hebrajskim wyrażenia נִפְלָג, czyli *participium niph'al* od czasownika נִפְלַג – „być zabłąkanym, rozproszonym”⁷⁰. W świetle Iz 11,12 Juda Machabeusz jawi się zatem jako swego rodzaju narzędzie, poprzez które Bóg dokonał owego zgromadzenia rozporoszonych pośród pogan Żydów⁷¹.

W świetle całej strofy Juda Machabeusz przedstawia się zatem jako ten, który z jednej strony wymierza karę wiarołomnym rodakom, a z drugiej – spieszy z pomocą i ocala tych, którzy narażeni są na prześladowania ze strony pogan.

2.5. Przerażenie bezbożnych – ocalenie sprawiedliwych

Kolejna strofa pieśni, złożona z trzech wierszy, zbudowana jest również w oparciu o paralelizmy: pomiędzy w. 6a i 6b występuje paralelizm synonimiczny, natomiast w. 6c układa się niejako antytetycznie w stosunku do wcześniejszych. Bohaterami dwóch pierwszych stychów – podobnie jak w w. 5 – są również „bezbożni” – ἄνομοι, którzy popełniają „nieprawość” – ἀνομία. Można przyjąć, że pierwszorzędną są nimi łamiący nakazy Prawa Żydzi. Działalność Judy Machabeusza wywołała u nich strach – φόβος, który był z kolei powodem powstałego wśród nich przerażenie. Autor 1Mch posłużył się w tym kontekście czasownikiem συνεστέλλω – „zmniejszać, wyprzeć, ograniczyć, poniżyć”, który w świetle Sdz 8,28 oraz 11,33 jest odpowiednikiem hebrajskiego כָּנַע⁷². Czasownik ten w *niph'al* oznacza „musieć ulec, być poniżonym”. A zatem strach wywołany przez Judę wśród odstępców był niejako źródłem ich poniżenia i upokorzenia.

Drugim czasownikiem, który opisuje reakcje pełniących nieprawość, jest συνεταράσσω – „zaniepokoić, spłoszyć, *pass.* być zmartwionym, być zrozpaczoną, być wyprowadzoną z równowagi”. Czasownik ten w swym znaczeniu nawiązuje do użytego wcześniej w w. 5b czasownika ταραάσσω, za pomocą którego zostali opisani ci, „którzy niepokoił” naród żydowski. W kontekście w. 6b można zauważyć niejako odwrócenie ról: ci, którzy niepokoił naród z powodu swego odstępstwa od Prawa, teraz sami doznają niepokoju ze strony Judy Machabeusza,

⁷⁰ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1-39. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST IX/1), Poznań: Pallottinum, 1996, s. 267.

⁷¹ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 245.

⁷² Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

który karząc wiarołomców, pragnął przywrócić ład religijno-moralny, a przez to odwrócić gniew Boży od narodu żydowskiego.

Mając na uwadze fakt, że autor 1Mch nieprawość w postępowaniu – ἀνομία przypisywał także syryjskiemu wojsku wraz z jego wodzami (zob. 1Mch 3,20), można przyjąć – podobnie jak w przypadku w. 5 – iż w. 6 *sensu largo* odnosi się również do pogan, czyli wojsk syryjskich. Stąd też działalność Judy – można by rzec – była źródłem strachu również i dla nich. Potwierdzeniem tego są wzmianki w 1Mch, w których mowa jest o bojaźni i strachu, jaki padał na pokonanych przez Judę i jego braci wrogów (zob. 1Mch 3,25; 4,21).

Konkluzję omawianej strofy stanowi niejako w. 6c, w którym mowa jest o wybawieniu, jakie dokonało się za sprawą Judy Machabeusza. W tym kontekście zostało użyty termin σωτηρία – „ocalenie, wybawienie, wyzwolenie, oswobodzenie, ratunek, zbawienie”. Czasownik ἐυδοῶ – „*pass.* mieć powodzenie, występować obficie”, za pomocą którego autor 1Mch wyraził ideę dokonania owego ocalenia, został użyty w stronie biernej. W sensie szerszym konstrukcję tę można by zinterpretować w kluczu *passivum theologicum*⁷³. Stąd też można stwierdzić, że źródłem ocalenia był pierwszorzędnie sam Bóg, który posłużył się Judą – jego ręką – ἐν χειρὶ αὐτοῦ jako narzędziem przynoszącym ocalenie⁷⁴. Potwierdzeniem tego jest przesłanie zawarte w 1Mch 5,62: w świetle tegoż wersetu Juda jawi się jako mąż wybranym przez Boga, przez którego „ręce zostało dane Izraelowi ocalenie” – ἐδόθη σωτηρία Ἰσραὴλ διὰ χειρὸς (por. 1Mch 4,25). W tym kontekście – jak to zostało wyżej powiedziane – raz jeszcze widać w osobie Judy podobieństwo do starotestamentalnych sędziów. Bóg, posługując się bowiem Judą, wybawiał prawowiernych Żydów zarówno z rąk wiarołomnych rodaków, jak i od prześladowań ze strony pogan⁷⁵.

⁷³ Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (SB 2), Kielce: Verbum, 2001, s. 73.

⁷⁴ W wyrażeniu tym pojawia się tak zwany *usus instrumentalis* przyimka evn (zob. tamże, s. 48).

⁷⁵ W tym kontekście warto wspomnieć, że w w. 6c została użyta podobna fraza jak w 1Mch 2,47 (kai. kateuodw,qh to. e;rgon evn ceiri. auctw/n), gdzie mowa jest o prześladowaniach „synów pychy”, czyli wojsk syryjskich. Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

2.6. Rozdrażnienie pogańskich królów – radość i sława w narodu wybranego

Kolejna strofa zawarta w w.7 składa się z trzech wierszy: w 7b i 7c układają się na zasadzie paralelizmu syntetycznego, a razem stanowią paralelizm antytetyczny do w. 7a.

Pierwszorzędnie autor 1Mch wspomina o „wielu królach”, których swoją działalnością Juda Machabeusz „rozniewał na siebie”. Niewątpliwie chodzi tutaj o władców syryjskich Antiocha IV Epifanesa, Antiocha V Eupatora oraz Demetriusza I Sotera, z wojskami których walczył Juda Machabeusz. Jak podał autor 1Mch, walcząc z wojskami syryjskimi, Juda odniósł liczne zwycięstwa, mimo że niejednokrotnie jego oddziały wojskowe były o wiele słabsze pod względem liczebności oraz uzbrojenia. Odniesione w ten sposób zwycięstwa były niewątpliwie przyczyną rozgoryczenia władców syryjskich, czy też ich gniewu (zob. 1Mch 3,27.34-36; 6,28). Wyraża to użyty w w. 7a czasownik $\pi\acute{\iota}\kappa\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ – „napęlić wewnątrz goryczą, rozgoryczyć, rozdrażnić”. W tym względzie działalność Judy Machabeusza można przyrównać do akcji militarnych Jozuego przeciw pięciu królom amoryckim, którym Jozue zadał klęskę (zob. Joz 10-11)⁷⁶.

W przeciwieństwie do tego – jak podał autor 1Mch – Jakub cieszył się czynami Judy. Wyraża to czasownik $\epsilon\ddot{\upsilon}\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ – „rozweselić, ucieszyć, zabawić”. Wymieniona w tym kontekście postać Jakuba ma znaczenie metaforyczne: Jakub jako ojciec dwunastu pokoleń Izraela był często w Starym Testamencie postrzegany jako figura całego narodu izraelskiego⁷⁷. Czyny Judy Machabeusza przysporzyły radości całemu narodowi żydowskiemu. Można w tym miejscu dostrzec podobieństwo do frazy zawartej w Ps 14[13],7 oraz Ps 53[52],7: „Kto przyniesie z Syjonu zbawienie Izraela? Gdy Pan odmieni los ($\alpha\iota\chi\mu\alpha\lambda\omega\sigma\acute{\iota}\alpha$ – „niewola”; שְׁבוּת – „niewola”, ale również „odmiana czyjegoś losu, powrót do poprzedniego stanu”) swego narodu, Jakub się rozraduje, Izrael się ucieszy”. W LXX występuje ten sam, co w 1Mch 3,7, czasownik $\epsilon\ddot{\upsilon}\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$. Wymieniona postać Jakuba, określona także imieniem Izrael, i tym razem jest metaforycznym określeniem całego narodu wybranego. Jest on podmiotem radości, której ostatecznym źródłem jest sam Bóg. Bóg bowiem przynosząc zbawienie Izraelowi ($\tau\omicron\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$), osta-

⁷⁶ Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁷⁷ Por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 46; a także F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

tecnie odmienił jego „los”⁷⁸. Interpretując w. 7b w świetle przytoczonych słów, można wysunąć tezę, że za stwierdzeniem: „Jakub cieszył się”, kryje się zanurzona w tradycji biblijnej idea, że to ostatecznie Bóg jest tym, który ocala swój lud wybrany. W tym kontekście Juda Machabeusz raz jeszcze jawi się jako Boże narzędzie, poprzez które odmienił się „los” narodu żydowskiego.

