

# **Spółeczny wymiar orędzia biblijnego**

VII Bydgoskie Dni Spółeczne  
(15-19 III 1993)

zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski  
„Iustitia et Pax”

Gniezno – Bydgoszcz 1994

## WPROWADZENIE

Posłannictwo zlecone przez Chrystusa Kościołowi ma ściśle religijny charakter i wyraża się w przepowiadaniu oraz uobecnianiu w ludzkiej historii w świecie Dobrej Nowiny o Bożym Królestwie. Kościelna wspólnota, realizując sobie właściwą misję ewangelizacyjną, nie może jednak abstrahować od kontekstu ziemskich rzeczywistości. Rozwój Bożego Królestwa bowiem pozostaje w nader istotnym związku z całokształtem społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych uwarunkowań doczesnej egzystencji i w żadnym wypadku — jak to przypomniał II Sobór Watykański — „nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zniechęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełniania tych rzeczy” (KDK 34).

Uwzględniając powyższe przesłanki, nie trudno zrozumieć, że tak zwane „społeczne nauczanie Kościoła” nie oznacza przekroczenia właściwego kościelnej wspólnocie zakresu kompetencji, a tym bardziej wyjścia poza mandat otrzymany od Chrystusa (por. SRS 8). Nauczanie to bowiem zrodziło się jako nieuchronna konsekwencja spotkania ewangelicznego orędzia zbawienia i jego etycznych wymogów z problemami pojawiającymi się w toku ludzkich dziejów w ramach społecznego współżycia i współdziałania na rzecz wspólnego dobra, gwarantującego pełny rozwój ludzkiej osoby nie tylko w perspektywie ziemskiej, ale i transcendentnej.

Jako integralna część chrześcijańskiej koncepcji życia, społeczna nauka Kościoła jest nastawiona na działanie, czyli na „chrześcijańską praxis”. Jej celem jest pasterska posługa wobec świata, zmierzająca do pobudzania autentycznej i całościowej promocji ludzkiej osoby i spo-

łeczeństwa (por. EN 31). Ta duszpasterska orientacja katolickiej nauki społecznej zakłada trud upowszechniania jej treści wśród jak najszerszych rzesz wiernych, zwłaszcza w apostołskich zrzeszeniach katolickiego laikatu (por. MM 223). Jan Paweł II w encyklice „Centesimus annus” zauważa, że „nowy zapał do studiowania, szerzenia i stosowania nauki społecznej Kościoła” jest potrzebny w pierwszym rzędzie „w krajach, które po załamaniu się socjalizmu realnego napotykały na wielkie trudności w dziele odbudowy” (CA 56). Tę potrzebę w odniesieniu do Kościoła w Polsce Papież zaakcentował jako priorytetowe zadanie ewangelizacyjne w przemówieniu do polskich biskupów podczas ostatniej wizyty „ad limina apostolorum” w dniu 15 stycznia 1993 roku <sup>1</sup>.

Uprzytamniając sobie powyższy fakt, wypada wspomnieć, że w polskim społeczeństwie katolickim troska o pogłębioną znajomość społecznego nauczania Kościoła zarysowała się bardzo wyraźnie już w międzywojennym dwudziestoleciu. Jej najbardziej znaczącą konkretyzacją stanowią organizowane przez Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” naukowe zjazdy pod nazwą Tygodni Społecznych, których idea zrodziła się w połowie XIX w. w Niemczech (Katholikentagen), a na początku naszego stulecia uzyskała zasłużony rozgłos i klasyczną formułę metodologiczną we Francji (Semaines Sociales de France) <sup>2</sup>.

Obrady pierwszego Tygodnia Społecznego w Polsce odbyły się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach od 21 do 27 sierpnia 1922 r. Tam też w większości wypadków gromadzono się w kolejnych latach aż do wybuchu II wojny światowej <sup>3</sup>. Jako referentów zapraszano najwybitniejszych katolickich intelektualistów, publicystów i działaczy społecznych, zarówno duchownych, jak i świeckich. Przedmio-

---

<sup>1</sup> Por. „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 14(1993), nr 2, 19-20.

<sup>2</sup> Por. Czesław Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, 109.

<sup>3</sup> Por. Konstanty Turowski, *Odrodzenie. Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, Warszawa 1987, 105-108; 249-255; 356-367.

tem refleksji — obok podstawowych założeń katolickiej doktryny społecznej — były aktualne krajowe zagadnienia społeczno-gospodarcze. Ponadto, rozważano historię myśli i działalności chrześcijańsko-społecznej oraz wiele elementarnych kwestii szczegółowych odnoszących się do życia społecznego, gospodarczego i politycznego (np. praca, własność, sprawiedliwość i miłość społeczna, rola państwa, ocena kapitalizmu itp.). Od 1930 r. program Tygodni Społecznych miał w dużej mierze całościowy charakter, co wyrażało się w analizowaniu w szeregu wykładów jednego tylko tematu. Wygłaszane referaty miały na celu nie tylko pouczenie słuchaczy, ale również, a nawet przede wszystkim wywołanie dyskusji, która umożliwiała konfrontację poglądów z katolickimi zasadami społecznymi i wyciągnięcie praktycznych wniosków. Aby stworzyć szansę zapoznania się z treścią odczytów szerszemu gronu zainteresowanych osób, począwszy od VI Tygodnia Społecznego, zainicjowano ich publikowanie w postaci książkowej<sup>4</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że Tygodnie Społeczne, organizowane przez „Odrodzenie”, nie były jedyną inicjatywą tego typu. Ich cenne dopełnienie stanowiły m.in. Dnie Katolickie na Bielanach w Warszawie u Księży Marianów, którym patronował powstały w 1931 r. Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej, a przede wszystkim t.zw. Studium Katolickie, powołane do życia w 1935 r. w ramach Akcji Katolickiej. Obrady tego ostatniego gremium odbywały się kolejno w Poznaniu, Wilnie, Warszawie i Katowicach, przyczyniając się wydatnie do popularyzacji katolickiej myśli społecznej. Były też inicjatywy diecezjalne, nazywane Tygodniami Społecznymi<sup>5</sup>.

Po zakończeniu II wojny światowej Kościół w Polsce — mimo niewątpliwej potrzeby — nie mógł nawiązać do chlubnej tradycji propagowania katolickiej nauki społecznej z przedwojennego okresu. W dość ograniczonej mierze stało się to możliwe dopiero w latach

---

<sup>4</sup>Por. Czesław Strzęszewski, *Ośrodki katolickiej myśli społecznej*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, Warszawa 1981, 391-397.

<sup>5</sup>Por. Ks. Józef Majka, *Katolickie szkolenie społeczne*, tamże, 535-552.

siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, czego wyrazem są m.in. Dni Społeczne, organizowane corocznie od 1972 do 1987 r. przez Radę Naukową Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych w Warszawie, której przewodniczył Prof. dr Czesław Strzeszewski z KUL<sup>6</sup>.

Idea szerszej i głębszej recepcji myśli społecznej Kościoła ożywiła też działalność Komisji Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”. Komisja ta została powołana do życia przez 108 Konferencję Plenarną w dniu 4 maja 1968 r., a więc w niespełna rok po utworzeniu Komisji Papieskiej „Iustitia et Pax”. Z inicjatywy polskiej Komisji przy współpracy z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Kulturą Chrześcijańską KUL i Papieskim Fakultetem Teologicznym we Wrocławiu doszło do zorganizowania kilku naukowych sympozjów poświęconych w głównej mierze zgłębianiu społecznej doktryny Vaticanum II oraz treści encyklik społecznych Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II<sup>7</sup>.

W miarę upływu lat i normalizowania się politycznej sytuacji w Polsce coraz bardziej narastała świadomość potrzeby popularyzacji katolickiej nauki społecznej w wymiarze regionalnym i środowiskowym. Ze zrozumienia takiej potrzeby zrodziła się m.in. idea organi-

---

<sup>6</sup>Dni Społeczne ODiSS organizowano corocznie — z wyjątkiem lat 1984 i 1985 — w formie trzydniowych sesji, najpierw w Popielzynie pod Warszawą, a od roku 1986 w Częstochowie na Jasnej Górze. Podjęto następujące tematy: „Znaki czasu” w Polsce (1972 r.), Rodzina dobrem wspólnym (1973 r.), Etyka pracy i zawodu (1974 r.), Konflikt czy więź pokoleń (1975 r.), O posoborowy katolicyzm społeczny w Polsce (1976 r.), Chrześcijański sens praw człowieka (1977 r.), Sześćdziesięciolecie niepodległości — społeczna rola katolicyzmu w życiu narodu polskiego (1978 r.), Papież-Polak: szczególne zobowiązanie dla katolików polskich (1979 r.), Wobec zagrożeń życia narodowego (1980 r.), Wobec przełomu społecznego w Polsce (1981 r.), Nowy kształt pracy organicznej w Polsce (1982 r.), Nauczanie społeczne Jana Pawła II podczas II pielgrzymki do Polski (1983 r.), Powołanie i misja świeckich w Kościele i w życiu społecznym współczesnej Polski (1986 r.), Nauczanie społeczne Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do Polski (1987 r.). Por. Piotr Nitecki, *Dwadzieścia lat działalności ODiSS 1967-1987*, „Chrześcijanin w Świecie”, 19 (1987), nr 11 (170), 69-92.

<sup>7</sup>Por. Czesław Strzeszewski, *Sprawiedliwość i pokój. Osiem lat działalności papieskiej i krajowych komisji „Iustitia et Pax”*, „Chrześcijanin w Świecie”, 8 (1976), nr 1 (39), 52-63; Tenże, „Iustitia et Pax”, tamże, 10 (1978), nr 7 (67), 65-73.

zowania w Bydgoszczy dorocznych Dni Społecznych, zaadresowanych nie do profesjonalistów, ale do ogółu wiernych zainteresowanych społecznym nauczaniem Kościoła. Tę inicjatywę podjął przy aprobachie i poparciu Prymasa Polski, Kardynała Józefa Glempa, rezydujący przy bydgoskiej Farze biskup pomocniczy archidiecezji gnieźnieńskiej, Jan Nowak, aktualny przewodniczący Komisji Episkopatu Polski „Iustitia est Pax” oraz członek Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”.

Bydgoskie Dni Społeczne zostały zainaugurowane przed siedmiu laty. Pierwsza sesja odbyła się w dniach od 23 do 27 marca 1987 r. z okazji dwudziestolecia wydania przez Pawła VI encykliki o popieraniu rozwoju ludów „*Populorum progressio*”. W okoliczności powstania papieskiego dokumentu oraz w jego główne wątki wprowadził uczestników spotkania Ks. dr Tadeusz Makowski z Gniezna. Ten sam referent omówił powiązania rozwoju społeczno-gospodarczego z życiem rodzinnym. Odniesienia problematyki rozwoju do sfery kultury, ochrony środowiska naturalnego i międzynarodowej solidarności zaprezentowali kolejni prelegenci, a mianowicie: Prof. dr Janusz Ziółkowski z Poznania, Ks. dr Jan Grzesica z Katowic oraz Red. Andrzej Wielowieyski z Warszawy<sup>8</sup>.

Po raz wtóry Bydgoskie Dni Społeczne zorganizowano w dniach 20-26 marca 1988 r. Tym razem w związku z obradami VII Zwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów (1-30.X.1987 r.), których tematem było powołanie ludzi świeckich w Kościele i w świecie, podjęto refleksję nad społeczną misją katolickiego laikatu. Wykład wprowadzający w tę problematykę wygłosił Bp Józef Michalik z Gorzowa Wielkopolskiego. Następne prelekcje były poświęcone szczegółowym aspektom apostołatu wiernych świeckich, związanego z troską o chrześcijańskie oblicze współczesnego świata. I tak Bp Kazimierz Majdański ze Szczecina mówił o implikacjach społecznego zaangażowania laikatu w odniesieniu do życia rodzinnego. Red. Józefa Hennelowa z Krakowa poszerzyła pole widzenia, ukazując konieczność i możliwości wkładu katolików świeckich w przezwycięzenie

---

<sup>8</sup> Por. sprawozdanie w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 42 (1987), nr 6-8, 201-204.

aktualnego kryzysu polskiej szkoły. Dwaj kolejni referenci natomiast — Bp Stanisław Szymecki z Kielc i Bp Tadeusz Gocłowski z Gdańska — zarysowali elementarną treść zaangażowania laikatu w dziedzinie pracy zawodowej i życia publicznego.

III Bydgoskie Dni Społeczne (3-7.IV.1989 r.) były poświęcone zaznajomieniu słuchaczy z przesłaniem i treścią wydanej 30 grudnia 1987 r. encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”. Wygłoszono pięć następujących referatów:

1. Encyklika „Sollicitudo rei socialis” jako wyraz ciągłości nauki społecznej Kościoła, a zarazem stałej jej odnowy (Ks. Prof. dr Joachim Kondziela z KUL);

2. Koncepcja prawdziwego rozwoju ludzkiego w świetle encykliki „Sollicitudo rei socialis” (Doc. dr Piotr Kryczka z KUL);

3. Misja Kościoła w urzeczywistnianiu integralnej koncepcji rozwoju według „Sollicitudo rei socialis” (Ks. dr Bronisław Michalski z Trzemeszna);

4. Teologiczno-moralne przyczyny opóźnienia procesu rozwoju we współczesnym świecie w świetle „Sollicitudo rei socialis” (Bp dr Bogdan Wojtuś z Gniezna);

5. Ekonomiczne i polityczne przyczyny aktualnego zagrożenia rozwoju człowieka i społeczeństwa według encykliki „Sollicitudo rei socialis” (Prof. dr Andrzej Stelmachowski z Warszawy) <sup>9</sup>.

Uczestnikom IV Bydgoskich Dni Społecznych (19-23.II.1990 r.), których tematem z okazji 25-lecia zakończenia II Soboru Watykańskiego było społeczne orędzie Vaticanum II, umożliwiono refleksję nad chrześcijańską odpowiedzialnością za świat. Podczas kolejnych pięciu wykładów zaproszeni goście: Prof. dr Maria Braun-Gałkowska (KUL), Red. dr Stefan Frankiewicz („Więź”), Doc. dr Jerzy Gałkowski (KUL), Ks. dr Antoni Siemianowski (PWSD — Gniezno) i Doc. dr Julian Auleytner (Uniwersytet Warszawski) mówili o zarysowanej w Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym „Gau-

---

<sup>9</sup> Por. sprawozdanie w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 44 (1989), nr 5-6, 157-159.

dium et spes” odpowiedzialności katolików za rodzinę, kulturę, pracę, politykę i pokój<sup>10</sup>.

V Bydgoskie Dni Społeczne (11-14.III.1991 r.) w związku z obchodami setnej rocznicy ogłoszenia przez papieża Leona XIII pierwszej encykliki społecznej zostały zatytułowane: „Rerum novarum — Wielka Karta Społecznej Solidarności”. W zaprezentowanych słuchaczom wykładach chodziło o releksję papieskiego dokumentu w kontekście aktualnej polskiej rzeczywistości, która — jak to sformułował Jan Paweł II — po zwycięstwie solidarności, wyrażającej się w proteście przeciwko krzywdzie, niesprawiedliwości i zakłamaniu, potrzebuje solidarności „w działaniu pozytywnym i konstruktywnym; w tworzeniu jedności; we wspólnej pracy i odbudowie”<sup>11</sup>. Decydujące znaczenie w wychowaniu do budowania tak rozumianego solidarnego społeczeństwa ma rodzina. Mówił o tym w swoim wystąpieniu Ks. dr Tadeusz Makowski (PWSD — Gniezno). Kolejni prelegenci — Doc. dr Tadeusz Gadacz SP (PAT — Kraków), Red. Przemysław Fenrych (TVP — Szczecin), Ks. dr Franciszek Kampka (KUL) — ukazali wkład w formowanie społecznej solidarności szkoły, mass-mediów i związków zawodowych. Gospodarcze i polityczne aspekty tego zagadnienia zaprezentowali Sekretarz Stanu w Kancelarii Prezydenta RP, Prof. dr Janusz Ziólkowski, i Dziekan Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, Ks. Prof. dr Jan Krucina<sup>12</sup>.

VI Bydgoskie Dni Społeczne (25-29.II.1992 r.), które zorganizowano pod hasłem: „Centesimus annus — stulecie kościelnego magisterium społecznego”, zainaugurował wykład Prof. dr Juliana Auleytnera z Uniwersytetu Warszawskiego zatytułowany: „Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym”. Pozosta-

---

<sup>10</sup> Por. sprawozdanie w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 45 (1990), nr 1-3, 21.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do polskich pielgrzymów* (10.VI.1990 r.), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 11 (1990), nr 6, 22.

<sup>12</sup> Por. sprawozdanie w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 46 (1991), nr 4-6, 226-229.



łe cztery dni wypełniły spotkania animowane dyskusjami panelowymi z udziałem zaproszonych gości, którzy w czterech odpowiednio sprofilowanych zespołach (forum pastoralne, forum apostołatu rodzinnego, forum katechetyczne, forum ewangelizacji życia publicznego) rozważali wagę i znaczenie społecznego nauczania Kościoła w relacji do zadań parafialnego duszpasterstwa, misji chrześcijańskiej rodziny, formacji młodego pokolenia oraz chrześcijańskiej odpowiedzialności za kulturę, ekonomię i politykę. Ostatnie spotkanie, poświęcone ewangelizacji życia publicznego, było w całości transmitowane przez katolicką rozgłośnię „Radio Maryja”, prowadzoną przez OO. Redemptorystów w Toruniu. Podjęta w tych ramach dyskusja, kontynuowana do późnych godzin nocnych w formie radiowego dyżuru telefonicznego, ujawniła sens oraz potrzebę dotarcia z treścią nauki społecznej Kościoła do szerszego audytorium<sup>13</sup>.

Niniejsza publikacja wykładów, jakie złożyły się na program VII Bydgoskich Dni Społecznych (15-19.III.1993 r.)<sup>14</sup>, jest kolejną próbą wyjścia poza stosunkowo szczupłe grono ich bezpośrednich odbiorców. Biblijna tematyka wygłoszonych prelekcji stanowi dodatkowy argument uzasadniający tę inicjatywę.

Stosunkowo niedawne, bo sięgające początków naszego stulecia, wyodrębnienie się katolickiej nauki społecznej z całokształtu kościelnego nauczania sprawia, że dyscyplina ta bywa nieraz traktowana jako swego rodzaju uboczny produkt „właściwej” misji Kościoła, zrodzony pod wpływem ciśnienia społecznej rzeczywistości ostatnich lat. Tymczasem katolicka nauka społeczna — jak to podkreślił Jan Paweł II w przemówieniu podczas plenarnej sesji Episkopatu Polski na Jasnej Górze w dniu 5 czerwca 1979 r. — „istniała od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólno-

---

<sup>13</sup> Por. sprawozdanie w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 47 (1992), m 1-2, 115-116.

<sup>14</sup> Por. sprawozdanie w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 48 (1993), nr 5, 273-277.

towym i społecznym”<sup>15</sup>. Taki stan rzeczy nakazuje szukać w Biblii fundamentu chrześcijańskiej refleksji nad życiem społecznym. Zaprezentowane w ramach VII Bygoskich Dni Społecznych wykłady są przekonującą ilustracją celowości tego typu poszukiwań. Pierwszy wykład, zatytułowany „Biblijna koncepcja wyzwolenia społecznego” (Abp Prof. dr Henryk Muszyński — Gniezno) ukazuje racje związania początków społecznej nauki Kościoła ze zbawczą i wyzwolicielską misją Jezusa Chrystusa. Kolejne cztery prelekcje — „Społeczność rodzinna jako fundament społeczeństwa w Biblii” (Bp Prof. dr Kazimierz Romaniuk — Warszawa), „Nowotestamentalne rozumienie pracy na tle ówczesnych poglądów” (Ks. Prof. dr Józef Kudasiewicz — KUL), „Biblijne podstawy etosu własności prywatnej” (Bp dr Stanisław Gądecki — PWSD Gniezno), „Ewangelia a polityka” (Ks. Prof. dr Michał Czajkowski — ATK Warszawa) — pozwalają z kolei zrozumieć biblijną genezę podstawowych wątków katolickiej nauki społecznej, związanych ze społecznym, gospodarczym i politycznym wymiarem powołania człowieka.

Odkrycie „biblijnych korzeni” katolickiej nauki społecznej przynosi jeszcze jeden owoc. Ujawnia bowiem fakt, że społeczne nauczanie Kościoła ma teologiczny, a nie ideologiczny charakter. Jako takie „nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych sobie rozwiązań” (SRS 41). W konsekwencji nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła, stanowiąc nie tylko jej istotny składnik, ale i narzędzie, umożliwiające pożądaną dla życia społecznego wewnętrzną formację i transformację człowieka (por. CA 54).

ks. Tadeusz Makowski  
(Sekretarz Komisji Episkopatu Polski „Iustitia et Pax”)

---

<sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II/1, 1979, Poznań 1990, 642 n.

## WSKAZANIA DOTYCZĄCE STUDIÓW I NAUCZANIA DOKTRYNY SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

„Nauka społeczna sięga korzeniami do historii zbawienia, a jej początki tkwią w samej zbawczej i wyzwolicielskiej misji Jezusa Chrystusa i Kościoła. Łączy się ona z doświadczeniem wiary w zbawienie i integralne wyzwolenie ludu Bożego, opisane najpierw w Księdze Rodzaju i Wyjścia, u Proroków i w Psalmach, a później w Ewangeliach o życiu Jezusa i w Listach Apostolskich.

Postannictwo Jezusa i świadectwo Jego życia dowiodły, że prawdziwa godność człowieka bierze się z ducha wyzwolonego od zła i odnowionego przez odkupieńczą łaskę Chrystusa. Niemniej, bardzo wiele tekstów ewangelicznych ukazuje, że Jezus nie pozostawał obojętny i niewrażliwy na problemy godności i praw osoby ludzkiej oraz na potrzeby najuboższych, najbardziej ogołconych i ofiar niesprawiedliwości. Nieustannie okazywał prawdziwą solidarność z najuboższymi i z nędzaczami (Mt 11,28-30); walczył przeciw niesprawiedliwości, zakłamaniu, nadużyciom władzy, żądzy zysku bogaczy obojętnych na cierpienia ubogich i z mocą przypominał o ostatecznym rozrachunku, jakiego zażąda, gdy przyjdzie w chwale, aby sądzić żywych i umarłych.

W Ewangeliach w sposób jasny przedstawione są pewne podstawowe prawdy, które wywarły głęboki wpływ na myśl społeczną Kościoła w trakcie jej rozwoju na przestrzeni stuleci. I tak na przykład Jezus stwierdza i głosi, że wszyscy ludzie mają równą godność: zarówno mężczyźni, jak kobiety, jakiegokolwiek byliby ich pochodzenie etniczne, narodowość, rasa, kultura, przynależność polityczna czy stan społeczny. W Jego orędziu zawarta jest

też koncepcja człowieka rozumianego jako istota z samej swej natury społeczna: zostaje mianowicie potwierdzona godność małżeństwa, które stanowi podstawową formę porozumienia między osobami. Z fundamentalnego faktu, że wszyscy ludzie mają równą godność oraz z natury są istotami społecznymi, wynika w sposób konieczny wymóg budowania stosunków społecznych według zasad skutecznej i prawdziwie ludzkiej solidarności, to znaczy według kryteriów sprawiedliwości, ożywianej i spajanej przez miłość.

Oprócz tych wartości Ewangelia przynosi wiele jeszcze innych, nie mniej ważnych i znaczących dla porządku społecznego, jak na przykład wartości związane z instytucją monogamicznej i nierozwiązywalnej rodziny, źródła nowego życia; wartości dotyczące pochodzenia i natury władzy, która ma być pojmowana i sprawowana jako służba wspólnemu dobru grupy społecznej, przez którą została bezpośrednio wyłoniona i nad którą się rozciąga, w harmonii z powszechnym dobrem całej rodziny ludzkiej.

Kościół karmi się tajemnicą Chrystusa, wcielonej Ewangelii, aby tak jak On głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym i wzywać ludzi do nawrócenia i do zbawienia (Mk 1, 15). To ewangelizacyjne powołanie Kościoła, otrzymane od Jezusa, stanowi Jego najgłębszą tożsamość. Ono właśnie jest źródłem zadań, wskazań oraz sił, które mogą się przyczynić do zbudowania społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym (por. KDK 42-44; EN 31; LC 63-65)".

(nry 15-17)

# HOMILIA KS. BISKUPA JANA NOWAKA W CZASIE MSZY ŚWIĘTEJ INAUGURUJĄCEJ VII BYDGOSKIE DNI SPOŁECZNE

*Najdostojniejszy Księżę Arcybiskupie Metropolito,  
Szanowny Panie Wojewodo, Prezydencie,  
Szanowni Panowie Parlamentarzyści, Przedstawiciele Związków  
Zawodowych i Organizacji Społeczno-Politycznych,  
Drodzy Bracia Kapłani,  
Umiłowani w Chrystusie Siostry i Bracia!*

1. Dziś rozpoczynamy VII Bydgoskie Dni Społeczne. Starożytne cywilizacje semickie wykazywały bardzo niewiele troski o dokładność matematyczną, w porównaniu np. z naszą cywilizacją. Charakteryzowały się one jednak używaniem liczb w sensie umownym, a przede wszystkim w znaczeniu symbolicznym. W tym kontekście wypada zauważyć, że liczba „siedem” oznacza w Piśmie świętym pewną zamkniętą serię, ukoronowanie podjętego dzieła. Wydaje się, że temat VII Bydgoskich Dni Społecznych — „Społeczny wymiar orędzia biblijnego” — na taką właśnie kwalifikację zasługuje. Sięgając bowiem do „biblijnych korzeni” myśli społecznej Kościoła, docieramy do tych treści, którym ona zawdzięcza swą pełnię i doskonałość. Tę pełnię i doskonałość chcielibyśmy odnaleźć, rozważając zarysowany w Biblii etos wyzwolenia społecznego, rodziny, pracy ludzkiej, własności i polityki. Podejmując ten trud, będziemy mogli przekonać się, że nauka społeczna Kościoła, jako istotna część chrześcijańskiego orędzia zbawczego, rzeczywiście — jak to ostatnio przypomniał Jan Paweł II — „ukazuje jego bezpośrednie konsekwencje dla życia społeczeństwa i czyni codzienną pracę i walkę o sprawiedliwość elementem świadectwa o Chrystusie Zbawicielu” (CA 5).

2. Ci, którzy nie zauważają „biblijnych korzeni” społecznej nauki Kościoła, niejednokrotnie zachowują się wobec niej podobnie, jak zachowali się mieszkańcy Nazaretu wobec Chrystusa: „Porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić” (Łk 4,29).

Pytamy: dlaczego? Dlaczego odrzucono Chrystusa i to tam, gdzie była Jego „ojczyzna”?

Przed Chrystusem zamyka się drzwi i serca dlatego, że jawi się On jako początek nowego świata i nowego człowieka — świata i człowieka wyzwolonego, w pełni wolnego, bo wolnego od zła, od zepsucia, od niesprawiedliwości, od śmierci. W tym sensie Zbawiciel był i jest zapowiadzanym „znakiem sprzeciwu” (por. Łk 2,34). Wymownym tego wyrazem jest Chrystusowa solidarność z „ubogimi”, a więc ze wszystkimi w jakikolwiek sposób uciśnionymi i zniewolonymi. W Piśmie świętym bowiem „ubodzy” to nie tylko cierpiący niedostatek materialny, ale ludzie zapomniani, wzgardzeni, poniżeni w swojej ludzkiej godności. Rozpoczynając swoje Kazanie na Górze od błogosławieństwa ubogich (por. Mt 5,6; Łk 6,20), Pan Jezus pragnął ukazać w nich właśnie uprzywilejowanych dziedziców Królestwa Bożego.

Z pewnością były jeszcze inne racje odrzucenia Chrystusa w Nazarecie. Wspomina o tym sam Pan Jezus: „Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4,14). Był przecież synem cieśli z Nazaretu. Nic w Nim nie było z „majestatu” Mesjasza. Wszystko w Nim było bardzo ludzkie. Ponadto, mieszkańcy Nazaretu chcieli cudów. Żądali znaków, dowodów, które by poświadczyły Jego mesjańską godność i posłannictwo.

3. W obliczu wydarzenia w Nazarecie, którego opis dała nam Ewangelia, nasuwa się jeszcze inne pytanie: Dlaczego i za naszych dni, i w naszym kraju, pojawiają się ludzie, którzy z zadziwiającą zaciętością, a niekiedy i z „gniewem”, usiłują odrzucić Chrystusa? A przecież i Polska stała się dla Jezusa Chrystusa niewątpliwą „ojczyzną”. W tej „ojczyźnie” przebywa On od przeszło 1000 lat poprzez swój Kościół, który stanowimy. My wszyscy — dzięki chrzcielnej konsekracji — zostaliśmy wszczępieni w Chrystusa. W konsekwencji tego faktu jesteśmy „wybranym plemieniem, królewskim kapłań-

stwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1 P 2,9).

Najlepszą odpowiedź na sformułowane przed chwilą pytanie znajdujemy w przemówieniu Ojca Świętego do polskich biskupów, przybyłych do Rzymu z wizytą „ad limina apostolorum”. Oto najbardziej charakterystyczny fragment tego przemówienia: „Jedną z cech charakterystycznych Kościoła w Polsce było i jest jego głębokie zakorzenie w życiu Narodu. W rozmaitych okresach przybierało ono różne formy, w zależności od konkretnych potrzeb. Zawsze jednak Kościół był z Narodem, uczestniczył solidarnie w jego klęskach i porażkach oraz w radościach zwycięstw. W ostatnich dziesięcioleciach, w okresie panowania systemu zniewolenia totalitarnego, Kościół w szczególny sposób pełnił funkcję rzecznika i obrońcy suwerenności Narodu, bronił jego praw, stał się jedyną przestrzenią wolności — i to nie tylko dla katolików. Jego służba Narodowi była powszechnie uznawana i ceniona. A jak jest dzisiaj, w dobie odzyskanej wolności? Czy to zadanie rzeczywiście utraciło ważność — jak twierdzą niektórzy? Czy rzeczywiście działalność Kościoła w Polsce należy zamknąć w obrębie murów świątynnych? Kościół nie przestaje być znakiem sprzeciwu — tak jak jego Założyciel. Nie tylko w czasach dyktatury ateistycznej, ale także i dzisiaj, nauczanie i obecność Kościoła w życiu społecznym budzi sprzeciw pewnych środowisk. Wierny swej misji, musi on jednak podjąć to wielkie zadanie służebnej obecności w świecie — obecności, która jest ewangelizacją. Jest to jego prawo i zarazem podstawowy obowiązek”<sup>1</sup>.

4. „Kościół nie przestaje być znakiem sprzeciwu, tak jak jego Założyciel” — także w tych czasach odzyskanej wolności, którą winniśmy sobie cenić. Kto usiłuje w tej wolnej Polsce odrzucić Chrystusa z niechęcią, a niekiedy i z „gniewem”?

W pierwszym rządzie tak postępują niektórzy politycy, którzy aczkolwiek głoszą szumne hasła, to jednak nie potrafią zrozumieć, że postępu i „rozwoju nie należy pojmować w sensie wyłącznie gospo-

---

<sup>1</sup> Por. „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 14 (1993), nr 2, 20.

darczym, lecz w sensie integralnie ludzkim” (CA 29). Kościół, jak Chrystus, nie może milczeć w obliczu krzywdy i niesprawiedliwości. „Kościół — jak to z mocą zaznacza Jan Paweł II we wspomnianym już przemówieniu — musi przypominać, że „same prawa rynku nie wystarczą. Co więcej, zwracają się one przeciw człowiekowi, gdy ten zapomni o zobowiązaniach moralnych, które są bardziej podstawowe niż prawa ekonomii”<sup>2</sup>. Trzeba czasu, trzeba niekiedy smutnych doświadczeń, aby się przekonać o prawdzie społecznego magisterium Kościoła, które od przeszło stu lat, od pierwszej encykliki społecznej papieża Leona XIII, ujawnia swój profetyczny charakter.

Chrystusa odrzucają ponadto zwolennicy skrajnego liberalizmu i nihilizmu. Zdaniem Papieża powinnością Kościoła jest uczyć, „że wolność pojęta jako samowola, oderwana od prawdy i dobra, wolność oderwana od Bożych przykazań, staje się zagrożeniem człowieka, prowadzi do zniewolenia”<sup>3</sup>. Taka wolność bowiem zwraca się zarówno przeciw jednostce, jak i przeciw społeczeństwu. Co więcej, taka wolność wystawia na wielkie ryzyko to, co z tak ogromnym trudem i za cenę tak wielu ofiar udało się nam osiągnąć. Jeżeli taki punkt widzenia traktuje się jako „klerykalizm”, to owego klerykalizmu nie musimy się wstydić. Wprost przeciwnie, trzeba uczynić wszystko, co tylko jest możliwe, by Kościół w Polsce z wiarą i odwagą tą drogą kroczył.

Chrystus nie podoba się wreszcie zwolennikom odcięcia kultury polskiego Narodu od jej chrześcijańskich korzeni. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że ataki na „wartości chrześcijańskie” to nic innego, jak ataki na korzenie naszej kultury.

Kościół będzie przypominał, że kultura stanowi niezbędne środowisko życia i rozwoju człowieka oraz całych społeczeństw i narodów. „Widzimy to wyraźnie — uczy Papież — na przykładzie naszej historii ojczystej, kiedy to Naród zniewolony i przez długie dziesiątki lat pozbawiony struktur własnej państwowości, przetrwał dzięki swojej kulturze”.

---

<sup>2</sup>Tamże, 21.

<sup>3</sup>Tamże, 20.



Trzeba, abyśmy byli czujni, gdyż ci sami ludzie, którzy chcieli siebie i nas we wszystkim dostosować do rzekomo przodującego, a dziś już nie istniejącego, Związku Radzieckiego, obecnie pragną nas dostosować do Europy w tym, co w niej jest najgorsze, co nie jest dla Europy reprezentatywne i dobre, co jest subkulturą i odejściem od wartości ludzkich i chrześcijańskich.

5. Takie oto refleksje nasunął nam czytany dziś fragment Ewangelii.

Poddając się Duchowi Świętemu, Duchowi Prawdy i Miłości, potrafimy coraz lepiej zrozumieć, że społeczne orędzie Ewangelii nie może być traktowane jako teoria, ale przede wszystkim jako podstawa do działania i zachęta do niego. Dziś potrzeba świadectwa naszego działania. W tym kontekście zechcemy wgłębiać się w biblijny sens najistotniejszych problemów życia społecznego, stanowiących przedmiot rozważań w toku VII Bydgoskich Dni Społecznych. Co więcej, zawierzmy Bożej prawdzie, jak nas do tego zachęca dzisiejsza liturgia: „Pokładam nadzieję w Panu i Jego słowie, u Pana jest bowiem łaska i obfite odkupienie” (por. Ps 130,5.7). Amen.

Abp Henryk Muszyński

## BIBLIJNA KONCEPCJA WYZWOLENIA SPOŁECZNEGO

Potężne, nieomal niepohamowane dążenie ludów do wyzwolenia stanowi jeden z podstawowych znaków naszych czasów (por. LN 7). U jego podstaw leży z jednej strony głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze powszechne pragnienie wolności, z drugiej zaś — różne formy nacisku społecznego i politycznego zniewolenia, właściwe naszym czasom. Stąd też pragnienie wyzwolenia i wolności — jak stwierdza Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” — nigdy nie było tak aktualne, jak właśnie dzisiaj (por. KDK 4).

### *I. TEOLOGIA WYZWOLENIA JAKO ODPOWIEDŹ NA STRUKTURY NIESPRAWIEDLIWOŚCI I UCISKU*

Dążenie do wyzwolenia samo w sobie jest czymś dobrym i szlachetnym, zmierza ono bowiem do wyzwolenia człowieka spod różnych form przemocy i ucisku. Tkwi ono u korzeni ruchu teologicznego zrodzonego w krajach Ameryki Łacińskiej i znanego pod nazwą „teologii wyzwolenia”. Głównymi jej założycielami są: Gustavo Gutiérrez i Hugo Assman, a przedstawicielami: Leonardo Boff, Eduardo Piro, Juan Luis Segundo i José Miguel Bonino.

„Teologia wyzwolenia oznacza szczególną, pobudzającą do zaangażowania na rzecz sprawiedliwości troskę o ubogich i o ofiary ucisku” (LN 22). Dążenie to pokrywa się z „preferencyjną opcją na rzecz ubogich”, o którą tak głośno dopomina się Jan Paweł II przy różnych okazjach (por. SRS 42). Metody jednak, jakie proponuje „teologia wyzwolenia” nie zawsze są zgodne z tradycją i duchem chrześcijańskim. Teologia ta, nawiązując do biblijnych korzeni wyzwolenia, nie

uwolniła się od pewnych jednostronności, a nawet wypaczeń. Mówią o tym dwie Instrukcje Kongregacji ds. Nauki Wiary: „*Libertatis Nuntius*” z 6.VIII.1984 r. o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” oraz „*Libertatis conscientia*” z 22.III.1986 r. o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu<sup>1</sup>. W świetle powyższych dokumentów wspomniane zastrzeżenia można sprowadzić do następujących:

1. „Teologia wyzwolenia” rozumie wyzwolenie głównie jako wyzwolenie społeczne spod różnych form ucisków i niesprawiedliwych struktur lub nawet jako wyzwolenie polityczne spod panowania dyktatorskich rządów, a nie uwzględnia dostatecznie wymiaru religijnego, teologicznego i historiozbawczego wyzwolenia. W wyprowadzeniu Izraela z Egiptu dostrzega symbol wyzwolenia politycznego, a nie figurę chrztu (por. 1 Kor 10,1-2).

2. Pod wpływem ideologii marksizmu „teologia wyzwolenia” interpretuje wyzwolenie w kontekście walki klas, rozumiejąc nierzadko nawet sam Kościół w kategoriach klasowych (Kościół klasowy, Kościół ludowy).

3. Zaaprobowane przez „teologię wyzwolenia” metody czynnego oporu, a nawet walki, są nie do pogodzenia z duchem Chrystusa i Ewangelii. Nie „walka klas”, a miłość jest siłą napędową historii.

4. „Teologia wyzwolenia” rozumie ubogich przede wszystkim w kategoriach społecznych, a nawet politycznych, utożsamiając ubogich z Pisma św. z proletariatem w ujęciu marksistowskim.

5. „Teologia wyzwolenia” wreszcie odwraca niejako kolejność zdarzeń: najpierw chleb, a potem zbawienie. Taki punkt widzenia jest sprzeczny z Ewangelią, która naucza: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4,4). To słowo Boże określa właściwy, historiozbawczy, sens wydarzeń, a nie odwrotnie.

Powyższych zastrzeżeń, zgłoszonych przez Magisterium Kościoła, „nie należy bynajmniej interpretować jako aprobaty, nawet pośredniej, udzielanej tym, którzy przyczyniają się do utrzymania nędzy ludów,

---

<sup>1</sup>Tłumaczenie polskie: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym-Lublin 1987, 347-368; 369-410.

tym, którzy z niej korzystają, tym, którzy biorą w niej udział lub tym, którzy pozostają wobec niej obojętni. Kościół, kierując się Ewangelią Miłosierdzia i z uwagi na miłość do człowieka, wsłuchuje się w wołanie o sprawiedliwość i ze wszystkich sił chce na nie odpowiedzieć” (LN 108).

Autentyczna teologia wyzwolenia zakorzeniona jest w biblijnym orędziu Starego i Nowego Testamentu. Wyzwolenie stanowi jeden z fundamentalnych tematów tego orędzia. Wypada zatem zwrócić się do samej Biblii z pytaniem: Co na temat wyzwolenia mówi Boże Objawienie?

## *II. WYZWOLENIE JAKO FUNDAMENTALNY TEMAT STAREGO TESTAMENTU*

### 1. WYJŚCIE Z EGIPITU FIGURĄ WYZWOLENIA

Dla „teologii wyzwolenia” opis wyjścia Izraela z Egiptu stanowi najbardziej istotny tekst Starego Testamentu, potwierdzający podstawowe założenie wyzwolenia, rozumianego w kategoriach społecznych, a nawet politycznych.

Trudno nie dostrzec, że wyzwolenie Izraela „z domu niewoli” (Wj 20,1) ma swój wyraźny wymiar społeczny i polityczny: jest to wyzwolenie spod obcej dominacji i wejście na drogę, która prowadzi najpierw do ukonstytuowania „federacji 12 szczepów” (amfiktioniomii), a następnie także do utworzenia odrębnego królestwa. Tak rozumiane wyjście z Egiptu odpowiada co prawda potrzebom duchowym współczesnego człowieka, ale różni się prawie całkowicie z właściwym przesłaniem biblijnym. W ujęciu samej Biblii wyzwolenie z niewoli egipskiej stanowi bowiem pierwsze, a zarazem i najważniejsze doświadczenie zbawienia, przeżywanego w wymiarze zbiorowym i rozumianego wyłącznie w kategoriach religijnych i teologicznych. To wyzwolenie jest w całości dziełem Boga. Mojżesz i Aaron oraz wszystkie inne postacie są żywymi narzędziami w ręku Boga. Wyzwolenie jest znakiem suwerennej i uniwersalnej władzy Boga Jahwe, która rozciąga się także na Egipt i inne kraje. Jako takie stanowi ono centralny moment planu zbawienia, nakierowanego na teologiczne i religijne zbawienie Izraela, a za jego pośrednictwem na identyczne zbawienie całej ludzkości.

Bóg wybawca (hebr. Gō'ēl — od gā'āl = wykupić, ocalać, zbawiać) ma znaczenie wyłącznie religijne. Oznacza On tego, który obdaruje zbawieniem, nie płacąc przy tym żadnego okupu (por. Iz 43,14; 44,6.24; 47,4; Jr 50,30n). Termin gā'āl — „wykupić”, „wyzwolić” — występuje często w łączności z synonimicznym określeniem pāddāh — „nabyć dla siebie” (por. Wj 13,13; Pwt 7,8; 9,26; 15,15; Ps 78,42; 130,7-8) — i ma także znaczenie prawie wyłącznie religijne. Septuaginta oddaje gā'āl najczęściej przez lytrousthai (łac. redimere; rzeczownik: redemptio), a nie przez eleutheroun (łac. liberare). Warto poza tym nadmienić, że hebrajski termin: hērūt, oznaczający wolność w znaczeniu politycznym, pojawia się po raz pierwszy dopiero na monetach z czasów powstania Bar Kochby (132 r. po Chr.).

Właściwym celem wyzwolenia Izraela jest zawarcie przymierza na Synaju, mocą którego cały Izrael staje się Synem Boga. Bóg nie chce zawierać przymierza z niewolnikami, pragnie, aby ono zostało dobrowolnie przyjęte jako dar Boży. Cel więc przymierza jest wybitnie religijny i teologiczny, mianowicie wspólnota z Bogiem. Z wysokości Synaju, w momencie zawarcia przymierza, Bóg mówi do Mojżesza: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie” (Wj 19,4). Na mocy tego przymierza Izrael staje się „szczególną własnością” Boga i „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6).

Rezultatem przymierza zatem jest jakościowa przemiana Izraela. Z niewolnika staje się Synem Boga, ludem wybranym, świętym, kapłańskim. Otrzymuje szczególne powołanie i misję: być światłem wśród innych narodów, zachować Boże objawienie dla całej ludzkości i sprawować jedynie prawdziwy kult Jedyne i Prawdziwego Boga. Te właśnie treści stają się właściwym wyznacznikiem wyzwolenia Izraela. Jak łatwo poznać są to treści religijne, teologiczne, a nie polityczne czy społeczne, przynajmniej nie na pierwszym planie. Wyjście z Egiptu, jako główne wydarzenie historiozbowe, stanowi główną treść święta Paschy, w czasie której Izrael aktualizuje od nowa wyzwolenie z grzechu i doświadczenie zbawczej mocy Boga.