Konsekwencją czynów Judy Machabeusza jest natomiast zdobyta „błogosławiona pamięć” – τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ εἰς εὐλογία. Występuje tutaj nawiązanie do starotestamentalnych tekstów, w których jest mowa, że sprawiedliwi, czyli ludzie żyjący według Prawa, zdobędą ową „błogosławioną pamięć” i będą się nią cieszyć na wieki: Ps 112[111],6: „(...) sprawiedliwy będzie w wiecznej pamięci”; Prz 10,7: „Pamięć o prawym jest błogosławiona (...)”; Syr 46,11: „I sędziowie – każdy według swego imienia – których serce nie było niewierne i którzy nie odwrócili się od Pana, pamięć ich niech będzie błogosławiona (...)”⁷⁹. Warto jednak wspomnieć, iż nadzieja autora 1Mch, że pamięć Judy jako błogosławiona będzie trwać „aż na wieki”, nie spełniła się do końca, gdyż na skutek późniejszych inicjatyw politycznych podejmowanych przez następców Judy Machabeusza – przedstawicieli dynastii hasmonejskiej samego Judę nie postrzegano pozytywnie⁸⁰.

2.7. Wygubienie bezbożnych – odwrócenie gniewu Bożego od narodu wybranego

Ostatnia strofa złożona jest z trzech stychów, które względem siebie układają się w oparciu o paralelizm syntetyczny. Pierwsze dwa stychy (w. 8ab) odnosi się do podjętej przez Judę Machabeusza działalności, natomiast trzeci wyraża niejako ostateczny skutek, jaki osiągnął Juda. Autor 1Mch podał zatem, że Juda Machabeusz obszedł miasta Judy oraz wygubił w nich wszystkich ludzi bezbożnych. Wspomniani „bezbożni/bluźniercy/świętokradzcy” zostali określani terminem ἀσεβείς. Analizując treść 1Mch można zauważyć, że zasadniczo terminem tym hagiograf określał Żydów, którzy odeszli od Prawa, ulegli hellenizacji a nadto podjęli współpracę z władzą syryjską, przyczyniając się niejednokrotnie do prześladowań własnych rodaków wiernych rodzimym oby-

⁷⁸ S. Łach (*Księga Psalmów. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy* (PŚST VII/2), Poznań: Pallottinum, 1990, s. 142) wysuwa tezę, że zakończenie Ps 14 prawdopodobnie odnosi się do załamania religijnego w czasach machabejskich.

⁷⁹ Por. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 245.

⁸⁰ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 76.

czajom i Prawu (zob. 1Mch 3,15; 6,21; 7,5.9; 9,25.73)⁸¹. A zatem obchodząc miasta judzkie, Juda – mając niejako na uwadze wskazania zawarte w Pwt 13,1-19⁸² – pierwszorzędnie wygubił spośród społeczności żydowskiej odstępców od Prawa. W tym względzie jego działalność stanowiła kontynuację tego, co rozpoczął jego ojciec Matatiasz (zob. 1Mch 2,45-46)⁸³. W konsekwencji – usuwając wszelką nieprawość – przyczynił się do odnowienia porządku religijno-moralnego w społeczności żydowskiej. W tym kontekście można dostrzec paralele w jego postępowaniu do działalności króla Jozafata, który po objęciu tronu przyczynił się do odnowienia religijnego w swoim królestwie: w jego przedsięwzięciach występuje motyw „obchodzenia” wszystkich miast judzkich w celu nauczania Prawa (zob. 2Krn 17,3-9)⁸⁴.

Niewątpliwą zasługą Judy było także wypędzenie pogan z miast judzkich⁸⁵. Ponadto niezaprzeczalnym sukcesem religijnym Judy Machabeusza było oczyszczenie zbeszczeszczanej przez Antiocha IV Epifanesa (zob. 1Mch 1,54.59) świątyni jerozolimskiej oraz przywrócenie jej do sprawowania prawowiernego kultu i wzmocnienia jej obronności (zob. 1Mch 4,36-61). Ostatecznym osiągnięciem Judy było odwrócenie gniewu Bożego, jaki został ściągnięty na Izrael przez część Żydów, którzy – jak zostało wyżej zaznaczone – sprzeniewierzyli się Prawy, przyjęli pogańskie/helleńskie obyczaje, a przez to zerwali przymierze z Bogiem, zawierając je z ludami pogańskimi (zob. 1Mch 1,11-15). Należy podkreślić, że ów Boży gniew, który „zaciążył nad Izraelem” (1Mch 1,64; 2,49), został spowodowany przez pewną tylko część społeczności żydowskiej. Podobną sytuację opisał autor Joz, który relacjonując zdobycie Jerycha, podał, że przyczyną gniewu Bożego zaciągniętego na całą społeczność była jedna osoba: „Izraelici dopuścili się przestępstwa na rzeczach obłożonych klątwą. Akan, syn Karmiego, syna Zabdiego, syna Zeracha z pokolenia Judy, przywłaszczył sobie coś z dobra obłożonego klątwą, dlatego zapłonął gniew Pana przeciw synom Izraela” (Joz 7,1); „Skoro Akan, syn Zeracha, popełnił przestępstwo przeciw klątwie, czyż gniew Boży nie spadł na całą społeczność, chociaż on był tylko jednym człowiekiem? Powinien był tylko sam umrzeć za swój grzech!” (Joz 22,20; por. 1Krn 2,7). Zgładzenie Akana spowodowało ostateczne usta-

⁸¹ Por. J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 46.

⁸² Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁸³ Por. F. M. Able, *Les livres des Maccabées*, s. 54; a także R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁸⁴ Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

⁸⁵ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 76.

pienie gniewu Bożego (zob. Joz 7,16-26)⁸⁶. Podobnie i Juda Machabeusz pierwszorzędnie starał się usunąć ze społeczności żydowskiej tych, którzy dopuściwszy się nieprawości, zaciągnęli na cały Izrael gniew Boży. Prowadzona przez niego wojna z teologicznego punktu widzenia posiadała taki właśnie charakter⁸⁷.

Wzmianka o „odwrócenie gniewy Bożego” jest niewątpliwie oparta na tradycyjnym języku, który opisuje tę kwestię w innych księgach Starego Testamentu (zob. 2Krn 11,12; 29,10; 30,8; Ps 106,23; Ez 10,14; Dn 9,16; Oz 14,4; Za 1,2-4)⁸⁸. Podejmowane przez Judę Machabeusza działania w tym wymiarze, czyli na rzecz odwrócenia gniewu Bożego, egzegeci interpretują również w świetle czynu kapłana Pinchasa (gr. Finees), przodka Judy, który położył kres uprawianemu wbrew Prawu nierządowi z Moabitkami przez lud izraelski (zob. Lb 25,1-18)⁸⁹. Autor Lb tak zrelacjonował to wydarzenie: „I oto przybył jeden z Izraelitów i przyprowadził Madianitkę do swoich braci przed oczami Mojżesza i całego zgromadzenia Izraelitów, którzy lamentowali u wejścia do Namiotu Spotkania. Ujrzawszy to kapłan Pinchas, syn Eleazara, syna Aarona, chwycił w rękę włócznię, opuścił zgromadzenie, poszedł za Izraelitą do komory namiotu i przebił ich obydwój, mężczyznę Izraelitę i kobietę – przez jej łono. I ustała plaga wśród Izraelitów. Zginęło ich wtedy dwadzieścia cztery tysiące. Mówił znowu Pan do Mojżesza: «Pinchas, syn Eleazara, syna kapłana Aarona, odwrócił mój gniew od Izraelitów, gdyż zapłonął pośród nich zazdrością. Dlatego nie wytraciłem zupełnie Izraelitów w mojej zazdrości» (Lb 25,6-11). Wcześniej w świetle dokonań Pinchasa został zinterpretowany przez autora 1Mch czyn Matiasza względem łamiącego Prawo pewnego Judejczyka (zob. 1Mch 2,23-26). Pałając taką samą gorliwością Juda Machabeusz wygubił odstępców od Prawa spośród rodaków i w ten sposób – jak to miało miejsce w przytoczonych przykładach z historii Izraela – odwrócił ostatecznie gniew Boży od społeczności żydowskiej.