W okresie niewoli babilońskiej u proroków — Deutero-Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela — jawi się nowa, teologicznie jeszcze pełniejsza, wizja wyzwolenia i ocalenia, która zakończy się wywyższeniem

Syjonu, wielką teofanią prawdziwego Boga, do którego przyjdą wszystkie ludy. Bóg jawi się coraz wyraźniej jako Odkupiciel-Zbawca (por. Iz 54,8), który zawrze ze swoim ludem Nowe Przymierze, które będzie wyrażało odpuszczenie grzechów, nawrócenie serc i wylanie Ducha Bożego na wszystkich jego uczestników (por. Iz 54, 11-17; rozdz. 60 i 62; Jr 31,32-34; Ez 36,27-37). Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że nawet w czasach machabejskich, kiedy wyraźnie nasiliła się walka polityczna, nie chodziło — przynajmniej w pierwszym rzędzie — o niezawisłość polityczną, a o obronę świętych praw, wierność przymierzu i tradycji ojców (por. 1 Mch 1,41-49; 2, 19-21; 14,29; 2 Mch 2,1-9; 4,1-6; 6,1-9 i in.).

Konkludując, można za Instrukcją „*Libertatis conscientia*” stwierdzić: „Doniosłe i zasadnicze wydarzenie, jakim było Wyjście, posiada więc znaczenie zarówno religijne, jak i polityczne. Bóg wybawia swój lud, daje mu potomstwo, ziemię, prawo, ale w ramach Przymierza i dla Przymierza. Nie można więc traktować oddzielnie aspektu politycznego jako takiego; trzeba go rozpatrywać w świetle powołania o charakterze religijnym, w jakie jest włączony” (LC 44).

## 2. O RĘDZIE PROROKÓW NA TEMAT WYZWOLENIA SPOŁECZNEGO

Przymierze zawarte przez Boga z Izraelem nie da się wypełnić bez praktykowania sprawiedliwości. Okres wielkich proroków: Amosa, Ozeasza, Izajasza i innych (VIII wiek przed Chr.), to czasy wielkiej niesprawiedliwości społecznej. Z jednej strony wykwintne bogactwo sfer panujących z pałacami z kości słoniowej (por. Am 3,15), z drugiej — skrajna nędza i ubóstwo większości społeczeństwa.

Ten stan znajduje swoje wyraźne odbicie w orędziu prorockim. Prorocy, zwłaszcza Amos, ostro piętnują niesprawiedliwość społeczną, stan moralnego zepsucia. Kierują słowa ostrzeżenia przeciwko bogaczom, którzy wyzyskują biednych i ubogich (Am 4,1), gromadzą „nieprawość i ucisk w swoich pałacach” (Am 3,10), „piją czaszami wino i najlepszymi olejkami się namaszczają, a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa” (Am 6,6). Prorocy zapowiadają też karę Bożą i biorą w obronę biednych, uciskanych, ubogich, wdowy i sieroty (por. Iz 4,1-3; 6,7-11; 8,14; Am 3,10-15; 4,1; 6,1-7). Czynią to jednak w imię prawa Przymierza, którego skrótem jest „dziesięć słów

Boga”, zwanych powszechnie Dekalogiem (Wj 20,1-17; Pwt 5,1-22), i w imię Boga, który sam jest obrońcą ubogich i uciśnionych, jako ten, który „wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca, udziela mu chleba i odzienia” (Pwt 10,18). Dzięki odwołaniu się do Boga, Jego sprawiedliwości, Przymierza i praw przez Boga ustanowionych, sprawiedliwość społeczna i wyzwolenie społeczne mają zawsze, przynajmniej w swojej motywacji, także znaczenie głęboko religijne. To właśnie prawo Przymierza broni ubogich przed niesprawiedliwością, krzywdą i wyzyskiem, piętnując niesprawiedliwość wobec maluczkich i ubogich jako grzech ciężki nie tylko przeciwko człowiekowi, ale i Bogu samemu.

Te treści religijne, ściśle powiązane z różnymi formami niedostatku i różnorodnymi nieszczęściami, spotykającymi ludzi sprawiedliwych, tworzą osobną grupę nazywaną „ubogimi Jahwe” (hebr. anawim lub ani'im). Ludzie ci dźwigają na sobie wyraźne znamiona ubóstwa materialnego, ale i wszelkich innych form niesprawiedliwości i krzywdy, a także niezawinionych nieszczęść. Stąd nie można ich bez reszty identyfikować ze stanem nędzy społecznej, biedy materialnej, czy ucisku politycznego. Są to po prostu ludzie, którzy w swoim nieszczęściu, w swojej niedoli, zawierzili i zaufali Bogu i Jego Opatrzności. Mając świadomość swojej zależności od Boga, od Niego oczekują ratunku i wyzwolenia. On jest ich najwyższym dobrem, jedynym wybawicielem i zbawcą. Wyzwolenie otrzymane od Jahwe nie może być utożsamiane wyłącznie z wyzwoleniem społecznym, ma ono bowiem charakter religijny i obejmuje treściowo wszystkie nieszczęścia, które mogą spotkać człowieka, takie jak: choroba, śmierć, wojna, wrogość nieprzyjaciół, wszelkie formy krzywdy i niesprawiedliwości, ale i własna słabość i poczucie winy, słowem wszystkie te stany, w których człowiek sam sobie pomóc nie może i oczekuje wybawienia od swojego Boga-Jahwe, i to zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i indywidualnym. Te wszystkie formy krzywdy i niesprawiedliwości leżą u podstaw fundamentalnego doświadczenia religijnego, które każe Psalmistom wołać o pomoc do Pana i jedynie od Niego oczekiwać wyzwolenia (por. Ps 25,31; 35,55; 73, 26-28 i in.). W Psalmie 22 wyzwolenie występuje jako pojęcie paralelne zbawienia: „W Tobie nasi ojcowie ufność pokładali, zaufali Ci, a Tyś ich uwolnił. Do Ciebie

wołali i zostali zbawieni” (Ps 22, 5-6). Wyzwolenie ma więc w tym tekście aspekt religijny, a nawet ściśle teologiczny.

Prorok Sofoniasz utożsamia „lud pokorny i biedny, szukający schronienia w imieniu Pana” z Resztą Izraela, wyzwoloną od grzechu, „która nie będzie czynić nieprawości ani mówić kłamstwa” (So 3,12-13). Wyzwolenie osiąga swoją teologiczną pełnię w uwolnieniu z grzechu, który stanowi właściwy korzeń wszelkich innych zniewoleń.

Święta Reszta, zapowiadana w Starym Testamencie, staje się początkiem ludu Bożego Nowego Zakonu, z którym Bóg zawiera nowe i wieczne „Przymierze we Krwi Jezusa Chrystusa” (1 Kor 11,25). Nadzieje mesjańskie na wyzwolenie znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie, w którym dostępują zbawienia ci wszyscy, którzy „oczekiwali wyzwolenia” w Izraelu (Łk 2,38). Uosobieniem, a zarazem i urzeczywistnieniem tych nadziei jest Maryja reprezentująca właśnie „ubogich Jahwe”. Radość z dokonanego wyzwolenia Maryja wyśpiewuje w hymnie Magnificat, wysławiając miłosierdzie i moc Boga, który „strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych, głodnych nasyca dobrami, a bogatych z niczym odprawia” (Łk 1,51-52). Wszystkie te wyrażenia, które same w sobie mogłyby zapowiadać radykalny program reform społecznych, rozumiane w świetle mesjańskiej i soteriologicznej pełni, obwieszczają urzeczywistnienie zbawienia przez odpuśczenie grzechów (por. Łk 1,77).

### *III. ORĘDZIE O WYZWOLENIU W NOWYM TESTAMENCIE*

Zgodnie z zasadą św. Augustyna: „Novum in Vetere latet et Vetus in Novo patet” pełny historiozbawczy sens wszystkich wydarzeń, jak Wyjście, Przymierze, Prawo, Orędzie proroków o wyzwoleniu, a także nadzieje i oczekiwania „ubogich Jahwe” odsłania się dopiero w świetle Pełni, którą jest Chrystus. Jednocześnie Chrystus w sposób istotny dopełnia i pogłębia naukę Starego Testamentu.

#### *1. EWANGELIA CHRYSTUSA JAKO ORĘDZIE WOLNOŚCI*

Instrukcja „Libertatis Nuntius” określa trafnie Ewangelię Chrystusa jako „orędzie wolności i siłę wyzwalającą” (LN 1). Nauczanie mesjańskie inauguruje Chrystus w synagodze w Nazarecie tekstem Iz 61,2-3: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wol-



ność (gr. afesin), a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnych (gr. en afesei), abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,18-19). Powyższy tekst ma wyraźnie charakter programowy, określa on podstawowe treści historiozbowcze całego posłannictwa mesjańskiego Chrystusa.

Cały kontekst (uwolnienie przez głoszenie dobrej nowiny), jak i użyte tutaj słownictwo (gr. afesis Nowy Testament używa z reguły na oznaczenie odpuszczenia grzechów), a ponadto i zmiany dokonane za Septuagintą w stosunku do Tekstu Masoreckiego (opuszczenie: „abym opatrywał rany serc złamanych”; i dodatek: „abym więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie”) świadczą wymownie, że wyzwolenie, które obwieszcza Chrystus ma charakter duchowy i teologiczny, a nie polityczny. Chodzi o wyzwolenie z grzechu, który stanowi źródło wszystkich zniewoleń w znaczeniu zarówno indywidualnym i osobowym (niewola nałogów), jak i społecznym (niesprawiedliwe i grzeszne struktury będące wyrazem zbiorowego egoizmu). To wyzwolenie zbiega się z początkiem publicznego głoszenia Ewangelii i inauguracją Królestwa Bożego, które „nie jest z tego świata” (J 18,36), i które wyraża się w słowach: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Jest to więc orędzie wzywające do nawrócenia i porzucenia grzechu, skierowane do wszystkich „oczekujących wyzwolenia” w Izraelu (por. Łk 2,38). „Głoszenie Ewangelii ubogim” stanowi istotne znamię czasów mesjańskich na równi z takimi znakami mesjańskimi, jak to, że „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają” (Mt 11,4-5). Rozumienie „Ewangelii wyzwolenia” w sensie politycznym w tym kontekście jest po prostu niemożliwe.

Trzeba też zwrócić uwagę, że Chrystus ostro przeciwstawia się politycznym nadziejom mesjańskim swoich uczniów, którzy jak zaświadcza Ewangelia „spodziewali się, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). Poglądy Chrystusa w tym względzie ostro kontrastują nie tylko z oczekiwaniami mesjańskimi niektórych Jego uczniów, ale i z dążeniami wolnościowymi Zelotów i innych ugrupowań, które żywiły nadzieje polityczne na wyzwolenie spod okupacji rzymskiej.

Wyzwolenie więc, które głosi Chrystus, jest to wyzwolenie przez wiarę w prawdę Ewangelii (por. J 8,32), mocą której otrzymuje się odpuszczenie grzechów. Grzech bowiem „jest główną przyczyną tragedii znaczących historię wolności” (LC 37). „Grzesząc, człowiek okłamuje siebie i oddziela się od swej prawdy. Poszukując całkowitej autonomii i samowystarczalności, neguje Boga i siebie samego. Alienacja w stosunku do prawdy o istocie człowieka, jako stworzenia umiłowanego przez Boga, jest źródłem wszelkich innych alienacji. Negując lub usiłując zanegować Boga jako Przyczynę i jako Cel, człowiek narusza głęboko swój ład i swoją wewnętrzną równowagę, a także równowagę społeczeństwa, a nawet widzialnego stworzenia. To w powiązaniu z grzechem Pismo Święte rozpatruje całość nieszczęść spadających na człowieka jako istotę jednostkową i społeczną” (LC 38).

## 2. KU PEŁNI WOLNOŚCI W CHRYSZCIE ZMARTWYCHWSTAŁYM

Pełny teologicznie kształt wolności objawia się dopiero w Tajemnicy Paschalnej Jezusa Chrystusa, mocą której otrzymujemy odpuszczenie grzechów. „Przez swoje doskonałe posłuszeństwo na Krzyżu i chwałę swego Zmartwychwstania Baranek Boży zmasał grzech świata i otworzył drogę do ostatecznego wyzwolenia” (LC 51).

Takie ujęcie wolności spotykamy w listach św. Pawła. Jego Ewangelia wyraża się właśnie w tym, że proklamuje zmartwychwstanie jako ośrodek i pełnię życia i wskazuje na jego konsekwencje dla ludzkiej egzystencji.

Wierny nauczaniu samego Chrystusa św. Paweł nie głosi programu wyzwolenia społecznego, a ukazuje wolność jako zbawczy dar Boga. Zbiegłego niewolnika Onezyma odsyła do prawowitego właściciela Filemona, prosi o przebaczenie i każe go przyjąć po chrześcijańsku jako brata (por. Flm 8-20). Niewolnikom każe być posłusznymi swoim panom, jak samemu Chrystusowi (por. Ef 6,5), ich właścicielom zaś poleca, aby traktowali ich zgodnie z duchem Chrystusa życzliwie i po bratersku.

Wolność jako zbawczy dar Boga wiąże się ściśle z usprawiedliwieniem dokonany przez Chrystusa, który „uwolnił (gr. *errysato*) nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie i odpuszczenie grzechów” (Kol 1,13).

Uwolnienie to urzeczywistnia się mocą tego samego Ducha Świętego, który wskrzesił Chrystusa z martwych (por. Rz 1,3n; 1 P 3,18) i który „przywróci do życia także nasze śmiertelne ciała” (Rz 8,11). Wolność zatem wyraża się w wyrwaniu spod panowania prawa, grzechu i śmierci, co staje się faktem w Kościele, we wspólnocie miłości z Bogiem i z ludźmi. Wspólnotę życia i miłości wierni osiągają przez wiarę w momencie chrztu św. (por. Rz 6,22; Ef 5,1; 1 P 2,16).

Uroczyste proklamowanie orędzia tak pojętej wolności staje się sercem Ewangelii św. Pawła i streszcza się w słowach Ga 5,1: „Ku wolności wyzwolił nas Chrystus”. Powołaniem chrześcijanina jest urzeczywistnianie i rozwijanie duchowej przestrzeni wolności otrzymanej w darze od Chrystusa: „Wy tedy, bracia, zostaliście powołani do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5, 13). W tych słowach św. Paweł wyraża najgłębszy sens wolności, objawiającej się w miłości, której zewnętrznym znakiem jest służba. Nowe Prawo Ducha, które św. Paweł przeciwstawia prawu ciała i pożądliwości, uzdalnia człowieka do takiego właśnie życia i czyni go prawdziwie wolnym, tzn. umożliwia urzeczywistnianie całego dobra (por. Ef 6,11-17; Rz 8,2; 8,37-39).

Prawdziwie wolnym jest więc dopiero ten, kto żyje miłością, pozwala prowadzić się Duchowi Świętemu: „Gdzie Duch Pański — tam wolność” (2 Kor 3,7). W przykazanie miłości wpisane są wszystkie prawa i obowiązki. Tak pojęta wolność różni się znacznie zarówno od wolności w znaczeniu negatywnym (wolność od wszelkich zasad i norm), jak i od wolności w rozumieniu potocznym (wolność od przymusu) i filozoficznym (wolność od determinizmów). Odbiega ona również daleko tak od wolności w pojęciu greckim, jak i od wolności w rozumieniu rabinistycznym.

Chrześcijanie, wyznając „Chrystusa — Paschę naszą” (por. 1 Kor 5,7), wyznają jednocześnie, że w Chrystusie dokonuje się aż poczwórne przejście: od śmierci do życia, od Prawa do życia według Ducha, od grzechu do łaski i od egoizmu do miłości, której znakiem jest służba. Wolność otrzymana w Chrystusie ma charakter antynomiczny: jest wolnością OD, a zarazem i wolnością KU. Jako taka jest ona nie tylko darem, ale i zadaniem oraz powołaniem do urzeczywistnienia.

Reinterpretacja Wyjścia z Egiptu dokonana przez św. Pawła w świetle pełni Bożego Objawienia, którą jest Chrystus, pozwala dostrzec w tym wydarzeniu figurę duchowego wyzwolenia, które dokonuje się w chrzcie św. (por. 1 Kor 10,1-2). Przyjmując Chrystusa jako ostateczną zasadę hermeneutyczną, można więc wyraźnie dostrzec, że rozwój Bożego Objawienia idzie bardzo wyraźnie w kierunku uduchowienia wyzwolenia społecznego i politycznego, a nie odwrotnie, jak to wynika z założeń „teologii wyzwolenia”.

Przedłożona wyżej nauka o biblijnych korzeniach wolności i wyzwolenia ma swoje bezpośrednie odniesienie nie tylko do krajów Ameryki Łacińskiej, ale i do krajów Europy Środkowej i Wschodniej, wyzwolonych spod totalitarnego i ateistycznego zniewolenia, stanowiącego hańbę naszej epoki (por. LN 117).

Miliony tych, którzy odzyskali fundamentalne prawo wolności społecznej i politycznej, są jakby bezsilni w obliczu nowej rzeczywistości, nie umieją się w niej odnaleźć, a nierzadko przypominają Izraelitów, którzy na pustyni tęsknią za pełną misą strawy. Niewolnictwo stało się częścią nie tylko ich życia społecznego, ale i ich duszy. Niewolnik nie ma wielkich aspiracji i pragnień, zadowala się tym, że go nie biją i że ma co jeść, gdzie spać i czym oddychać.

Kościół oświecony Duchem Świętym rozpoznaje trafnie zarówno znaki czasu, jak i zagrożenia fałszywie pojętego wyzwolenia, ponieważ kieruje się duchem i światłem Ewangelii. Stąd ostrzega dzisiaj przed wyzwoleniem inspirowanym przynajmniej częściowo ideologią marksistowską, ale i przed nową formą zniewolenia mającą pozory wolności i wyrażającą się w „wolności od Chrystusa”, Jego prawa i przykazań, albo nawet w „wolności przeciw Chrystusowi”<sup>2</sup>.

„Kościół wzywa człowieka i społeczeństwa do przezwyciężenia stanu grzechu i niesprawiedliwości i do ustanowienia warunków prawdziwej wolności. Jest on świadomy, że takie dobra, jak: godność ludzka, więź braterska i wolność” (LG 60) pozostają w ścisłej więzi z Królestwem Bożym, głoszonym przez Chrystusa, które jest w grun-

---

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na stadionie w Olsztynie* (6.VI.1991 r.); w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 12 (1991), nr 5, 60.

cie rzeczy Królestwem wolności. Nowy porządek społeczny prawdziwie wolnego społeczeństwa musi być budowany na sprawiedliwości, poszanowaniu ludzkiej godności i prawdzie. Nie zbuduje go jednak człowiek opanowany egoizmem, nienawiścią i żądzą panowania. Stąd dążność do wyzwolenia od grzechu, jako korzenia moralnego zła, jest i pozostanie najważniejszym warunkiem, jeżeli ta odnowa ma mieć charakter prawdziwie trwały. Jest czystym mitem i fikcją, że wolny świat może być zbudowany przez człowieka wewnątrznie zniewolonego, bo „źródło niesprawiedliwości znajduje się w sercu człowieka” (LN 115). Oczywistym złudzeniem przeto jest „wiara w to, że nowe struktury same z siebie stworzą «nowego człowieka»” (LN 116).

Poprzez odnowę człowieka i naukę społeczną Kościół daje swoją inspirację i wkład w budowanie prawdziwej i trwałej wolności, której symbolem i pełnią jest Nowe Jeruzalem nazwane słusznie miastem wolności (por. Ga 4,26).

### Bibliografia w języku polskim:

1. Balthasar Hans Urs von, *Uwagi o historii zbawienia. W sprawie teologii wyzwolenia*, „Znak”, 38 (1986), nr 1 (374), 3-16.
2. Bartnik Czesław ks., *Zbawienie w świetle teologii społecznej*, „Ateneum Kapłańskie”, 96 (1981), nr 2 (433), 219-233.
3. Chłopowiec Michał ks., *Założenia metodologiczne teologii wyzwolenia*, „Chrześcijanin w Świecie”, 16 (1984), nr 11 (134), 40-50.
4. Congar Yves OP, *Zbawienie a wyzwolenie*, „Życie i Myśl”, 26 (1976), nr 6, 14-29.
5. Eska Juliusz, *Instrukcja o teologii wyzwolenia*, „Więź”, 28 (1985), nr 7-8-9, 51-63.
6. Graczyk Marian SDB, *Chrześcijańska koncepcja wolności*, „Chrześcijanin w Świecie”, 23 (1993), nr 1 (192), 44-53.
7. Gutiérrez Gustavo, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, tłum. z hiszp., Warszawa 1976.
8. Kowalczyk Stanisław ks., *Teologia wyzwolenia a Ewangelia*, „Chrześcijanin w Świecie”, 17 (1985), nr 6 (141), 1-23.
9. Tenże, *Chrześcijańska koncepcja wyzwolenia człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 18 (1986), nr 6 (153), 13-23.

10. Krucina Jan ks., *Koncepcja wyzwolenia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 14 (1982), 105-120.
11. Liszka Piotr CMF, *W kręgu myśli teologicznej Leonardo Boffa*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 29 (1986), nr 2, 47-61.
12. Marlé René SJ, *Rehabilitacja teologii wyzwolenia?*, „Przegląd Powszechny”, 256 (1987), nr 7-8, 55-70.
13. Tenże, *Bóg, Chrystus i Kościół w teologii wyzwolenia*, „Przegląd Powszechny”, 266 (1990), nr 2, 237-248.
14. Młotek Antoni ks., *Wśród różnych koncepcji teologii wyzwolenia*, „Chrześcijanin w Świecie”, 11 (1979), nr 4 (76), 33-47.
15. Tenże, *Misja Kościoła a wyzwolenie*, „Chrześcijanin w Świecie”, 19 (1987), nr 11 (170), 1-21.
16. Mondin Battista, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. z włos., Warszawa 1988.
17. Perz Zygmunt SJ, *Teologia wyzwolenia — ale jaka?*, „Przegląd Powszechny”, 253 (1986), nr 4, 24-36.
18. Tenże, *Kościół o wolności i wyzwoleniu*, „Chrześcijanin w Świecie”, 18 (1986), nr 6 (153), 24-37.
19. Petidemange Guy, *Teologia(e) wyzwolenia a marksizm*, „Przegląd Powszechny”, 269 (1990), nr 10, 40-56.
20. Rabiej Stanisław ks., *Zbawienie nadprzyrodzone a wyzwolenie doczesne w interpretacji teologów wyzwolenia*, „Summarium”, 14-15 (1985-1986), 271-275.
21. Ratzinger Joseph kard., *Wolność i wyzwolenie. Wizja antropologiczna instrukcji „Libertatis conscientia”*, „Znak”, 40 (1988), nr 7 (398), 4-20.