⁸⁶ Por. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁸⁷ Historycy wykazują, że podjęta przez Machabeusza wojna o charakterze religijnym z biegiem czasu nabrała znaczenia politycznego: Machabeusze walkę w obronie wartości religijnych i rodzimych zwyczajów umiejętnie połączyli z walką o uzyskanie coraz większych przywilejów wolności oraz osiągnięcia całkowitej niezawisłości politycznej. Zob. G.M. Baran, *Jewish Community and the Hellenistic culture in the light of the Books of the Maccabees*, „Człowiek i Teologia” 25(2014), nr 1 (w druku).

⁸⁸ Zob. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

⁸⁹ Zob. J.A. Goldstein, *1 Maccabees*, s. 245; a także J.R. Bartlett, *1 Maccabees*, s. 70; R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 55.

2.8. Sława Judy Machabeusza i chwała Izraela

Jak zostało wyżej powiedziane, *corpus* pieśni jest niejako spięty dwoma wersetami 3a oraz 9a. Pierwszy z nich zawiera wzmiankę o chwale Izraela, którą Juda Machabeusz rozprzestrzenił poprzez swoje dokonania. Fraza „poszerzyć chwałę/sławę” (ἐπλάτύνειν δόξαν) – jak zauważa J.A. Goldstein – jest obcym dla poezji zarówno hebrajskiej, jak i greckiej idiomem. Być może hagiograf dzieło Judy Machabeusza opisał w opozycji do wspomnianego w Iz 17,4 „pomniejszenia” chwały Jakuba w dniu spełniania się wyroku Bożego, wydanego na Damaszek i Syrię⁹⁰. Mówiąc o sławie Izraela, warto wspomnieć, że grecki termin δόξα – „opinia, reputacja, szacunek, zaszczyt, chwała, sława” w LXX jest odpowiednikiem hebrajskiego כְּבוֹד, który posiadał znaczenie „ciężar, bogactwa, renoma, ranga, chwała, wspaniałość, godność, zaszczyt, uznanie, chluba”. W odniesieniu do ludzi oznaczał on to, co w człowieku jest „ważne”, co daje mu w konsekwencji „znaczenie”. Tak więc termin כְּבוֹד mógł być używany na określenie bogactwa/zamożności lub pozycji honorowej wynikającej z racji posiadanego majątku. W 1Mch termin δόξα wydaje się mieć bardziej grecki charakter⁹¹. Mając to na uwadze, Juda Machabeusz niewątpliwie przyczynił się do większego znaczenia swojego ludu, czyli społeczności żydowskiej, a co za tym idzie jej sławy i większego szacunku ze strony ludów sąsiednich oraz samego państwa seleucydzkiego, których władcy z pewnością zauważyli, że nie można lekceważyć oporu ludności żydowskiej.

Z kolej – jak wyraża w. 9a – czyny Judy Machabeusza przysporzyły sławy jemu samemu. Hagiograf w w. 7c najpierw podał, że „i aż na wieki błogosławiona pozostanie jego pamięć”, podkreślając niejako aspekt czasowy zdobytej sławy. W ostatnim wierszu pieśni ujmuje tę kwestię natomiast w znaczeniu przestrzennym: „Aż na krańcach ziemi było znane jego imię”. Posługuje się w tym kontekście występującą kilka razy u Izajasza frazą עַד-קֵצֶה הָאָרֶץ, która w LXX ma taką samą formę jak w w. 9a: ἕως ἑσχάτου (τῆς) γῆς (Iz 8,9; 48,20; 49,6; 62,11; por. Dz 1,8)⁹². Oczywiście w tym kontekście terminu „ziemia” nie należy zacieśniać do „ziemi Izraela” – אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. Sława zatem imienia Judy Machabeusza dotarła nie tylko do krańców ziemi judzkiej, ale wykroczyła znacznie poza granice ziemi judzkiej. Wyrażenie „aż na krań-

⁹⁰ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 245.

⁹¹ Zob. ThDNT II, s. 238.242-243.

⁹² Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54.

cach ziemi” należy interpretować z pewnością jako przestrzeń poza społecznością żydowską: wzmianka zatem o tym, że imię Judy znane było „aż na krańcach ziemi”, oznacza, że jego sława dotarła do „nie-Żydów”⁹³. J.A. Goldstein zauważa, że w w. 9a hagiograf nawiązuje do słownictwa zawartego w Iz 12,5, gdzie pojawia się podobna fraza „po całej ziemi” (Iz 12,5 – hebr.: בְּכָל-הָאָרֶץ; gr.: ἐν πάσῃ τῇ γῇ)⁹⁴, która odnosi się do całego spektrum różnych narodów⁹⁵.

Mówiąc o Judzie, którego imię było znane „aż po krańce ziemi”, hagiograf niejako nawiązał do charakterystyki Salomona, dokonanej przez autora Syr, który sławiąc wielkość króla, napisał: „Do odległych wysp doszło twe imię (...)” (Syr 47,16). Podobnie zatem jak sława Salomona docierała do różnych królów i narodów (por. 1Krl 5,14)⁹⁶, tak również miało miejsce z Judą Machabeuszem. Mowa jest o tym w samej księdze. Już po zwycięstwie w bitwie z Seronem autor 1Mch zanotował: „Wieść o nim doszła aż do króla (Antiocha IV Epifanesa), a narody opowiadały o walkach Judy” (1Mch 3,26; por. 6,28)⁹⁷. Sława Judy dotarła niewątpliwie także do Rzymu: dokonało się to dzięki posłanemu przez Judę poselstwu, które przemawiało w jego imieniu w rzymskim senacie (zob. 1Mch 8,17-20)⁹⁸.

Mając na uwadze w. 9a oraz 7c można stwierdzić, że – według przekazu autora 1Mch – Juda Machabeusz zrealizował słowa testamentu ojca swego – Matatiasza: „Synowie! Bądźcie mężni i mocni w [zachowaniu] Prawa, przez nie bowiem dostąpicie chwały” (1Mch 2,64). W tym kontekście można zauważyć, że zdobyta sława stanowi główną nagrodę za dokonane czyny, gdyż autor 1Mch nie wspomina w swej księdze o pośmiertnej retrybucji za wierność Prawu i bohaterskie czyny⁹⁹. Analizowana pieśń, mówiąc o utrwaleniu w pamięci okrytego sła-

⁹³ Zob. D.H. Stern, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu* (PSB) Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2004, s. 355

⁹⁴ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 245.

⁹⁵ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, s. 271.

⁹⁶ Zob. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 54; por. P.W. Skehan, A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes. Introduction and Commentary* (AB 39), New Haven-London: Yale University Press, 2010, s. 527.

⁹⁷ Autor 1Mch w konkluzji na temat zwycięstwa nad Seronem nawiązuje niejako do 1Krn 14,17: „Tak sława Dawida rozeszła się po wszystkich krainach, a Bóg rzucił postrach przed nim na wszystkie narody”. Por. R. Doran, *The First Book of Maccabees*, s. 58.

⁹⁸ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 77; a także J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 46.

⁹⁹ Por. G.M. Baran, *Przesłanie ostatnich słów Matatiasza*, s. 267.

wą imienia Judy Machabeusza, wpisuje się niewątpliwie w schemat pochwał „mężów sławnych i ojców” (Syr 44,1), skomponowanych przez autora Syr, który stwierdził, że pośród sławnych postaci z historii Izraela byli również mężowie „sławni z potęgi” (Syr 44,3), którzy „przez pokolenia byli wychwalani i stali się dumą swoich czasów” (Syr 44,7), którzy „zostawili imię, tak że opowiada się ich chwałę” (Syr 44,8). Niewątpliwie Juda Machabeusz był takim mężem, zwłaszcza dla ludzi „swoich czasów”. Do tego przyczynił się on sam, a także autor 1Mch, który – jak to zostało wyżej powiedziane – będąc nadwornym kronikarzem rodziny Machabeuszy, zadbał o odpowiedni przekaz dokonań Judy. „Późniejsi jednak Żydzi – jak zauważa F. Gryglewicz – nie tak gorąco uwielbiali Judę i w ogóle Machabeuszów. Powodem były mniej szczęśliwe posunięcia późniejszych Hasmonejczyków, głównie jednak przymierze z Rzymem, zawarte przez Judę, a odnawiane przez jego następców, które pozwoliło Rzymianom wtrącać się w sprawy Judei. Z powodu zawarcia tego przymierza faryzeusze uważali Machabeuszów za zdrajców narodowej sprawy, Talmud więc zaledwie o nich wspomina. Mimo to Juda był i pozostanie przykładem męstwa i gorliwości o religijną i narodową sprawę”¹⁰⁰.

„Pieśń pochwalna” ku czci Judy Machabeusza to jeden z poetyckich fragmentów 1Mch. Jak wykazują egzegeci, wersja pierwotna pieśni powstała w języku hebrajskim, dlatego można w niej dostrzec charakterystyczne rysy poezji hebrajskiej. Na płaszczyźnie merytorycznej autor pieśni – opiewając osobę i czyny Judy Machabeusza – ukazuje go jako posłanego przez Boga wybawiciela Izraela, który walczył w obronie Prawa, przymierza oraz narodu żydowskiego. Ostatecznym owocem podjętych działań przez Judę było odwrócenie gniewu Bożego od narodu wybranego (1Mch 3,8). Jak podkreśla autor pieśni, Juda Machabeusz przez to okrył sławę swoje imię, które stało się znane „aż na krańcach ziemi” (1Mch 3,9), i „rozprzestrzenił chwałę swego ludu” (1Mch 3,3).

¹⁰⁰ F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 76.

THE MESSAGE OF „THE SONG OF PRAISE” IN HONOR OF JUDAS MACCABEUS (1MACC 3,3-9)

Summary

“The Song of praise” in honor of Judas Maccabeus is one of the poetic fragments of 1Macc. As shown by exegetes, the original version of the song was created in Hebrew, therefore one can perceive characteristic features of Hebrew poetry in it. Looking at the message of the song, the author of the song – praising the person and deeds of Judas Maccabeus – shows him as the savior of Israel sent by God, who fought in defense of the Law, the covenant and the Jewish people. The final result of actions taken by Judas was reversal of God’s wrath from the Jewish community (1Macc 3:8). As emphasized by the author of the song, Judas Maccabeus covered his name with glory, which “resounded to the ends of the earth” (1Macc 3:9), and “extended the fame of his people” (1Macc 3:3).

KS. TOMASZ SZAŁANDA*

HOMILIA (NEO)APOLOGETYCZNA, JAKO WSPÓŁCZESNA FORMA PRZEPOWIADANIA

Badanie znaków czasu, do czego wezwany jest Kościół, winno mieć odzwierciedlenie także w homiliach¹. Pozwala to, tej formie przepowiadania kościelnego, odczytywać aktualną sytuację ludzi i odpowiadać na wyzwania, które stoją przed współczesnym światem.

Posoborowa homiletyka, przez dokumenty Kościoła jak i refleksję teologów, co prawda „poznała samą siebie” i wie czym jest i czym być nie powinna, ale jednocześnie straciła swój „smak”, a przez to siłę oddziaływania. Homilia stała się miałka i bezduszną, potrafi co prawda odbijać się rykoszetem, ale od ścian kościołów a nie ludzkiego serca czy rozumu. Co we współczesnej homilii jest „nie tak”, co sprawia, że często jest odbierana jako „zło konieczne” a nie „dobro oczekiwane”? W encyklice „Fides et ratio”, we Wstępie napisano: „Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek - poznając Go i miłując - mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”².

To jest nie tylko teologiczno-filozoficzny dyskurs, ale i fundament kościelnego nauczania, w tym również homilii. Wydaje się, iż współczesnemu kaznodziejstwu tego właśnie brakuje. O ile trudno kwestionować poruszane w posłudze przepowiadania zagadnienia wiary, to już sposób budowania i jej umacniania wymaga solidnej rewizji. Podobnie ma się sprawa z elementami „rozumu” dążącego ku prawdzie, które są w niej obecne w niewielkim stopniu. W dużej mierze może temu zaradzić, zarzucona w ostatnim czasie homilia, mająca charakter apologetyczny. Nie jest ona ścisłym odwzorowaniem starożytnych sposobów obrony zagrożonej herezjami wiary. Stąd jej określenie jako (neo)apologetycznej.

*Ks. Tomasz Szałanda, dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej (homiletyka); związany z Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, wykładowca homiletyki w WSD w Elblągu, e-mail: tsz2000@poczta.fm

¹ Por. KDK 11; DK 9.

² Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem* „Fides et ratio” (14.06.1998), s. 5.

Pozbawiona „militarnego” charakteru, a oparta na wierze, rozumie i prawdzie, może być skutecznym sposobem przekonywania i uzasadniania życia chrześcijańskiego, czego jak się wydaje poszukują współcześni kaznodzieje oraz wierni świeccy.

Homilia jako diakonia wiary

Homilijna posługa przepowiadania, jako realizacja posłannictwa Kościoła w zakresie prorockim, by była skutecznym narzędziem, winna mieć charakter służebny - diakonijny. Kapłan bowiem, jako szafarz słowa Bożego, służy mu³. Wówczas głównym jej motywem jest miłość, towarzysząca posłanemu (kaznodziei) w czasie przygotowaniu homilii oraz jej zwiastowania. Ów diakonijny charakter homilii jest również niezbędny w przekazywaniu wiary, do czego jest ona zobligowana⁴. Czym jest jednak wiara?

Zarówno jej greckie określenie *pisteuein* (ufać, wierzyć), jak i łacińskie *credere* = *cor dare* (oddać serce), wskazuje na osobiste wydarzenie związane z zaufaniem co do jakiś treści czy osób⁵. W akcie religijnym, wiara ma charakter dwukierunkowy: wierzę w Boga - w Jego istnienie oraz wierzę Bogu - w to co mówi, co obiecuje i jaki proponuje styl życia. Ona więc jest relacją, i to relacją osobową, pomiędzy Nim a mną. Inicjatorem i gwarantem jej stałości jest Doskonały On. Odbiorcą, niegwarantującym permanentne jej odwzajemnienia, a więc bytem ułomnym - ja. Ma więc ona charakter specyficzny i specjalny, ponieważ „ustanawia zupełnie wyjątkową relację: relację między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, między skończonym człowiekiem a nieskończonym Bogiem”⁶.

Wiara przez wymiar relacyjny, jest także dialogiem pomiędzy Nim a mną. Nie polega on jednak na częstym gadaniu ale na słuchaniu drugiego, ponieważ dopiero tam „dopełnia się spotkanie, w spotkaniu związek, w związku zrozumienie jako pogłębienie i przemiana bytu”⁷. Owo

³ Por. W. Broński, *Formacja homiletyczna alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Studium homiletyczne*, Lublin 2007, s.41.

⁴ Por. A. Sołtys, *Miejsce filozofii w homiletyce jako dyscyplinie teologicznej*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 132-133.

⁵ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, w: Tenże (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1998, s. 136.

⁶ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak. Andrzej Czai. J. Majewski, s. 34. Zob. także: A. Sołtys, *Miejsce filozofii w homiletyce jako dyscyplinie teologicznej*, dz. cyt., s. 133.

⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 35.

spotkanie w wierze Boga i człowieka jest więc niczym innym jak zaangażowaną i angażującą współobecnością wzajemnie słuchających się. Tak rozumiana wiara, w kontekście słuchania, zakłada „rozpoznanie i akceptację innego, pozwolenie na wejście w przestrzeń własnego <ja>, gotowość do asymilacji jego słowa, a przez to jego bytu we własny i w ten sposób bycie asymilowanym przez niego: po akcie słuchania jestem inny, mój własny byt został wzbogacony i pogłębiony, gdyż połączył się z bytem innego, a w nim z bytem świata”⁸. Na płaszczyźnie wiary, ów „inny byt” i „on” to Bóg. Wiara będąca dialogiem nie służy więc poszerzaniu wiedzy ale „oczyszczeniu i pogłębieniu umiejętności bycia istotą ludzką”⁹. Akt wiary, będący konsekwencją spotkania i słuchania, jest aktem ludzkim, który zakłada rozwój - zmienność, w przeciwieństwie do niezmiennego, w pełni doskonałego Absolutu.

Wiara również, co nie powinno ująć uwadze, jest darem, otrzymanym w doświadczeniu spotkania z Bogiem, który w sposób sobie właściwy obdarowuje. Może się to dokonywać przez świadectwo rodziców, dziadków, homilistów, katechetów, duszpasterzy czy wspólnot religijnych. Niekiedy jednak doświadczenie wiary dokonuje się w sposób „niekonwencjonalny”. Obdarowanie wiarą Edyty Stein dokonało się po przeczytaniu biografii św. Teresy z Avila, a w przypadku J. H. Newmana, późniejszego kardynała, w trakcie pisania „O rozwoju doktryny chrześcijańskiej”, którą „zaczął pisać jako anglikanin, a skończył jako katolik”¹⁰.