## Resumé

Une tendance du peuple à la libération constitue un de signes essentiel de nos temps. Cette tendance est bonne et noble, se dirige en effet vers la libération d'homme de divers formes de violence et de pression. Elle est enracinée dans le mouvement théologique qui est né en Amérique Latine et connue sur le titre „théologie de la libération”.

Certaines de théologies de la libération de l'Amérique du Sud ont accepté les éléments de l'analyse marxiste avec leurs rapports avec cette ideologie. En conséquence, l'Eglise des pauvres signifie alors une Eglise de classe, qui a pris conscience des nécessités de la lutte révolutionnaire comme étape vers la libération; l'Eucharistie, elle devient célébration du peuple dans sa lutte; l'Ecriture est soumise à une relecture politique.

Bp Kazimierz Romaniuk

## SPOŁECZNOŚĆ RODZINNA JAKO FUNDAMENT SPOŁECZEŃSTWA W BIBLI

Mówi się, co prawda, o jedności Objawienia Bożego, utrwalonego w Biblii, ale gdy stajemy wobec potrzeby przedstawienia jakiegoś konkretnego tematu w jego naświetleniu biblijnym, zwykliśmy owo Objawienie dzielić przynajmniej na Stary i Nowy Testament. Okazuje się to szczególnie konieczne w wypadku danych Objawienia na temat małżeństwa i rodziny.

W niniejszym przedłożeniu przedstawimy więc — w części pierwszej — to, co szczególnie znamienne dla najprzód starotestamentalnej, a potem nowotestamentalnej nauki o rodzinie, po czym — w części drugiej — spróbujemy pokazać, jak tego rodzaju struktura rodziny — z wszystkimi tej struktury konsekwencjami — wpływa na kształt większych społeczności ludzkich.

### *I. ISTOTNE CECHY RODZINY W BIBLI*

#### A. STARY TESTAMENT

1. W starotestamentalnym obrazie małżeństwa i rodziny zdecydowanie na pierwszy plan wysuwa się troska o zrodzenie i wychowanie potomstwa. Ten pierwszoplanowy cel wspólnego pożycia dwojga ludzi jest w myśl autora, zwłaszcza drugiego opisu stworzenia człowieka, wyraźnym nawiązaniem do stwórczego aktu Boga. Dlatego swoiste uwypuklenie tej właściwości pierwszej wspólnoty ludzkiej wydaje się być bardzo wskazane.

Kobiecie nie życiono niczego tak bardzo, jak tego, żeby była płodna. Laban i Betuel mówią do Rebeki, która ma stać się żoną Izaaka: „Siostró nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone: i niech potomstwo twoje zdobędzie bramy swych nieprzyjaciół” (Rdz 24,60).

Istniało bowiem powszechne przeświadczenie, że po to niewiasta została stworzona, by wspólnie z mężczyzną przedłużać na swój sposób stwórcze dzieło Boga.

Ludziom wychowanym na takich ideałach całkowicie obcą będzie przez długi czas wszelka myśl o bezżeństwie. Co więcej, nie wydane za mąż dziewice opłakiwały swój stan ze wstydem i w poniżeniu. Córka Jeftego mówi do swego ojca: „Pozwól mi uczynić tylko jedno: puść mnie na dwa miesiące, a ja udam się w góry z towarzyszkami moimi, aby opłakiwać moje dziewictwo” (Sdz 11,37). Nie ulega żadnej wątpliwości, że córka Jeftego swoją bezdzietność uważa za wyraz Bożego zagniewania; co więcej, zdaje się jakby nawet poczuwać do winy i dlatego chce udać się na miejsce samotne, aby pokutować za swą nieprawość. Izajasz prorokuje: „Siedem niewiast uchwyci się jednego mężczyzny w ów dzień, mówiąc: Swój chleb będziemy jadły i we własną odzież się ubierały. Dozwól nam tylko nosić twoje imię. Odejmij nam hańbę” (Iz 4,1).

2. Warto też zauważyć, że choć ludziom jest powierzone dzieło rodzenia potomstwa w sposób czysto naturalny, to jednak ludzie są przekonani, że to sam Bóg zamyka lub otwiera łono niewiasty; to Bóg daje przez potomstwo swoje błogosławieństwo; to Bóg włącza się w ten sposób w życie ludzkie i On pozwala kobiecie rodzić. „Urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe” — mówi Ewa po urodzeniu Kaina (Rdz 4,1). Jeszcze bardziej wymowny pod tym względem jest tekst następujący: „Gdy Jahwe widział, że Lea została odsunięta, otworzył jej łono; Rachel zaś była niepłodna. Lea poczęła więc i urodziła syna, i dała mu imię Ruben, mówiąc: Wejrzał Jahwe na moje upokorzenie; teraz mąż mój będzie mnie miłował. A gdy znowu poczęła i urodziła syna rzekła: Usłyszał Jahwe, że zostałam odsunięta, i dał mi jeszcze to dziecko” (Rdz 29, 31-34).

W tej wyraźnej ingerencji Boga małżeństwo starotestamentalne posiada źródło swej sakralności. We wszystkich starożytnych cywilizacjach świętość spraw seksualnych — a co zatem idzie sakralny charakter miłości i małżeństwa — opiera się ostatecznie na mitach o tej samej strukturze: istnieje jakiś bóg-ojciec i bogini-matka, zazwyczaj uosobienie miłości rozrodczej. Taką jest Isztar w Mezopotamii, Asztarte w Kanaanie, Afrodyta u Greków i Wenus u Rzymian. Z tych



boskich związków rodzi się z kolei potomstwo. Ludzka instytucja małżeństwa usiłuje być prawie z reguły naśladownictwem tych boskich wzorów.

Inaczej rzecz ma się w monoteizmie izraelskim. Jahwe nie ma małżonki ani potomstwa i tym samym wszelkie rytuały seksualne w rodzaju pogańskiej prostytucji sakralnej są surowo zakazane (por. Pwt 23,19; 2 Krl 23,7).

Sakralny charakter małżeństwa starotestamentalnego wynika również i z tego, że ostatecznie sam Bóg kieruje wyborem żony, co ilustruje bardzo wyraźnie wypadek Izaaka i Rebeki (por. Rdz 24, 42-52). Sam Bóg jest też ostatecznie autorem całego ustawodawstwa małżeńskiego (por. Kpł 18), od Boga wreszcie zależy — o czym już była mowa — posiadanie lub nieposiadanie potomstwa, czyli osiągnięcie lub nie osiągnięcie celu, dla którego istniała najmniejsza wspólnota ludzka.

3. Kolejnym, jednym zresztą z częściej cytowanych, rysów starotestamentalnego małżeństwa jest jego poligamiczność. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia zjawiska poligamii, zauważmy, że ideał monogamicznego małżeństwa pozostawał ideałem na każdym etapie rozwoju myśli starotestamentalnej. W partiach Pięcioksięgu reprezentujących tradycję jahwistyczną związki poligamiczne są potępiane bardzo zdecydowanie (np. Rdz 2,18-24). Izaak (25, 19-28), Józef (41,50), Ezechiel (24,15-18), Hiob (2,9), Tobiasz — żeby nie przedłużać zbytnio tej listy — to znakomici przedstawiciele związków monogamicznych. Nawet gdy to było związane z kłopotami, mówiło się często o urokach związków monogamicznych (por. Prz 5,16-20; 18,22; 19,13; Koh 9, 9; Syr 25, 13-26, 18).

Nie znaczy to jednak wcale, że zamierzamy negować istnienie w Starym Testamencie zjawiska poligamii, choć posiadanie wielu żon nie było dość jasne. Wiadomo, że w czasach Sędziów zwykły właściciel kawałka uprawnej ziemi mógł posiadać legalnie dwie żony. Gedeon miał do dyspozycji dużą liczbę żon i wiele nałożnic (por. Sdz 9,2-5). Jakub miał obok dwu żon dwie konkubiny (por. Rdz 21, 15-30,24), Ezaw ma trzy małżonki (por. Rdz 26,34; 28,9), Dawid — dziewięć (por. 2 Sm 3,2-5, 13; 9,27), Salomon — sześćdziesiąt żon i osiemdziesiąt konkubin oraz liczne inne kobiety, jak podaje Prz 6,8. Roboam

posiadał osiemnaście żon (por. 2 Krn 11,18-22). Z czasem nie należą do rzadkich takie wypadki, gdy jeden mężczyzna jest ojcem 30, 40, a nawet 70 dzieci (por. Sdz 8, 30; 12, 8-14).

Zjawisko poligamii starotestamentalnej jest dość łatwo wytłumaczalne w świetle tego, co już zostało powiedziane o kulcie płodności oraz o ideale rodziny posiadającej liczne potomstwo, jako wyrazu Bożego błogosławieństwa. Potomstwo jest darem Bożym i powodem do prawdziwej radości (por. Ps 126,n; 128,3-6). Wielkość Bożego błogosławieństwa była jakby mierzona ilością posiadanych dzieci. Względnie łatwo tłumaczy się również praktykę poligamii wśród przywódców narodu wybranego. Posiadanie licznych żon powiększało powagę dworu królewskiego i świadczyło o politycznym znaczeniu władcy. Jeśli zaś zważy się nadto, że z posiadaniem każdej żony wiązało się złożenie za nią odpowiedniego posagu, to obecność wielu żon świadczyła równocześnie o stopniu zamożności ich posiadacza. Owe związki poligamiczne przysparzały niekiedy wielu kłopotów w życiu codziennym (por. np. rywalizacja Hagar i Sary: Rdz 16,3-6; 21,8-14). Decydowano się jednak na ich znoszenie w imię dobra wyższego, tj. ze względu na potrzebę zabezpieczenia sobie politycznego znaczenia.

Zakończmy wszakże ten fragment naszych rozważań przypomnieniem, że mimo względów tak ważnych, jak posiadanie potomstwa i znaczenie polityczne, ludzie Starego Prawa nigdy nie zrezygnowali z ideału monogamicznego małżeństwa. Sytuacja jest szczególnie jasna od czasu powrotu z niewoli babilońskiej. Nowe, żarliwe wczytywanie się w pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju sprawia, że ówcześni przywódcy narodu — Ezdrasz i Nehemiasz — bardzo gwałtownie zwalczają małżeństwa Żydów z cudzoziemkami (por. Ne 13,23-28; 10,1-31; Ezd 9,1-44). Mnożą się ostrzeżenia przed rozluźnieniem obyczajów i obcowaniem z kobietami wykolejonymi (por. Prz 2,16-19; 5,1-23; Syr 26,13-18). Wreszcie pojawiają się pouczenia zabraniające nawet pożądlivych pragnień i spojrzeń. Oto, co czytamy w Księdze Hioba (31,1n): „Zawarłem z oczami przymierze, by nawet nie spojrzeć na pannę... Jeśli na krok odstąpił od drogi, bo serce poszło za okiem, i zmaza ta trwa na mych rękach: niech sięje, a inni zbierają, niech zgniją moje latorośle! Jeśli serce me zwiodła kobieta i czatowałem pod drzwiami sąsiada, niech moja żona miele obcemu, niech inni

się do niej zbliżają!”. Są to wymagania posunięte równie daleko, jak pouczenia Jezusa w Kazaniu na Górze. Jeśli wszelki grzech dokonuje się w sercu człowieka, wtedy gdy zapada decyzja przekroczenia naku Bożego, to w sposób szczególny odnosi się to do szóstego przykazania: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28). Może tylko niezbyt często pamięta się, że podstawy takiej moralności małżeńskiej znajdujemy już w Starym Testamencie.

4. Na zakończenie tej charakterystyki rodziny starotestamentalnej wypada powiedzieć kilka słów o rozwodach. Rozwody na etapie izraelskiego prawa pisanego nie były przedmiotem określeń zbyt dokładnych. Wiadomo jednak z całą pewnością, że mężczyzna mógł oddalić od siebie pełnoprawną żonę, dać jej tzw. list rozwodowy. Oto, co czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz ona nie pozyska jego życzliwości, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, a potem odeśle ją od siebie” (24,1). Ów list rozwodowy, zwany także „książeczką odrzucenia”, dawał kobiecie prawo do wstąpienia w nowy związek małżeński. W ten sposób ustawodawca, darząc nieproporcjonalnie dużymi przywilejami mężczyznę, otaczał swoistą opieką także kobietę. Praktyka udzielania listu rozwodowego przypominałaby najbardziej naszą separację. Mogło się zdarzyć, że mężczyzna, który oddalił swoją żonę, mógł po jakimś czasie zmienić zdanie i przyjąć z powrotem oddaloną kobietę. Było to jednak możliwe tylko wtedy, gdy owa kobieta mimo posiadania pełnego prawa do nowego zamążpójścia trwała w samotności.

Mimo wnikliwych dociekań nadal nie wiadomo, co w praktyce mogło uchodzić za powód wystarczający do oddalenia żony: zwykle znudzenie się mężczyzny tą samą kobietą, jakieś jej braki estetyczne przedtem niedostrzeżone, czy coś innego. Rabbi Aquiba uważał, że do oddalenia wystarczał fakt spotkania przez mężczyznę kobiety piękniejszej niż jego dotychczasowa żona. Rabbi Szammaj natomiast, znany z pewnego rygoryzmu obyczajowego, utrzymuje, że kobiecie, która miała być oddalona, należało udowodnić jakieś braki w zakresie czystości moralnej. Najbliżsi prawdy są chyba ci, którzy utrzymują, że

w grę wchodziła przede wszystkim bezpłodność kobiety jako powód jej odalenia.

Wiadomo jednak, że nie wszyscy małżonkowie lub przynajmniej niezbyt pochopnie korzystali z przysługującego im prawa wręczenia żonie listu rozwodowego. Tak np. Abraham przez wiele lat tolerował obok siebie nieplodną Sarę, podobnie Elkana darzył miłością swoją bezpłodną żonę, Annę. Według proroka Malachiasza Bóg wprost nienawidzi zwyczaju odrzucania małżonki. Prorok nie znajduje słów dostatecznie mocnych na potępienie praktyki rozchodzenia się dwojga małżonków, połączonych ze sobą wołą samego Jahwe: „A wy się pytacie dlaczegoż to tak? Dlatego, że Jahwe był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przeniewierczo opuściłeś. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza... Strzeżcie się więc w duchu waszym: wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie! Jeśli ktoś nienawidząc oddalił żonę swoją — mówi Jahwe, Bóg Izraela — wtedy gwałt pokrywał swoją szatą” (MI 2, 14-16). Im bliżej Nowego Testamentu, tym sprawa staje się coraz bardziej klarowna w sensie uwypuklania trwałości małżeństwa i obopólnej wierności małżonków. Związek dwojga ludzi jest określany w Starym Testamencie tym samym terminem, co przymierze Boga z ludźmi: „berit”. Wiadomo zaś, że wierność związana przymierzem jest jego głównym przymiotem.

## B. NOWY TESTAMENT

Sprawy małżeństwa i rodziny w Nowym Testamencie są potraktowane znacznie szerzej niż w Starym. Jednym z powodów tłumaczących taki stan rzeczy jest, między innymi, zjawisko dość częstego korygowania pewnych dewiacji, do jakich doszło w praktyce życia małżeńskiego na terenie Starego Testamentu.

1. W nauce Jezusa o małżeństwie na pierwszy plan wysuwa się z pewnością sprawa nierozzerwalności tego związku. U Łukasza (16,18), Marka (10,2-12) i Jana (8,10n) jest to powiedziane całkiem wyraźnie, u Mateusza dwukrotnie, choć nie tak jednoznacznie (5,32; 19,9). Wszyscy trzej synoptycy zapisują w takim samym brzmieniu następujący logion Jezusa: „Kto oddał swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzo-

łóstwo”. Do tego nauczania nawiązuje również wyraźnie św. Paweł, kiedy mówi: „Tym, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuje nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża... Mąż niech również nie oddała żony” (1 Kor 7,10-11). Apostoł narodów stwierdza również, że zobowiązania, jakie biorą na siebie małżonkowie, ustają dopiero wtedy, kiedy jedna ze stron umrze (por. Rz 7, 1-6).

2. Św. Paweł zasługuje na szczególniejszą uwagę przy referowaniu nowotestamentalnej nauki o małżeństwie. To właśnie w listach Pawła znajdujemy jakby pełnię tej nauki.

Poza zreferowanym przed chwilą stanowiskiem Apostoła co do nierozzerwalności małżeństwa wspomnieć należy mocne wyakcentowanie pełnego uprawnienia obydwu małżonków. Wyraźną krzywdę wyrządzają Pawłowi ci, którzy uważają go za anty-feministę, największego antyfeministę w Nowym Testamencie. Gdyby to była prawda, to trzeba by coś zrobić z takimi wypowiedziami, jak choćby następujące: „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona” (1 Kor 7,3n); „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusa! Żony niech będą poddane swym mężom, jak Panu... Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół... Mężowie powinni miłować swoje żony tak, jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef 5,21-28).

Prócz zasad ogólnych, dotyczących nierozzerwalności małżeństwa i równouprawnienia obojga małżonków, znajdujemy w listach Pawła wiele pouczeń bardziej szczegółowych, co świadczy o wadze, jaką przywiązywał on do instytucji małżeństwa i rodziny. Tak więc zajmuje się Apostoł prawami i obowiązkami dzieci w rodzinie, przypomina rodzicom ich obowiązki względem dzieci, zaleca, aby niewolników traktować tak, jak powinno traktować się poszczególnych członków rodziny; niemało uwagi poświęca również wdowom; mówi o zagrożeniach instytucji małżeństwa i wskazuje, jak należy postępować w sytuacjach praktycznego już rozpadu związku małżeńskiego (separacja, przywilej Pawłowy itp.).

3. Na zakończenie nowotestamentalnej części naszych rozważań zajmijmy się przez moment omówieniem stosunku małżeństwa do dziewictwa.

W wypowiedziach Jezusa trudno dopatrzeć się stwierdzenia słownego, że dziewictwo jest stanem doskonalszym od małżeństwa. Jednakże pewną wymowę posiada fakt, że Jezus sam żył w dziewictwie, że dziewicą była Jego Matka, że nie założył własnej rodziny Jan Chrzciciel. Stosunkiem dziewictwa do małżeństwa zajął się bardziej szczegółowo św. Paweł. W jednym z jego listów znajduje się zdanie: „Dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą” (1 Kor 7,1). To w oparciu o tę właśnie wypowiedź uważa się czasem Pawła za przeciwnika małżeństwa jako takiego. Zwolennicy tego poglądu zazwyczaj nie cytują jednak zdania zapisanego w 1 Kor kilka wierszy dalej. Oto owo zdanie: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli, jak ja, lecz każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (7,7). Z tych słów wynika całkiem jednoznacznie, że małżeństwo jest dla Pawła charyzmatem równie cennym, jak dziewictwo. Sprzeniewierzałby się tedy i Bogu i sobie człowiek, który stwierdziwszy, że jest powołany do życia w rodzinie, odrzucałby tę łaskę. Niebezpieczeństwo popadnięcia w rozpustę jest zbyt duże. Dlatego Paweł doradza: „Niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1 Kor 7,2). Jednakże prawdą jest, że Paweł zachęcał też do trwania w dziewictwie, ale tylko tych, którzy wewnętrznie czuli, że w tym stanie lepiej wykorzystają krótkość ludzkiego życia, będącego jedynie przygotowaniem do wieczności; że wolni od trosk rodzinnych będą mogli w pełni i wyłącznie oddać się tylko Panu. Chodzi po prostu o to, żeby w obliczu zbliżającego się końca niczego nie uważać za sprawę definitywnie ważną, ostateczną. Wszystko jest, „jakby nie było”, wobec tego, co ma się dopiero zdarzyć. Wszystko, co należy do tego świata, przemija. Czas jest krótki.

W ogóle nie można określić istoty małżeństwa nowotestamentalnego, jeśli chce się abstrahować od tego eschatologicznego wezwania do trwania w bezżeństwie. Nowy Testament ukazuje nam z całą wyrazistością to napięcie, do którego dochodzi między godziwością życia seksualnego, ujętego w ramy normalnego małżeństwa, a bezwzględnym domaganiem się zorientowania całego życia małżeńskiego ku

czasom ostatecznym, co odbiera instytucji małżeństwa jego starotestamentalny charakter.

## *II. RODZINA JAKO NAJMNIEJSZA KOMÓRKA SPOŁECZNA*

1. Małżeństwo i rodzina w Biblii — ze względów całkiem zrozumiałych bardziej niż gdziekolwiek indziej — posiadają charakter podwójny: religijny i czysto socjologiczny. W Starym Testamencie te dwa aspekty są tak ściśle ze sobą powiązane, że trudno je niekiedy wyodrębnić. Teologiczność, religijność rodziny przejawia się w wielu wypowiedziach pozornie wolnych od wszelkiego zabarwienia religijnego. W Starym Testamencie sakralność związku małżeńskiego wynika przede wszystkim ze ścisłego powiązania samej genezy oraz dalszego istnienia wspólnoty ludzkiej ze stwórczo-opiekuńczą mocą Boga.

2. W Nowym Testamencie instytucję małżeństwa po raz pierwszy uświęcił Jezus Chrystus poprzez swoją obecność na godach w Kanie Galilejskiej. W listach Pawła małżeństwo jest przyrównane do związku Chrystusa z Kościołem. Niektórzy zauważają, że i do związku małżeńskiego dwojga ludzi odnoszą się słowa Chrystusa: „Gdzie dwóch lub trzech gromadzi się w imię moje, tam i ja jestem w pośrodku ich” (Mt 18.20).

3. Od strony często socjologicznej małżeństwo i wspólnota rodzinna są w Biblii najmniejszymi, ale najbardziej podstawowymi komórkami zarówno Izraela historycznego, jak i poszczególnych gmin chrześcijańskich, w czasach zarówno publicznie działającego Chrystusa, jak i apostołów. Od moralnego zdrowia tych najmniejszych komórek zależało znaczenie polityczne całego narodu w Starym Testamencie lub poszczególnych gmin chrześcijańskich w Nowym Prawie.

4. Od strony socjologicznej również na szczególniejszą uwagę zasługuje starotestamentalne zatroskanie o potomstwo, które przychodzi na świat, jak wiadomo, w rodzinie, zakładając, że mamy do czynienia z normalnymi warunkami ludzkiego istnienia. Otóż, to zabieganie o posiadanie potomstwa było tak doniosłe ze względu na przedłużanie czysto fizycznego bytu całego narodu wybranego. Instrukcje dotyczące wychowania dzieci, pouczenia o obowiązkach dzieci względem rodziców — to atmosfera kształtująca moralne oblicze całego narodu. Jakość moralna całego narodu zależy wprost od zdrowia duchowego

poszczególnych rodzin. Nic się pod tym względem nie zmieniło od czasów Starego Testamentu po dzień dzisiejszy.

5. Rozpatrując owe związki pomiędzy rodziną, jako najmniejszą komórką społeczną, a całą większą społecznością, wypada zwrócić uwagę na pewną dość istotną różnicę pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. W Starym Testamencie społecznością tą jest ziemski, historyczny Izrael, jako naród wybrany, w Nowym zaś — to społeczność odkupionych, Kościół Chrystusowy, instytucja doczesna wprawdzie, ale i nadprzyrodzona zarazem. Wynika to przede wszystkim z tych wypowiedzi nowotestamentalnych, które stanowią tzw. mistykę małżeństwa.

Konsekwentnie dochodzimy do aż nazbyt dobrze znanego stwierdzenia: nasze parafie, diecezje, Kościoły lokalne, a w końcu cały Kościół powszechny takimi są ostatecznie, jakimi będą poszczególne rodziny chrześcijańskie. Warto tylko pamiętać, że to stwierdzenie ma swoje uzasadnienie w Biblii, a nie tylko w społecznej nauce Kościoła. Warto też pamiętać, że chrześcijańska troska o choćby najmniejszą rodzinę jest wyrazem zatroskania o cały Kościół powszechny.

### Bibliografia w języku polskim:

1. Chłąd Stanisław ks., *Typologia małżeństwa Adam-Ewa i „małżeństwa”. Chrystus-Kościół a małżeństwo chrześcijan (na podstawie Ef 5,21-33)*, „Częstocho-wskie Studia Teologiczne”, 7 (1979), 365-377.
2. Tenże, *Prawdziwa godność małżeństwa (według 1 Kor 6, 12-20)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 35 (1982), nr 5, 333-341.
3. Dell’Asta Adriano, *Małżeństwo profetyczną figurą Królestwa*, „Communio-Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1 (1981), m 5,61-73.
4. Grelot Pierre, *Ewolucja instytucji małżeństwa w Starym Testamencie*, „Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1-5 (1970), 322-330.
5. Grzybek Stanisław ks., *Problematyka życia rodzinnego w księdze Tobiasza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 42 (1989), nr 2, 119-124.
6. Hoffmann Paul, *Słowa Jezusa o rozwodzie i ich interpretacja w przekazie nowotestamentowym*, „Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1-5 (1970), 330-340.



## NOWOTESTAMENTALNE ROZUMIENIE PRACY NA TLE ÓWCZESNYCH POGLĄDÓW

Żeby poznać, co Nowy Testament wniósł w rozumienie i teologię pracy, należy spojrzeć na tę naukę w kontekście ówczesnych poglądów na pracę. Dopiero wtedy widać, co zapożyczył ze Starego Testamentu, a co wniósł nowego. Porównanie zawsze wyostreza poglądy i uwypukla nowość.

### *I. ŚWIAT POGAŃSKI — GRECKO-RZYMSKI — O PRACY*

Chrześcijaństwo objawiło się w konkretnym środowisku greckorzymskim i palestyńskim. W świecie greckorzymskim praca fizyczna, służebna i zarobkowa była w pogardzie. Wolny obywatel Grecji i Rzymu zajmował się polityką, sztuką, literaturą, prowadzeniem wojny. Praca fizyczna i służebna była domeną niewolników i kobiet. Starożytność dzieliła ludzi ze względu na rodzaj wykonywanej pracy. Zajęcia, które wymagały od człowieka wykorzystania jego sił fizycznych, mięśni i rąk, uważane były za niegodne ludzi wolnych. Im bardziej rozwijało się niewolnictwo, tym bardziej rosła pogarda do pracy fizycznej. Praca i trud z nią związany zastrzeżone były dla niewolników; ideałem natomiast wolnego obywatela było „scholen agein”, tj. korzystanie ze spokoju, zażywanie spokoju, siedzenie beczynnie; życie wygodne i dostatnie<sup>1</sup>.

Takie rozumienie pracy fizycznej ukształtowało się pod wpływem dwu żywych tradycji, które wywierały wielki wpływ na społeczeństwo greckie. Pod wpływem tych tradycji urabiano sobie ideał życia.

---

<sup>1</sup>Herodot, *Dzieje*, III, 134.

Pierwszą z nich można by nazwać demokratyczną; orientowała ona wolnych obywateli ku życiu ówczesnych „polis”. Podejmowali oni prace państwowe i wojskowe, wynagradzane z kas państwowych. Ludzie ci byli przeświadczeni, że zostali stworzeni dla wielkich zadań państwowych, a nie do szarej pracy fizycznej. Druga tradycja ma korzenie filozoficzne — wskazywała na cel i ideał życia ludzkiego. Cel ten widziała w działalności intelektualnej i teoretycznej, a nie w pracy fizycznej. Cnota wprawdzie, zdaniem Platona, nie jest zależna od zewnętrznej sytuacji człowieka, jednak od pracownika fizycznego nie można oczekiwać niczego dobrego; praca bowiem, jaką wykonuje, szkodzi zarówno duszy, jak i cnotcie<sup>2</sup>. Arystoteles nie był taki skrajny; widział w pracy ręcznej pożytek dla społeczeństwa<sup>3</sup>. Prowadziła jednak ona jego zdaniem do pewnego rodzaju zniewolenia i uniemożliwiała rozwijanie cnoty. Epikureizm i cynizm nie wniosły nic nowego w rozumienie pracy fizycznej. Dopiero w stoicyzmie zaczęły się pojawiać głosy doceniające ludzką pracę. Dostrzegano w niej dobro społeczne<sup>4</sup>. Epiktet był zdania, że żadna praca, sama w sobie dobra, nie hańbi człowieka<sup>5</sup>.

W starożytnym Rzymie praca ręczna była pogardzana. Zdaniem Cyncerona ten, kto pracuje zarobkowo, zniża się do poziomu niewolnika<sup>6</sup>. Rozróżnia on dwa rodzaje prac: pierwsze, tzw. *operae inliberales et sordidae*, niegodne człowieka wolnego; drugie, tzw. *honestae*, w których więcej jest sztuki lub roztropności, bądź są szczególnie użyteczne. Do tych drugich zaliczał medycynę, architekturę, nauczanie, duży handel. Jedynie pracę na roli oceniali Rzymianie inaczej; wolna była ona od przekleństwa i pogardy. Z tym szacunkiem do rolnictwa spotykamy się w Rzymie od samych jego początków.

---

<sup>2</sup> *Rzeczpospolita*, 415 c; 617 e.

<sup>3</sup> *Polityka*, 1258 b, 25-39; 1278 a, 20; 1334 a, 15.

<sup>4</sup> Por. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, 5,1; 9,12.

<sup>5</sup> Epiktet, *Diatryby*, I 16, 16; II 6,7.

<sup>6</sup> *O powinnościach*, 1,42.

Takie podejście do pracy sprawiło, że w świecie starożytnym brak było etyki pracy i świadomości obowiązku pracy, przez którą realizuje się osobowość człowieka i sens jego życia. Z brakiem wewnętrznego uzasadnienia potrzeby i obowiązku pracy łączył się pewien rodzaj lenistwa i życie na rachunek bogatych, tzw. sportula; były to dary, które starożytni nobiles dawali każdego ranka swym klientom, którzy przychodzili im towarzyszyć. Niechęć do pracy fizycznej powodowała wędrówki ludzi do wielkich miast, szczególnie portowych, gdzie łatwiej było zdobyć codzienny pokarm.

## II. STARY TESTAMENT I JUDAIZM O PRACY

Środowisko Starego Testamentu było bliższe Chrystusowi. Inaczej patrzono na pracę w środowisku judaistycznym. Nie była ona uważana za przekleństwo i ograniczenie wolności człowieka, lecz była nakazem religijnym. „Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia” (Wj 20,9; por. Rdz 2,15). Nakaz ten był w tak wielkim poważaniu, że nawet uczeni rabini żydowscy obok studium Tory uczyli się jakiejś pracy ręcznej. Rozumienie pracy w judaistycznym środowisku Palestyny w czasach Jezusa opierało się na Starym Testamencie, który ludzką pracę łączył z dziełem stworzenia, odkupienia i uświęcenia. Chociaż praca jest Bożym nakazem, to jednak nie jest ona celem samym w sobie. Praca nie jest „idolem”. Przede wszystkim człowiek jest wezwany do odpoczynku szabatowego. „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go święcić” (Wj 20,8). Uświęcenie szabatu polega na wyłączeniu go spośród innych dni i poświęceniu czci Bożej i odpoczynkowi (Pwt 5,13n). Łatwiej bowiem człowiek może zapomnieć o obowiązkach wobec Boga niż o pracy. „Człowiek nie narodził się dla pracy, lecz z Boga i dla Boga” (W. Bienert). Stąd też praca w rozumieniu starotestamentowym jest służbą. Na określenie pracy Stary Testament używa terminu 'abōdāh, który oznacza pracę, szczególnie pracę ciężką (Wj 39, 42; Ps 104, 23), Termin ten pochodzi od rdzenia 'ābad — służyć, np. człowiekowi, królowi, Bogu. Jest ona najpierw służbą Bogu (Rdz 1,28; Wj 20, 1); człowiek wykonuje ją posłuszny Bożemu przykazaniu. Dlatego praca nie jest koniecznością losu, jak chcieli Grecy, lecz wynika z woli Bożej; nie jest rozumiana jako przymus natury, ale jako wyrażenie wspólnoty z Bogiem. Praca

jest równocześnie służbą człowiekowi, który tylko dzięki swej pracy może zachować swoją egzystencję (Rdz 1,28-29).

Rabini żydowscy, prowadząc refleksję nad starotestamentową teologią pracy, kładli duży nacisk na obowiązek pracy, rozumiejąc ją jako pracę ręczną, fizyczną. Kładli ją tuż obok obowiązku studiowania Tory: „Trzeba się zajmować studium Tory i mieć równocześnie zajęcia świeckie” (Berakot 35b). Godność pracy ręcznej jest tak wielka, że przewyższa ją tylko nauka Tory. Nawet sam Bóg miłuje pracę. Rabbi Gamaliel, syn rabiego Judy, powiedział: „Piękne jest studium Prawa połączone z praktycznym zawodem, ponieważ zajęcie się obydwoma pozwala uniknąć grzechu. Studium Prawa nie połączone z pracą ręczną wychodzi na marne i jest podnietą do grzechu” (Tosefta Quddus in 7,2). Skoro praca ręczna jest wielka i umiłowana przez samego Boga, to jednym z głównych obowiązków ojca jest nauczanie syna jakiegoś rzemiosła. Rabbi Ismael wylicza główne obowiązki wychowawcze ojca: „Ojciec ma obowiązek obrzezać swego syna, uczynić go wolnym, uczyć Tory, pomóc w wyborze żony i nauczyć jakiegoś zawodu” (Pirqe Abot 2,2). Stąd też ojciec, który nie uczy syna rzemiosła, uczy go kraść.

W takim oto środowisku zrodziła się nowotestamentowa nauka o pracy.

### III. JEZUS A PRACA

Jezus Chrystus żył i wychowywał się w religijnym środowisku żydowskim, dlatego jak każdy młody Izraelita musiał posiadać jakiś zawód, jakieś rzemiosło. Tylko św. Marek mówi wyraźnie o zawodzie Jezusa, nazywając go „tekton” (Mk 6,3). Termin ten najczęściej tłumaczy się przez „cieśla”. Ma on jednak znaczenie ogólniejsze: oznacza po prostu rzemieślnika lub człowieka, który wykonuje jakiś zawód pracując własnymi rękami. Mateusz natomiast nazywa Jezusa „synem cieśli” (13,55). Bardzo często w tamtych czasach syn dziedziczył zawód ojca. Używając słów Jana Pawła II można powiedzieć, że Chrystus „był człowiekiem pracy” — ciężkiej pracy rzemieślniczej, i należał „do świata pracy” (LE 26). Prawie całe swoje życie spędził w skromnym, ciemnym warsztacie nazaretańskim przy pracy, zanim oddał się jeszcze bardziej wyczerpującemu trudowi Nauczyciela (J 17,4).

Jezus-rzemieślnik pracujący w pocie czoła zna ludzką pracę i ludzki trud, patrzy na nią z miłością i szacunkiem. Na pierwszych swoich uczniów powołuje ludzi pracy, będących przy pracy (Mk 1, 16.20), mówiąc im otwarcie, że w Jego służbie czeka ich praca nie mniejsza niż na morzu przy łowieniu ryb: „sprawię, że staniecie się rybakami ludzi” (Mk 1,17). Nazywając Ojca rolnikiem (J 15,1) świadczy, jak wysoko ceni pracę na roli. Jest ona czymś tak szlachetnym i świętym, że można ją nawet przypisać Bogu. O godności ludzkiej pracy w nauczaniu Jezusa można wnioskować również z jej porównań z apostołstwem i działalnością misyjną, które przedstawia na wzór pracy fizycznej żniwiarzy (Mt 9,37; J 4,35-38) i rybaków (Mt 4,19). Porównania te wskazują również, że praca dla królestwa Bożego jest trudem w pocie czoła. W przypowieściach o królestwie niebieskim Jezus często odwołuje się do pracy ludzkiej: do pracy pasterza (J 10,1-16), rolnika (Mk 12,1-12), lekarza (Łk 4,23), siewcy (Mk 4,1-9), gospodarza (Mt 13,52), służącego (Mt 24,25; Łk 12, 42-48), ekonoma (Łk 16,1-8), rybaka (Mt 13, 47-50), kupca (Mt 13,45), robotnika najemnego (Mt 20,1-16). Sama liczba porównań dużo mówi o zainteresowaniu Jezusa ludzką pracą.

Nawiązując do Starego Testamentu i judaizmu Jezus Chrystus przedstawia pracę jako służbę i dowartościowuje równocześnie pogardzaną pracę fizyczną.

Przy ostatniej wieczerzy, w momencie sporu uczniów o pierwszeństwo, Jezus Chrystus powiedział: „Ja jestem pośród was jako ten, który służy” (Łk 22,27). Wyrażenie „ten, który służy” w tekście oryginalnym jest imiesłowem czasu teraźniejszego z rodzajnikiem („ho diakonōn”). Imiesłów ten nie oznacza jednorazowej czynności służenia, lecz jest jakby imieniem własnym Jezusa, który znany był jako „służący” („ho diakonōn”). Jezus służąc przy stole wykonuje pokorną i pogardzaną pracę; zmienia ówczesny porządek społeczny: On, Mistrz, usługuje swoim uczniom, zamiast im przewodniczyć (por. J 13,4-14). Na określenie tej postawy służebnej Jezusa użyty jest czasownik „diakonein”, który w języku greckim klasycznym oznaczał służbę podrzędną, pokorną, najczęściej służbę domową, np. sprzątanie, usługiwanie przy stole; służba ta i praca z nią związana brudziła ręce. W Nowym Testamencie słowo to zachowało swoje znaczenie

pierwotne; oznacza skromną służbę, do której przywdziewa się strój roboczy (Łk 11,37). Zdanie z przypowieści: „Przepasze się i każe im zasiąść do stołu, a obchodząc będzie im usługiwał” (Łk 12,37), we francuskiej Biblii ekumenicznej (TOB) zostało przetłumaczone następująco: „Przywdzieje strój roboczy i każe im zasiąść do stołu...” itd. Takie tłumaczenie wierniej oddaje myśl oryginału greckiego i podkreśla, że chodzi tu o pracę fizyczną, która brudzi ubranie. Grecy gardzili taką służebną pracą. Jezus nie tylko wykluczał wszelką pogardę dla pracy służebnej, lecz nadał jej zupełnie nowe znaczenie. Postawa służby należy do istotnych postulatów etycznych Jezusa. W pracy służebnej, do której przywdziewa się strój roboczy, dostrzega Jezus postawę, która czyni ludzi Jego uczniami i naśladowcami. Widać to wyraźnie w odpowiedzi udzielonej matce synów Zebedeusza. Po trzeciej zapowiedzi męki (Mt 20,17-19) prosiła ona Jezusa o wyniesienie jej synów na Jego prawicę i lewicę, tj. o danie im udziału w Jego władzy. Chrystus odrzucił tę prośbę, dając przy tej okazji lekcję o panowaniu i służebnej pracy: „Wiedzie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,20-28; por. Mk 10,41-45). W tych logiach Jezusa o służbie zawarte są trzy elementy. Pierwszy wyklucza zdecydowanie postawę panowania na wzór władców ziemskich, którzy uciskają narody i dają im odczuć swą władzę. Drugi element logiów stanowi wezwanie Jezusa do służby i postawy służebnej. Wielkość i pierwszeństwo we wspólnocie uczniów Jezusa mierzy się jakością służby. Na określenie tej służby występują dwa rzeczowniki użyte paralelnie: sługa („diakonos”) i niewolnik („doulos”). W klasycznym języku greckim wyżej wymienione terminy oznaczały służbę domową. W Nowym Testamencie zachowały one swój pierwotny sens, zmieniła się jednak całkowicie postawa wobec pracy służebnej. Jezus przekreślił wszelką pogardę wobec służebnej pracy i nadał jej zupełnie nowe znaczenie. Wreszcie trzeci element Jezusowej nauki o służbie jako pokornej pracy zawiera motyw wzoru: „na wzór (hōsper) Syna Człowieczego” (w. 28).

Pokorna służba i praca Jezusa łączy się tu z tytułem „Syn Człowieczy” oraz z dziełem zbawienia. Słowo „służba” jest paralelne do zwrotu „okup za wielu”. Okup za wielu jako dzieło zbawcze Jezusa jest więc służbą, jest pracą służebną, pokorną, pełną trudu. Tytuł „Syn Człowieczy” nawiązuje do starotestamentowego tytułu Sługi Pańskiego, którego „dusza napracowała się”, gdyż „ich nieprawości On sam dźwigać będzie” (Iz 53,11). Zbawienie jako pracę dokonaną przez Chrystusa-Sługę przedstawia szczególnie św. Jan: „Potrzeba nam pełnić dzieła (ergadzesthai ta erga) Tego, który Mnie posłał” (9,4; por. 4,34; 14,10). Czasownik „ergadzesthai” zgodnie z użyciem go w grece koine oznacza „wykonanie służby” w sensie pokornej pracy. Dzieło zbawcze Chrystusa jest wypełnieniem pokornej pracy. W świetle tak rozumianego zbawienia trzeba inaczej patrzeć na trud pracy. Jest on po prostu uczestnictwem w krzyżu Chrystusa. Dzięki temu praca jest odpowiedzią nie tylko na Boży nakaz, lecz również na Boże dzieło zbawienia. Praca i trud z nią związany stają się dziełczynieniem za zbawienie. Praca znajduje więc nowe uzasadnienie w naśladowaniu Chrystusa. Motyw ten jest szczególnie drogi Ojcu świętemu. Problem trudu ludzkiej pracy znajduje swe rozwiązanie w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa (por. LE 27). Tylko w tym kontekście można mówić o duchowości ludzkiej pracy. „Pot i trud, jaki w obecnych warunkach ludzkości związany jest nieodzownie z pracą, daje chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestniczenia z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić. To dzieło zbawienia dokonało się przez cierpienie i śmierć krzyżową. Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż działalności, do której został powołany” (LE 27). I tu Ojciec święty dochodzi do istotnego stwierdzenia: „W pracy ludzkiej chrześcijanin odnajduje cząstkę Chrystusowego Krzyża i przyjmuje ją w tym samym duchu odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój Krzyż. W tejże samej pracy dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przeblask nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej

ziemi — które właśnie poprzez trud pracy stają się udziałem człowieka i świata (...). Potwierdza to, z jednej strony, nieodzowność krzyża w duchowości ludzkiej pracy, z drugiej odsłania w tym krzyżu-trudzie nowe dobro, które z tej pracy bierze początek” (LE 27). Dzięki temu praca ludzka nie tylko doskonali człowieka, nie tylko urzeczywistnia go jako człowieka (por. LE 9), ale również urzeczywistnia go jako chrześcijanina i ucznia ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana.

Praca ludzka w świetle Ewangelii nie tylko jest służbą najmniejszym i uczestnictwem w dziele zbawczym Chrystusa, lecz również ma wymiary eschatyczne. W opisie sądu ostatecznego (Mt 25, 31-44) Chrystus przekazuje wieczne królestwo tym, którzy wypełniali za życia czyny pokorne i służebne, które wymagały pracy i wysiłku: „Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: «Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźmijcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata.

Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść;  
 byłem spragniony, a daliście Mi pić;  
 byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie;  
 byłem nagi, a przyodzialiście Mnie;  
 byłem chory, a odwiedziliście Mnie;  
 byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie».

Wtedy zapytają sprawiedliwi: «Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? (...)». Lecz Król im odpowie: «Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście (epoiēsate) jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (epoiēsate)” (Mt 25,34-37.40).

W tych logiach Jezusa słysząc echo Jego słów o służebnej pracy na korzyść najmniejszych braci (Mt 20,17-19). Odbija się w nich również Jego postawa służebna (Łk 11,37; 22,27).

W świetle opisu Mt 25,31-46 prace służebne wykonywane wobec najmniejszych braci mają wymiar chrystocentryczny i eschatyczny. Pracując dla potrzebujących, pracujemy dla samego Chrystusa; od tych prac służebnych zależeć będzie nasz ostateczny los. Praca ma wymiary eschatyczne: sięga nieba. Dni pracy ludzkiego życia będą miały koniec. Ziemską służbą człowiekowi przemieni się w wieczną służbę Bogu (por. Ap 14,13).