Nakreślony powyżej relacyjny charakter wiary ma swoje odzwierciedlenie w homilii, która winna z niej wypływać. Sługa słowa ma głosić to, w co wierzy, czyli Boga i Jego powszechny plan zbawienia, obejmujący wszystkich, oraz Jego miłość we wszelkich możliwych przejawach.

Skuteczność kościelnego przepowiadania wynika z jego zbawczego charakteru, nadanego mu przez Boga. Stąd też, nawet słaby oratorsko kaznodzieja jest zdolny do duchowego poruszenia wiernych. On bowiem jest narzędziem w rękach Pana. Jednakże krasomówcza słabość, a niekiedy nawet nędza, w kontekście wiary kaznodziei schodzi na dalszy plan. Brak „wymowności” posłanych przez Boga ale Mu wiernych, nigdy nie była przeszkodą skuteczności wypowiedzanego słowa. Jąkający się Mojżesz wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej i przeprowadził

⁸ Tamże, s. 36.

⁹ Tamże, s. 36.

¹⁰ Por. W. Surówka, *Akt wiary we wspólnocie Kościoła*, „Studia Leopoliensia” 6: 2013, s. 225.

ich przez pustynię. Patron Roku Kapłańskiego z 2009/10 roku - święty Jan Maria Vianey, wbrew bezkrytycznemu zachwytowi jego „pięknym przepowiadaniem”, był kaznodzieją trudnym w odbiorze. Jednakże przez swoją wiarę, duchową pustynię, jaką była jego parafia, przemienił w tryskającą życiem oazę.

Homilia winna budować i umacniać wiarę - zarówno służy słowa jak i odbiorów. Pierwszym odbiorcą przepowiadania jest sam kaznodzieja. On bowiem czytając słowo Boże wierzy, że ono właśnie nim jest. Modląc się nim, wierzy, że rozmawia z jego Autorem, by w końcu milcząc wobec tajemnicy tego słowa, słuchać „podpowiedzi” Boga. Ten wstępny etap przygotowywania homilii, jest budowaniem relacji Wszechmogącego z kaznodzieją i jego odpowiedzią wyrażającą się w wierze. Ponadto kaznodzieja jest tym, który głosząc jednocześnie słucha. Udziela swojego głosu, serca i rozumu, ale to Chrystus głosi Ewangelię, a on jest Jego niedoskonałym narzędziem. Kiedy jednak homilista używa, a nie udziela, swojego głosu, serca i rozumu, czy zwiastuje wówczas Dobrą Nowinę?

Homilista również buduje i umacnia wiarę słuchaczy, która rodzi się „z tego, co się słyszy” (Rz 10,17). Przepowiadane słowo Boże ma więc charakter wiarotwórczy, jest „słowem pełnym mocy i łaski”¹¹. Stąd wypływa kolejny fakt - odpowiedzialności kaznodziei za umacnianych w wierze. Bóg bowiem, powierzając mu urząd prezbitera, powierza mu prowadzenie ich w wierze ku Bogu. To prowadzenie musi być współtowarzyszeniem, które i kaznodzieję i odbiorcy homilii doprowadzi do zaangażowania rozumu, by Bogu powiedzieć „tak”¹². Wiara więc ma również charakter intelektualny¹³.

Kaznodzieja umacniając wiarę, nie powinien w świadomości wiernych zawężać tego pojęcia jedynie do aktu rozumowego. Ponieważ ma ona charakter relacyjny, winna być ona wzmacniana, pogłębianą oraz rozumiana jako „zdarzenie, w którym przejawia się jednomysłność człowieka z Bogiem”¹⁴. Wówczas Stwórcze pragnienie zbawienia staje się także pragnieniem stworzenia.

Wiarą żywą musi być „dotknięty” również kaznodzieja, w przeciwnym razie czy będzie zbawczoprzekonujący? Czy zaszczerpi w słu-

¹¹ J. Mastej, *Eklezjotwórcza funkcja wiary*, „Studia Leopoliensia” 6: 2013, s. 182.

¹² Por. M. Schmaus, *Wiara Kościoła. Dogmatyka podręczna*, t. 1, tłum. J. Zaremba, Gdańsk - Oliwa 1989, s. 229.

¹³ Por. Tamże, s. 229.

¹⁴ Tamże, s. 229.

chaczu pewność, że właśnie dzisiaj, teraz, w tej Eucharystii „zbawienie stało się udziałem twojego domu” (por. Łk 19,9)?

Może uwodzić pięknem słów, uzasadnioną gestykulacją czy retorycznymi chwytami, ale nie będzie miał „mocy sprawczej”, tego wewnętrznego żaru, by przekonywać innych do wiary w Boga i Bogu, i do trwania w niej. Stwórca na szczęście, zawsze znajdzie sposób, by przekazać zbawcze orędzie. Gdy posłani przestają Mu wierzyć, i głoszą to, co sami chcą, i co lud chce usłyszeć, przemawia przez starą oślicę (por. Lb 22).

Homilia jako diakonia prawdy

Drugi element fundamentu homilii stanowi prawda. Ona jest jej podstawą oraz treścią przekazywaną.

Biblijne rozumienie tego wyrażenia (hebrajski *'emet*, grecka *aletheia*) zawiera się w twierdzeniu, iż prawdą jest to wszystko, co autorytatywnie potwierdza Bóg¹⁵. Nie jest więc nią tylko stwórczy akt Boga, powołujący świat do istnienia czy wyzwolenie z egipskiej niewoli. Prawdą jest również wyzwolenicza obecność Syna, w tajemniczym wcieleniu, nauczaniu, uzdrawianiu, egzorcyzmowaniu, wskrzeszaniu i innych cudach oraz w męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Ponieważ On sam jest Prawdą (J 14,6) i wyzwoleniem (por. J 8,36), pomaga poznać prawdę, która wyzwala (por. J 8,32).

W tej perspektywie, pytanie Piłata o prawdę (Prawdę), którą miał przed oczyma, i która stała przed nim, wydaje się być irracjonalne. Jednakże obawa przez krzyczącym tłumem, sugerującym jego nieprzyjaźń z cezarem, była na tyle silna, iż zgodne z prawdą przekonanie o niewinności „tego człowieka”, przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Brak wolności wywołuje lęk i zagłusza, a nawet zabija prawdę. Ta biblijna scena niczym w kalejdoskopie, odbija się we wszystkich następnych pokoleniach - zarówno w życiu jednostki jak i całych zbiorowości. Tam gdzie pojawia się niepewność i lęk, prawdę zastępuje fałsz i zniewolenie. Piłatowe pytanie o prawdę, w XXI wieku jest pytaniem o sens życia, pracy, cierpienia, poświęcenia, śmierci, wolności, wiary, o i ich granice i celowość. Wbrew pozorom, nie stawiają sobie tych pytań jedynie wykształceni filozofowie, ale także dzieci, młodzież, ludzie dojrzały i w podeszłym wieku, choć każdy na miarę swoich możliwości poznawczych.

¹⁵ Por. G. Ravasi, *Biblia jest dla ciebie. Mały kurs teologii biblijnej*, tłum. D. Stanicka-Apostoł, Poznań 2011, s. 195.

„Problem Piłata” staje się więc problemem także ludzi współczesnych, a kaznodziejstwo winno je rozszyfrowywać, o nich mówić i wspólnie szukać rozwiązania. I będzie to czynić wtedy, gdy jej źródłem i zwiastowaniem będzie Prawda. Wówczas mamy do czynienia ze słuchaniem prawdy, to znaczy „z procesem, który kształtuje człowieka jako byt. Jest to zjednoczenie <ja> i świata, harmonia, bycie obdarowanym i oczyszczonym. W stopniu, w jakim ludzie pozwalają się prowadzić i oczyszczać przez prawdę, docierają nie tylko do prawdziwych siebie, lecz i do <ty>”. Bo w prawdzie mogą się dotknąć, a brak prawdy zamyka ich na siebie. Zbliżanie się do prawdy wymaga dyscypliny. Jeśli oczyszcza ona od egotyzmu, od błędu samowystarczalności, czyni człowieka posłusznym i daje mu odwagę pokory, to znaczy, że uczy również przejrzeć parodię wolności, jaką jest możliwość działania i parodię dialogu, jaką jest pozbawiona dyscypliny gadanina, przewycięża mylenie wolności z brakiem więzi i właśnie dlatego jest owocna, że jest kochana bezinteresownie”¹⁶.

Prawda więc, podobnie jak wiara, buduje międzyludzkie oraz Boko - ludzkie relacje. Ona również niejako konstytuuje człowieczeństwo, czyniąc je obdarowanym i oczyszczonym istnieniem, które w takiej postaci staje się darem dla każdej kolejnej osoby dotykającej prawdy. Warto również zwrócić uwagę na silną potrzebę prawdy, na miłość względem niej. To, przede wszystkim, wynika z faktu, iż prawdę się kocha z powodu tego właśnie czym jest - prawdą. Drugim motywem miłości prawdy jest jej owocność: otwarcie na drugą osobę, pozbawienie destrukcyjnego złudzenia samowystarczalności i nieskrępowanej wolności, która nie liczy się z nikim i z niczym. Taki kształt prawdzie może nadać jedynie Bóg - Prawda Absolutna. On bowiem jako Bóg samoudzielający się człowiekowi, obdarowuje go nie tyle jakąś treścią co przede wszystkim obecnością¹⁷. Stworzenie zaś, będące obrazem Stwórcy, ów dar obecności będzie powielał w relacjach z innymi ludźmi.

Kaznodziejstwo zwiastujące Prawdę, implikuje jej treść i zadania, a głównym jest przepowiadanie teocentryczne, gdyż Trójjedyny Bóg Nią jest. Głosić z ambony Prawdę, to nic innego jak głosić komunię Osób: Ojca, Syna i Ducha udzielającego się człowiekowi¹⁸. Ta komunia jest obdarowaniem Sobą - Prawdą. Takie przepowiadanie przestaje być

¹⁶ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 43.

¹⁷ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 108.

¹⁸ Por. O prawdzie jako *logos* tworzący *dialogos* (komunikację i komunię) zob. Benedykt XVI, *Caritas in veritate* 4.

zniewalającym człowieka przekazem suchej doktryny, którą niejednokrotnie próbuje się „ubóstwić” i przypisać jej wręcz zbawczą moc. To nie zachowywanie Prawa zbawia i wyzwala a Bóg. Ono jest ważne, ponieważ właściwie opisuje treść i zakres wyznawanej wiary, pokazuje kierunek, w jakim powinien człowiek podążać. Nie ma natomiast soterycznego i wyzwającego charakteru. Bardzo wyraźnie na ten aspekt zwraca uwagę Paul Tilich: „Ci którzy nazwali nauczanie Jezusa <prawdą>, poddali ludzi w niewolę prawa. I trzeba powiedzieć, niestety, że większość ludzi żyje w takiej niewoli. Oczekują oni, aby im powiedziano, co i jak mają myśleć oraz czego i jak nie myśleć. Jezusa akceptują jako nieomylnego nauczyciela i dawcę nowego prawa”¹⁹. Taka prawda prowadzi do zniewolenia, do ograniczenia, do wygodnego zaprogramowania, w którym nie ma miejsca na wybór, i odpowiedzialność, i błąd, i upadek, i powstanie.

Tymczasem naturalna dynamiczność stworzeń (również człowieka) sprawia, iż są one istotami wędrującymi, którym stale towarzyszy Bóg, i On jest ich celem. Co więcej, owo ludzkie wędrowanie nacechowane jest rozumowym dociekaniem, zarówno sensu, kierunku jak i jego kresu. Doskonały Wędrowiec, jest Drogą, która unaocznia Prawdę, stąd ciągle pojawiające się pytanie wędrującego o te dwie Sprawy, staje się jak najbardziej naturalnym. Ono bowiem dotyczy jego *esse*.

Genialność stworzenia wyrażona w niepowtarzalności osoby (żadna nie jest kaskadą drugiej osoby) sprawia, że dochodzenie do Prawdy przez wędrowanie - zmierzanie Drogą, jest w każdym przypadku inne. Zamiast pewnej Drogi i Prawdy, istnieje możliwość szukania i wyboru innej drogi, i innej prawdy. I na tym polega prawdziwa wiara, która winna być poszukiwaniem a nie bezkrytycznym przyjmowaniem. Jeżeli jednak staje się przyjęciem Prawdy objawianej przez Drogę, to tylko wtedy, gdy człowiek dojdzie do wniosku, w pełnej wolności, iż to jest rzeczywiście Prawda i jego Droga i jego Życie. Wiara bowiem, jako akt oddania Bogu swojego *esse*, nie może być podyktowana zmiennym uczuciem czy religijną histerią. Winien to być wolny akt, wolne TAK, wolny i świadomy wybór Prawdy, ponieważ jest prawdą, i Drogi, ponieważ także nią jest i ku Niej prowadzi.

Kaznodziejstwo więc jako diakonia prawdy, winna wskazywać na wiarę, w której tak naprawdę chodzi o Prawdę i jej przemyślany i dojrzały wybór. Trójjedyny bowiem jest Prawdą i doprowadza do Prawdy, szanując wolność i angażując rozum człowieka.

¹⁹ P. Tilich, *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łach, „W drodze” 1: 1987, s. 30.

Homilia (neo)apologetyczna

Powyższe omówienia kaznodziejstwa jako diakoni wiary i prawdy, w której ważny jest również rozum, stanowią niezbędny fundament do właściwego tematu, jakim jest homilia (neo)apologetyczna. W niej bowiem, w chyba najbardziej wyrazisty sposób, one objawiają się.

Pojęcie homilii apologetycznej nie jest czymś nowym. Ten rodzaj przepowiadania był znany już od starożytności chrześcijańskiej, i miał charakter polemiczny wobec rodzących się herezji²⁰. Czasy współczesne domagają się jej powrotu na ambony, jednakże w trochę innym rozumieniu i kształcie.

Po pierwsze, winna być ona pozbawiona elementu obronności. Nie ma bowiem racji bytu forsowanie obrazu Kościoła „oblężonej twierdzy”, niczym zamku w Kamieńcu Podolskim, szaleńczo bronionym przez pułkowników Wołodyjowskiego i Ketlinga. Atak na Kościół - wspólnotę jest wpisany w jego naturę, a wszelkie próby sił piekielnych pokonania go będą trwałe (por. Mt 18,16). Głównym zagrożeniem dla Kościoła jest diabeł i jego aniołowie, kuszący jego członków do nieposłuszeństwa Bogu. Pierwszym więc niebezpieczeństwem jest grzech, i to przede wszystkim grzech osobisty każdego ze wspólnoty eklezjalnej. On bowiem przyczynia się do osłabiania jedności z Bogiem i z innymi członkami wspólnoty. On powoduje wyłom w jednolitej budowli, krusząc ją niekiedy dotkliwie. Jednakże nigdy jej nie zniszczy całkowicie ze względu na fundament, którym jest sam Bóg.

Lansowanie więc w przepowiadaniu, Kościoła jako „oblężonej twierdzy”, jest *de facto* grzesznym. Grzesznym - bo niezgodnym z prawdą Pisma, grzesznym - bo niezgodnym z wiarą, z pewnością opieki Założyciela, grzesznym - bo pozbawionym nadziei. Kościół zależniony i walczący z „nie-grzechem” jest jedynie religijną organizacją „ludzką ręką uczyniony”. A takiej organizacji nie założył Chrystus. Kościół „oblężona twierdza” jedyne co ma do zaproponowania, przez dominację w sobie samej świadomości militarnej, to walka o terytorium i wpływy. Wówczas, niczym echem, dawne marzenia Narodu Wybranego o własnej wielkości: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz Królestwo Izraela?” (Dz 1,6), wybrzmiewają z ust wielu współczesnych kaznodziejów. Stąd słyszymy o „atakach na Kościół”, „zagrożeniu dla Kościoła”, „chęci zniszczenia Kościoła” itp. I nie ma tu mowy o słabościach i grzechach ludzi tworzących eklezjalną wspólnotę, ale o politykach, władzy, ustroju

²⁰ Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część pierwsza. Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 104.

czy społeczno-kulturowych prądach. Pokusa budowania królestwa Bożego na ziemi jest nie tylko nieporozumieniem, ale zaprzeczeniem nauczania Chrystusa²¹.