#### IV. PAWEŁ — PIERWSZY TEOLOG PRACY

Jezusowa nauka o pracy znajduje szczególnie żywe echo w nauczaniu św. Pawła. Z Dziejów Apostolskich i Listów apostoła odczytujemy najpierw jego osobisty stosunek do pracy; szczycił się on tym, że pracował własnymi rękami: „Przyszedł do nich (tj. do Akwili i Pryscylli w Koryncie), a ponieważ znał to samo rzemiosło, zamieszkał u nich i pracował; zajmowali się wyrobem namiotów” (Dz 18,3). Dzięki temu mógł sam zarabiać na własne utrzymanie i pomagać potrzebującym: „Sami wiecie, że te ręce zarabiałały na potrzeby moje i moich towarzyszy. We wszystkim pokazałem wam, że tak pracując trzeba wspierać słabych i pamiętać o słowach Pana Jezusa, który powiedział: «Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli braniu»” (Dz 20,34 n). Chociaż Paweł uznawał prawo misjonarzy do utrzymania ich przez wspólnotę (1 Kor 9,6-12; Ga 6,6; 2 Tes 3,9), to jednak wołał sam ciężko pracować, by nie obciążać gminy: „Pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem” (2 Tes 3,8). Praca dla Pawła, podobnie jak dla autorów Starego Testamentu i dla Jezusa, jest służbą dla potrzebujących oraz pomocą dla całej wspólnoty. Nabiera charakteru eklezjalnego. Dla apostoła praca ma również wymowę apologetyczną; zamyka usta jego przeciwnikom. Dzięki temu apostoł Chrystusa różni się od wędrownych retorów i filozofów pogańskich, którzy obciążali wspólnoty. Postawa taka ułatwiała rozszerzanie Ewangelii (1 Kor 9,12; 2 Kor 11,12; 1 Tes 2,7-9), czyniąc z pracy narzędzie misji i apostołstwa. W osobistej pracy apostoła można jeszcze dostrzec cel wzorczy. Paweł świadomie chciał dać przykład do naśladowania (2 Tes 3,9). Dlatego właśnie pracował w czasie misji w Tesalonikach, w Koryncie i w Efezie (1 Tes 2,9; Dz 18,3; 20,34 n).

Apostoł sam był człowiekiem pracy i cenił pracę, dlatego też jego pouczenia wpływają nie tylko z refleksji teologicznej, lecz również z osobistego, głębokiego doświadczenia. Mógł więc wezwać do naśladowania własnej postawy: „Sami bowiem wiecie, jak należy nas naśladować” (2 Tes 3,7). Jego słowa skierowane do gmin mają charakter napomnienia i nakazu. Oczywiście Paweł nie daje w swych Listach systematycznego traktatu o pracy, lecz szereg napomnień rozsianych

w różnych pismach. Zebrane jednak razem i przeanalizowane w całości dają etyce pracy głębokie podstawy. Praca dla Pawła jest nakazem Bożym, przekazanym wraz z fundamentalnymi elementami tradycji apostołskiej (1 Tes 4,1; 2 Tes 3,6). Dzięki temu ludzka praca ma wymiar teocentryczny; nie tylko dlatego, że jest wykonywana z nakazu Bożego, ale również dlatego, że się ją spełnia „jak dla Pana” (Kol 3,23 n) i dla Jego chwały. Zapłatą za tak pojętą pracę jest „wiekuiste dziedzictwo”. Praca ma wymiar osobowy i społeczny; jest ona środkiem utrzymania, dzięki któremu każdy troszczy się o siebie i nie jest ciężarem dla innych (1 Tes 4,11; 2 Tes 3,10); tak pojęta praca jest narzędziem wolności, autonomii i godności osobistej człowieka; na wartości te winien być w sposób szczególny uczulony chrześcijanin (1 Tes 4,11-12). Ze ścisłego związku nakazu pracy z miłością (1 Tes 4,11-12) wynika jej charakter społeczny; praca staje się środkiem miłości i dobroczynności wobec potrzebujących (2 Tes 3,13; por. Ef 4,28). Jak praca apostoła była wzorem dla wspólnoty, tak solidna praca gminy jest świadectwem misyjnym wobec świata pogańskiego; posiada moc zbawczą (Kol 4,5; 1 Tes 4,12; 2 Tes 3,7; Rz 13,13; 1 Kor 14,10). Z tej racji wspólnota broniła się przed tymi, którzy przez złe postępowanie przynosili ujmę Chrystusowi (2 Tes 3,10-15).

Dla apostoła, podobnie jak dla Chrystusa, ludzka praca ma charakter eschatyczny. Rzeczą znamioną jest fakt, że właśnie w Listach do Tesaloniczan, w których najbardziej widać żywą świadomość eschatologiczną św. Pawła, występuje najwyraźniej sformułowany nakaz pracy. W pierwszym liście skierowanym do tej gminy Paweł mówi o powtórny przyjsciu Pana. Adresaci uważali, że Pan wnet przyjdzie, dlatego nie warto pracować. Paweł korygując te poglądy, przypomina o obowiązku pracy. Wiara w ponowne przyjscie Pana i oczekiwanie tego przyjscia nie zwalnia od pracy. Wręcz przeciwnie, jest motywem solidnej roboty. „Albowiem gdy byliśmy u was nakazywaliśmy wam: «kto nie chce pracować, niech też nie je». Słyszemy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując, ze spokojem własny chleb jedli” (2 Tes 3,10-12). Są to najmoc-

niejsze słowa Biblii o pracy; stały się one prawie przysłowiem. Choć podobne sformułowanie spotyka się w literaturze judaistycznej, to jednak nigdzie nie są one tak ostro sformułowane. Jak wynika z kontekstu, motywem tak pojętej pracy jest miłość bliźniego. Kto nie pracuje, choć mógłby pracować, ten żyje cudzym kosztem, jest pasożytem i ciężarem. Kto natomiast pracuje, ten utrzymuje samego siebie i pomaga innym: praca włączona jest w służbę miłości człowieka. W świetle tego listu przykazanie pracy należy do fundamentalnych zasad życia chrześcijańskiego. Jest ono częścią „służby Bogu” (1 Tes 1,9) i koniecznym warunkiem podobania się Bogu (1 Tes 4,1). Codzienna praca ma wymiar eschatyczny; jest przygotowaniem na spotkanie Pana (por. 1 Kor 7,20).

Chrześcijaństwo, idąc śladami objawienia Starego Testamentu, wprowadziło prawdziwą rewolucję w rozumienie ludzkiej pracy. Dowartościowało pogardzaną pracę fizyczną. Praca nie jest przekleństwem i poniżeniem, lecz służbą: najpierw służbą Panu, następnie służbą człowiekowi i społeczeństwu. Jest wyrazem autentycznej miłości. Praca nobilituje człowieka, dając mu wolność i autonomię. Praca jest odpowiedzią nie tylko na Boże przykazanie, ale również na dzieło zbawcze Boga. Trud ludzkiej pracy odnajduje nowy swój sens w pracy zbawczej Jezusa, w Jego krzyżu. Wiara w ponowne przyjście Pana nie tylko nie zwalnia od pracy, lecz zaostrza jej wymagania. Od jakości pracy na ziemi zależy nasza wieczność; będziemy sądzeni na podstawie naszej pracy służebnej. W ten sposób chrześcijanin odpowiada za swoją pracę nie tylko przed ludźmi, lecz również przed Bogiem.

### Bibliografia w języku polskim:

1. Chmiel Jerzy ks., *Odniesienia do pracy ludzkiej w późniejszych księgach Starego Testamentu i w pismach judaizmu pozabiblijnego*, w: *Ewangelia pracy*, Kraków 1983, 76-80.

2. Grzybek Stanisław ks., *Pierwsza „ewangelia pracy” w Księdze Rodzaju*, w: *Ewangelia pracy*, Kraków 1983, 70-75.

3. Filipiak Marian ks., *Biblijne podstawy teologii pracy*, w: *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, Warszawa 1979, 59-69.

4. Tenże, *Praca w Biblii – „podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi”*, w: *Jan Paweł II — Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, 113-126.

5. Jankowski Augustyn OSB, *Praca w przypowieściach ewangelijnych*, w: *Ewangelia pracy*, Kraków 1983, 80-86.
6. Jelonek Tomasz ks., *Problematyka pracy w nauczaniu św. Pawła*, w: *Ewangelia pracy*, Kraków 1983, 86-91.
7. Kudasiewicz Józef ks., *Nowy Testament o pracy*, w: *Jan Paweł II — Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, 127-138.
8. Pytel Jan ks., *Religijne i społeczne aspekty pracy w pismach Pawłowych*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 20 (1982), nr 2, 97-104.
9. Riber Margherita. *Praca w Biblii*, tłum. z włos., Warszawa 1979.
10. Stępień Jan ks., *Biblijna wizja pracy*, „*Collectanea Theologica*”, 54 (1984), nr 1, 45-56.
11. Strzeszewski Czesław, *Praca ludzka w Piśmie świętym Starego Testamentu*, „*Roczniki Filozoficzne KUL*”, 12 (1964), nr 2, 19-23.
12. Szlaga Jan ks., *Jezus o pracy i dobrach materialnych*, w: *Biblia — Księga życia Ludu Bożego*, Lublin 1980, 103-110.
13. Walentowicz Czesław ks., *Powołanie do pracy i jego implikacje religijno-moralne w świetle Biblii*, „*Studia Teologiczne (Białystok-Drohiczyń-Łomża)*”, 4 (1986), 15-29.

## Resumé

Pour connaître ce que le Nouveau Testament a apporté à la compréhension et à la théologie du travail, il faut le regarder dans le contexte des opinions de ce temps au sujet du travail. Ce n'est qu'après que l'on pourra voir ce que le Nouveau Testament a emprunté à ce milieu et ce qu'il a apporté de nouveau.

1. Dans le monde greco-romain le travail manuel, domestique et salarié était dédaigné. Le citoyen libre grec et romain s'occupait de politique, d'art, de littérature et de guerre. Le travail manuel et domestique était du domaine des esclaves et des femmes. L'antiquité séparait les hommes selon les travaux qu'ils accomplissaient. Les occupations qui demandaient de la part de l'homme l'utilisation de la force physique, des muscles et des mains étaient considérées n'étant pas dignes des hommes libres. Plus l'esclavage était développé plus augmentait le mépris pour le travail manuel. Le travail et sa peine étaient réservés aux esclaves tandis que l'idéal d'un homme libre était: „scholen agein”, c'est-à-dire: profiter du calme, rester en paix, être inactif, une vie confortable et riche.

## BIBLIJNE PODSTAWY ETOSU WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

### *I. ZIEMIA STWORZENIEM I WŁASNOŚCIĄ BOGA*

Pierwsza prawda przedstawiona w pierwszym rozdziale Pisma świętego stwierdza, że tylko Bóg jest Stworzycielem wszechświata i nikt poza Nim (Rdz 1,1). To, co zostało przez Niego stworzone, należy do Niego, jest Jego własnością (Kpł 25,23; Ps 24,1; 89,12). Tylko On w pełnym tego słowa znaczeniu ma prawo dysponować wszystkim, co stworzył. On jest Panem (Hi 38,4-7), ziemia Jego podnóżkiem (Iz 66,1; Dz 7,49). To jest pierwsza prawda, stanowiąca cały fundament biblijnego pojmowania wszelkiej ludzkiej własności. Kto ją opuszcza, ten pomija to, co najistotniejsze w całej Bożej wizji świata. Kto nie bierze jej pod uwagę w konstruowaniu praktycznych systemów gospodarczych, ten nie tylko zuboża swoją wizję świata, ale ponadto w niebezpieczny sposób usuwa ostateczny fundament spod wielkiej budowli, jaką stanowią dzieje ludzkości.

### *II. ZIEMIA JEST WŁASNOŚCIĄ CZŁOWIEKA*

Ziemia jednak oraz wszystko, co stworzone, oprócz tego, że jest własnością Boga, jest jednocześnie własnością człowieka, pozostawioną do jego dyspozycji. W pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju pojęcie „człowiek” symbolizuje całą ludzkość. Adam więc oznacza nie tylko reprezentanta całej ludzkości (nie jest to jeszcze ten sens zawężony do reprezentanta ludu izreelskiego, z jakim się spotykamy w historii okresu patriarchalnego), ale każdego pojedynczego człowieka, jaki pojawił się i pojawi w świecie stworzonym przez Boga. Pierwsze obrazy użyte przez autora natchnionego od razu zwracają uwagę na istnienie niezwykle ścisłego związku między dobrami stwo-

rzonymi a człowiekiem. Cywilizacje starożytne wyrażały ten związek przy pomocy takich obrazów jak matka-ziemia, ziemia-kobieta. W pewnym sensie podobnie sprawa wygląda w Księdze Rodzaju, gdzie człowieka przedstawia się jako kogoś wyprowadzonego z ziemi (adamah — Rdz 2,7). Przez ten obraz daje się pośrednio do zrozumienia, iż ziemia i wszelkie dobra stworzone wyciskają swoje piętno na człowieku i do pewnego stopnia formują jego osobowość. Skoro to, co stworzone, stanowi część człowieka, i jest z nim tak ściśle związane, że aż go współtworzy, nie należy się dziwić, że dobra stworzone zajmują tak poczesne miejsce w jego życiu. W samym akcie stworzenia Bóg wskazał na tę więź między człowiekiem a stworzeniem, bez której nie można sobie wyobrazić ludzkiej egzystencji. Jeśli Bóg stworzył wszechświat — mówi autor natchniony — to w tym celu, aby mógł powstać człowiek.

Z kolei to, co stworzone, nie tylko konstytuuje człowieka, ale i człowiek — z woli Boga — konstytuuje to, co stworzone. Człowiek, podporządkowując sobie stworzenie, nadając mu imię (Rdz 1,28), tym samym wyraża doń swoje prawo własności. I to jest druga fundamentalna prawda pierwszych stron Biblii. Podstawowe prawo człowieka do własności jest najbardziej oczywistym prawem biblijnym. Posiada ono taki stopień oczywistości, że nie domaga się dowodzenia (jest to poniekąd analogiczne do innego biblijnego założenia, którego wcale nie próbuje się udowadniać w Piśmie świętym aż do czasu powstania ksiąg mądrościowych, a mianowicie, że Bóg istnieje). Zazwyczaj zwraca się uwagę na to, że prawo własności jest implicite zawarte w siódmym i dziesiątym przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz kradł...; Nie będziesz pożądał...” (Pwt 5, 19.21). Dziesiąte przykazanie zawierałoby przy tym najbardziej radykalne potwierdzenie własności prywatnej, ponieważ zakazuje ono naruszania cudzej własności nie tylko czynem, ale i myślą. Tymczasem, co trzeba mocno podkreślić, prawo do własności indywidualnej nie pojawia się w Piśmie świętym dopiero w Dekalogu, ale jest obecne w Starym Testamencie w opisie samych pierwszych początków historii człowieka, jak to wyraża opis stworzenia pochodzący od autora kapłańskiego z Rdz 1,28: „Badźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrz-

nym i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym". Sposób zdobywania własności został określony w przekleństwie Adama: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 1,17).

Wydawać by się mogło, że te dwie prawdy (stworzenie — własnością Boga i własnością człowieka) nawzajem się wykluczają. Jak może jedno i to samo stworzenie mieć jednocześnie dwóch właścicieli? Tymczasem biblijne spojrzenie potwierdza ten paradoks, tyle że rozwiązuje go na swój własny i specyficzny sposób, widząc władanie obu panów na różnych poziomach. Bóg jest absolutnym właścicielem stworzenia. Człowiek jest tylko ustanowionym przez Boga powiernikiem, zarządcą stworzenia, co pociąga za sobą ściśle określone konsekwencje. Kiedy człowiek buntuje się przeciwko temu porządkowi i samego siebie czyni jedynym właścicielem dóbr stworzonych, wówczas oddziela dar od Dawcy i wpada w podwójnego rodzaju iluzję, w przekonanie, iż możliwe jest znalezienie całkowitego oparcia i bezpieczeństwa w tym, co posiada, w sposób niczym nieskrępowany. W rzeczywistości fundament ten okazuje się wyjątkowo niestabilny, a wolność w dysponowaniu dobrami zamienia się w uzależnienie od nich i w najgorszą niewolę.

### *III. ZIEMIA WŁASNOŚCIĄ IZRAELITÓW*

W drugim etapie, razem z początkiem historii patriarchów izraelskich, rozpoczyna się w Piśmie świętym mowa o szczególnej własności, jaką ma stanowić dla Izraelitów ziemia Kanaan. Tym razem nie idzie już o władanie całej ludzkości nad wszystkim, co stworzone, ale o własność jednego narodu w odniesieniu do jednego skrawka ziemi: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę... Abraham przeszedł przez ten kraj aż do pewnej miejscowości koło Sychem, do dębu Mamre. ... Jahwe, ukazawszy się Abrahamowi, rzekł: «Twojemu potomstwu oddaję tę ziemię»” (Rdz 12,1.6.7). Źródłem własności jest nadanie Boże. Jak za pierwszym razem w odniesieniu do całej ludzkości, tak i tym razem w odniesieniu do Izraela, dochodzi do głosu ten sam paradoks; Izraelici będą i jednocześnie nie będą właścicielami Kanaanu. Będą, ponieważ otrzymali go w nadaniu od Boga. Nie będą, ponieważ ostatecznie jest to kraj Boga. Izrael

otrzymał go w akcie Bożej darowizny, która przybiera realny kształt w momencie wejścia do ziemi Obiecanej. Izraelita zamieszkujący Kanaan będzie nazywany „gościem, cudzoziemcem” właśnie ze względu na ten dar (Kpł 25,23; Ps 119,19). Lud przyjmuje tę darowiznę w użytkowanie z wdzięcznością i przywiązuje się do ziemi „obfitującej w potoki, źródła i strumienie, do ziemi pszenicy i jęczmienia, winnic, fig i granatów, do ziemi oliwek, oliwy i miodu, do ziemi, gdzie nie odczuwając niedostatku, można się nasycić chlebem” (Pwt 8,7-8). Dalszy ciąg biblijnych dziejów prawa własności będzie już w praktyce zacieśniony do własności Izraelity w Kanaanie. I tym razem w odniesieniu do Boga mowa o posiadaniu, w odniesieniu do Izraelity — o użytkowaniu.

W chwili przejęcia ziemi w użytkowanie każdy z Izraelitów drogą losowania otrzymuje do dyspozycji równy dział ziemi, który miał mu zagwarantować środki do utrzymania. Nie otrzymuje go w zależności od zajmowanego urzędu czy pochodzenia, ale wyłącznie według liczby członków jego rodu. Otrzymuje na własność dziedziczną od Jahwe. Wylosowany dział miał pozostać w wiecznym posiadaniu danej rodziny, przez co prawodawca starał się zapobiec nadmiernemu bogaceniu się jednostek i wykupywaniu ziemi z rąk ich pierwotnych właścicieli. Izraelita sprzedający ziemię właściwie nie tracił do niej prawa i w każdym czasie mógł ją ponownie wykupić, sam lub za pośrednictwem krewnych. Krewni byli nawet zobowiązani do wykupu tej ziemi na zasadzie solidarności rodowej. Prawo do wykupu ziemi nie ulegało przedawnieniu. Jeśli dawny właściciel albo jego krewny nie byli w stanie wykupić ziemi np. zabranej za długi, wówczas wracała ona do swego pierwotnego właściciela w tzw. Roku Jubileuszowym, i to bez względu na to, czy aktualnie znajdowała się w rękach prywatnych, bądź świątynnych. Pośrednim źródłem własności prywatnej jest w tym wypadku dziedziczenie.

W celu zabezpieczenia własności rodowej ustanowione zostało prawo spadkowe, które poważnie ograniczało możliwość swobodnej alienacji majątku. W zwykłych warunkach prawo dziedziczenia przechodziło na synów (pierworodny otrzymywał podwójną część spadku — Pwt 21, 15-17). Tam, gdzie nie było synów, prawo to otrzymywały córki, pod warunkiem zobowiązania się do wejścia w związek małżeń-



ski w obrębie własnego pokolenia. Dzięki temu nie uległa zachwianiu równowaga gospodarcza społeczeństwa. Ta sama zasada ochrony własności prywatnej była utrzymana przy tzw. prawie lewiratu, gdy brat stanu wolnego był zobowiązany do poślubienia bezdzietnej wdowy po jego zmarłym bracie, a wzbudzone przez niego potomstwo otrzymywało imię i prawa własności rodowej po zmarłym.

Nie ulega wątpliwości, że prawo do własności prywatnej nie jest prawem bezwzględnym, ale że spoczywają na nim określone obowiązki społeczne. Dobrze ilustruje to m.in. prawo o pożyczkach i długach. Dzięki nadaniu pożyczce charakteru religijnego oraz dzięki zakazowi pobierania procentów od współbraci Izraelitów prawodawca uczynił pożyczkę aktem miłości bliźniego i utrudniał uczynienie z niej instrumentu spekulacji. Udzielający pożyczki mógł wziąć od pożyczającego jakieś przedmioty w zastaw za zaciągnięty dług, ale nie mógł sam wybierać tych przedmiotów, wchodząc do domu dłużnika. Sam pożyczający miał wybrać przedmiot pod zastaw i wynieść go do oczekującego przed drzwiami wierzyciela (Pwt 24, 10-11). Pod żadnym pozorem nie wolno było brać w zastaw przedmiotów niezbędnych do codziennego życia (np. żaren — Pwt 24,6). Jeśli zaś dłużnikowi pozostawał tylko płaszcz pod zastaw, wówczas wierzyciel był zobowiązany oddać go dłużnikowi przed zachodem słońca, aby miał się czym okryć na noc (Pwt 24, 12-13). W celu ostatecznego uregulowania długów i pożyczek była ustanowiona instytucja roku szabatowego. W roku siódmym wygasaly długi i wierzytelności, wszelkie ciężary obciążające hipotekę ubogich. Nawet jeśli Izraelita popadł w tak straszną nędzę, iż był zmuszony sam siebie sprzedać w niewolę z braku środków do życia, w roku szabatowym jego właściciel był zobowiązany do uwolnienia go i zaopatrzenia do podjęcia samodzielnej egzystencji.