Po drugie, homilia (neo)apologetyczna, powinna być wolna od atakowania ludzi, na co przestrzeń ambony jest szczególnie narażona. Ujawnia się to w wyrazisty sposób przy okazji różnych masowych imprez bądź zjawisk kulturowych, sprzecznych z nauczaniem chrześcijańskim: pochody „Manify”, Dzień Ateizmu, kwestie gender, związki jednopłciowe itp. Najczęstszym sposobem rozwiązywania tych kwestii przez kaznodziejów jest atak słowny, czasami nie mający nic wspólnego z kulturą, a już z pewnością z chrześcijaństwem. Chyba żaden z kaznodziejów nie ma jeszcze odwagi mówić, zgodnie z chrześcijańską prawdą, przy wyraźnie artykułowanej niezgodzie poglądów (!): nasi bracia i siostry genderyści, ateści, homoseksualiści itp.

Po trzecie, homilia (neo)apologetyczna, winna szukać uzasadnienia dla głoszonych prawd. Ten motyw wymaga największego nakładu pracy w jej przygotowaniu. Z jednej bowiem strony nie może pomijać kerygmatu wypływającego z liturgii słowa, z drugiej zaś, jego aktualizacja winna opierać się na rozumowym dyskursie. W nim kaznodzieja powinien przedstawiać argumenty „strony przeciwnej” zbijając je w oparciu o przesłanki rozumowe i naukowe. To z jednej strony wzbudzi zainteresowanie słuchaczy - gdyż usłyszą coś, co jest już im znane czy to z własnych obserwacji czy z doniesień medialnych. Z drugiej zaś, pozbawione moralizatorskiego i bezdyskusyjnego nakazu na przykład: „nie cudzołóż, bo tego zabrania Bóg” czy „przychodź w niedzielę do kościoła, bo takie są przykazania i jest to obowiązek chrześcijanina”, będą mocnym argumentem przesądzającym o przyjęciu przekazywanej prawdy. Oczywiście homilia wymaga również pewnej dyscypliny czasowej,

²¹ Warto przy tym zacytować myśl Benedykta XVI: „Chrześcijańskie cesarstwo usiłowało od razu uczynić wiarę politycznym czynnikiem jedności cesarstwa. Królestwo Chrystusa winno przecież przybrać kształt politycznego królestwa i błyszczeć jego blaskiem. Bezsilności wiary, ziemskiej bezsilności Jezusa Chrystusa trzeba pomóc, dając mu władzę polityczną i wojskową. Poprzez wszystkie wieki ciągle na nowo w różnych odmianach powracała pokusa umacniania wiary z pomocą władzy i za każdym razem groziło niebezpieczeństwo zduszenia jej w objęciach władzy. Walkę o wolność Kościoła, walkę o to, żeby królestwo Jezusa nie było utożsamiane z żadną formacją polityczną, trzeba toczyć przez wszystkie stulecia. Bo w ostatecznym rachunku cena, jaką płaci się za stapanie się wiary z władzą polityczną, zawsze polega na oddaniu się wiary na służbę władzy i na konieczności przyjęcia jej kryteriów”. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 46.

więc nawet najbardziej przekonujące argumentowanie winno być ograniczone do jednej kwestii. Najważniejsze jednak, by ów rozumowy dyskurs miał charakter diakonii prawdy i wiary. Wówczas przed wierzącymi będzie odkrywany Bóg - Prawda Absolutna, który jest jednocześnie pierwszym uzasadnieniem wyznawanej wiary. Łatwiej wówczas o akceptację ewangelicznych wymagań, które przez tak Doskonały Autorytet, również mają charakter prawdziwości i niezbędności. Płaszczyzna Prawdy i wiary wspierana rozumowym uzasadnieniem na dzień dzisiejszy najpełniej potrafi odpowiadać na ludzki głód sensów: życia, cierpienia, choroby, starości, wiary. Nie pozwala również na pogardę „innych” czy gradację wierności Absolutowi. Prawda bowiem, o ile dopuszcza kontrę (sama ją stosuje i jej wymaga) wobec zachowań i działań sprzecznych z Jej propozycją życia, to nigdy nie odrzuca czy przeklina drugiej osoby. Prawda bowiem jest niczym innym jak spotkaniem w miłości, która nie ma końca ani miary.

Po czwarte wreszcie, homilia (neo)apologetyczna winna mieć charakter zaangażowanego i osobistego świadectwa²². Bez niego, nawet najbardziej umotywowane i uzasadnione nauczanie, nie będzie w pełni skuteczne i przekonujące. Tymczasem, właśnie świadectwo, jest „motorem napędowym” takiej homilii. Ono bowiem, ma międzyosobowy charakter i zmusza zarówno świadka jak i odbiorcę świadectwa do zaangażowania, do „wysiłku zrozumienia”²³. Skuteczność apologetycznego świadectwa następuje w wyniku pewnego procesu, które trafnie opisuje kardynał Avery Dulles: „Osobiste zwrócenie się do nas może dziwić, stanowić dla nas wyzwanie, dostarczać nam nowych inspiracji i w ten sposób skłaniać nas do nawrócenia. W takim stopniu, w jakim otwieramy się na świadectwo, uczymy się polegać na wiarygodnych świadkach i podporządkowywać się ich świadectwu. Takie podejście, oparte na wierze, przygotowuje nas do religijnego nawrócenia, będącego osobistym podporządkowaniem się przemawiającemu do nas Boskiemu Świadcowi - Chrystusowi”²⁴.

²² Por. A. Dulles, *Odrodzenie apologetyki*, „W drodze” 376: 2004. Korzystam z tekstu w wydaniu internetowym, opublikowanym w: <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=5754> (dostęp 10.04.2014).

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

Propozycja homilii (neo)apologetycznej podobna jest w założeniach do modeli kazań dydaktyczno-psychologicznego H. Arensa i dyskursywno-retorycznego S. Schwarza, czy też modeli O.C. Edwardsa i J. Vrableca²⁵. One jednak są zbyt obszerne w swojej formie, przez co bardziej nadają się do tworzenia kazań czy konferencji niż do homilii. Wydaje się, iż model egzystencjalno-dialogiczny²⁶, wypracowany przez polską szkołę kaznodziejstwa po Vat II jest odpowiednim wzorcem, by w jego ramach umieścić apologetyczne motywy mające także charakter świadectwa. To pozwoli, by w homilii, w sposób bardziej wyrazisty niż dotychczas, wybrzmiewała Prawda, by przez wiarę i rozum była poznawana, w pełnej wolności zaakceptowana i kontemplowana. Bo z „doświadczenia Boga, Jego Ducha, Jego wolności” przede wszystkim, wiara staje się wewnętrznym przekonaniem i decyzją, a nie tylko z „teologicznej i racjonalnej argumentacji”²⁷. Jednakże tych ostatnich zaniedbywać nie można.

²⁵ Zob. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 69-79.

²⁶ Jego poszczególne elementy to: 1. Doświadczenie życiowe; 2. Tak mówi Pan; 3. Życie chrześcijanina. Zob. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 76.

²⁷ K. Rahner, *Künftige Spiritualität*, w: *Praxis des Glaubens. Geistliche Lesebuch*, red. K. Lehmann. A. Raffelt, Einsiedeln, Zürich, Köln 1982, s. 46.

THE (NEO-)APOLOGETIC HOMILY AS A CONTEMPORARY FORM OF PREACHING

Summary

Summary: The paper presents one of the contemporary methods of homily preaching, referred to as neo-apologetic. Based on truth, it is meant to aim at the Truth, which is the Triune God. This will happen through the preacher's faith and reason, which will allow each listener to decide on accepting the Truth in full freedom, as well as through apologetics, understood as committed testimony of a herald of the Gospel.

LISTA RECENZENTÓW: STUDIA ELCKIE 2014

(THE LIST OF REVIEWERS: STUDIA ELCKIE 2014)

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim recenzentom za podjęty przez nich trud i wnikliwe uwagi na temat prac opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2014 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania skierowane do następujących osób:

The Editorial Board of Studia Elckie wishes to thank all the Peer Reviewers for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in 2014 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

- dr hab. Piotr Jaroszyński, prof. KUL
- ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB
- ks. dr hab. Krzysztof Orzeszyna, prof. KUL
- ks. dr hab. Tomasz Rakoczy, prof. KUL
- ks. dr hab. Tadeusz Syczewski, prof. KUL
- ks. dr hab. Dariusz Lipiec
- ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW
- ks. dr hab. Stefan Ewertowski, prof. UWM
- o. dr hab. Waldemar Wesoły SVD, prof. UWM
- prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, prof. UWM
- ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz
- prof. dr. Vaida Kamuntavičienė
- doc. dr Irena Miklaševič
- ks. dr hab. Andrzej Proniewski
- prof. Curtis L. Hancock
- prof. Peter J. Mango
- ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW
- ks. dr hab. Andrzej Jacek Najda, prof. UKSW
- ks. dr hab. Jerzy Sikora, prof. UKSW
- ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek
- ks. dr hab. Lucjan Świto, prof. UWM
- ks. prof. dr hab. Antoni Tronina
- ks. dr hab. Paweł Mąkosa, prof. KUL
- dr hab. Monika Marta Przybysz
- prof. Luz Marina Barreto
- prof. Corina Yoris-Villasana
- dr hab. Krzysztof Warchałowski, prof. UKSW

SPIS TREŚCI: STUDIA ELCKIE 2014
(CONTENTS: STUDIA ELCKIE 2014)

STUDIA ELCKIE 16 (2014) NR 1

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- Witold **Landowski**, Krytyka konwencjonalizmu społecznego na przykładzie filozofii społecznej T. Hobbesa i J. Locke'a / Critics of social conventionalism on examplars T. Hobbes' and J. Locke's thought – **9-26**

PRAWO / LAW

- Marcin **Radziłowicz**, Wybrane aspekty podstaw funkcjonowania polskiej administracji samorządowej / Bases of functioning of local government administration in Poland. Selected aspects – **27-42**
- Bogdan **Sekściński**, Status lubelskiej Delegatury Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w świetle polskiego prawa konstytucyjnego (1946-1955) / The status of the Representation of the Special Committee for Fighting Corrupt Practices and Economic Sabotage in Lublin in the context of Polish constitutional law (1946-1955) – **43-65**
- Krystyna **Ziółkowska**, Godne zachowanie się pracownika w kontekście wypełniania pracowniczego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.) / Dignity of employee behavior in the context the duty care of the staff of the interest his company (article 100 § 2 point 4 of the Labour Code) – **67-77**

TEOLOGIA / THEOLOGY

- Ks. Dariusz **Kruczyński**, Bł. Marianna Biernacka wzorem dla wolontariuszy Caritas / Bł. Marianna Biernacka an example for Caritas volunteers – **79-94**
- Ks. Ryszard **Sawicki**, Religijność młodzieży zaangażowanej w wolontariat szkolnych kół Caritas w diecezji elckiej w świetle badań empirycznych / The piety of the youth, that is involved in volunteering for school groups of Caritas at the diocese of Elk, based on empiristic analysis – **95-118**
- Ks. Zbigniew **Sobolewski**, Powinności moralne w kontekście wolontariatu Caritas / Ethics in the context of voluntary of Caritas – **119-138**

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- Ks. Paweł **Tarasiewicz**, Sprawozdanie Redaktora Naczelnego „Studiów Elckich” z działalności czasopisma w latach 2012-2013 – **139-146**

STUDIA ELCKIE 16 (2014) NR 2

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- Dominika **Dzwonkowska**, Problematyka kreacjonizmu i ewolucjonizmu w pismach prof. Józefa M. Dołęgi / Problem of evolutionism and creationism in prof. Józef Dołęga's works – **151-162**

HISTORIA / HISTORY

- ks. Andrzej **Kopiczko**, Braniewo w okresie powstania Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Aleksandryjskiej / Braniewo during the foundation of the Congregation of the Devout Virgins of St. Catherine, Virgin and Martyr – **163-182**
- Stanisław **Kuprjaniuk**, Ludowa rzeźba drewniana w wyposażeniu warmińskich kapliczek i krzyży dawniej i dziś / Wooden folk sculpture as equipped of warmia's chapels and crosses in the past and today – **183-202**
- ks. Wojciech **Guzewicz**, Wizytacje pasterskie bpa Czesława Rydzewskiego na Suwalszczyźnie i Sejneńszczyźnie w lipcu 1947 r. / Bishop Czesław Rydzewski's Visitations in Suwalki and Sejny Regions from July 1947 – **203-212**
- ks. Jacek W. **Czartoszewski**, Historia duszpasterstwa katolickiego w parafii Matki Bożej Anielskiej w Lipsku nad Biebrzą w latach 1914-1997 / The history of catholic priesthood in St. Maria of the Angels parish in Lipsk on the Biebrza in 1914-1997 – **213-239**
- ks. Tomasz **Grabowski**, Historia powstania Muzeum Diecezjalnego w Łomży / The Diocesan Museum in Łomża – **241-250**

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

- ks. Dariusz **Lipiec**, Ks. Zbigniew Zarembski Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologiczno-pastoralne, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2013 ss. 408 – **251-254**

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- ks. Marcin **Sieńkowski**, Sprawozdanie z „Zebrania Sekcji Filozoficznej Wykładowców Filozofii Uczelni Katolickich w Polsce” Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 11 marca 2014 roku – **255-262**

STUDIA ELCKIE 16 (2014) NR 3

HISTORIA / HISTORY

- ks. Wojciech **Guzewicz**, Internowanie biskupa Stanisława Łukomskiego, czyli o obchodach żałobnych marszałka Piłsudskiego w diecezji łomżyńskiej / Internment Bishop Stanislaus Łukomski or the celebration of the funeral of Marshal Piłsudski in the diocese of Lomza – **267-279**
- ks. Marek **Jodkowski**, Z dziejów katolickiej placówki duszpasterskiej w Olecku w XIX i pierwszej połowie XX wieku / The history of the Catholic pastoral institution in Olecko in the 19th and the first half of the 20th century – **281-301**

- ks. Bogdan **Radzicki**, Grzegorz **Białuński**, „Projekt Regina Protmann” – szkic z historii podmiotowości w Prusach XVI w. / „Regina Protmann project” draft history subjectivity in Prussia XVI – **303-339**

TEOLOGIA / THEOLOGY

- Gerard **O’shea**, Vulgarised Rahnerianism and Post-critical Recontextualisation: Solvents of Catholic Identity in Contemporary Catechesis – **341-373**
- ks. Marek **Kluz**, Praca imperatywem kształtowania dojrzałej osobowości człowieka / Work as an Imperative of Formation of the Mature Human Personality – **375-390**
- ks. Grzegorz M. **Baran**, Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich / Women in the Religion and Culture of Jewish Community in the Light of the Books of the Maccabees – **391-426**
- ks. Dariusz **Lipiec**, Marketing w Parafii / Marketing in the parish – **427-440**

LITERATUROZNAWSTWO / LITERARY

- Barbara **Sapała**, Von Information zu Kreation. Darstellung der ermländischen Wallfahrtsorte im „Ermländischen Hauskalender” – **441-457**

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- ks. Dariusz **Lipiec**, Sprawozdanie z X Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Współczesna rodzina: perspektywy lokalne i europejskie”. Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II 23-24 października 2013 r. – **459-462**

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIE

- ks. Wojciech **Guzewicz**, Ks. Jan Skorupski, Złota legenda znad polskich jezior i lasów, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2014, ss. 272 – **463-466**

STUDIA ELCKIE 16 (2014) NR 4

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- Urbano **Ferrer**, La noción de experiencia ética en Karol Wojtyła – **471-481**

PRAWO / LAW

- Krystyna **Ziłókwowska**, Godne zachowanie się pracownika w kontekście wypełnienia pracowniczego obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy (100 § 2 pkt 4 k.p.). / Dignity of employee behavior in the context the duty care of the staff of the interest his company (article 100 § 2 point 4 of the Labour Code) – **483-494**
- Marta **Wronowska**, Przyczyny i procedura wydalenia ze stanu duchownego / Reasons and procedure for dismissal from the clerical state – **495-522**

TEOLOGIA / THEOLOGY

- Barbara **Rozen**, Katechizować w duchu Nowej Ewangelizacji. / Catechization is the spirit of new evangelism – **523-543**
- ks. Grzegorz **Maj**, Duch Święty prowadzi ku zbawieniu. / The Holy Spirit leads towards salvation – **545-557**

- ks. Grzegorz M. **Baran**, Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1Mch 3,3-9). / The Message of „The Song of Praise” in Honor of Judas Maccabeus (1Macc 3,3-9) – **559-590**
- ks. Tomasz **Szałanda**, Homila (neo)apologetyczna, jako współczesna forma przepowiadania. / The (Neo-)Apologetic Homily as a Contemporary Form of Preaching – **591-602**
- Lista recenzentów: Studia Ełckie 2014 / The list of Reviewers: Studia Ełckie 2014 – **603-604**
- Spis treści: Studia Ełckie 2014 / Contents: Studia Ełckie 2014 – **605-607**