Mimo tych szlachetnych reguł nakazujących opiekę i pomoc dla ludzi biednych prawodawca zdawał sobie sprawę z tego, że dzięki nim nie da się osiągnąć powszechnego dobrobytu. Taki ideał jest nierealny: „Ubogiego bowiem nie zabraknie w kraju” (Pwt 15,11; por. Mt 26,11). Uświadamiając sobie ten fakt, natchniony prawodawca nie pozostawił sprawy ubogich jedynie dobrej woli szlachetnych jednostek, ale uregulował opiekę nad potrzebującymi (wdowa, sierota, przybysz, lewita) szeregiem zakazów i nakazów. W tym celu użytkowanie własności

prywatnej przedstawił jako służbę na rzecz społeczeństwa, a nie jako środek zaspokojenia własnych zachcianek. Na własność prywatną nałożył np. obowiązek dziesięciny składanej co trzy lata (Pwt 14,28). Do ubogich miało należeć to, co urosło na polach w roku szabatowym i w Roku Jubileuszowym, ostatek zboża na polu i owoców w ogrodzie, kłosa i owoce opadające na ziemię (Kpł 19,9; 23,22; Pwt 24,19-22). Każdy ubogi mógł zrywać ręką kłosa na polu, przez które przechodził, z tym jednak zastrzeżeniem, aby niczego nie wynosił z sobą. Wdowy, sieroty, przybysze, ubodzy (misken, jelka, ras, dal, anaw, ani, ebjon) byli przedmiotem szczególnej troski prawodawcy, a pomoc dla nich była traktowana jako jeden z najbardziej zasługujących czynów, zaś krzywdzenie ich — za sprawę zasługującą na najwyższą karę. Wypada ponadto wspomnieć o ograniczeniach, jakie spoczywały na własności prywatnej ze względu na obowiązki „ekologiczne”. Właściciel nie mógł np. eksploatować ziemi w sposób nieograniczony. Nie wolno mu było używać jej w sposób nieuporządkowany, a tym bardziej niszczyć ją bezpowrotnie (rok szabatowy). Analogicznie do Boga i człowieka również ziemia powinna „odpoczywać”.

Na końcu części starotestamentalnej należy jeszcze zauważyć, że przy zachowaniu całej autonomii własności prywatnej i spoczywających na niej obowiązkach autor natchniony ostrzega z naciskiem przed niegodziwymi sposobami zdobywania własności: „To bogactwo jest dobre, które jest bez grzechu” (Syr 13,24).

#### IV. CZASY JEZUSA A WŁASNOŚĆ

Prawa i ustawy starotestamentalne regulujące zobowiązania spoczywające na własności prywatnej nie utraciły swojej ważności za czasów Pana Jezusa. Również w społeczeństwie nowotestamentalnym panuje przekonanie, że Jahwe jest właścicielem wszystkiego i On nadaje ziemię na własność oraz reguluje sposobem jej zarządzania; że istnieje niepodważalny prymat właściciela nad dzierżawcą, Boga nad człowiekiem. Przekreślenie tego prymatu jest przekreśleniem porządku Bożego w świecie: „Nikt nie może dwom panom służyć, bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mt 6,24). Własność ziemską nie może w żaden sposób zająć

miejsca Boga, podporządkowując sobie człowieka całkowicie i bez reszty. Nie chodzi tu wcale o deprecjonowanie wartości ziemskich, lecz o ich właściwe miejsce w porządku stworzenia. Dobra doczesne nabierają właściwego sensu, gdy są podporządkowane wartościom Królestwa Bożego: „Starajcie się naprzód o Królestwo Boga i o jego sprawiedliwość, a wszystko inne będzie wam przydane” (Mt 6,25.33). Chodzi tu tylko o podporządkowanie, a nie o wyłączenie.

Z drugiej strony wiadomo, że sam Pan Jezus spotkał się z praktyką niesprawiedliwego użytkowania własności, znanego równie dobrze w czasach starotestamentalnych. Bogacze uważali się za właścicieli w sensie absolutnym, za uprawnionych do dysponowania posiadaną własnością wyłącznie według własnej woli lub widzimisie. Skądinąd zachowywali się w taki sposób, biorąc wzór z otaczającego ich świata. Dla prawa rzymskiego np. majątek był celem sam w sobie, a właściciel — jego pełnoprawnym dysponentem.

Sama własność, nawet w ogromnym nagromadzeniu, nie jest podstawą do potępienia posiadającego ją człowieka, podobnie jak ubóstwo samo w sobie nie jest podstawą do pochwały człowieka ubożego. Bogactwo bowiem może być efektem pracowitości, nędza zaś efektem lenistwa, choć trzeba przyznać, że istnieje wiele przykładów odstępstwa od takich reguł. Dlatego to przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31) nie mówi o tym, że bogacz zostanie ukarany po śmierci dlatego, ponieważ był bogaty, ale dlatego, że zasklepił się w swoim bogactwie i zaniedbał obowiązki społeczne spoczywające na jego własności. „Wszystko mi wolno — powie św. Paweł — ale nie wszystko przynosi korzyść” (1 Kor 6,12). Z drugiej strony, gdyby Łazarz był człowiekiem biednym, ale zawistnym i przepelnionym nienawiścią do bogacza z pewnością nie zyskałby nagrody, jaką otrzymał.

Mimo że własność prywatna nie jest sama w sobie zła, nie oznacza to jednak, że jest ona równa pod względem niebezpieczeństw, jakie z sobą niesie, z niebezpieczeństwami ubóstwa: „Mając natomiast żywność, odzienie i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni. A ci, którzy chcą być bogaci, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądanja. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiają się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary

i samych siebie przeszli wielu boleściami” (1 Tm 6,7-10; por. 6,17-19). Bogactwo niesie ze sobą ogromne niebezpieczeństwa, ponieważ wyzwała w człowieku żądzę posiadania coraz więcej i przywiązania się do niego. Posiadanie przy jednoczesnej wolności od tej żądzы jest sprawą bardzo trudną: „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do Królestwa Niebieskiego” (Mt 19,23-24). Tymczasem wolność wobec własności jest prawdziwym symptodem życia chrześcijańskiego: „Trzeba, aby ci ..., którzy nabywają, tak żyli, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak żyli, jak gdyby z niego nie korzystali” (1 Kor 7,29-31).

Rozwiązania ofiarowane przez Pana Jezusa poruszają i rozczarowują zarazem. Poruszają, ponieważ są, jak powiew wiatru od morza, który orzeźwia ludzi pogrążonych w cywilizacji wygody, nieustannych kalkulacji i obliczeń. Rozczarowują, ponieważ wydają się dotyczyć archaicznego systemu gospodarczego, który odznaczał się słabą wydajnością pracy, nadmiernym zatrudnieniem ludzi w rolnictwie, co w żaden sposób nie eliminowało plagi głodu. Rozczarowują, ponieważ sprawiają wrażenie, że Jezus nie wyciągnął właściwych konsekwencji z obecności faktu ubóstwa w Jego otoczeniu. Dlaczego nie sformułował jakiegoś skutecznego planu gospodarczego? Dlaczego nie zorganizował jakiegoś ruchu na rzecz wyzwolenia ubogich? <sup>1</sup>.

Istotnie Jezus nie podjął się najmniejszej próby sprawiedliwego podziału dóbr materialnych, czy zniesienia różnic ekonomicznych albo klasowych. Nie zajął też wyraźnego stanowiska wobec zagadnień gospodarczych i społecznych, mimo że sam głęboko odczuwał na sobie ich negatywne skutki. Nie poddał w wątpliwość słuszności uznanego wówczas powszechnie prawa własności prywatnej, mimo że znał niedostatek, pragnienie i głód. Nie wypowiedział się za lepszym podziałem zasobów, chociaż z pewnością istniały wówczas wielkie dysproporcje między mniejszością, która miała wszystkiego pod dostatkiem, a masą żyjącą w nędzy. Nie dał żadnej definicji bogactwa, ani kryteriów, według których ktoś jest lub nie jest bogatym. Jeśli nie

---

<sup>1</sup> Por. René Coste, *Ewangelia i polityka*, tłum. z franc., Paris 1969, 178.

zajął stanowiska w tych wszystkich sprawach, to prawdopodobnie dlatego, że pragnął uszanować wolność człowieka. Jak zresztą mógł podsunąć rozwiązanie zagadnień gospodarczych, których elementy ulegają nieustannym zmianom? Wskazania dostosowane do ówczesnej sytuacji gospodarczej nie miałyby prawie żadnej wartości w odniesieniu do gospodarki dzisiejszej uformowanej przez zupełnie inne czynniki. Skuteczne rozwiązania mogą powstać tylko w ramach konkretnych sytuacji historycznych, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą (por. KDK 36).

Ze względu na religijny charakter swojej misji Chrystus nie bawił się w prorocтва z dziedziny gospodarki, ale podniósłszy czysto religijną zasadę miłości bliźniego do rangi najwyższego prawa, ofiarował swój własny wkład w przezwyciężenie różnic społecznych. Wytyczył nowe drogi ludzkości, na których dzięki przemianie, każdy na swoim miejscu i w swoich warunkach może wprowadzić pokój, jednając biednych i bogatych z Bogiem (Ef 2, 15-16). „Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga” (1 J 3,17). Na tej drodze doczesność prowadzi do wieczności, lecz tylko pod tym warunkiem, że jest używana zgodnie z wolą Bożą i z intencją Stwórcy.

Przy całej swojej preferencji na rzecz ubogich Jezus nie zawsze był otwarty na pomoc dla nich. Były pewne wyjątki, w których opowiadał się także za szkodą dla ubogich. Tak jest w scenach namaszczenia Go w domu Szymona (Łk 7, 36-47), czy w domu Łazarza (Mk 14, 3-8). W obu tych wypadkach w mniemaniu świadków wydarzenia wylanie kosztownego olejku było niepotrzebnym zbytkiem, zaakceptowanym ze szkodą dla ubogich. Tymczasem Jezus nie potępia tego gestu, odwołując się tylko do starotestamentalnego: „Bo ubogich zawsze macie u siebie i kiedy zechcecie, możecie im dobrze czynić; lecz Mnie nie zawsze macie” (Mt 14,7). Pochwala go nawet, jako wyraz bezinteresownej skruchy i miłości oraz czci do gościa, jakim jest przychodzący Mesjasz.

## V. WŁASNOŚĆ W ROZUMIENIU KOŚCIOŁA PIERWOTNEGO

Jezusowy stosunek do własności prywatnej pierwotny Kościół chrześcijański w Jerozolimie zinterpretował na swój sposób (Dz 2,42-46; 4,32-36; 5,1-11): „Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali każdemu według potrzeby (ekasto kathoti an tis hreian eichen)”; „Jeden duch i jedno serce ożywiało wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne (panta koina) ... Nikt nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze (uzyskane) ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby”. Teksty te odzwierciedlają wczesnochrześcijański entuzjizm, z jakim podjęto wezwanie Chrystusowe, ale z drugiej strony wskazują (w przykładzie Ananiasza i Safiry) na trudności związane z praktyką tej zasady.

Często interpretuje się opisaną w *Dziejach* sytuację jako przykład wczesnochrześcijańskiego komunizmu. Przed taką błędną interpretacją przestrzegają następujące fakty:

— rezygnacja z dóbr była aktem dobrowolnym (Dz 5,4), a pozbywanie się własnego mienia nie było warunkiem niezbędnym do wstąpienia do wspólnoty;

— rezygnacja nie następowała ze względu na przekreślenie słuszności prawa o własności prywatnej, ale ze względu na ubogich braci (Dz 6,1);

— rozdawano swoją, a nie cudzą własność;

— rezygnacja z dóbr należała raczej do faktów jednostkowych, z tego powodu godnych odnotowania i pochwały (Dz 4, 36-37).

Tymczasem zamiast o komunizmie w pierwotnej gminie chrześcijańskiej należy raczej mówić o *komunio* (communio), tj. systemie własności opartym na wspólnocie duchowej z biednymi<sup>2</sup>. Rzekomo chrześcijański dogmat o nienaruszalnej świętości własności

<sup>2</sup> Por. Adam Rodziński, *Własność w pierwszej gminie chrześcijańskiej*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 7 (1959), nr 2, 113.

prywatnej jest z punktu biblijnego podobnie bezpodstawny, jak dogmat o nienaruszalnej świętości własności społecznej (por. RN 5, 7-9, 12; KDK 69; CA 30-43).

W tym względzie widać także różnicę między spojrzeniem Jezusa a poglądami wspólnoty qumrańskiej, tj. jednej z sekt w łonie judaizmu czasów Jezusowych. Do wspólnoty zamieszkującej Qumran przyjmowano kandydatów po dwuletniej próbie. Po takim okresie „nowicjatu” kandydat przekazywał swój majątek na rzecz gminy i od-tąd stawał się jej pełnoprawnym członkiem<sup>3</sup>. Dzięki temu we wspólnotocie znoszono różnicę między biednym i bogatym, tworzono wspólny majątek i praktykowano wspólną pracę na kształt wczesnozаконny. Inaczej wyglądała sytuacja esseńczyków mieszkających poza Qumran, w rozproszeniu po całym kraju. Ci mogli posiadać własność prywatną, a ich zobowiązania wobec biednych były regulowane w inny sposób. Mieli oni składać co miesiąc przynajmniej dwudniowy zarobek na rzecz biednych<sup>4</sup>.

Ideał ubóstwa był też praktykowany przez wczesnochrześcijańską nieortodoksyjną sektę ebionitów (ubogich), która czuła się spadkobierczynią ideałów gminy jerozolimskiej. Niechrześcijańskie w swoim wydźwięku hasło ebionitów: „Bogactwo jest grzechem” (ktemata hamartemata) w gruncie rzeczy nie ma heretyckiego znaczenia tylko dlatego, że było interpretowane przez ebionitów nie tyle w sensie samego posiadania, ile raczej w sensie związanej z nim chciwości.

### Bibliografia w języku polskim:

1. Filipiak Marian ks., *Ochrona prawa najbardziej potrzebujących w prawodawstwie społecznym Pięcioksięgu*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, 73-83.

2. Grzybek Stanisław ks., *Rok Jubileuszowy w Piśmie świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 27 (1974), nr 3, 109-121.

<sup>3</sup> Por. 1QS, VI, 22.

<sup>4</sup> Por. CD 9,22; 10,18; 11,7-8; 14,12-13.

3. Jaruzelska Izabela, „*Ziemia na własność*” a „*ziemia przebywania*”. Z badań nad stosunkami własności w Starym Testamencie, „*Poznańskie Studia Teologiczne*”, 5 (1984), 109-118.

4. Rodziński Adam, *Własność w pierwszej gminie chrześcijańskiej*, „*Roczniki Filozoficzne KUL*”, 7 (1959), nr 2, 95-123.

5. Szlaga Jan ks., *Jezus o pracy i dobrach materialnych*, w: *Biblia — Księga życia Ludu Bożego*, Lublin 1980, 103-110.

6. Zawiszewski Edward ks., *Zagadnienia społeczne w prowadawstwie Starego Testamentu*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*”, 21 (1968), nr 3, 139-146.

### Summary

In „The biblical base of the private propriety ethos” we tried to show how this problem is seen from the Old and New Testament point of view in its historical development. This first of all in reference to the problem of the possession the land of Israel.

Every discussion has to consider the simple truth, that in biblical context the question of property begins with the theme of creation and its own implications. If we accept the biblical point of view, then we have to think about the Creator, who is the only and proper owner of all, what is created. Everyone who don't take into consideration this first premise, forget what is fundamental and indispensable for the biblical world and for the world of faith. Each practical economy system, lacking the sensibility to this truth doesn't only impoverish his own vision of the world, but removes in a dangerous way foundation from under the great building called the history of humanity.

Secondly, the world, property of his Creator is on the same time strictly connected with a man. Adam is created from the earth, which means, the earth impress her mark on humanity, and to a certain degree forms his personality, and this is one reason because materia takes so important role in his life. In that scene Adam represents not only the future people of Israel, but the entire humanity. Giving its name to creation (Gen 1,28) man submits the creation to himself and express his rights to it. And it is the second, fundamental right of man. It is so obvious for the biblical author, as the truth that God is existing; he doesn't need any further argumentation. The right of man to property is expressed for the first time not in the Decalogue (Deut 5,19.21), but in the description of the very beginnings of humanity. How it is possible that the same creation has two owners, God and man on the same time? God is the absolute proprietor of creation, man is only the trustee of God. When the man revolts against this order, making himself a unique owner of creation,



## EWANGELIA A POLITYKA

„Polityka jest brudna!” — mówią jedni. Inni upierają się, że etyka może i powinna kierować polityką. I od 24 sierpnia 1989 r., kiedy pierwszym po wojnie niekomunistycznym premierem wolnej już Polski został wybitny chrześcijanin i zasłużony działacz katolicki (którego dzisiaj jugosłowiańscy oprawcy i gwałciciele oskarżają o ...rasizm antyserbski), zobaczyliśmy polityków — na różnych szczeblach władzy i odpowiedzialności — o czystych rękach. Zaczynamy wierzyć, że polityka może być etyczna, i dlatego tym bardziej się gorszymy, jeśli nieetycznie zachowują się na scenie politycznej ci, którzy głośno powołują się na swoje chrześcijaństwo.

### *I. WSZYSCY JESTEŚMY POLITYKAMI*

Chrześcijaństwo a polityka? Można być niechrześcijaninem, a uprawiać politykę bardzo etycznie, bardziej etycznie niż wielu zbyt głośnych chrześcijan i katolików. Ale człowiek żyjący autentycznie Chrystusem, wypisujący Jego imię nie na sztandarach partyjnych i w ustawach, ale w swoim sercu i w swoim życiu osobistym i publicznym, szuka związku między swoją działalnością polityczną, między swoją egzystencją polityczną a egzystencją religijną. Nie wystarcza mu etyka. Jeśli relacja między polityką a religią dokonuje się poprzez etykę, pozostaje między nimi jakaś zewnętrżność: z płaszczyzny religijnej rzucamy światło na zupełnie odmienną płaszczyznę polityczną. Sacrum oświeśla profanum.

A przecież człowiek jest jeden, jest całością, i pragnie, aby w nim, w jego życiu, w jego postępowaniu publicznym, obie dziedziny się spotykały, integrowały. „Przeciąć się na dwie części, to absurd

prawdziwie śmiertelny” — pisał J. Maritain. To jest oczywiste dla nas, gdy chodzi o inne sfery naszego życia, np. miłość małżeńską, naszą pracę, itp. A dlaczego z tej integracji wyłączać działalność polityczną? Czy w tej dziedzinie skazani jesteśmy na nieszczęsny dualizm i wieczną dychotomię? Czy chrześcijanin, który wierzy, modli się, wystawia Boga — dla swego postępowania politycznego otrzymuje z Ewangelii normy moralne jakby z zewnątrz, z daleka? Czy też istnieje jakaś zewnętrzna, o wiele głębsza więź między jego życiem wiary i życiem w sferze publicznej?

Oczywiście rozróżniamy płaszczyznę ziemską i duchową. Nie utożsamiamy Królestwa Bożego z żadną realizacją polityczną tego świata. Nie zapominamy także o autonomii państwa i Kościoła. A przecież wychodząc od człowieka, który nie może być przedzielony na dwie autonomiczne płaszczyzny, nie możemy nie widzieć najgłębszej korelacji i implikacji pomiędzy jego istnieniem politycznym i jego istnieniem religijnym (nie tylko chrześcijańskim). Nie możemy nie dostrzegać żywej jedności (nie chodzi tylko o pogodzenie jednego z drugim, lecz o jedność) między dynamizmem aktywności politycznej i dynamizmem życia w Duchu Świętym. Stąd to klasyczne już powiedzenie papieża Piusa XI: „Pole polityczne to najszersze pole miłości, miłości politycznej”. Bazuje to powiedzenie papieskie na jedności miłości Boga i miłości bliźniego.

Ta jedność dochodzi do głosu w wypowiedziach Soboru Watykańskiego II, papieży naszych czasów (Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II) i w innych dokumentach naszego Kościoła. Jedno jest już dzisiaj dla nas pewne: chodzi nie tylko o problem etyczny, ale także i przede wszystkim teologiczny (Theos-logos). To Słowo Boże w dialogu z ludźmi angażuje ich nie tylko w ich uświęcenie osobiste, ale także i równocześnie w ich postępowanie społeczne i polityczne. To Ewangelia nadaje naszej trosce o dobro wspólne — jak papież Jan Paweł II za Arystotelesem definiuje politykę — najwyższe znaczenie w Bożym Zamyśle Zbawczym.

Oczywiście trzeba odróżnić powołanie człowieka, który cały — przez całe życie lub na czas kadencji — oddaje się sprawie publicznej, od wymiaru politycznego obecnego w życiu każdego człowieka. Zajmijmy się najpierw tą drugą sprawą, która jest pierwszą i podstawową:

egzystencją polityczną wspólną wszystkim ludziom. Jest ona pełnym szacunku uznaniem się wzajemnym wolnych istot, zaufaniem wolności mojej — wolności drugiego człowieka, przewyciężeniem lęku przed zagrożeniem z jego strony, bez próby przywłaszczenia go sobie, zniewolenia, uprzedmiotowienia. Egzystencja polityczna niepolityka to radykalne otwarcie na drugiego, często tak odmiennego, czasem niesympatycznego i nie mającego racji. Otwierając się na niego — otwieram się na Kogoś jeszcze bardziej odmiennego, Innego, sprawcę i gwaranta wolności mojej i mojego bliźniego.

Ewangelia domaga się ode mnie nie tylko otwarcia się na drugiego, ale także z a u f a n i a doń. Zaufanie to rodzi się z mojego zawierzenia Bogu. Wiara jest zawsze ryzykiem — i to tyczy mojego stosunku i do Boga i do drugiego człowieka. Jakże często to ryzyko zawierzenia człowiekowi owocuje moim ubogaceniem się. Jak jest rzeczą niemożliwą kochać Boga nie miłując człowieka, tak też nie można wziąć na serio Boga bez brania na serio wolności i dobrej woli drugiego człowieka. Co więcej, to właśnie wiara w Boga potwierdza zaufanie między braćmi i jest jego gwarantem ostatecznym. Nie jest więc — powtórzmy — świat polityczny obcy egzystencji religijnej człowieka.

A przecież w tym świecie polityki tyle przemocy — słownej i fizycznej — tyle zagrożeń, tyle nieufności, tyle grzechu. Tyle naruszania jednej wolności przez drugą wolność. I jak tu nie upierać się, że polityka „brudzi”?... Nie można jej jednak demonizować, jak też nie można — mówiąc o niej — uprawiać jakiegoś angelizmu. Wolność może złamać zaufanie, może wznieść się przeciwko wolności drugiego. Gwałt — choćby słowny — odciska się często gwałtem. I tu są potrzebne kompromisy, pakt, umowy, konsensusy. Potrzebne, ale czy wystarczające? Użyłem słowa „grzech”. I tak wkroczyliśmy w dziedzinę religijną. Grzech przeciwko człowiekowi jest grzechem przeciwko Bogu: „przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą” (Ps 51,6).

Jeśli jest grzech — potrzebne jest n a w r ó c e n i e. Nie zewnętrzne tylko przestawienie się, wymuszona zmiana postępowania, podporządkowanie się regułom i przepisom parlamentarnym, lecz metanoia: całkowity, szczery, autentyczny zwrot wewnętrzny, rodzący się w samej głębi ludzkiego serca. Pierwsze karty Ewangelii domagają się

stanowczo nawrócenia, łącząc ściśle nawrócenie z nadejściem w Jezusie Królestwa Bożego. Wszelkie racjonalne ustępstwa i umowy w sferze politycznej, każde przewyciężenie kryzysu czy konfliktu — od szczebla gminnego do najwyższych władz Rzeczypospolitej — to już jakaś forma nawrócenia, niekoniecznie religijnego. Ale chrześcijanin nie może dokonać przewyciężenia siebie bez nawrócenia autentycznie religijnego, prawdziwie radykalnego. Jest to tym bardziej konieczne — ze względu na wielkie zgorszenie publiczne — jeśli ów chrześcijanin występuje publicznie pod sztandarem katolickim.

Do struktury religijnej należy także nadzieja. Człowiek, który doznał od Boga przebaczenia, który uznał się grzesznikiem i całe swoje wnętrze otworzył na łaskę, potrafi stwarzać wokół siebie klimat wzajemnej życzliwości i zaufania. „To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe! Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania... przekazując nam słowo jednania” (2 Kor 5, 17-19). Człowiek pojednany z Bogiem nie traci nadziei wśród konfliktów i przemocy i robi wszystko co w Bożej mocy, aby doprowadzić do wyjścia z nieznośnej sytuacji. Nie, wcale nie optuję za wprowadzeniem konfesjonałów do sejmu i senatu; ale widzę ścisłą więź między życiem parlamentarnym a życiem sakramentalnym katolickich parlamentarzystów.

Czy im chodzi naprawdę o dobro ich Kościoła, o dobro naszego kraju, czy też o dobro własnej partii? — pytamy się nieraz my, zwykli obserwatorzy walki politycznej. I nieraz zdaje się nam, iż mimo głośnych deklaracji głusi są na wezwania papieskie ponawiane od roku 1989, abyśmy się wszyscy troszczyli o dobro wspólne. Dobro wspólne to jednak nie tylko Polska: dom dla wszystkich jej mieszkańców, ze szczególnymi obowiązkami większości wobec mniejszości. Dobro wspólne to także pojęcie szersze, i znowu jest rzeczą gorszą, jeśli to właśnie politycy katoliccy domagają się wbrew Ewangelii i Papieżowi zamykania granic od Wschodu i na Zachód. Uderzyło mnie, że Urząd Nauczycielski naszego Kościoła, mówiąc o relacjach narodowych i międzynarodowych, nie używa terminu socjologicznego „społeczność polityczna”, lecz terminu głębszego, rodzinnego i właśnie religijnego: „wspólnota” polityczna.

Chrześcijanin bowiem nie może pojmować społeczności politycznej jako czegoś zewnętrznego wobec tej radykalnej wspólnoty, jaka istnieje między ludźmi na równi stworzonymi „na obraz i podobieństwo Boże” i na równi powołanymi do tego, aby się stać dziećmi Bożymi. I odwrotnie: to właśnie wychodząc ze swej wizji religijnej wspólnoty ludzkiej chrześcijanin przyznaje wspólnocie politycznej tak wielką godność i tak ogromną wartość. Przyznaje nawet podobieństwo do — oraz zależność od — tej najintymniejszej komunii istniejącej w łonie Boga w Trójcy Jedynej. I tej miłości wzajemnego dawania się i otrzymywania w samym bycie Boga.

Tego właśnie domaga się dobro wspólne: każdy winien być gotów do składania daru bezinteresownego z siebie samego — a czyż to nie jest właśnie religia? Oczywiście, zgoda, że dobro wspólne jest zarazem dobrem dla każdego, z którego każdy czerpie i pragnie jeszcze więcej i jak najwięcej zaczerpnąć — dla siebie (czy swojej partii), i ma do tego prawo. Ale chrześcijaństwo ponad to prawo naturalne stawia jeszcze obowiązek i nadzieję troski szerszej i głębszej: obywatel może zrezygnować z tego, co mu się należy, dla dobra całej wspólnoty politycznej. Czynią tak nie tylko wierzący — ale chrześcijańskie zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego wyraźnie ma swe źródło w zaangażowaniu Bożej miłości na rzecz człowieka.

Nie ma więc egzystencji politycznej bez wyrzeczenia, ofiary, daru — na rzecz dobra wspólnego. Nie ma jej także bez relacji posłuszeństwa wobec władzy demokratycznie ustanowionej we wspólnocie politycznej, ustanowionej przecież dla realizacji dobra wspólnego, której to władzy właśnie owo dobro nadaje odpowiedni autorytet. Posłuszeństwo obywatelskie, wynikające nie tylko z dobrej woli człowieka, ale rodzące się także z nakazu jego sumienia, nie pomniejsza człowieka, ale go ubogaca — i nabiera sensu religijnego: wedle Jana XXIII jest hołdem składanym Bogu samemu. Oczywiście można nadużyć i nadużywano interpretacji religijnej posłuszeństwa (nie tylko obywatelskiego, ale tym bardziej kościelnego), po prostu sakralizowano to posłuszeństwo. Ale w razie takich nadużyć musi się odezwać protest sumienia karmionego orędziem wolności Ewangelii i całej Biblii.

Hołdem składanym Bogu samemu jest bowiem także opór władzy, nieposłuszeństwo, inspirowane nakazem sumienia: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi!” (Dz 5,29). Do takiego świętego nieposłuszeństwa wychowywaliśmy ludzi w Polsce przez dziesiątki lat, ten wymiar problemu „Ewangelia a polityka” podkreślaliśmy — jakże słusznie — w naszych kazaniach, konferencjach, artykułach. Osobiście dumny jestem z takich wstawek w moje na ten temat artykuły: „(...) (Ustawa z dnia 31 lipca 1981 r. o kontroli publikacji i widowisk, art. 2...)” — itd. Ale dzisiaj — równie słusznie — musimy podkreślać w tym samym kraju konieczność uznawania (nie bezkrytycznego!) władzy, szacunku dla autorytetu państwowego, nie wracania do dawnego podziału „my” i „oni” ... Egoistyczna anarchizacja życia społecznego to nie tylko uderzenie w dobro wspólne, ale także w Boga-Wyzwoliciela.

Potrzeba rzeczywiście umiejętności rozróżniania („rozpoznawania duchów” — 1 Kor 12,10), nie tylko po to, żeby decydować, co mnie obowiązuje: posłuszeństwo czy nieposłuszeństwo (co może przecież bardzo wiele kosztować!), ale także, żeby umieć właściwie wybierać. Chodzi o wybory do władz wszelkich stopni (absencja jest grzeszna), chodzi również o wszelkiego rodzaju konsultacje, rady, referenda itp. Dla chrześcijanina są to wszystko sytuacje szukania woli Bożej. Nader ważna jest dlań tutaj modlitwa: nie tylko prośba o wolność wewnętrzną, światło i moc, ale przede wszystkim upodobnianie się do postawy wewnętrznej samego Jezusa Chrystusa. Modlitwa więc staje się jakby miejscem, w którym najlepiej i w sposób najbardziej wolny mogę dokonywać moich wyborów politycznych.

Życie religijne rozwija się także przez udział w życiu publicznym. Wspólnota polityczna, która ogranicza takie uczestnictwo, cofa się, a jeśli je uniemożliwia — przestaje być wspólnotą. Chodzi o udział wyborczy, konsultatywny, związkowy, stowarzyszeniowy, partyjny, kulturowy itp. „Partycypacja to jest ciągle wzrastająca personalizacja życia politycznego” (J. Y. Calvez, któremu te refleksje bardzo wiele zawdzięczają). Uczestniczenie to znaczy dawanie innym czegoś z siebie, przez co zyskujemy zarazem potwierdzenie siebie samych; to przybliżanie nas do aktu religijnego oddania się bezinteresownego Bogu, który jest stwórcą naszej wolności oddawania się innym. Uczestni-

czenie oznacza wchodzenie we wzajemną komunie międzypersonalną z innymi, a więc także z Innym, Jedynym w Trzech Boskich Osobach.

## II. POLITYK 24 GODZINY NA DOBĘ

Mówiliśmy dotychczas przede wszystkim o egzystencji politycznej każdego człowieka, egzystencji wspólnej nam wszystkim, obywatelom tego kraju. Ale istnieje także powołanie specjalne: powołanie czynnego, często zawodowego polityka. Oczywiście wszystko, co dotychczas powiedzieliśmy, dotyczy i jego, tyle że pełniej i mocniej. Już zresztą napomykałem w innych słowach o niebezpieczeństwie takiej identyfikacji polityka katolickiego czy jego partii z Kościołem, że ten ostatni traci wiarygodność. To jest realne zagrożenie w dzisiejszej Polsce: kompromitowanie Kościoła przez jego najzagorzalszych obrońców. Łączy się to z innym niebezpieczeństwem: takiego zawłaszczenia całego życia przez politykę, że na Ewangelię pozostaje miejsce tylko na wargach, tym gorliwiej używanych...

Politykowi także chrześcijańskiemu grozi partyjność. Tymczasem jego powołaniem jest służba społeczna, i to wielka i arcyważna służba. Służba, która wpisuje się w dynamikę Służby Bożej, jako czynna odpowiedź na powołanie Boże. Cytowane już przeze mnie powiedzenie Piusa XI o polityce jako „najszerszym polu miłości” dla nas wszystkich, w szczególny sposób odnosi się do powołania zawodowego polityka. Nie jestem naiwny: wszyscy zresztą widzimy, co się w tych różnych organach władzy wyrabia, nie tylko w sejmie; ale Ewangelia nie jest na sytuacje sielankowe. I często przegrana polityka jest wygraną Ewangelii, a więc i jego wygraną. Boję się zwycięstw Kościoła, także poprzez katolickich polityków, które mogą być klęską Chrystusa.

O ten służebny charakter funkcji politycznej upomniał się także papież Jan Paweł II w przemówieniu-liście do Episkopatu Polski z 15 stycznia 1993 r. Powołując się na św. Pawła Apostoła („miłością ożywieni, służcie sobie wzajemnie!” — Ga 5,13; „niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego” — 1 Kor 10,24), mówił: „Należy przywrócić polityce znamie służby. Polityka godna tego imienia winna być rzeczywistą służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś

jakąś bezwzględną walką o władzę, czy też egoistycznym szukaniem własnych, partykularnych interesów”<sup>1</sup>. Co nie znaczy, że nie ma polityków prawdziwie chrześcijańskich (także wśród niechrześcijan), i że Ewangelia musi przegrywać, i że „nie warto się pchać, bo się człowiek tylko ubrudzi”.

„Pchać się” trzeba, mówił o tym Sobór Watykański II (KDK 75; DA 14), Papież również występuje przeciwko *a b s e n c j i*: „Jest zadaniem katolików świeckich bezpośrednio zaangażowanie w dziedzinie polityki, motywowane szczerą troską o dobro wspólne społeczności, w której żyją — dobro wspólne, czyli dobro wszystkich ludzi i całego człowieka. Zarzuty pod adresem polityki nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności katolików w sprawach publicznych. Jest to ich prawo, ale także ich obowiązek sumienia, jak również zadanie wynikające z ich powołania. Opcje polityczne katolików — trzeba to mocno podkreślić — winny być zgodne z ewangelicznym systemem wartości. Wymaga to nieraz bardzo wnikliwego rozeznania”<sup>2</sup>.

Owo rozeznanie jest dzisiaj bardzo potrzebne w Polsce, potrzebne zwłaszcza pasterzom i owieczkom naszego Kościoła. Mówi nam Papież: „Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną. Jest ponadpartyjny, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna też partia polityczna nie ma prawa reprezentowania Kościoła”<sup>3</sup>. Niestety nasz Kościół zapomina czasem o tej ponadpartyjności i o tym, że ma swoich wiernych w różnych partiach i wśród polityków różnych partii. Papież przytoczył napomnienie Soboru Watykańskiego II, aby odróżniać „to, co czynią wierni... we własnym imieniu jako obywatele... od tego, co czynią... w imieniu Kościoła” (KDK 76).

Papież przypomniał też za Soborem, że życie wspólnoty politycznej posiada właściwą sobie autonomię (por. KDK 36), która „nie może

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich (15.I.1993 r.)*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 14 (1993), nr 2, 22.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże.



być jednak rozumiana jako niezależność od zasad moralnych”<sup>4</sup>. Na czym ta autonomia polega? Przypomniawszy znowu za Soborem (por. KDK 76), że „Kościół... w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym”, Jan Paweł II dodaje: „Kościół jawi się więc tutaj nie jako konkurent czy partner gry politycznej, lecz jako stróż porządku moralnego, jako sumienie krytyczne”<sup>5</sup>. Tę funkcję krytyczną, kontestatorską, profetyczną pełni Kościół z polecenia, przykładu i mocy swego Mistrza Jezusa Chrystusa.

### *III. CZY JEZUS UCIEKAŁ OD POLITYKI?*

Umarł Jezus na skutek decyzji politycznej, z rąk rzymskiego okupanta, w wyniku kalkulacji politycznych niektórych przywódców zniewolonego narodu, ale swego życia ziemskiego nie przeżywał jako misji politycznej. Przyciągał tłumy, ale nie chciał ich gromadzeniu się nadawać znaczenia politycznego. A przecież odbywało się to wszystko w czasie, gdy każdy mesjanizm i nawet profetyzm od razu był interpretowany politycznie. Po rozmnożeniu chleba, przed Paschą, ludzie obwołują Go prorokiem, oczywiście w sensie przywództwa politycznego, dla wyzwolenia uciemżonego narodu żydowskiego: „Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę” (J 6,14-15).

„Czy ty jesteś królem żydowskim?” — zapyta Go Piłat podczas procesu. Jezus odpowie: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom”. Piłat nie rezygnuje: „A więc jesteś królem?” I Jezus nie zaprzeczy: „Tak, jestem królem”. Jednak nie w tym sensie, w jakim tytuł ten pojmują Żydzi i Rzymianie: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. (J 18, 33.36-37). Królestwo eschatologiczne, które Jezus inauguruje na tym świecie, w tej godzinie, urzeczywistnia się poprzez przyjęcie prawdy

---

<sup>4</sup>Tamże.

<sup>5</sup>Tamże.

Boga, który w Nim się objawia. Ale w tej odmowie Jezusa jest właśnie decyzja polityczna! Nawet Jego śmierć ma przecież wymiar polityczny...

Nie przyznając sobie szczegółowego powołania politycznego — inne jest bowiem Jego powołanie na ziemi i Jego misja od Ojca (inne — to nie znaczy bez wydzwiku politycznego!) — Jezus nie przekreśla powołań i funkcji publicznych polityków, żądając jednak od nich sprawiedliwości i miłosierdzia. Sam zresztą jest lojalnym obywatelem, płacącym podatki, domagającym się także od innych spełnienia obowiązków obywatelskich wobec państwa czyli Cezara. Sławne i jednak wcale nie takie łatwe jest Jego powiedzenie: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12,17). Czy chodzi jednak tylko o lojalność? I to lojalność wobec każdej władzy, każdego Cezara? I zawsze?

Jezus w tym logionie wytycza granice władzy politycznej, która nie może być absolutna ani też nie może żądać poddania się bezwarunkowego i właśnie nieograniczonego. Bóg jest większy od Cezara i posłuszeństwo Bogu może się domagać nieposłuszeństwa Cezarowi. Ale to są sytuacje wyjątkowe. W kraju demokratycznym trzeba oddać Cezarowi, co do niego należy. Domaga się tego dobro wspólne. I nie tylko. Oddajemy Bogu, co do Niego należy, kiedy słuchamy Cezara kierując się sumieniem. Natomiast gdy chodzi o władzę nieprawą (Rzymianie w Palestynie, Sowietci w Polsce), to dobro wspólne jest wystarczającym motywem dla pewnej koniecznej lojalności i współpracy, byleby to nie oznaczało kolaboracji.

Ale polityka to nie tylko stosunek do władzy. Wiemy, jaka przepaść dzieliła Żydów od Samarytan. Żydzi stosowali wobec nich ostry ostracyzm społeczny i religijny, oni odpłacali się Żydom nienawiścią — kiedyś dzieci jednego ludu... Tej nienawiści doświadczył od nich również Jezus: „nie przyjęto Go, ponieważ zmierzał do Jerozolimy”. Ale zgromił też uczniów, którzy chcieli ściągnąć „ogień z nieba, żeby ich zniszczył” (Łk 9,53-55). Czy nie zgromiłby dzisiaj np. tych, którzy domagają się tak gromko ślepej dekomunizacji?... Czasem mam ochotę odnieść do niektórych polityków-katolików walczących bohatercko z wszystkimi (komunistami, kryptokomunistami, postkomunistami, lewicą, „katolewicą”, liberałami, „udekami” itp.) np. o warto-

ści chrześcijańskie słowa, które — wedle niektórych rękopisów — wtedy, pod owym miasteczkiem samarytańskim, wypowiedział Jezus do uczniów: „Nie wiecie, jakiego ducha jesteście”...

Duch Jezusa to np. przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37): o najważniejszym przykazaniu mówi Jezus pokazując najpiękniej wroga największego. Albo prośba o wodę skierowana do Samarytanki przy studni Jakubowej i rozmowa z nią pośrodku wrogiej krainy (J 4,1-26). Jezus zwycięża innych nie obrażając ich, lecz kochając: „wielu Samarytan z owego miasta zaczęło w Niego wierzyć...” (J 4,39-42), a z dziesięciu uzdrowionych trędowatych wrócił podziękować tylko jeden, „a był to Samarytanin” (Łk 17,16). Przepaść nieufności i pogardy zasypuje Jezus nie tylko między Żydami i Samarytanami, ale także między sprawiedliwymi i grzesznymi Żydami, bardzo grzesznymi, zwłaszcza celnikami (kolaboranci, którzy dorobili się fortun kosztem rodaków): „ten przyjmuje grzeszników i biesiaduje z nimi!”; „do grzesznika poszedł w gościnę!” (Łk 15,2; 19,7).

To wszystko stanowi wyraz Jego pełnej, całkowitej wolności wewnętrznej, która się rodzi z więzi najintymniejszej z Ojcem. Im ktoś bardziej autentycznie oddaje się Bogu, tym jest wolniejszy. A polityka czysta domaga się od ucznia Jezusowego (uczennicy Jezusowej) właśnie wolności od nienawiści, uprzedzeń, podejrzeń... i wolności dla budowania jedności i pomyślności narodowej... „To do wolności wyzwolił nas Chrystus!” (Ga 5,1). Taka polityka człowieka wolnego — także przez jego kłęski w duchu Chrystusowym — jest ostatecznie najbardziej skuteczna. Przez ludzi, którzy czerpią z przykładu i mocy „ubogiego Cieśli z Nazaretu”, którzy czują się związani radykalizmem Ewangelii, którzy ponad podziałami partyjnymi lojalnie współpracują z uczciwymi politykami inaczej myślącymi — oraz inaczej wierzącymi i niewierzącymi — dla dobra wspólnego, Duch Święty „odnawia oblicze ziemi. Tej Ziemi!”.

## Bibliografia w języku polskim:

1. Coste René, *Ewangelia i polityka*, tłum. z franc., Paris 1969.
2. Czajkowski Michał ks., *Czy Pan Jezus mieształ się do polityki?*, „Więź”, 24 (1986), nr 5-6 (331-332), 80-89.
3. Tenże, *Królestwo Boże a polityka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 19 (1987), nr 1-2 (160-161), 40-45.
4. Elchinger Leon Artur bp, *Misja Kościoła a polityka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 5 (1973), nr 4 (24), 80-82.
5. Jarecki Piotr ks., *Polityka w świetle nauki społecznej Kościoła*, „Collectanea Theologica”, 60 (1990), nr 4, 83-93.
6. Majka Józef ks., *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, „Znaki Czasu”, 1986, nr 2, 116-126.
7. Nosowski Zbigniew, *Boskie i cesarskie*, „Więź”, 33 (1990), nr 10, 90-98.
8. Załęski Jan ks., *Postuszeństwo władzy świeckiej według 1 Tt 2, 13-17*, „Collectanea Theologica”, 54 (1984), nr 4, 39-50.

## Zusammenfassung

Der Verfasser erinnert daran, daß die Ethik allein dem gerade christlichen Politiker nicht genügt. Er sollte nach dem Zusammenhang zwischen seiner politischen Existenz und dem religiösen Dasein suchen. Im Dialog mit den Menschen wird vom Wort Gottes nicht nur seine persönliche Heiligung engagiert, sondern auch sein soziales und politisches Handeln. Dem Politiker aber, auch dem christlichen Politiker, droht die Parteilichkeit. Und nun ist seine Berufung ein Dienst für die Gemeinwohl, der sich der Dynamik des Gottesdienstes einschließt als eine tätige Antwort auf die Berufung vom Gott. Johannes Paul II betont, daß die Kirche keine Partei sei und sich mit keiner Partei identifiziere. Und auch — keine Partei hätte das Recht die Kirche zu vertreten.

In letzten Jahren hatte man in Polen leider sehr oft diese Überparteilichkeit der Kirche vergessen, aber auch das, daß gute Christen und Katholiken in verschiedenen Parteien sind und als Politiker verschiedene Parteien vertreten. Zugleich verlangt der Papst eine Autonomie der politischen Gemeinschaft. Die Autonomie aber bedeutet keine Unabhängigkeit von Moralprinzipien. Die Kirche ist kein Partner eines politischen Spiels, sondern bewacht Grundsätze und Werte als ein kritisches Gewissen der Gesellschaft. Im Auftrag ihres Meisters Jesu Christi, erfüllt sie eine kritische, prophetische und fragende Funktion. Jesus hat uns befohlen: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser