

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

13

2004
rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Recenzenci tekstów prezentowanych w niniejszym tomie Studiów:
prof. dr hab. Olivier Clement (Instytut Katolicki, Paryż);
prof. dr hab. Józef M. Dołęga (UKSW, Warszawa);
prof. dr hab. Wiesław Gromczyński (UŁ, Łódź);
prof. dr hab. Maria Kamińska (UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Józef Krasieński (UKSW, Warszawa, Sandomierz)
prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ
(Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków);
dr Stanisław Skobel (UKSW, Warszawa);
prof. dr hab. Jan Sochoń (UKSW, Warszawa)

Zespół redakcyjny

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny)
ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Dariusz Kucharski, ks. mgr Jarosław Kaliński

Adres Redakcji

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 636-59-66, 636-54-69, tel./fax (0 42) 636 01 52

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax (0-42) 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa – Łódź

WIZJA ŚWIATA JAKO TEATRU TRAGEDII
U MIKOŁAJA BIERDIAJEW

WPROWADZENIE

Życie jest teatrem tragedii. Człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę z tej prawdy za pośrednictwem inicjacji religijnej, a właściwie należało by powiedzieć, za pośrednictwem inicjacji gnostycznej. Bierdiajew stawia tragedię w centrum religii, metafizyki i wyznacza drogę dostępu do niej poprzez gnozę. W rzeczywistości takie pojęcia, jak: Bóg, zło, stworzenie, istnienie, słowem wszystko to, co tworzy ramy metafizyczne naszego życia, staje się dostępne wyłącznie na drodze poznania gnostycznego, a dla Bierdiajewa jest to droga poznania religijnego *par excellence*. Już u Greków poczucie tragedii nieodłącznej od życia wzbudzało pewną religijność, jeszcze bardzo naturalistyczną, bezsilną wobec ślepego losu, *fatum*. Gnoza chrześcijańska, której Bierdiajew chce być świadkiem, próbuje przeniknąć tajemnice Boga, by odpowiedzieć na pytanie „dlaczego” w metafizyce. Ale czy nie jest to zbyt śmiała próba wchodzenia w obszar wyłączny Boga, próba wydobywania z Boga jego sekretu, wykradzenia ognia prometejskiego? Wraz z objawieniem chrześcijańskim Boga miłości, twierdzi rosyjski filozof, taka próba staje się wręcz obowiązkiem wiary, zbyt już długo zakazanym przez naturalizm metafizyki scholastycznej. Bierdiajew naznaczony kryzysem chrześcijaństwa, a szczególnie nieudolnością antropologii chrześcijańskiej jego epoki, próbuje przekroczyć ograniczenia wynikające z racjonalizmu narzuconego wierze, zbyt skoncentrowanej na niej samej. Poznawszy doświadczenie nitzscheańskie śmierci Boga, a jednocześnie niesiony niemalże mistyczną literaturą Dostojewskiego powraca do gnozy, do tego rozdziału teologii, który od pierwszych wieków chrześcijaństwa uchodził za zbyt niebezpieczny i herezjogenny.

Bierdiajew odkrywa, że życie Boga, jak i życie ludzi, jest tragedią. Używając słowa tragedia, należy mieć w pamięci to, czym ona była w starożytności. Nie chodzi tu absolutnie o podkreślanie elementu żałoby, smutku, który sam w sobie nie tworzy jeszcze tragedii. Tragedia jest osnuta wokół konfliktu wartości, gdzie dwie równe wartości muszą się zwalczać albo, co gorsza, gdzie wartość niższa bierze górę nad wartością wyższą. Doświadczenie tragedii stawia pytania: dlaczego dobro jest nierozdzielnie związane ze złem, dlaczego nie da się ich rozdzielić albo uporządkować? W tym sensie tragedia ma jakąś niewyczerpalną głębię, tajemnicę, która chroni filozofię, szczególnie gnozę przed popadnięciem w płytki dualizm manichejski lub w naturalizm scholastyczny.

1. NARODZINY TRAGEDII

Rosyjski filozof inspirował się tu doktryną Jakuba Böhme – mistyka protestanckiego z przełomu XVI i XVII wieku, który poznanie Boga rozumie bardziej jako teozofię niż jako teologię. Za jego przykładem Bierdiajew konstruuje metafizykę opartą na pojęciu wolności *meonicznej* (grec. *mé on* – niebyt), uprzedniej wobec wszelkiego bytu, wolności, z której nawet Bog, jako byt, czerpie swój początek. Istota tragedii Boga, człowieka i wolności ma swoje źródła w tej wizji, bezkresnej przepaści, głębi poprzedzającej byt. Böhme nazywa ją *Ungrund* – *Bezdeń*, która jest pustką, jest poza wszelką naturą, istnieje zanim narodziła się Trójca, nie ma początku ani końca¹. Mistrz Ekchart, wyrażając tę samą ideę, nazywa ją *Gottheit* – *Bóstwo*. Dla Sołowjowa, Schellinga i Baadera była ona, podobnie jak dla Bierdiajewa, źródłem ich pojęcia wolności. Ta wizja pierwotnej wolności jest rzeczywiście fundamentalna dla całej wrażliwości Bierdiajewa na tragedię. W pojęciu *Ungrund* – *Bezdeń* objawia się tragiczna dynamika tak człowieka, stworzenia, jak i Boga stwarzającego. Nie da się ukryć, że podobne ujęcie sprzeciwia się teologii, która pojmując Boga jako Absolut zracjonalizowany ale bezosobowy, bezczasowy i bezczuły. Dlatego Bierdiajew kwestionuje tradycyjną, statyczną ontologię odziedziczoną po filozofii greckiej i scholastycznej. Odkrywa dramatyczne, wewnętrzne życie Boga. Statycznej wizji Boga przeciwstawia wizję teogoniczną, tragedię narodzin Boga i człowieka. W rzeczywistości ta wizja jest przeciwna całej racjonalistycznej teodycei, którą Bierdiajew często określał mianem komedii, gry Boga z samym sobą².

W naszych rozważaniach o tragedii najważniejsze jest to, aby dostrzec tutaj przewrót, jakiego dokonał Bierdiajew, nazywając go przewrotem kopernikańskim. Podczas gdy tragedia grecka opierała się na terrorze strachu przed ślepym przeznaczeniem, przed nieuchronnością natury, rosyjski filozof dostrzega trage-

¹ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, przeł. J. Prokopiuk, Wrocław 1999, s. 114.

² Por. M. Bierdiajew, *Etudes sur Jacob Böhme*, w: J. Böhme, *Mysterium Magnum*, Paris 1945, s. 11.

dię jako konflikt między wolnością Boga a wolnością człowieka. Bóg stwórca nie może sprzeciwić się wolności człowieka, jak i nie może przeszkodzić istnieniu zła. Wobec tego tragedia, nieuchronnie, ma swoje stałe miejsce w życiu człowieka. Ale to właśnie w ogniu jej konfliktu powstaje sens życia, rodzą się formy i byty, a dobro staje się dość silne, by przeciwstawić się złu.

Pierwszym miejscem zaistnienia tragedii jest samo życie Boga. Istotą *Ungrundu*, będącego źródłem wszelkiego bytu, również bytu, jakim jest Bóg, jest wolność, wolność *meoniczna*, czyli zakorzeniona w niebycie. Bierdiajew, chcąc osiągnąć niejako dna tajemnicy Boga, opiera się na tym pojęciu wolności w niebycie, która jest uprzednia dla wszystkiego, co istnieje, co jest już *Czymś*. Nawet w teologii apofatycznej Bóg jest już *Czymś*. Dlatego Bierdiajew wyróżnia ów pierwotny *Niebyt*, który nie jest przeciwny Bogu, ale który jest *Bóstwem* przed samym bytem Boga. Tym samym opiera on swoją metafizykę na pewnym woluntaryzmie, na pierwszeństwie wolności nad bytem. Proces teogoniczny, narodziny Boga z *Boskości*, z nieprzeniknionego *Niebytu*, ukazuje charakter dynamiczny i woluntarystyczny Boga³. Stworzenie świata, jeśli można tak powiedzieć, przychodzi później, jest aktem wtórnym. Bóg stwórca wyprowadza świat z *Niebytu*, z wolności *meonicznej*. Tak więc człowiek ma dwa źródła: pierwotny *Niebyt* i akt stwórczy samego Boga. Człowiek dziedziczy tę fundamentalną wolność *meoniczną* i ze względu na swoje pochodzenie jest zdolny sprzeciwić się Bogu. Właśnie ta pierwotna, niestworzona wolność uwikłuje człowieka w tragedię zła. Ale wyłącznie dzięki niej człowiek jest w stanie udzielić Bogu autentycznie wolnej odpowiedzi.

Przez fakt bycia religią trynitarną, chrześcijaństwo różni się radykalnie od monoteizmu, który zna wyłącznie Boga statycznego, monarchicznego, Boga jako czysty akt. W Trójcy Bóg objawia się jako miłość, ofiara i przez to w łonie samego Boga ukazuje się nam pewien tragiczny proces. Ta rzeczywistość wewnętrznego życia Boga pozostaje absolutnie zasłonięta dla czysto pozytywnych idei, pojęć myśli ludzkiej. Wyraża się ona nie w pojęciach, ale w mitach. Teologia, która chce mówić o życiu Bożym, musi przyjąć postać *ezoteryczną* (grec. *esôtericos*: z wewnątrz), czyli wypowiadać się niejako z wewnątrz tajemnicy Boga. Teologia *egzoteryczna* (grec. *exotericos*: z zewnątrz) nie jest w stanie mówić o tragedii w Bogu. *Ungrund* nie oznacza jakiegoś Boga, który byłby uprzedni, konkurencyjne wobec Boga, którego staramy się poznać. Jest to bardziej pewien mit, próbujący ukazać tajemnicę narodzin Boga, tajemnicę jego wewnętrznego dramatu, u którego źródeł stoi pierwotna wolność. Człowiek potyka się tu o słabość swojej własnej myśli, która nie potrafi wyrazić całego bogactwa życia Bożego. Teogonia i tragedia w życiu Bożym wynikają z bogactwa Boga, którego teologia racjonalna nie jest w stanie objąć swoimi pojęciami. W rzeczywistości doskonałość Boga objawia się właśnie w tym, że pozostaje on nieogarniony. Proces dra-

³ Por. tamże, s. 18.

matyczny wypływa więc z nadobfitości Boga, który w swojej miłości się ofiaruje, poświęca, otwiera na osobę i tym samym podejmuje ryzyko tragedii. Pojmowanie Boga bez odwołania się do tragedii równałoby się zanegowaniu Trójcy i apostazji od Chrystusa⁴. Pojęcie tragedii jest kluczem mistycznym do przybliżenia się do tajemnic życia Boga. To pojęcie przeszywa wszystkie sztywne kategorie logiczne i daje nam dostęp do prawdy o bycie Boga. Ale pojęcie tragedii jest również niezbędne do zrozumienia stworzenia. Pozwala ono przekroczyć ograniczenia tego świata, by dostrzec tajemnicę życia.

2. ISTOTA TRAGEDII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Bierdiajew, chcąc ukazać rolę tragedii w życiu chrześcijanina, zaczyna od analizy jej antycznego, przedchrześcijańskiego wcielenia. Autorzy greccy umieszczali swoich bohaterów w świecie skazanym na władzę losu, przeznaczenia, w świecie ograniczonym do życia ziemskiego, bez Boga, który mógłby oświecić sens niezasłużonego cierpienia. Był to świat bez wyjścia, skazany na niezrozumienie przeznaczenia. Nawet bogowie pozostawali bezsilni, jak ślepi widzowie. Jedyne rozwiązaniem tej tragedii jawiło się w estetycznym pojednaniu z cierpieniem, *amor fati*, które uwodziło Nietzschego i kazało mu przekroczyć zbyt wąskie kategorie dobra i zła, ustanowione na sposób racjonalistyczny i poparte moralizatorstwem. W rzeczy samej, wobec takiego cierpienia bez wyjścia zło i dobro stają się ogłupiałe. Berdiajew pyta więc, czy jest możliwa tragedia inna od tragedii ślepego losu? Stwierdza, że tragedia chrześcijańska, tragedia wolności, długo ograniczana przez myśl racjonalistyczną, objawia głębszy wymiar rzeczywistości. Pierwotne źródło tragedii znajduje się w wolności. Przeznaczenie jest tylko jej zewnętrzną manifestacją, być może najbardziej doświadczalną, ale z pewnością przeznaczenie nie określa całości losu ludzkiego. Na nasze życie bowiem wpływają trzy czynniki: Opatrzność (Boże towarzyszenie), wolność (wolne działanie człowieka) i przeznaczenie (konieczność naturalna). Antyczna teoria przeznaczenia nie wyczerpuje całej złożoności życia. Wizja wolności ma tę przewagę, że przemieszcza tragedię ponad tak istotny dla tragedii przeznaczenia antagonizm dobra i zła. Ta wizja odnosi tragedię aż do życia Bożego, do momentu zanim zło i dobro zostały rozróżnione. Z tego też powodu tragedia będzie mogła przetrwać nawet moment zniknięcia zła. Chodzi tu bowiem o konflikt między dwiema zasadami o równej doskonałości, równie boskimi, konflikt dwóch wolności, jest to cierpienie dobra. Tragedia chrześcijańska wybija się poza dobro i zło, jest ona niestworzonym warunkiem całej dialektyki życia. Golgota wciela tę tragedię, gdzie niewinny, wyjęty spod grzechu cierpi śmierć. W swojej dobrowolnej

⁴ Por. M. Bierdiajew, *De la destination de l'homme*, Lozanna 1979, s. 45 n.

śmierci przewycięża on tragedię wolności⁵. Tragedia rozgrywa się więc poza dobrem i złem. Dotyczy ona prawdziwego życia, podczas gdy wszystko, co jest uwikłane w dobro i zło, pozostaje jedynie symboliczne. Prawdziwa rzeczywistość należy do świata wolności i ducha. Tragedia pozwala osiągnąć tę rzeczywistość zarazem głęboką i wzniosłą. Dla naszych pojęć moralnych tragedia pozostaje niezrozumiała, paradoksalna. Ten paradoks wynika z faktu, że tragedia nie rodzi się z konfliktu norm, jak to było w starożytności, ale ze wzajemnej relacji wolności Boga do wolności człowieka. Bóg wyprowadza świat z niebytu. Stworzenie należy wręcz do procesu teogonii, jest zakotwiczone w samej naturze Trójcy. Stwarzając byt, Bóg oczekuje wolnej odpowiedzi na swój akt stwórczy. A człowiek z kolei, by w pełni ukonstytuować swój byt, powinien zwrócić się do Boga. W pierwszym momencie odpowiedzi Bogu jest sama zgoda na stworzenie. Następnie jednak wolność człowieka jest w stanie począć bunt przeciwko Stwórcy. Z kolei taki bunt oznacza powrót stworzenia do niebytu, do pewnej fantazmagorycznej i fałszywej formy bytu. To jest właśnie ten moment, kiedy niebyt, który sam w sobie nie jest złem, staje się nim naprawdę⁶.

Należy więc „uniewinnić” Boga od wszelkiej odpowiedzialności za zło. Bóg jest wszechmogący w stosunku do świata, do stworzenia, do bytu, ale nie ma żadnej władzy nad niebytem, nad wolnością niestworzoną. Mít o rajskim upadku człowieka przedstawia właśnie tę prawdę, że Bóg nie mógł uniknąć możliwości zła poczętego przez wolność, której nie stworzył. Ten mít zawiera prawdziwą tragedię: Bóg stwórca nie może przeszkodzić w istnieniu zła. Jak bohater tragedii antycznych, Bóg stara się czynić dobro, popierać miłość, a zawsze, nieuchronnie potyka się o zło. Ale to zło nie jest wysłane przez jakąś zewnętrzną siłę, przez jakiegoś złośliwego boga, czy demiurga. Możliwość zła jest konsekwencją niebytu, wolności, jest warunkiem samej wolności, jest dynamiką życia, istotnym jego przymiotem. Możliwość zła jest uprzednia wobec bytu i natury, jest teatrem tragicznym, sceną, którą człowiek zastaje i na której rozgrywa się dramat teogonii i antropogonii.

3. WOLNOŚĆ JEST DUCHEM

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej wolności, która zastąpiła starożytne *fatum*. Wolność niestworzona nie może należeć do natury ani tym bardziej nie może być częścią świata psychicznego. Ta wolność bez przyczyny jest pojęciem religijnym, duchowym, niedefiniowalnym w języku ontologii czy metafizyki. Jest ona duchem, ponieważ wszystko w niej pochodzi z wewnątrz, z głębokości i żaden determinizm natury, świata obiektywnego nie może mieć na nią wpływu. Wolność

⁵ Por. tamże, s. 48 nn.

⁶ Por. tamże, s. 42.

nie podlega też woli człowieka tak, jak jej podlega wolna wola. Pochodzi ona z porządku duchowego. Nie jest zakorzeniona w duszy, gdyż dusza także należy do natury, ale jest jej bliska, gdyż na arenie duszy ściera się wolność z koniecznością, świat duchowy i świat materialny. Człowiek może się określić bądź od wewnątrz, pozwalając duchowi przeniknąć jego duszę, bądź poddaje się konieczności, temu co przychodzi z zewnątrz i tym samym traci swoją wolność. Wolność należy do zasady duchowej, wewnętrznej, ukrytej, która jednak tworzy życie. Nie ma w niej nic zewnętrznego, jest to samo jądro bytu i jego twórcza energia. Ta wielkość wolności wypływa oczywiście z jej zakorzenienia w niebycie. Cały świat naturalny zarówno fizyczny jak i psychiczny poczyną się z wolności. A więc należy zdać sobie sprawę, że żyjemy w świecie, który jest jakby światem wtórnym, a to, co nazywamy rzeczywistością jest tylko odbiciem tej prawdziwej rzeczywistości, którą jest duch i wolność. Natomiast prawo przyczynowości, któremu podporządkowane jest całe nasze życie wynika ze złej wolności, tej, która sprzeciwiła się Bogu⁷.

Tragiczna dialektyka wolności

Bierdiajew dostrzega w wolności zasadę stwórczą, moment wyboru jest stwórczy. Ale jednocześnie jest ona źródłem zła. Nie tylko wolność staje przed wyborem dobra lub zła, ale ona tworzy swoje dobro i zło. Podlega ona tragicznej dialektyce, w której może przemienić się w swoje przeciwieństwo: w konieczność i w zniewolenie. Wolność jest dramatyczna dlatego, że może wyzwalać bądź podporządkowywać. Po prostu, nie jest ona zdeterminowana sama w sobie. Może być wolnością w Logosie lub poza nim i wówczas staje się wolnością zbuntowaną. Od początku istnieje więc ten dualizm, polaryzacja, która rodzi tragedię w życiu. Bierdiajew przez tę wizję wolności przystaje do ruchu filozoficznego rozpoczętego przez Heraklita, który we wszystkim dostrzega ruch i dynamikę⁸. Kluczowe słowo to ogień – kosmiczny atrybut życia, ogień niekończącej się walki dobra ze złem, światłości z ciemnością. Dla Bierdiajewa ogień symbolizuje wolność. Może on zniszczyć, spopielić, a może też, przeciwnie, oczyścić, przemienić. Ogień wolności istnieje zarówno w życiu kosmosu, jak i w głębinach człowieczeństwa. Jego dynamizm polega na woli stania się czymś. W ten sposób ogień rozpala całe życie, jest twórczy tak, jak i wolność jest twórcza – źródło życia. Bierdiajew sam zauważa pokrewieństwo swojej myśli z myślą Dostojewskiego, dla którego życie jest przeniknięte wulkanicznym ogniem i z myślą Nietzschego, który sprowadzał życie do ognia dionizyjskiej woli mocy⁹.

⁷ Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberté*, Paris 1984, s. 128n.

⁸ Por. M. Bierdiajew, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paryż 1946, s. 122.

⁹ Por. tamże, s. 131n.

Fatalna dialektyka wolności towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Mit o pierwszym upadku jest świadectwem rozdarcia między wolnością a życiodajnym środowiskiem Boga. Proces, który dokonał się na głębokościach życia duchowego, zewnętrznie przekłada się na upadek świata w determinizm, w konieczność przyczynowości, która jest przeciwieństwem wolności i ducha. Ale ta sama negatywna transformacja dokonuje się za każdym razem, kiedy człowiek odwraca się od swojego centrum duchowego i usiłuje zafirmować samego siebie poprzez swój egoizm. Tym samym odcina się od korzenia wolności, kieruje się w stronę elementów niższych, nieduchowych i staje się ich niewolnikiem. Wolność irracjonalna, zdana na egoistyczne porządania staje się anarchią duchową i skazuje człowieka, jak i świat, w którym żyje na królowanie konieczności, na tyranie zła¹⁰. Wolność, przy całej swej duchowej wzniosłości, niesie niszczącą truciznę. Tragedii wolności nie ma końca. Świat, upadły raz w panowanie determinizmu, nie potrafi się z niego podnieść ani przez wolność, ani przez życie w warunkach konieczności. Potrzeba oczekiwać innego wyzwoliciela, innego zbawcy.

Bierdiajew czerpie swoją filozofię wolności od Böhme, inspiruje go Schelling, Sołowiow, a także Bergson dobrze przyjęty w kręgach ruchu *nowej świadomości religijnej* w Rosji¹¹. Ale to u Dostojewskiego znajduje jej najbardziej egzystencjalną realizację. Bohaterowie Dostojewskiego, zdolni do największych cierpień w imię zachowania własnej wolności, podejmują prawdziwe wyzwanie duchowe. Bierdiajew dostrzega geniusz swojego rodaka w tym właśnie, że jako pierwszy dostrzegł on wolność jako tragiczne przeznaczenie człowieka, świata i Boga. U niego wolność znajduje się w centrum bytu jako jego pierwotne misterium. W *Zapiskach z podziemia* – książce napisanej u szczytu kariery, książki manifestu tragicznej wolności indywidualnej – autor broni wolności powstającej przeciwko porządkowi całego świata i przeciwko wszelkiej harmonii¹². *Człowiek podziemny* broni swojego prawa do [...] *chcenia rzeczy najgłębszej i do nie bycia przymuszanym do pragnienia wyłącznie rzeczy inteligentnych. Gdyż największa głupota, kaprys osobisty [...] chronią to, co mamy najcenniejszego czyli naszą osobowości i indywidualność*¹³.

Tak radykalne rozumienie wolności odpowiada najbardziej temu, co Grecy rozumieli jako nieskończoność i chaos. Jednak w swojej pełni wolność ta mogła się objawić dopiero w chrześcijaństwie, które budzi w człowieku aspiracje do nieskończoności. Bierdiajew rozpoznawał tę wolność u Goethego w *Fauście*, którego napisanie nie byłoby możliwe bez chrześcijaństwa, bez rozpoznania wzburzonej, zbuntowanej wolności irracjonalnej. Jednak dopiero Dostojewski ukazuje w pełni tragedię wolności. Podejmuje on jej temat tam, gdzie Faust go

¹⁰ Por. tamże, s. 136.

¹¹ Por. F. Nethercott, *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917)*, Paryż 1995, s. 108.

¹² Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberte...*, s. 131.

¹³ F. Dostojewski, *Notes d'un souterrain*, Paryż 1992, s. 171.

porzucił zagubiony w irracjonalności. Raskolnikow, Stawrogin, Kiryłow, Iwan Karamazow niosą w sobie tę przerażającą wolność. W swoim buncie idą oni aż do końca, aż do wyczerpania tragedii, aż do odkrycia sił niszczących życie i samą wolność¹⁴. Bierdiajew dostrzega, jak ich wolność przeradza się w samowolę, jak przez egoistyczną afirmację samego siebie niszczą oni swoją osobowość, tracą poczucie sensu w życiu i dochodzą do zbrodni. Ale w żadnej mierze Dostojewski nie chce przez to powiedzieć, iż należało wyzbyć się wolności, by uniknąć dramatu. *Człowiek podziemny* Dostojewskiego, nieszczęśliwy niewolnik swojej własnej zbuntowanej wolności, odkrywa przed nami tajemnice osoby, straconej godności i tajemnice zła. Bunt w imię wolności, wola stanięcia na miejscu Boga prowadzą do ruiny, do alienacji osoby, która ostatecznie staje się opętana. Nie jest już w stanie żyć rozsądnie, nie potrafi już kierować własnym życiem. To właśnie w otchłaniach wolności zło pragnie zawładnąć człowiekiem. Widzimy tego przykład w delirycznym samobójstwie Kiryłowa, który wyznaje: *Muszę się zastrzelić, bo najwyższe osiągnięcie mojej wolnej woli to zabić samego siebie*¹⁵. Widzimy to również w zatracającej rozpuszczeniu Dimitra Karamazowa i w obsesji mordu jego brata Iwana.

Łaska i wolność

Obok wolności nieprzeniknionej, irracjonalnej, będącej zasadą tworzącą świat i życie, istnieje druga wolność, wtórna, inteligentna, wolność w dobrym. O ile pierwsza wolność jest ogniem mogącym mieć podwójną rolę, druga jawi się jako światło, prawda, dobro, rozsądek. Zbliża się ona do tradycyjnego widzenia wolności u Greków czy w ewangelich. Wyzwalająca od zła, ukoronowanie życia, wolność ta uczestniczy w prawdzie i dlatego jest zdolna zapanować nad pustką rebelii przeciw Bogu. Musi ona się poddać wartości wyższej od nie samej, wolności Bożej¹⁶. W ten sposób zostaje oświecona przez łaskę i pozwala triumfować prawdzie. Jednak, jak i pierwsza wolność, nie jest ona pozbawiona zagrożeń. Może w fatalny sposób przerodzić się w swoje przeciwieństwo, czyli w cnotę nakazaną, w przymus do prawdy lub dobra. Tak oto Bierdiajew dochodzi do miejsca, gdzie krzyżuje się wolność Boga i człowieka. Należy tu rozważyć wzajemny stosunek łaski i wolności.

Rozróżnienia na dwie wolności Bierdiajew doszukuje się już u św. Augustyna. Ten ojciec Kościoła mówił o dwóch wolnościach, *libertas major* i *libertas minor* (*de gratia* i *libero arbitrio*). Z tą jednak różnicą, że dla niego prawdziwa wolność uległa upadkowi w raju. W konsekwencji Augustyn pojmował wolność w odniesieniu do grzechu i niedoceniał tej pierwszej wolności, wolności wyboru między do-

¹⁴ Por. M. Bierdiajew, *Esprit de Dostoïevski*, Paryż 1946, s. 77.

¹⁵ F. Dostojewski, *Biesy*, w: *Dzieła wybrane*, t. IV, Warszawa 1958, s. 610.

¹⁶ Por. M. Bierdiajew, *Esprit de Dostoïevski...*, s. 79.

brem i złem i, co za tym idzie, wskazywał na pewien predestynacjonizm. Przeceniał natomiast wolność drugą, wolność w dobrym, przenikniętą łaską, poddaną poniekąd panowaniu Boga. Dysputa Augustyna z Pelagiuszem rzuciła cień na wiele wieków myśli chrześcijańskiej, gdzie wolność nie mogła odzyskać swojego prawdziwego wymiaru. Teologia zmagająca się nieustannie z problemem pogodzenia wolności i łaski, wolnej woli i wolności sumienia z powszechnym planem zbawienia. Bierdiajew zauważa następnie, że protestantyzm miał zawsze trudności z uznaniem wolności człowieka wobec Boga, gdyż wszystko było poddane łasce. Katolicyzm natomiast koncentrował się na wolnej woli i w konsekwencji dawał pierwszeństwo czynom wolności. Tym sposobem problem wolności utkwił w kłótniach wyznaniowych, gdyż był źle postawiony¹⁷.

W rzeczywistości spór o wolność pomiędzy Pelagiuszem i Augustynem został wypaczony przez skrajność ich postaw. Pelagiusz oddzielając człowieka od Boga i od łaski, przyczynił się do ubóstwienia człowieczeństwa bez Boga. Augustyn zaś, podporządkowując wszystko łasce, zniewolił człowieka Bogiem, podporządkował go religii pojętej jako teokracja bezwolna (w odróżnieniu od wolnej teokracji Sołowiowa). Bierdiajew widział fatalne skutki tego konfliktu zarówno w teokracji, jak i w jej przeciwieństwie, którym jest *człowieko-bóstwo*, ubóstwienie człowieka. Dlatego też próbuje on pojednać Boga i człowieka, i najpierw czyni to przez pojednanie łaski z wolnością.

Definiując wolność jako kategorię duchową, Bierdiajew znalazł rozwiązanie problemu przeciwstawienia wolności i łaski. Według niego łaska oświeca wolność od wewnątrz, przekształca i czyni zdolną do przyjęcia dobra. Łaska nie jest czymś zewnętrznym, konkurencyjnym dla wolności. To, co sprzeciwia się wolności, to konieczność, a nie łaska, która może tylko ją wzmocnić¹⁸. Bierdiajew dostrzegł potrzebę współistnienia dwóch wolności jednocześnie i ze względu na to, wolność musi również współpracować z łaską. Druga wolność wymaga pierwszej i czerpie z niej swoją żywotność. Aby w życiu mogły dojść do głosu prawda, dobro i piękno, człowiek musi najpierw być wolny, zdolny przyjąć pozytywne wartości. Bez tej fundamentalnej wolności dobro mogłoby zamieszkać w człowieku wyłącznie przez przymus. Bierdiajew pisze: *Nie wystarczy przyjąć Prawdy, czyli Boga, trzeba jeszcze przyjąć ją w sposób wolny*¹⁹. Prawda i zbawienie narzucone są po prostu bezużyteczne, a nawet niemożliwe. W obrazie tej synergii łaska nie jest już dostrzegana jako siła zewnętrzna działająca na drugą wolność, lecz jako siła należąca do ducha i działająca na wnętrze wolności. Błąd św. Augustyna polegał na chęci podporządkowania wolności sumienia łasce, pojętej jako konieczność boża. Konflikt wolności i łaski, dla Bierdiajewa konflikt fałszywy i głupi, doprowadził chrześcijaństwo do

¹⁷ Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberté...*, s. 24.

¹⁸ Por. tamże, s. 134.

¹⁹ Tamże, s. 131.

głoszenia religii jako konieczności do zbawienia. W konsekwencji zaowocowało to niezdrową teokracją i pociągnęło za sobą inkwizycję²⁰.

Paradoks wolności polega na tym, że ludzie wcale się o nią nie upominają. Wręcz przeciwnie, człowiek chciałby nawet zrezygnować z wolności, aby ustrzec swój „święty spokój”, aby szukać swojego szczęścia w królestwie przymusu i konieczności. Życie w wolności uchodzi za ciężkie, wręcz zbyt ciężkie brzemie, a to ze względu na tragedię i cierpienie, jakie wolność ze sobą niesie. Bierdiajew uznaje, że wiele systemów społecznych, jak np. dawne teokracje albo socjalizm narodziły się z takiego właśnie porzucenia trudnej wolności, dokonanego na korzyść pewnego spokoju i życia bez odpowiedzialności. A jeśli wolność ducha w ogóle istnieje jeszcze w świecie, to dlatego że domaga się jej sam Bóg. Bóg potrzebuje człowieka duchowo wolnego, aby mógł realizować swój plan, swoje zamierzenie miłości. Człowiek zaś, aby żyć w pełni godności, powinien stawiać czoło wyzwaniu wolności, tragedii i cierpienia. Niestety zbyt często człowiek porzuca tę aspirację i tym samym przyczynia się do przekształcenia Bożego wezwania do wolności w religię dającą pierwszeństwo przymusowi²¹.

Tak właśnie wygląda dialektyka wolności. Nieuchronnie wprowadza ona do procesu dziejowego tragedię upadku w uprzedmiotowienie, ztratę ducha. Podczas kiedy pierwsza wolność przeradza się w anarchię i unicestwia sama siebie, druga wolność przybiera postać dyktatury teokratycznej lub komunistycznej i niszczy wolność sumienia jak i wolność ducha²². Historia zna wiele form takiej dyktatury. Inkwizycja i komunizm są najbardziej wyraźne. Obie zrodzone z tej samej pokusy narzucenia dobra ponad wolnością. Tragedia wolności zdaje się bez wyjścia. Świat rozbity przez bunt pierwszej wolności nie potrafi podnieść się sam. Druga wolność próbuje nadać rzeczom właściwy porządek, odtworzyć harmonię, ale czyni to przez użycie siły i przymusu. Wolność raz oderwana od ośrodka Bożego nie potrafi o własnych siłach powrócić do swojego źródła. Rozdarty i podzielony świat prawdziwie staje się teatrem tragedii. Bierdiajew zapytuje, jak jest możliwe zbawienie, skąd może przyjść rozwiązanie tej tragedii, którą jest królestwo przymusu i Antychrysta²³.

Aby odrodzić wolność, potrzeba nowego aktora, zbawcy. Przyjdzie on z łaską jako trzecią wolnością. Ale aby wszystko się dokonało, tragedia musi dojść do swojego końca, musi przejść przez zło. U Bierdiajewa, jak w powieściach Dostojewskiego, zbawienie przychodzi dopiero przy końcu. Łaska, trzecia wolność jest niezasłużona, darowana. Bez tej darmości tragedia stałaby się epopeją, która podlicza zasługi i na koniec rozdziela należną chwałę. Tragedia tymczasem musi „pożreć” swoje ofiary, musi przejść przez zbrodnię, jak u Dostojewskiego,

²⁰ Por. tamże, s. 134.

²¹ Por. tamże, s. 132.

²² Por. tamże, s. 136.

²³ Por. tamże, s. 137.

aby nauczyć człowieka smakowania dobra, aby odkrył w samym sobie heroiczny akt wolności. W taki sposób otworzy się on na ducha i przylgnie do *religii wolności*.

Życie Bierdiajewa było mocno naznaczone poczuciem wolności. Wyznaje w swojej *Autobiografii*, że zawsze kochał wolność. Od młodego wieku opierał się wszelkiej władzy. Później napisze, że władza nawet nie istniała dla niego. Miał skłonność do łatwiejszej rezygnacji z czegoś w imię wolności niż pod wpływem przymusu czy obowiązku. W młodości nazywano go *wolny syn eteru*, co miało znaczyć, że nie kierował się zasadami właściwymi synom ziemi, zasadami konieczności. Ale wolność kosztowała go wiele cierpienia. W imię wolności zerwał więzi ze swoim rodzinnym środowiskiem arystokratycznym. Później, odkrywając skłonności marksizmu do totalitaryzmu, rozpoczął walkę o zachowanie wolności dążeń socjalizmu, co ostatecznie spowodowało jego wydalenie z Rosji. Po nawróceniu, nie oszczędzał w krytyce swojego Kościoła prawosławnego, który oskarżał o *falsyfikację prawdy i zamach zorganizowanego kolektywu na osobę i na wolność*²⁴. Wszystkie te niesnaski sprawiały mu wiele cierpienia i spowodowały wygnanie z ojczyzny i trwałą samotność. Ale zrezygnować z wolności byłoby diabelską pokusą i powabem mentalności Wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow*.

4. ZŁO JEST DUCHOWE. ŹRÓDŁA ZŁA

Jak już zauważyliśmy, u Bierdiajewa wolność zastępuje los tragedii antycznych. Wolność może rodzić zło, ponieważ jest pierwotna, niestworzona i Bóg nie ma nad nią władzy. Z niej pochodzi dobro i zło, ona także nadaje światu sens. Bez wolności byt nie miałby sensu dla Boga, ponieważ Bóg oczekuje wolnej odpowiedzi bytu. Bóg nie potrafiłby ograniczyć ludzkiej wolności, wymaga wręcz, aby człowiek mógł mu odpowiedzieć w całej swej godności i by przez to ubogacił samo życie Boże.

Zło nie przekreśla sensu świata, ale go potwierdza. Bierdiajew dochodzi do tej koncepcji dynamicznej i dialektycznej, a w konsekwencji tragicznej, świata, który staje się świadomy siebie w polaryzacji dobra i zła. To prawda, że istnienie zła staje się dla wielu przeszkodą do wiary w Boga. Ale takie pragnienie wyeliminowania zła ze świata prowadzi często do chęci racjonalizacji życia, do próby stworzenia harmonii powszechnej, świata lepszego niż ten stworzony przez Boga. Iwan Karamazow w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* ulega takiemu właśnie myśleniu. Bierdiajew, na wzór Dostojewskiego, odrzuca pokusę zbyt łatwego życia, pokusę przemienienia kamienia w chleb bez cierpienia głodu. Życie na tym świecie jest, być może, nasycone nieszczęściami, łzami niewinnych dzieci, o które oskarża Karamazow. Ale obraz Boga, który człowiek nosi w sobie, objawia się w wolności ducha, w ryzyku zaistnienia zła i cierpienia. Wina, jaką nasz filozof

²⁴ M. Bierdiajew, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paryż 1958, s. 73.

wyrzuca wielu myślicielom chrześcijańskim, polega na woli urzędnika za wszelką cenę dobra na ziemi. Ale jedyne prawdziwe dobro jest dobrem w wolności, które zakłada wolność zła. Ta konsekwencja jest tragiczna i wielu sumiennych myślicieli z trudnością przystaje na wolność zła. Dostojewskiego często oskarżano za bycie „okrutnym” w swoich książkach. A jednak bez uznania wolności zła, bez uznania irracjonalnego charakteru wolności człowiek ginie w zniewoleniu złem²⁵. W świecie, gdzie zło by nie istniało, człowiek by ubóstwił naturę i zaspokoiłby się samym sobą. Bierdiajew odwraca oskarżenie racjonalistycznego ateizmu o zło. Mówi on: *Cierpienia życiowe, potwierdzające istnienie zła, stanowią wielką szkołę religii, przez którą ludzkość musi przejść*. Dla niego zło nie jest przeszkodą do wiary, ale dowodem na istnienie Boga. A zło można zanegować wyłącznie za cenę zgładzenia wolności²⁶. Zło nie zaprzecza sensu życia, ale pobudza do jego poszukiwania. Zło nie ma jednak sensu samo w sobie. Bo gdybyśmy mogli nadać jakiś sens złu, przekształciłoby się ono w dobro. Bierdiajew z naciskiem ukazuje, że to co usuwa sens z życia to jest pomieszanie zła z dobrem. Przez upłynnienie granic zła, człowiek traci punkty odniesienia swojego życia i jego osobowość się rozkłada. Tracąc jasną wizję zła, zaprzestając oskarżania zła, człowiek traci wewnętrzną wolność, wolność ducha i popada w niewolę przymusu, w dyktat zewnętrznego. W ten sposób centrum grawitacji osoby przemieszcza się z jej wnętrza ku konieczności zewnętrznej. Na tym też polega pokusa racjonalizmu, który chce przekształcić zło w brak dobra²⁷.

Tym samym negacja zła, odrzucenie tragicznej sytuacji wolności, polaryzacji zła i dobra sprowadza się do samobójstwa duchowego, do unicestwienia wolności człowieka. Taka właśnie jest irracjonalna tajemnica zła, tragiczny teatr egzystencji na pograniczu bytu i niebytu.

Doszukując się początków zła, Bierdiajew wskazuje na pierwszą, niestworzoną wolność. Ta wolność nie wybiera, lecz rodzi zło i dobro. Zło jest bez przyczyny. Ono jest źródłem wszelkiej przyczynowości, konieczności, zależności. Ale w sobie samym zło nie jest rezultatem czegokolwiek, nie ma ono żadnej przyczyny. Zrodzone z wolności ma powiązania z duchem. Wbrew tradycyjnym doktrynom gnostyckim Bierdiajew nie dopatruje się początków zła w materii, ale w duchu i wolności. Zło wyszło z duchowej woli motywowanego pychą samopotwierdzenia bytu najbardziej wzniosłego w całej hierarchii stworzenia. Zło więc ma naturę duchową. Natomiast zło, które tu na ziemi przykuwa nas do świata materialnego i do jego konieczności, jest tylko wynikiem tego pierwszego zła duchowego. Materializacja bytu ludzkiego wynika z wydarzeń, jakie miały miejsce w świecie duchowym, gdzie pycha zawładnęła duchem, chcąc się wynieść do rangi Boga²⁸.

²⁵ Por. M. Bierdiajew, *Esprit de Dostoïevski...*, s. 72.

²⁶ Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberté...*, s. 160.

²⁷ Por. tamże, s. 162.

²⁸ Por. tamże, s. 163.

Źródło zła jest również źródłem życia. Wewnętrzna dialektyka wolności pozwala na narodziny bytu i zła z tej samej zasady nieskończonej możności, bezdennej głębi wolności. Wolność jest dla Bierdiajewa pojęciem granicznym. Wszystkie racjonalne pojęcia zatrzymują się na wolności, która sama w sobie pozostaje nieracjonalna. Inteligencja ludzka doświadcza trudności w uchwyceniu źródeł zła. W sposób naturalny szuka jego wytłumaczenia w dualizmie lub monizmie: bądź Bóg pozostaje przyczyną zła, bądź też istnieje jakaś inna przyczyna niezależna od Boga i jemu równa. Ta aporia jest bolesna dla umysłu ludzkiego, ale tylko dzięki niej myśl ludzka nie popada w ontologizację zła. Przesądzenie na korzyść jednej bądź drugiej strony – monizmu lub dualizmu, np. w postaci manicheizmu, utożsamia zło z jakimś pozytywnym bytem. Tymczasem Bierdiajew twierdzi, że zło nie ma żadnego źródła ontologicznego. Wyszło ono z niebytu i powraca do niebytu poprzez nienawiść i oddzielenie się od bytu. Zło zawsze chce ukazać się jako niezależny byt, ale tak na prawdę nim nie jest. Ma naturę kłamiwą, uważa się za coś pozytywnego, a jest czymś absolutnie negatywnym, nieistniejącym, gdyż samo się unicestwia i niszczy. Narodziny zła wiążą się z powstaniem pychy, która szuka własnej afirmacji poza Bogiem, w samej sobie. A taka afirmacja kończy się zawsze unicestwieniem, samodegradacją do stanu niebytu. Wyzwolenie z tego zakłętego kręgu pychy i nienawiści znajduje się w miłości, która jest potwierdzeniem życia, potwierdzeniem bytu²⁹.

Zło rodzi się z wolności, ale to nie przeszkadza, że później poprzez zbuntowanie niszczy tę wolność, jak i ducha. Pożądliwość zła polega na odwróceniu ducha od człowieka, od miłości, od Boga i skierowaniu go ku pragnieniom egoistycznym. Szatan nie ma źródła życia w samym sobie. Próbuje on zmusić człowieka do czerpania życia w swojej niskiej naturze, w swojej zwierzęcości. To sprawia wypaczenie prawdziwej duchowej natury człowieka i podporządkowuje go determinizmowi, konieczności natury, której człowiek staje się niewolnikiem. Egocentryzm samopotwierdzenia, egoizmu niszczy wolność i popycha człowieka ku przepaści determinizmu. Jest to przeciwność pokory i uniżenia, które są teocentryczne i dają wolność, ustanawiając relacje z siłami wysokimi, wyzwalają od samowoli i podporządkowania zewnętrżności. Zasadą wolności jest pokora, ona oświeca człowieka i otwiera go na ducha³⁰.

Zło zrodzone z wolności ma w konsekwencji naturę duchową. Tym samym może ono być pokonane wyłącznie przez siłę duchową: przez łaskę, a to nie jest sprawą moralności. Największym apostołem tej wolności duchowej jest dla Bierdiajewa Dostojewski. Jego powieści obrazują prawdziwe tragedie³¹.

²⁹ Por. tamże, s. 167.

³⁰ Por. tamże, s. 151.

³¹ Por. M. Bierdiajew, *Esprit et réalité*, Paryż 1943, s. 158.

Teodycea

Wraz z kwestią wolności Bierdiajew dotyka delikatnego problemu teodycei. Dla niego absurdalność teodycei racjonalistycznej polega na postrzeganiu Boga jako twórcy wolności, jako pierwszej przyczyny wszystkiego. Zakładając kłamliwą wizję Boga wszechmogącego, nie można uniknąć obrazu Boga okrutnego, przystającego na cierpienie. Bóg wszytkowiedzący musi być odpowiedzialny za zło, gdyż musiał znać z góry konsekwencje zgubnego daru wolności. Jeśli tylko zanegujemy nieprzenikniony charakter wolności, jej *meoniczne* pochodzenie, świat stanie się zabawką w rękach Boga, boską komedią uwłaczającą godności człowieka. Dla Bierdiajewa świat jest tragedią, gdzie wolność angażuje walkę, ale również i dialog, prawdziwe, osobowe spotkanie Boga z człowiekiem. Natomiast w świecie poddanym Bogu jako pierwszej przyczynie wszystko pochodzi od Jednego i zmierza ku wielości, od Stwórcy ku biernemu stworzeniu, a irracjonalna tajemnica wolności zanika. Bierdiajew odżegnuje się od wszelkiej racjonalistycznej interpretacji zła, cierpienia, stworzenia, wolności. Te tajemnice można wyrazić tylko w języku mitów i symboli³².

Doktryna racjonalistyczna, która unika tajemnicy wolności niestworzonej, niewoli człowieka „złą wolnością” rozumianą jako dar Boga, a jednocześnie mogącą wyrządzać zło i grzech. Takie zrozumienie wolności pogrąża człowieka w pesymizmie i w strachu. Chęć zracjonalizowania wolności, wpisania jej w plan stworzenia, każe pojmować grzech jako chciany przez Boga, tworzy ontologię grzechu i podporządkowuje człowieka prawu konieczności. Problematyka „złej wolności” została ukazana w najbardziej spolaryzowany sposób w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewskiego. Iwan Karamazow odmawia wejścia do Bożej gry, do raju, który byłby okupiony choćby jedną łzą niewinnego dziecka. Bierdiajew wraz z Dostojewskim daje odpowiedź na nacięższy argument ateizmu jego epoki, argument złego ojcostwa Boga – *deus ex machina*. Pożytek ich wspólnej wizji jest podwójny: zwalnienie Boga z odpowiedzialności za zło i zwrócenie człowiekowi prawdziwej wolność. A i sama wolność jest tu podwójna: człowiek uwolnił się od Boga zegarmistrza (*castrateur d'oedipe non résolu*) i stał się wolny do tworzenia, do dania Bogu wolnej odpowiedzi miłości³³.

³² Por. tamże, s. 144.

³³ Por. O. Clément, *Nicolas Berdiaeff et la tradition orthodoxe*, w: *Contacts, revue française de l'orthodoxie*, t. 62–63, 1968, s. 194.

5. DOSTOJEWSKI I NIETZSCHE

Tajemnica wolności jest dla Bierdiajewa czwartym wymiarem świata. *Duch euklideski* – ulubione pojęcie Dostojewskiego³⁴, świadomość ograniczona świata do przyczynowości nie jest zdolny dostrzec prawdziwego charakteru życia, jego tragicznego przeznaczenia. W rzeczywistości wolność, która znajduje się w centrum bytu, ponieważ go poprzedza, jest tragicznym przeznaczeniem człowieka, świata i samego Boga. Jeśli nie uzna się prymatu tej wolności, każda niewinna łza, każde cierpienie i porażka dobra na korzyść zła pozostaną niewytłumaczalne i dają rację do usprawiedliwionego buntu przeciwko Bogu. Ten sam bunt i niezadowolnienie wobec Boga okrutnie nieludzkiego doprowadziły Nietzschego do przedstawienia idei *nadczłowieka*, *siły woli*, a ostatecznie do ogłoszenia śmierci Boga. Nietzsche odciął się od całej tradycji humanistycznej. Ukuł pojęcie *nadczłowieka*, który staje na miejscu Boga, jest nowym wcieleniem ludzkości wyzbytej cierpienia, w pełni mężnej, wolnej od moralności, która jednych zmusza do dobra, by innych oskarżyć o podłość. Nietzsche, niezaprzeczenie, stawia ogromną trudność dla teodycei, tę samą, z jaką zmagał się Dostojewski. W mowie Kiryłowa w *Biesach* możemy odnaleźć zadziwiające podobieństwo do filozofii Nietzschego. Kiryłow w stanie egzaltacji mówi: *Człowiek jest nieszczęśliwy ponieważ nie wie, że jest szczęśliwy i tylko dlatego. Ten, który się tego nauczy, w jednej chwili stanie się szczęśliwy*. I dorzuca: *Ci są szczęśliwi, którzy wiedzą, że wszystko jest dobre*. Kiryłow prorokuje nowego człowieka szczęśliwego i dumnego, zdolnego zatriumfować nad cierpieniem, nad złem, a nawet nad śmiercią. Wierzy w [...] *życie wieczne tu* [...] a nie w [...] *przyszłe życie wieczne*. Czyni się panem dobra i zła, Bogiem, gdyż nie wierzy już w zło, gdyż pokonał cierpienie i jest zdolny udowodnić swoje szczęście. W momencie, kiedy Kiryłow zrozumiał, że jest szczęśliwy, zatrzymał zegarek. Być może [...] *na znak, że czas musi się zatrzymać*. *Dlatego, że ten, który będzie nauczał, że wszystko jest dobre, ten zakończy świat. Przyjdzie on, a jego imię jest Człowiek-bóg*. Ktoś zagadnął Kiryłowa: *Bóg-człowiek?* A on odpowiedział: *Człowiek-bóg. I w tym właśnie tkwi różnica*³⁵. Ogłoszenie Kiryłowa o przyjściu *Człowieka-boga*, czyli człowieka uczynionego Bogiem, w przeciwieństwie do Boga, który stał się człowiekiem to droga tego *człowieko-bóstwa*, które Bierdiajew i Dostojewski oskarżają. Prawdziwa godność człowieka ukazuje się w tragedii cierpienia, a nie w ucieczce od zła i dobra. Ta godność zawiera się w bogocześnictwie Chrystusa. Ale, aby ją odkryć, należy najpierw wyznaczyć, że chrześcijaństwo jest religią wolności, trzeba uznać w *Chrystusie Golgoty*, w cierpieniu drogę zbawienia.

³⁴ Szczególnie w *Zapiskach z podziemia*, będących najbardziej uderzającym wykładem idei Dostojewskiego.

³⁵ M. Bierdiajew: *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXème et début du XXème siècle*, Paryż 1968, s. 97. Cytat za: F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 202.

Geniusz chrześcijański Dostojewskiego objawia się w jego świadomości, że bunt człowieka przeciwko Bogu pochodzi właśnie z tego, co jest boskie w naturze człowieka, z jego godności i poczucia sprawiedliwości. Przez to odkrycie boskiego pierwiastek w dążeniu człowieka do wolności Dostojewski pokonał uzasadniony bunt Nietzschego. Tam gdzie Nietzsche głosi ideę *nadczłowieka* i śmierć Boga, jego rosyjski odpowiednik wyznaje wiarę w człowieka przemienionego przez światło Prawdy³⁶.

PODSUMOWANIE

Historia dostarcza nam wiele świadectw tragicznego losu istnienia i prób jego przezwyciężenia. Pamiętajmy, że tragedia rodzi się tylko tam, gdzie człowiek bije się o zwycięstwo. Natomiast poddanie się losowi uśmierza krzyk. Rezygnacja może nie chroni przed cierpieniem, ale próbuje wpisać na nowo w porządek świata, w ramy rozumu to, co niewytłumaczalne. Marksizm, który długo stanowił dla Bierdiajewu punkt odniesienia, był właśnie jedną z takich propozycji wybawienia życia z dramatu tragedii. Marksizm doszedł do władzy na fali niezadowolenia społecznego. Jego propozycja skupiała się na aspekcie doczesnym egzystencji. Proponował rozwiązanie tragedii przez środki społeczne. Wobec takiej optymistycznej wiary w postęp, Bierdiajew zauważa, że pokonanie trudności społecznych skutkuje uświadomieniem czystej tragedii, której źródła tkwią w rozdwojonej naturze człowieka, a nie w trudnościach materialnych. Tragedia wewnętrzna, jaką Bierdiajew odkrywa w głębiach istnienia, nie ma nic wspólnego z tragedią w porządku społecznym, jak to jest w konflikcie Antygony i Kreona czy Tristana i Izoldy. Wewnętrzna tragedia objawia się gdzie indziej, jest zakorzeniona w porządku niezależnym od środowiska społecznego. Można powiedzieć, że tragedia jest przyrodzona naturze człowieka, ponieważ wynika ze wzajemnej relacji między Bogiem i człowiekiem, z zazębiania się w człowieku nieskończoności wraz ze skończonością, z istnienia dwóch królestw: wolności i konieczności³⁷. Tylko Chrystus potrafi wejść w serce tragedii, nie sprowadzając jej do problemu społecznego.

Problem tragedii jest bardzo drogi Bierdiajewowi. Tragiczność bierze się z wolności i chce ją ostatecznie rozwiązać równa się wyznaczeniu granic wolności, wpisaniu jej w system logicznej, racjonalnej, przewidywalnej konieczności. Taka pokusa podporządkowania człowieka przerażała Bierdiajewa. Jeśli problem tragedii zajmował go w podobnym stopniu to w pewnej mierze dlatego, iż wierzył, że pokusa „rozwiązania” tragedii istnienia oznaczałaby zamach na wolność i chęć podporządkowania jej innym celom niż sam człowiek. Tak właśnie było z marksizmem, który wychodząc od planów postępu ludzkości, przerodził się w nieludz-

³⁶ Por. M. Bierdiajew, *Idée russe...*, s. 97.

³⁷ Por. M. Bierdiajew, *Le royaume de l'Esprit et le royaume de César*, Neuchatel–Paryż 1951, s. 164.

ką ideologię. Ale jest to również przypadek chrześcijaństwa teokratycznego, racjonalistycznego, które chciało ująć tajemnicę w sprecyzowane ramy i wytłumaczyć, usprawiedliwić tragedię. Bierdiajew sprzeciwia się każdej utopii wrogiej wolności, każdemu systemowi obiecującemu zwycięstwo nad przeciwnościami, konfliktami i cierpieniem. Taki system musi być kłamliwy. Zło może być przezwyciężone jedynie przez *wolny wysilek ducha*³⁸. Tymczasem utopie istnieją i tak jak rewolucje i religie są one nieodłączne od życia. Świadczą one o bolesnej sytuacji człowieka, który mimo wysiłków nie potrafi pokonać tragedii. W tym właśnie tkwi tragiczny węzeł egzystencji: świadomość porażki powraca w miarę jak człowiek usiłuje ją oddalić od siebie. W takiej sytuacji na temat tragedii nie możemy już mówić o jakimś rozwiązaniu, ale wyłącznie o zbawieniu. Żadne wyjście rodem ze świata naturalnego nie jest możliwe. Człowiek potrzebuje zbawienia, zmartwychwstania. Zbawienie, jak i sam teatr tragedii nie są nigdy bezosobowe. Człowiek, byt, osoba znajdując się w centrum świata, w centrum stworzenia i życia Bożego. Tragedia jest, ponieważ wolny człowiek jest i ponieważ Bóg jest.

Niezwykłość filozofii Bierdiajewa polega w dużej mierze na odwadze sięgania do doświadczeń myślicieli „źle obecnych” w tradycyjnym kanonie teologii, lub nawet zdeklarowanych jako wrogów Kościoła. Mistrz Eckchart był zakazany przez Kościół katolicki, Böhme uznany za heretyka protestanckiego, Dostojewski za propagatora szatańskich otchłani, a Nietzsche, nie mniej nie więcej, głosił śmierć Boga. Już tylko z tego względu Bierdiajew mógł być i był uznany za pisarza niebezpiecznego. Jednak nie miał on ambicji teologa, a poprawność dogmatyczna była dla niego kategorią na wskroś obcą. Niemniej, choć nie zajmował się głoszeniem ortodoksji, jego główną troską było szukanie prawdy, a prawda dla Bierdiajewa jest głęboko chrześcijańska. Stąd w jego myśli powstaje ciekawe połączenie gnozy z ortodoksją. Bóg i świat rodzą się z niebytu, ale w niczym nie umniejsza to monarchii Boga. Stwórca jest bezsilny wobec wolności człowieka, ale ta wolność pozostaje wartością duchową, nie urasta do rangi jakiejś trzeciej siły zewnętrznej Bogu i człowiekowi. Wolność człowieka nie jest bluźnierczą, lecz ma poznawać Boga i jemu służyć.

Bierdiajew podejmuje mało popularny w chrześcijaństwie temat tragedii. Nie ukrywa, że brak popularności tego tematu bierze się z dominacji scholastycznego racjonalizmu w teologii. Wolność, którą system średniowieczny starał się wyrugować, nawet za cenę powracającego nieustannie konfliktu z łaską, dla Bierdiajewa staje się podstawą rozumienia całej relacji człowieka z Bogiem. Tragedia nie wynika ze ślepego losu, fatum, który zamyka się nad człowiekiem i wiąże go w systemie determinizmu bez wyjścia. Taki stan odzwierciedla świat zniewolony grzechem. Tragedia zaś jest przeciwieństwem determinizmu, jest wolnością i w tym rewolucyjnym wywyższeniu wolności tragicznej Bierdiajew stawia teologii, a zwłaszcza scholastyce, co najmniej dwa główne zarzuty. Po pierwsze, zarzut

³⁸ Por. tamże, s. 167.

zamknięcia człowieka w świecie na wzór antyczny, w świecie konieczności, gdzie zło nie może być pokonane wolnością, ale ascezą – dobrem wymuszonym. Jest to *de facto* świat pozostający we władzy fatum, nawet jeśli nadaje mu się podobieństwo Boga. A po drugie, Bierdiajew pokazuje, jak przeciwstawienie wolności i konieczności, wolności i porządku Bożego, wolności i łaski staje się niebezpieczną ekwilibrystyką, która w końcu prowadzi do rozdarcia między świat bez łaski (katolicyzm) i bez wolności (protestantyzm). W tym punkcie nawiązuje on do XIX-wiecznej ambicji prawosławia do występowania w roli mediatora między dwiema gałęziami chrześcijaństwa zachodu. Fakt istnienia podobnej mediacji, w którą wpisuje się też Bierdiajew, stanowi fenomenalny dowód na to, że zachód bez świadectwa wschodu nie jest w stanie uporać się ze sprzecznościami we własnym sposobie myślenia i że chrześcijaństwo nigdy nie może być wyłącznie rzymskie, protestanckie czy wschodnie.

LA VISION DU MOND, THÉÂTRE DE LA TRAGÉDIE CHEZ NICOLAS BERDIAEFF

Résumé

La question de la tragédie est chère à Berdiaeff. Il la lie à la liberté. En effet, le tragique demeure dans la liberté et vouloir le résoudre définitivement équivaut à fixer les limites à la liberté, la circonscrire dans un système de nécessité logique, rationnelle, prévisible, s'adaptant à la gestion. Cette tentation de prise de pouvoir sur l'homme épouvante Berdiaeff qui voit dans la liberté la source méonique (mé on – non être) de l'être. Lorsque la liberté précède l'être le cosmos entier se trouve voué à une dynamique et prend la forme du théâtre tragique. L'être même de Dieu est né de la liberté et alors doit « souscrire » à son principe. La notion du tragique est la clef mystique pour s'approcher des mystères de la vie divine. Cette notion transperce les catégories figées de notre logique et nous donne l'accès à la vérité sombre de l'être de Dieu. A l'instar de Böhme Berdiaeff parle de la naissance de Dieu de la liberté première. Il puise cet enseignement à Böhme, mystique allemand du XVI/XVII siècle. Dans la connaissance de Dieu il donne la priorité au mythe, à la gnose avant le raisonnement purement logique, naturel de la scolastique.

Le concept de la tragédie sert à Berdiaeff pour expliquer le mystère de l'homme et celui du monde. Entre la liberté et la nécessité, l'animal et le spirituel l'homme se présente comme un être dédoublé, tragique. S'il dépendait uniquement de Dieu comme l'effet de sa cause la vie ne serait qu'un mécanisme, une comédie jouée par Dieu créateur tout-puissant. Le sentiment tragique permet à Berdiaeff de défendre une grande dignité de l'homme qui échappe à toute tentative de l'inscrire dans un système. La liberté est alors le destin tragique de l'homme et lui rappelle son caractère spirituel.

Le feu de la liberté existe dans les profondeurs de l'homme ainsi que dans la vie cosmique. Son dynamisme réside dans la volonté de devenir quelque chose. Ainsi ce feu allume toute la vie, il est créateur, de même que la liberté est créatrice, source de la vie. Il est une passion, la volonté première dont parlait Böhme. Dans cette passion, dans la liberté première, naissent le bien et le mal. Mais il y a aussi une passion finale que

Berdiaeff appelle messianique, la liberté du Christ qui libère de l'esclavage. Le mot passion prend ici double signification : celle de la volonté passionnée, libre et celle de la souffrance qui a apporté la rédemption. Remarquons bien qu'il s'agit de la rédemption de la liberté. Entre la passion première et messianique se déroule la tragédie de la vie, la flamme du feu. Berdiaeff lui-même nous fait apercevoir la parenté de sa pensée avec celle de Dostoïevski pour qui la vie relève du feu volcanique et avec celle de Nietzsche qui résumait la vie dans le feu de la volonté dionysiaque de puissance.

Chez Berdiaeff, la liberté remplace le destin des tragédies antiques. De la liberté naît le mal parce qu'elle est originelle, incréée et Dieu n'a pas de pouvoir sur elle. Elle engendre le mal et le bien et c'est elle aussi qui donne le sens au monde. Le théâtre tragique berdiaeffien est différent de celui de la tragédie grecque où le *Fatum* sans issue, une peine sans faute menace le héros à chaque instant, notamment quand il est le plus heureux. La tragédie chrétienne, dit Berdiaeff, surmonte la fatalité du *Fatum*. Désormais, c'est la liberté qui engendre le drame. Cette liberté apporte, tout de même, quelque chose de fatal. La fatalité de la liberté est sa capacité d'engendrer le mal. Dans un monde où le mal n'existerait pas, l'homme diviniserait la nature, il se contenterait de soi-même. Berdiaeff renverse l'argument de l'athéisme rationaliste dénonçant le mal. Il dit : *Les souffrances de la vie attestant l'existence du mal constituent une grande école religieuse, par laquelle l'humanité doit passer*. Pour lui, le mal n'est plus obstacle à la foi en Dieu, mais la preuve de son existence. Et on ne peut nier le mal qu'au prix de l'anéantissement de la liberté. Sans la liberté, sans la possibilité du mal, l'être n'aurait pas de sens pour Dieu parce que Dieu attend la réponse libre de l'être. Dieu ne saurait restreindre la liberté de l'homme, il l'exige même pour que l'homme puisse lui répondre en toute dignité et qu'il enrichisse ainsi la vie même de Dieu. De même, rejeter la force du mal, la condition tragique de la liberté, de la polarisation du mal et du bien revient au suicide de la vie spirituelle et à l'anéantissement de Dieu. Tel est le mystère irrationnel du mal, le théâtre tragique de l'existence à la lisière de l'être et du néant.

Si le tragique le préoccupe autant c'est, pour une bonne part, parce qu'il croit que la prétention de résoudre la tragédie de l'existence tente, en même temps, de mettre la main sur la liberté de l'homme, tente de s'en emparer comme d'un moyen pour d'autres fins que l'homme lui-même. C'était le cas du marxisme, qui, partant des objectifs du progrès de l'humanité, a dégénéré dans une idéologie inhumaine. Mais c'était aussi le cas d'un christianisme théocratique, rationaliste qui voulait confiner le mystère, expliquer la tragédie. Berdiaeff s'oppose farouchement à toute utopie, de nature hostile à la liberté. Tout système qui promet de surmonter le morcellement, le conflit, la souffrance dans ce monde est forcément mensonger. Et une utopie qui voudrait sauver l'homme du mal est la première à offenser la liberté. Le mal ne peut être vaincu que par l'effort libre de l'esprit.

Si l'homme était entièrement divin ou entièrement humain le conflit, le heurt n'apparaîtrait jamais. Mais lorsque l'esprit et la nature, l'infini et la finitude, l'angélique et le social s'enchevêtrent, il retombe toujours dans le même bain, dans l'utopie qui le pousse à combattre sa misère toujours invaincue.

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa – Łódź

LE NOEUD TRAGIQUE DE LA VIE¹ BERDIAEFF EN DIALOGUE AVEC DOSTOÏEVSKI ET NIETZSCHE

Le nœud tragique est cette force inévitable qui fait tomber sur l'homme le fardeau insupportable de la souffrance, qui engage l'homme impitoyablement dans le mal. Les Grecs ont connu la fatalité aveugle, le destin préparé par des dieux méchants. Berdiaeff, aperçoit la source de la tragédie dans la liberté irrationnelle de l'homme. L'homme libre est l'auteur du bien et du mal. Il peut substituer la liberté à l'arbitraire, l'arbitraire peut conduire au crime et le crime au châtement. C'est Dostoïevski qui a décrit profondément cet envoûtement du mal qui se resserre autour de la liberté. Par rapport aux antiques, la tragédie berdiaeffienne est plus intérieure. L'homme n'est pas la proie du destin aveugle. Il entre dans le mal; certes inévitablement, mais par le biais de sa propre liberté. Le crime n'est pas un complot des dieux et le châtement s'avère être une conséquence intérieure du mal commis. L'homme de Berdiaeff porte les germes de la tragédie en lui, elle ne survient pas, de l'extérieur.

1. LA SOUFFRANCE

La façon d'aborder le problème de la souffrance est, pour Berdiaeff, un critère de l'authenticité de la philosophie. La vérité se manifeste, pour ainsi dire, dans la souffrance. Le bien brille dans la force de la négation dans le mal. Conscient que dans la souffrance naissent les religions, il rejette radicalement tout système qui écarte de la vie une réflexion sur la souffrance. Déjà l'expérience de l'orgiasme dionysiaque lui montre que la peur de l'affrontement de la souffrance

¹ Cet article fait partie du mémoire de l'auteur soutenu à l'Institut Catholique de Paris en 2004 sous la direction du père Richard Cadoux, seconde lecteur Olivier Clément.

peut conduire au renoncement à la personne, à la recherche du salut dans l'oubli, dans une *divino-bestialité*².

Le problème du mal et de la souffrance n'est pas, non plus, social, comme le voulaient les théories optimistes, rationalistes de son temps avec le marxisme en tête. La souffrance est inévitable dans la vie, elle se présente quasi comme un don, un bienfait dans lequel convergent tous les facteurs de la vie spirituelle. Grâce à cette expérience douloureuse, l'homme a la possibilité de découvrir le sens spirituel de sa vie, découvrir la réalité qui est spirituelle et dont le monde matériel n'est qu'un reflet. Le côté spirituel de la vie s'oppose aux illusions rationalistes, à l'« aliénation » de la nature humaine, pour employer le langage de Marx. *Un homme qui serait parfaitement heureux, délivré de toute souffrance, un homme atragique* – dit Berdiaeff – ne serait plus un être spirituel, ne serait même plus un être humain. Vouloir éliminer le tragique de la vie risque de l'accroître encore, provoquer la déviation de la nature humaine. La souffrance permet à l'homme de sortir de la conscience vouée à la nécessité. La grandeur et la dignité de l'homme consistent justement en capacité de vivre ce sentiment pessimiste qui découvre, incite une vocation éternelle³.

Plongé dans le tragique des contradictions de ce monde dans la finalité et le hasard, c'est-à-dire dans l'irrationalité de ce monde, l'homme cherche la libération spirituelle. Le tragique le met en contact avec les profondeurs de son existence, lui communique la vie spirituelle. La tragédie grecque se trouve à la naissance de la religion grecque. Elle manque encore de Dieu transcendant, de Dieu à qui on pourrait parler, même dans le malheur. La tragédie grecque reste sans issue, elle se résout dans une résignation esthétique au destin – l'*amor fati*. Platon a essayé sortir la pensée humaine de ce monde de l'éternel tourbillon cosmique, où il n'y a ni justice ni vérité. Il a construit le monde parfait des idées, l'asile du bien et du beau même. Mais cette construction était toujours extrêmement dualiste parce que le monde des valeurs suprêmes ne peut pas transformer, sauver le monde sensible d'ici bas. La souffrance de Job et sa confiance en Dieu marquent aussi un moment tournant dans la vision judaïque de Dieu. Job renonce aux interprétations qui expliquent le mal, de manière simpliste, par la justice de rétribution. Il cherche Dieu au-delà de l'instance pénale de sa souffrance; Dieu sauveur qui échappe à la raison simple, à la logique de la cause finale du bien et du mal. Le tournant décisif dans l'histoire s'opère avec l'avènement du Christ. Sur la croix, la souffrance imméritée devient la souffrance divine. C'est le mystère d'amour, la folie de Dieu. Hors de ce mystère inconcevable chaque tentative d'expliquer le mal soit par une conception de la Providence, soit par une théodicée rationaliste conduit inévitablement à la négation du mal et en fin de compte, à l'athéisme⁴.

² N. Berdiaeff, *Esprit et réalité*, Paris: Aubier – Montaigne, (Coll. « Philosophie de l'esprit »), 1943, p. 140.

³ *Ibidem*, p. 129.

⁴ *Ibidem*, p. 130.

En fait, le philosophe russe, par la théorie de la liberté incréée ainsi que par cette réhabilitation du rôle de la souffrance dans la spiritualité, construit une nouvelle théodicée, nous dirions une théodicée mystique ou spirituelle. Il s'oppose à des opinions simplistes, positivistes qui, comme marxisme, se disaient capables de guérir les malheurs de l'humanité tout en s'attaquant à la religion. Paradoxalement, dans ce combat pour la vérité de la religion, Berdiaeff s'inspirait de celui qui avait déclaré la mort de Dieu, de Nietzsche. L'auteur de *Ainsi parla Zarathoustra*, contrairement aux bannisateurs de la tragédie, prêchait la fatalité du sort humain. Berdiaeff trouve en lui un support de sa conviction que la négation de la fatalité revient à la mort de la liberté. L'homme se trouvera toujours en face du conflit tragique entre la personne et le monde, entre la personne et la mort, la personne et la société, le temps et l'infini⁵.

Il existe une posture sociale qui n'accepte pas le tragique de la vie, Berdiaeff la nomme : *le bourgeoisisme*. Le bourgeoisisme lutte contre la souffrance en éteignant en même temps la vie intérieure. Il est un de ces positivismes rationalistes qui tend à objectiver la vie, à soumettre le paradoxe du mal et du bien à la gestion de la raison. Son point de vue ressemble étrangement aux opinions des amis de Job : le malheur et le bonheur sont toujours mérités⁶.

Pourtant, Berdiaeff n'est pas passionné de souffrance. Il voudrait en éviter des douleurs, notamment pour ceux qui souffrent de l'injustice. Mais il montre cet apport du christianisme qui permet de prendre la souffrance imméritée, la souffrance tragique comme sacrifice d'amour. Seul le sacrifice volontaire, participation au fardeau de la Croix a une valeur rédemptrice, vainc la fatalité au sens antique du mot. Mais il ne suffit pas porter consciemment sa propre douleur, il faut avoir le courage de prendre la croix du prochain.

Le caractère paradoxal de la souffrance et du mal, dans la philosophie de Berdiaeff introduit un mouvement descendant et ascendant, une dialectique qui se déroule à partir de l'engendrement du mal jusqu'au temps eschatologique. Le mal né du principe spirituel entraîne la nécessité, la souffrance, détruit la liberté. Mais dans cette chute il y a déjà la force de l'élévation : l'expérience de la douleur, de la souffrance éveille de nouveau la conscience de la dignité spirituelle de l'homme. C'est toute une dialectique existentielle de la souffrance. Elle est une douleur, un mal, elle conduit, quand même à la spiritualité, à la liberté et elle se trouve vaincue dans le sacrifice d'amour, c'est-à-dire elle devient la Rédemption quand elle est accueillie volontairement⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁷ *Ibidem*, p. 156.

2. AUTOUR DU MAL

L'apparition du bien et du mal est liée à la chute de l'homme, c'est-à-dire à sa liberté méonique. L'homme qui ne connaissait pas encore le goût du fruit de l'arbre de la connaissance se plaçait par delà ou par deçà le mal et le bien. L'homme y vivait dans une sorte d'existence *végétative et inconsciente*. Mais la liberté, encore non éprouvée, restait dans les tréfonds de cette vie édénique et elle devait se manifester un jour, passer à l'acte créateur. Dans le surgissement de cette liberté naît la conscience du bien et du mal avec tout son dédoublement tragique⁸. Désormais, l'homme se trouve en deçà du bien et du mal. Ce processus commence au paradis par une non-différenciation originelle du bien et du mal, passe par toutes les épreuves de la liberté, par la différenciation radicale, pour aboutir finalement, au temps eschatologique à une nouvelle non-différenciation, mais alors, enrichie de toute l'expérience de la conscience. Un des fruits de cette conscience, née avec la tragédie de la liberté, est la découverte de la Trinité Divine. À l'état de la passivité innocente, l'homme ne connaissait Dieu que comme créateur. Sans la chute, il n'aurait jamais connu le Christ et, par conséquence, il n'aurait jamais pu atteindre la déification. La chute originelle se présente donc comme un fait paradoxal. D'un côté, elle précipite l'homme dans le non-être, le condamne à un éloignement parfois radical du Dieu. De l'autre, la connaissance surgit et c'est un *stade supérieur de l'être*⁹ qu'elle atteint. Nous pouvons regretter que cette distinction du bien et du mal soit née, mais une fois cet acte accompli, nous devons l'accepter et vivre dans les conditions qu'il suscite. Berdiaeff évoque l'expérience de Nietzsche qui voulait échapper à l'emprise du mal et du bien, sortir *par delà*. Il a tenté d'établir les catégories du *bon* et du *mauvais* basées davantage sur la nature que sur la connaissance. Mais ce chemin de raccourci pour atteindre le paradis n'est pas possible. Il faut poursuivre jusqu'au bout sur la *voie expérimentale et douloureuse de la connaissance*, dit Berdiaeff¹⁰.

Le mal est né de la tragédie et il en entraîne une autre : la souffrance. En deçà du bien et du mal, la conscience humaine comporte toujours une douleur du dédoublement, de la déchirure au sein de l'être. Dostoïevski décrit bien cet état d'esprit, cette souffrance qui apparaît au moment où le héros prend conscience du mal et du bien. En fait, l'éthique correspond à une douleur, au sens qu'en témoin des aspirations éternelles de l'homme à la béatitude, elle véhicule une connaissance des contrariétés, des limites. Et la béatitude n'est possible que par delà le bien et le mal¹¹. La tragédie du bien consiste en ce qu'il n'est jamais

⁸ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, traduit par : I. P. et H. M., Lausanne : L'Âge d'Homme, 1979, p. 55.

⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

définitivement atteint dans ce monde. Le bien s'enchevêtre toujours avec le mal et cette cohabitation est cause de souffrance.

L'existence du mal est un paradoxe. Contribuer au bien nécessite l'affrontement au mal. Pourtant c'est le mal qui enrichit le bien à la suite de cette lutte, à la suite des efforts créatrices de l'homme. *La connaissance s'acquiert dans le dédoublement et dans la polarisation, dans les épreuves qu'on a vécu jusqu'au bout* – nous dit Berdiaeff¹². Mais la compréhension de cette lutte devrait éviter les comparaisons avec la morale. La victoire sur le mal n'est possible qu'avec la grâce. Or, le moralisme ignore la grâce, emprisonne l'homme dans un bien forcé et délivre d'un mal interdit. Pour cela le triomphe sur le mal se passe au-dessus du bien et du mal tels qu'ils sont conçus dans ce monde. La spiritualité domine la moralité et justement, la souffrance et le tragique nous permettent d'apercevoir cette réalité d'au-delà de notre monde euclidien. La morale est confinée à une loi impitoyable qui n'a pas de miséricorde, de compassion pour le pécheur. Le christianisme qui apporte de la pitié pour chaque genre de la souffrance, aussi pour la souffrance d'un pécheur rompt enfin avec cette perversion de la morale comprise juridiquement¹³.

Les philosophes ont toujours discuté la possibilité d'existence de la notion du mal au sein de Dieu. À côté du pessimisme du manichéisme et d'un optimisme pour qui le mal n'existerait que dans l'homme, Berdiaeff décèle, dans le propos du *Livre de Job*, le point de vue le plus orthodoxe, le plus valable. Il faut admettre, tout simplement, que le mal et le bien sont, tous deux, dans la main de Dieu. Parce que le mal a aussi un rôle positif. C'est vrai qu'il nous précipite dans l'abîme du non-être, mais il suscite aussi les forces du bien. Berdiaeff tient beaucoup à souligner l'importance de la force créatrice de l'homme qui émerge avec la connaissance du bien naissant en tant que le résultat du mal. La liberté du mal est fondamentale. Sans elle, la liberté du bien, ou le bien tout court, n'existerait pas. À la limite, la suppression de la liberté du mal serait plus néfaste que le mal même. Paradoxalement, nous pouvons donc trouver en Dieu une longanimité pour le mal. Berdiaeff puise la force de cette dialectique radicale dans la pensée de Boehme qui développait sa philosophie dans une logique de principes opposés : *La lumière brille dans les ténèbres*, la lumière doit donc supposer l'infinité des ténèbres¹⁴.

Ce paradoxe du bien surgissant de la présence du mal est très percutant. L'esprit se révèle là où le mal est répandu. L'homme qui tend à surmonter son péché, à secouer son indifférence accède au réveil spirituel. Berdiaeff découvre cette vérité de l'accroissement dialectique du bien aussi dans l'expérience de Kierkegaard qui témoigne d'une angoisse montant avec le progrès spirituel de l'homme. Le sentiment de l'angoisse était pour Kierkegaard hautement religieux et témoignait de sa

¹² N. Berdiaeff, *Esprit et réalité*, op. cit., p. 155.

¹³ *Ibidem*, 154 s.

¹⁴ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 61.

grandeur spirituelle. L'accroissement du bien, la proximité de Dieu ne peuvent qu'amplifier la crainte, semble exprimer philosophe danois. L'angoisse accompagnée de la foi se lui révèle comme un principe salutaire pour l'homme, comme la possibilité de sa liberté¹⁵. Admettant la possibilité du mal en tant que la condition du bien, Berdiaeff reconnaît ce paradoxe que la révélation de l'esprit est liée au péché. L'apparition du péché marque la sortie de l'indifférence édénique. Mais cette évasion de l'indifférence édénique amorce une tragédie du bien qui devra toujours s'opposer au mal sans être capable de l'emporter définitivement sur lui¹⁶. Le paradoxe du bien sortant du mal s'avère alors comme un mouvement à deux facettes. D'un côté l'existence du mal fait accroître le bien, mais de l'autre, le bien doit se positionner toujours par rapport au mal dont il reste esclave. Berdiaeff trouvera la solution de cette tragédie morale, dans la nouvelle éthique, éthique de la création.

Que le bien puisse être problématique, Berdiaeff n'en doute pas et il aperçoit chez Nietzsche une difficulté à le comprendre. L'aveu de l'évangile que les premiers seront les derniers et les derniers les premiers se heurte à une simple logique de la loi. Le salut ne vient pas certainement par la *loi du bien*, mais le bien se révèle souvent par la force du mal, pour ainsi dire : le bien peut jaillir du mal; Dostoïevski s'en fait témoin. Berdiaeff met en garde contre le simplisme de la loi dans laquelle on voudrait bien restreindre toute la question du bien et du mal. La tragédie de l'éthique est que le bien n'arrive pas à vaincre le mal définitivement. Il ne peut le vaincre, mais il est capable de s'en servir pour faire progresser son royaume¹⁷. D'ailleurs, vaincre le mal est une ambition de la loi, purement normative, extérieure. La vision scolastique de l'éthique, basée sur la théorie du libre arbitre, exige que l'homme accomplisse la *loi du bien*, la règle extérieure sans pouvoir créer le bien de lui-même. Pour notre philosophe, cette manière de présenter la question sur le plan éthique est un outrage à la liberté. L'accomplissement de la *loi du bien* n'a rien de commun avec la liberté qui donne la possibilité de créer le bien et le mal. Du coup, l'homme ne se réalise pas en tant que récepteur des valeurs mais en tant que leur créateur. Engagé dans la dialectique du bien et du mal, dans cette tragédie intérieure de sa liberté, il forge les valeurs dans son acte créateur. Le libre arbitre ne fait qu'accomplir la loi, la liberté crée du nouveau. Ce point de vue de Berdiaeff est complètement révolutionnaire. Lui-même comparait sa compréhension de la création chrétienne dans l'éthique au bouleversement copernicien dans l'astronomie. L'acte moral est individuel, est une création des valeurs et subit aucun esclavage même de la part du bien forcé, d'un impératif moral. Pour lui, les valeurs immuables, éternelles, *un bien supra-humain ou extra-humain* n'existent pas. Il existe, par contre, une éthique dynamique des valeurs qui se renouvellent, se perpétuent avec la création

¹⁵ S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in: *Œuvres complètes*, t. VII, Paris: Éditions de l'Orante, 1973, p. 251.

¹⁶ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 61.

¹⁷ *Ibidem*, p. 62 s.

humaine. Il porte un lourd jugement négatif contre l'idéalisme de Platon et contre tout normativisme qui asservissent la créativité¹⁸. La création se présente donc comme une conséquence naturelle de la liberté bien sûr, mais aussi de la condition tragique de l'existence humaine plongée dans la connaissance douloureuse du bien et du mal.

3. DOSTOÏEVSKI «DIVULGATEUR DES ABÎMES SATANIQUES»

Berdiaeff reconnaît la condition tragique de la connaissance du bien et du mal. Il entend aussi, dans l'histoire de l'humanité, les gémissements de la souffrance que cela provoque. Le monde antique cherchait à s'y soustraire dans l'inconscient, les religions et les systèmes philosophiques adoucissaient souvent la douleur par un légalisme extrinsèque. Seule, l'audace chrétienne, mystique osera affronter cette tragédie. L'œuvre de Dostoïevski, que nous allons analyser a quelques avantages sur d'autres essais religieux, philosophiques, littéraires. Elle présente l'esclavage du mal, de l'arbitraire, mais aussi l'esclavage du bien : le royaume du Grand Inquisiteur. Elle décrit les abîmes du non-être du mal et donne la force à ses héros d'en ressusciter le bien. Dostoïevski passait pour un *écrivain sombre, antichrétien, pénible, divulgateur des abîmes sataniques*¹⁹. La nature secrète de l'homme qu'il représente est dionysiaque, engendre la tragédie. Ce dionysisme rétorque la vision statique de l'homme, s'insurge contre la stagnation et la sclérose de l'essence humaine²⁰.

La personne et le tragique

Au cœur de la tragédie se trouve la question du mal. Pourquoi le mal arrive-t-il? La vision naturaliste et positiviste voudrait tout expliquer par des conditions sociales, par des éléments rationnels, voudrait circonscrire l'homme dans un système facilement explicable. Berdiaeff défend la liberté infinie de l'homme qui le fait responsable du bien et du mal. Sans cette liberté, ni le bien ni le mal ne peuvent exister. En fait, l'homme n'est pas un élément d'un mécanisme réglé par la société ou même par un dieu horloger. Il est le microcosme, tout se rapporte à lui et vouloir réduire sa responsabilité du mal serait abaisser sa dignité. Avec Dostoïevski, Berdiaeff est prêt à défendre les peines les plus sévères, à admettre les souffrances les plus pénibles pour ménager la dignité de l'homme qui découle de la grandeur de sa liberté. Il rejette cette nouvelle sorte du pélagianisme qui

¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁹ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, traduit par A. Nerville, Paris : Éditions Stok, 1946, p. 238.

²⁰ *Ibidem*, p. 229.

s'efforce de donner au mal une réponse psychologique, naturaliste au mal, au péché. Pour Berdiaeff le poids du châtement montre la grandeur de la liberté²¹.

Le mal ne peut être que personnel. Aucun principe impersonnel ne serait capable ni du mal ni du bien. Les circonstances extérieures, l'influence du milieu social sont absolument fortuits en ce qui concerne la responsabilité personnelle de l'homme pour le mal. Il convient aussi à la dignité humaine de reconnaître la souffrance comme une réalité de la vie de la personne, de la dignité de l'homme. Chez Berdiaeff, la souffrance reçoit une nouvelle signification rédemptrice, personnalisante. Chez les héros de Dostoïevski, il découvre cette lumière de la dignité personnelle restituée par la souffrance. Mais la souffrance n'est aucunement un châtement infligé de l'extérieur. C'est l'âme de l'homme corrompu par le mal qui implore la souffrance pour sa purification. Nous observons cette conscience rachetée par le désir de la souffrance dans l'histoire de Dimitri Karamazov qui, inculpé à tort du meurtre de son père, choisit de se charger de toute la faute et accueille le châtement comme l'opportunité de la résurrection²². La souffrance, comme la responsabilité, est pour Dostoïevski la mesure de la profondeur humaine. La souffrance consume le mal commis, le rachète.

Dans *l'Esprit de Nicolas Dostoïevski*, Berdiaeff, à l'instar de ce grand écrivain, confirme la gravité du mal, le reconnaît comme une force réelle menaçant l'homme, comme un *chemin tragique*, le *destin de la liberté* de l'homme. En cela notre philosophe s'identifie avec les gnostiques des premiers siècles et il souligne la conception de la nature métaphysique du mal au détriment de sa conception purement sociale, extérieure. Le mal est ce nœud tragique que l'homme ne peut pas fuir. Il est immanent à l'existence libre, on ne peut l'éviter qu'au prix de l'esclavage, au prix du renoncement à sa dignité personnelle. Et pourtant, au sein du mal, de la tragédie, Berdiaeff décèle la lueur de la rédemption, la chance de grandir, de mûrir, de dépasser le mal et, en après un combat victorieux, d'acquérir un nouveau degré de son humanité. L'expérience du mal fait découvrir à l'homme son néant, son gouffre et la perte de la liberté qui se transforme en son contraire, en l'arbitraire et en l'assujettissement de l'homme par ses *idées maniaques*. La tragédie du mal devient concrète quand on reconnaît la réalité du mal, la laideur qu'il entraîne. La démarche de Dostoïevski consiste à dépeindre le mal le plus cruellement possible, jusque à montrer le dédoublement de l'homme, sa démonisation même, comme ce fut le cas d'Ivan Karamazov hanté par le diable qui n'était que lui-même. Dans le portrait de Smerdiakov, l'homme tordu par la maladie, Dostoïevski dessine l'image de la décadence humaine dans le mal. C'est vraiment tragique, la cruauté du mal est possible. Il n'est pas un élément du bien, un jeu de la dialectique qui a besoin des forces contraires pour faire apparaître le bien. Le mal est la possibilité réelle de la

²¹ *Ibidem*, p. 96.

²² F. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Éditions Gallimard, 1952, p. 620.

destruction de la vie, la mort qui guette la liberté de celui qui se fie à son ego et coupe ses relations avec Dieu. On ne peut pas comploter avec le mal. Entrer dans le mal volontairement et s'en contenter serait la perte de l'homme. Le mal advient alors à la manière de la tragédie : malgré que l'on s'efforce de l'éviter. Le mal compris, admis comme une partie de bien n'est point tragique. Le mal est antinomique. En entraînant l'homme dans le néant, il provoque l'angoisse, lui fait découvrir sa misère et, en même temps, le pousse à s'en libérer. L'expérience des flammes de l'enfer dans l'emprise du mal clame la délivrance par la souffrance. Le poids de la souffrance illumine la dignité de l'homme alors que cette dignité se perd dans le mal. La souffrance rend libre, fait sortir l'homme vainqueur de l'épreuve de la liberté, de sa tragédie²³.

L'aspiration à la divinité

Les aspirations de l'arbitraire, de la liberté renfermée sur soi et par conséquence les résultats de la tragédie de la vie humaine n'est pas un malheur quelconque de peu d'importance. Derrière la tragédie se dissimule l'orgueil d'être comme Dieu, le désir de devenir surhomme. En fait, la tragédie n'est possible qu'en tant que l'attentat à la plus haute vérité de l'homme, celle de son image divine. La liberté met en jeu la valeur suprême de l'humanité, la valeur de sa divino-humanité. La tragédie ne serait pas tragique si l'enjeu n'était pas l'existence divine de l'homme. La tragédie tourne autour de l'ambition humaine de devenir comme Dieu, d'atteindre la divinité. Prométhée, le premier, incarne cette hardiesse de voler la flamme divine. Nietzsche continue la démarche tragique en promouvant le surhomme. Dostoïevski dépeint les caractères qui connaissent la même tentation, mais il donne une réponse chrétienne à ces questions qui tourmentent l'humanité. C'est la réponse de la divino-humanité. Dostoïevski démontre que Dieu ne menace pas la liberté de l'homme. Au contraire, si l'homme admet que Dieu n'existe pas, il se perd, à défaut du rapport à l'idée suprême, dans l'imbroglio de ses propres idées mensongères. Il perd sa liberté. Tel fut le sort de Raskolnikov qui se prenait pour l'avant-garde de l'humanité, pour le promoteur de la victoire sur le vieil homme. Il voulait par le crime frayer un chemin à l'homme extraordinaire. Finalement, il ne deviendra que l'homme éternellement tourmenté par ses propres pensées. L'ambition de se substituer à Dieu, de se donner de nouvelles règles morales l'inquiète au point d'en faire la proie de son propre crime. Nous le voyons meurtri intérieurement pas ses *idées maniaques*. Parvenir au surhomme, prophétisé par Raskolnikov, marque la fin de son humanité, l'engloutit dans le néant. Il faudra revenir à l'homme, consumer le châtiment, passer par la souffrance pour atteindre la guérison et la véritable noblesse de l'humain. La conclusion des œuvres de Dostoïevski est que

²³ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 100.

la possibilité de l'élévation de l'homme, sa divinisation se trouve à l'intérieur de son humanité souffrante. L'image de Dieu se trouve dans l'homme et non pas dans le surhomme. Seule, l'existence théandrique du Fils de Dieu s'avérera comme la résolution de la tragédie²⁴.

L'expérience tragique de Raskolnikov se prolonge dans les personnages de Pierre Verhovenski (*Les Possédés*) et d'Ivan Karamazov de (*Les Frères Karamazov*). Les deux héros baignent dans une ambiance de folie, dans une ivresse extrahumaine. Ils touchent les limites de l'être humain, ils ont des personnalités dédoublées jusqu'au point de ne plus se reconnaître eux-mêmes. Ivan Karamazov est tout animé par le projet du meurtre de son père. Le parricide s'avère comme quelque chose de plus qu'un meurtre ordinaire. C'est la négation de toute filiation, le symbole de la volonté de rompre avec l'homme et de devenir comme Dieu. En fait, le surhomme n'existe pas, le chemin du parricide, l'espoir de la délivrance tournent à une possession démoniaque. Ivan découvre dans son propre « moi » l'existence du démon. Il s'entretient avec le diable : *Tu es l'incarnation de moi-même, de mes pensées, de mes sentiments les plus vils et les plus stupides. [...] Tu es moi-même, moi-même mais avec une autre tête. [...] Tu n'as rien par toi-même, tu es moi et rien de plus*²⁵. Le dédoublement de personnalité d'Ivan est exprimé par la figure de Smerdiakov qui représente ses aspirations criminelles, qui est caricature de l'homme, image du péril qui guette tous ceux qui tendent vers l'auto-divinisation²⁶.

Le génie de Dostoïevski permet à Berdiaeff de constater que la tragédie entraîne l'homme dans le mal qui dévore son humanité, qui menace l'image de Dieu à l'intérieur de l'homme. Et, en même temps, la tragédie ne serait pas possible sans cette dignité divine de l'homme, sans l'image de Dieu, sans immortalité, sans capacité au bien et au mal. Le noyau de la tragédie se manifeste dans la liberté qui est signe de la grandeur et germe de la perte. Le découverte de sa grandeur a conduit l'homme de la Renaissance à formuler les aspirations faustiennes et, comme l'affirme Dostoïevski lui-même, c'est toujours ce sentiment de la seigneurie qui conduit l'homme et qui, au moment de la séparation de Dieu, dégénère en un sentiment bestial²⁷.

Dans les romans de Dostoïevski, les héros sont dans une incapacité de discerner le bien et le mal, dans une démesure, une débauche dont ils n'arrivent pas à se sortir. Dostoïevski suit ses héros jusqu'au bout dans cette violation de leur humanité. Il témoigne que l'éloignement du droit chemin, précipite l'homme dans la bestialité de la vie sans Dieu. Il est intéressant de remarquer que la tragédie grecque présentait la démesure, avec la plus grande peur, comme la

²⁴ *Ibidem*, p. 104.

²⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op. cit., p. 672.

²⁶ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., 112.

²⁷ P. Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Desclée De Brouwer, 1978, (Coll. «Théophanie»), p. 300.

possibilité d'offenser les dieux. Il fallait, à tout prix, éviter la démesure qui pouvait inciter les dieux à envoyer la tragédie comme une punition pour les ambitions trop audacieuses des hommes. Dostoïevski ne craint pas d'utiliser la débauche pour illustrer les aspirations humaines d'égaliser Dieu. Ce trait caractéristique de sa littérature lui a valu l'accusation de cruauté et de manque de morale. Mais ainsi, il démontre la logique de la liberté qui est capable de conduire l'homme jusqu'à sa destruction. L'aliénation de la liberté, la destruction de la personnalité se manifestent dans l'incapacité de faire la différence entre le bien et le mal, entre *l'image de la Madone et le gouffre de Sodome*²⁸. La réponse à la démesure se trouve dans la personne du Fils de Dieu. Il est venu pour accomplir la loi et non pas pour la transgresser. Pourtant, ce ne fut pas par peur qu'il a obéi à la loi. Dostoïevski nous rappelle que les valeurs comme la beauté, la vérité ne sont discernables qu'à l'intérieur de l'humanité, cette humanité que le Fils de Dieu reflète pleinement. La tragédie, c'est alors, davantage, la perte de la mesure, la déshumanisation, la négation de la divinité de l'homme, qu'une peine antique due à la vengeance des dieux pour une transgression des frontières.

Le royaume du Grand Inquisiteur

La Légende du Grand Inquisiteur jugée par Berdiaeff comme le sommet de la littérature dostoïevskienne focalise toutes les questions posées autour de la liberté et de la tragédie. Les accusations que le Grand Inquisiteur adresse au Christ, silencieux dans ce monologue orgueilleux, sont tournées contre la liberté. La liberté n'a plus de place dans le monde de l'inquisiteur. Elle est trop lourde, trop responsabilisante pour que l'on puisse porter aisément son fardeau. L'inquisiteur incarne toute la tradition théocratique, tradition du bien forcé, qui n'est pas propre uniquement au catholicisme. Pour lui, la liberté est malsaine, trop risquée. La crainte, l'organisation rationnelle de la vie, *l'esprit euclidien*, qui devraient la remplacer, s'adaptent beaucoup mieux à conduire l'humanité à un ordre sans souffrance, sans responsabilité. L'accusation de l'Inquisiteur porte sur l'amour même de Dieu pour l'homme : *Tu agis comme si tu n'aimais pas l'humanité*, dit-il²⁹. Il a perdu la foi en Dieu, mais il a perdu aussi la foi en l'homme. L'homme qu'il connaît est une créature faible et impitoyable, incapable de supporter l'épreuve de ses forces spirituelles. L'Inquisiteur rejette avec la foi en Dieu l'idée du Dieu-homme. La foi en Dieu implique la foi en l'homme et suppose la souffrance, le mal et le bien. La proposition d'un monde sans Dieu se présente comme la promesse de la vie du bien-être, du bonheur. *Pourquoi distinguer ces diaboliques principes du bien et du mal, lorsqu'il en coûte tant de peine?*

²⁸ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 134.

²⁹ *Ibidem*, p. 208.

demande l'Inquisiteur³⁰. Et il a bien raison, dans ce sens que la souffrance ne trouve pas d'explication. Les masses ne suivront jamais le Christ. La liberté est trop aristocratique, trop difficile pour que l'on puisse en faire le principe de la vie. Les ténèbres de la foi peuvent être insupportables, l'inquiétude de la croix dépasse les capacités du jugement purement humain. En plus, le Christ, livré à la mort, n'a pas voulu conquérir les cœurs des hommes par un miracle. L'Inquisiteur a raison de s'insurger, au nom de l'humanité, contre ce sort tragique de la liberté. Il se considère même comme un bienfaiteur de l'humanité parce qu'il lui offre d'échapper à la tragédie. Dans son système la vie est totalement dépouillée du caractère tragique. La promesse de l'Inquisiteur, n'est-elle pas la réalisation de la prophétie de la venue du surhomme, de l'homme-dieu dont le signe est la maîtrise de la souffrance et du mal? Il promet que les hommes *deviendront libres lorsqu'ils renonceront à leur liberté*. Il promet aux hommes le bonheur, certes pas sans travail, mais, en revanche, *durant leurs heures de loisir, nous organiserons leur vie à la manière d'un jeu d'enfant [...]. Oh! nous leur permettrons même le péché, sachant qu'ils sont faibles et désarmés*³¹. Finalement, même la foi en Dieu n'est pas totalement exclue de ce monde. La foi peut être le symptôme d'une hauteur spirituelle, elle concerne notamment ceux qui sont trop orgueilleux, trop méprisants pour les autres et cherchent à s'en distinguer³². Ailleurs encore, dans *Les Possédés*, Dostoïevski met à nu ce désir blasphématoire de devenir seigneur de la vie, de la mort, de la souffrance. Le personnage de Kirilov, que nous avons déjà évoqué plus haut, est présenté comme celui qui veut donner aux hommes l'immortalité. Dans sa logique diabolique, il avoue que celui qui vaincra la douleur et la peur deviendra Dieu. Pour atteindre cette divinité, il va se tuer. Par son acte, il espère arrêter le temps, absorber l'éternité dans son esprit et devenir ainsi *surhomme, l'homme-Dieu*³³.

Le choix entre le bien et le mal est certainement nécessaire, mais le discernement n'est pas évident. L'esprit de l'Antéchrist prend facilement l'apparence du bien. Il est humanitaire, démocrate, séduisant par sa vision socialiste. L'image grossière du mal dégoûtant aux cornes du diable est dépassée. Le mal prend le masque du bien. La confusion est facile. Les tentations du Christ au désert se présentaient à chaque fois comme une proposition du bien. Nous rencontrons la même idée des tentations acceptées pour, soit disons, bien de l'humanité dans le livre de Vladimir Soloviev : *De l'Antéchrist*. L'esprit de l'Antéchrist, que ce soit dans la *Légende* ou chez Soloviev tend à organiser le

³⁰ F. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, op. cit., p. 276 ; cité aussi par N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 206.

³¹ *Ibidem*, p. 281.

³² N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 212.

³³ F. Dostoïevski, *Les Possédés*, traduit par É. Guertik, Paris : Librairie Générale Française, 2001, p. 515 ; cité aussi par P. Evdokimov, op. cit., p. 322.

paradis terrestre³⁴. En fait, les deux pôles : Dieu-homme et surhomme n'apparaissent pas si lointains l'un de l'autre. La confusion peut-être facile. Le Grand Inquisiteur est un ascète, un homme bien qui joue parfaitement son rôle de sauveur. Kirilov dans *Les Possédés*, donne même sa vie pour les hommes, il veut leur bonheur. Comment pouvons nous, alors, ne pas succomber à l'attrance de la logique de l'Inquisiteur? La mort de Kirilov, qui prend l'apparence d'une mort salutaire pour l'humanité, est cependant très différente de la mort du Christ. Kirilov se tue lui-même, accomplit sa propre volonté, manifeste son arbitraire, alors que le Christ donne sa vie, obéissant à son Père. Kirilov, par sa mort, veut déifier, éterniser la vie présente, le Christ promet une vie nouvelle. Kirilov aboutit à la mort et il ignore la résurrection. Kirilov est un héros ascétique, une âme pure. Dostoïevski, dans son histoire, présente le dédoublement qui guette l'homme, la convoitise du mal qui se manifeste sous le masque du bien. Le personnage de Kirilov représente aussi la faillite finale de toute prétention au surhumain, à la divinité sans le Christ³⁵.

Dostoïevski, dans la *Légende*, prête sa voix aux arguments de ce que l'on pourrait appeler la satanodicée. Effectivement, le Grand Inquisiteur, se prenant pour l'avocat de l'homme, défend la cause du diable. En plaignant les faiblesses de l'humanité, il tend à justifier les trois tentations symboliques du diable : tentation du bien-être matériel, du miracle et de l'harmonie du pouvoir. Ces tentations correspondent aux besoins fondamentaux de l'homme, à ce qu'il cherche sur la terre. Le satanisme de cette dialectique humanitariste consiste à vouloir absolutiser ce monde, à diviniser l'homme en dehors de Dieu. Il n'est pas dépourvu de principe religieux mais il propose une fausse religion hors de Dieu³⁶. Le système prôné par l'Inquisiteur possède tous les aspects d'une religion et c'est pour cela que ses propositions sont si pertinentes et si captivantes. Les principes sataniques, l'installation dans l'orgueil de la religion de l'Antéchrist sous l'apparence du bien semblent salutaires pour l'homme. La lutte entre Dieu et Satan est engagée et, à la manière de la tragédie, elle semble inévitable et infinie. Dieu ne peut pas détruire le mal sans démanteler la liberté et Satan n'abandonnera pas le monde avant que l'homme ne s'installe définitivement dans le bien. Le Christ est venu dans le monde, mais *avec les mains vides*, dit l'Inquisiteur³⁷. Il proclame la liberté, mais il ne sait pas que les hommes, *les êtres vils, la race faible* ne sont pas capables de l'assurer. Dostoïevski, en réponse à cette satanodicée, crée dans ses romans des personnages titanesques qui en montrant l'audace d'égaliser Dieu, comme aussi de le rejeter, confirment, de facto, la réelle puissance d'ascension de la nature humaine. L'homme est de la *race des dieux*, mais il doit enraciner sa liberté en Dieu.

³⁴ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 220.

³⁵ *Ibidem*, p. 222.

³⁶ P. Evdokimov, op. cit., p. 285.

³⁷ F. Dostoïevski, *Frères Karamazov*, op. cit., p. 277.

Dostoïevski est radical dans sa logique. Pour lui, une solution tierce n'existe pas. La voie christique de l'homme, la voie de la divino-humanité admet la tragédie. La voie contraire abolit la liberté. Le choix se place entre l'amour de Dieu et la compassion purement humaine, entre le Christ et l'Antéchrist. Chaque homme qui ne s'est déclaré encore ni pour l'un ni pour l'autre camp, se trouve dans la phase transitoire et, de toute façon, il ne fuira jamais le choix. Dans cette dialectique, les valeurs neutres n'ont pas de place. Tout est polarisé entre la tragédie et l'esclavage³⁸, entre le royaume du Christ et celui de l'Antéchrist. Effectivement, Dostoïevski tient à affirmer que la solution athéiste n'existe pas. Le « palais du cristal » du bonheur athéiste se trouve condamné même par le Grand Inquisiteur. Sa proposition est hautement religieuse. Il s'insurge contre Dieu au nom de la divinité du bien-être, de la raison. L'homme qui décapita son dieu devient anxieux, furieux, rebelle et il se détruit lui-même et il détruit les autres. Les suicidés, dans les romans de Dostoïevski sont souvent des gens désorientés par l'idée de l'athéisme. Cette négation du principe supérieur à l'homme aboutit à la divinisation de l'homme même, ou au moins à un orgueil prétentieux. Nous trouvons une explication pertinente de ce phénomène du rejet du transcendantal dans un rêve de Raskolnikov. Un jour dans sa maladie, il lui semblait qu'un fléau sans précédent envahissait l'humanité : *Certains parasites d'une espèce nouvelle, des êtres microscopiques avaient fait leur apparition, élisant domicile dans le corps des gens. Mais ces amicules étaient des esprits doués d'intelligence et de volonté. Les individus qui en étaient affectés devenaient fous furieux à l'instant. Mais jamais, jamais, les hommes ne s'étaient crus aussi en possession de la vérité que ne croyaient l'être ces affligés. Jamais ils n'avaient cru davantage à l'infailibilité de leurs jugements, de leurs conclusions scientifiques, de leurs principes moraux et religieux. Des villages entiers, des villes et des nations entières étaient contaminés et perdaient la raison. Tous étaient dans les transes et ne se comprenaient plus les uns les autres*³⁹. À la suite de ce cataclysme, la discorde s'installa. Les gens se disputaient, se battaient et s'entretuaient. À part un petit groupe d'élus, personne ne pouvait échapper à cette maladie engendrée par l'orgueil. Cette histoire des microbes du mal est une vision de la Tour de Babel que Dostoïevski présenta déjà dans *Les Possédés*. La Tour de Babel est un édifice de la foi en l'homme mais, comme nous montre le rêve de Raskolnikov, dans cette entreprise, personne ne se comprend et finalement, tout doit s'écrouler. Dostoïevski dénonce dans ses œuvres aussi bien le chemin de l'athéisme et de l'autodéification que le chemin de l'autoritarisme, de la théocratie sans Dieu de l'Inquisiteur. L'un et l'autre conduit au mal. L'un et l'autre, étant la fuite devant l'altérité de Dieu, la force supérieure à l'homme ou devant

³⁸ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 204.

³⁹ F. Dostoïevski, *Crime et châtiment*, Paris : Éditions Gallimard, 1931, p. 937–939; cité aussi par P. Evdokimov, op. cit., p. 368.

l'inquiétude de sa propre liberté finissent tragiquement pour l'homme, le précipitant dans le gouffre du néant. Tel est l'aboutissement inévitable de l'éloignement, du reniement de Dieu⁴⁰. Dostoïevski va jusqu'au bout de cette dialectique du mal, dans sa descente au néant. Il montre bien que le mal ne peut lutter que contre l'image du bien dans le monde. Lorsqu'il ne possède pas son propre être, il ne peut pas non plus transcender l'usurpation de l'être créé par Dieu. Le mal ébranle et déforme la nature, la beauté de l'homme, le déshumanise et en l'arrachant à Dieu, le conduit dans l'impasse de la concupiscence de la divinité. Le cercle vicieux se renferme encore davantage quand l'homme cherche la sortie de cette impasse hors de Dieu. C'est alors qu'il tombe finalement dans le néant. Le seul salut possible se présente par la reconnaissance de sa contribution au mal, par le désir de l'expiation, par la souffrance. Une sorte de perte, de mort accompagne, d'ailleurs, inévitablement le repentir. Le mal doit être consommé d'une certaine manière. Pour Verkhovensky, héros des *Possédés*, le récit évangélique du troupeau des pourceaux précipité à la mer après la guérison d'un possédé gerasénien est une conséquence normale de la délivrance du mal⁴¹. Ainsi, la tragédie de la liberté accomplit alors son cycle de la chute et de la purification par la souffrance. L'être libéré du mal n'est plus le même. Il a effectué une route, il a gravi le chemin de l'ascension vers une nouvelle réalité, vers une harmonie théandrique⁴².

Le retour à l'homme

La *Légende* est loin d'être une simple fiction littéraire. On y trouve facilement un diagnostic de la vie d'une civilisation qui est aussi la nôtre. Dostoïevski romancier parcourt les profondeurs de l'esprit humain, les peurs et les ambitions inconscientes que l'homme porte dans son âme. Sa prophétie va vers cette conclusion : l'homme sans Dieu n'est plus capable de vivre en homme, il cède son humanité au pouvoir qui lui garantit la quiétude. La séparation entre Dieu et l'homme, le renoncement au risque de la tragédie, de la liberté, la privation du divin entraînent la déshumanisation de l'homme. Ainsi, l'homme, dépouillé de Dieu, ne trouve plus son identité profonde, s'adonne à la déification de sa vie mortelle et coupe toute possibilité de médiation, de contact avec Dieu. Le principe du christianisme, la liaison du ciel et de la terre dans l'humanité du Christ, est menacé par cet égoïsme de l'Inquisiteur qui tend à satisfaire tous les besoins de l'homme dans le temporel. Dans ce mensonge de la déification de l'homme, la liberté, le mal et le péché n'existent plus. La voie de l'expiation est un non-sens. Certainement, Dostoïevski souligne la souffrance et le désir de

⁴⁰ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 373.

⁴¹ F. Dostoïevski, *Possédés*, *op. cit.*, p. 541; cité aussi par P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 372.

⁴² P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 375 s.

l'expiation de ses héros justement pour accentuer la dimension divine de leur existence, leur image de fils de Dieu. La suppression de Dieu en tant que Père conduit inéluctablement à la suppression de l'homme et à sa déshumanisation⁴³. D'ailleurs, la filiation de l'homme à Dieu comptait beaucoup pour Dostoïevski. Il voyait la dignité, la beauté des fils de Dieu dans chaque homme, même dans sa déchéance la plus basse, pourvu qu'il implore sa miséricorde, pourvu qu'il n'endurcisse pas son cœur dans l'orgueil. Dimitri Karamazov dégradé par la débauche, détruit par son arbitraire, avoue : *Je suis maudit, vil et dégradé, mais je baise le bas de la robe où s'enveloppe mon Dieu [...]. Je marche sur une route diabolique, mais je suis pourtant ton fils, et je t'aime, je ressens la joie sans laquelle le monde ne saurait subsister*⁴⁴. Le don de la filiation qui s'avère dans la liberté est si grand que, même s'étant perdu, l'homme garde le libre désir du salut et il sera sauvé par ce désir. Le relèvement de l'homme doit naître dans sa propre liberté. Dieu ne peut pas obliger l'homme au dialogue, il ne peut pas non plus répondre en son nom. Cette tragédie engage obligatoirement deux personnes⁴⁵. La liberté de l'homme reste véritablement et tragiquement libre en face de la liberté de Dieu. Le Grand Inquisiteur accuse justement ce silence de Dieu.

Si Dostoïevski décèle une solution de la tragédie du mal, de la souffrance et de la tentation du surhumain ce n'est pas certainement dans un légalisme pharisaïque qui ne tiendrait pas compte des faiblesses, des chutes, des infidélités humaines. Le salut, il faut le chercher au sein de l'humain, à travers la tragédie. Avant de mourir, le starets Zosime des *Frères Karamazov*, dans son testament, témoigne de cette foi dans l'homme qui fait aimer même ses faiblesses. Il dit : *Frères, ne vous effrayez pas du péché de l'homme, mais aimez-le jusque dans son péché, car c'est là déjà la ressemblance de l'amour divin, et c'est plus que l'amour terrestre*⁴⁶. Zosime est le saint qui connaît l'homme souterrain de Dostoïevski. Il exprime la réponse que Dieu aurait donnée à la vie de Dimitri et Ivan Karamazov, la réponse de Dieu à la liberté égarée de l'homme. Après avoir parcouru toute sa route tragique, l'homme doit parvenir enfin à une sainteté. Il ne revient pas au point du départ. La tragédie est dialectique, elle ne permet pas à l'homme de revenir au même niveau. Elle le fait évoluer mais l'essentiel est que l'homme sache revenir à soi-même, qu'il embrasse la terre de son humanité. *Aimez l'homme dans son péché, c'est-à-dire avec sa liberté, tel qu'il est, par delà sa fragilité*. Zosime ajoute : *Aime te jeter contre la terre et l'étreindre. Embrasse-la, aime-la d'un amour infatigable, insatiable, aime tous les hommes et toutes les choses [...]. Mouille la terre des larmes de ta joie et aime ces larmes que tu as*

⁴³ *Ibidem*, p. 286.

⁴⁴ F. Dostoïevski, *Les frères Karamasov*, op. cit., p. 127 ; cité aussi par P. Evdokimov, op. cit., p. 281.

⁴⁵ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 139.

⁴⁶ F. Dostoïevski, *Les frères Karamasov*, op. cit., p. 343 ; cité aussi par N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 224.

versées⁴⁷. La terre a ici une signification mystique. C'est la terre de notre expérience humaine, tout ce que les antiques appelaient le destin. L'homme ne peut pas la fuir, il doit l'aimer, ne pas chercher à dépasser son humanité, à anesthésier sa douleur et rendre le mal inoffensif. Au risque de la souffrance, de la tragédie du deuil, il doit accepter le salut au-dedans de sa vie, à l'intérieur de l'humanité, c'est là où jaillit la présence divine⁴⁸. Dostoïevski ne perd jamais de vue la personne humaine. Il sait reconnaître l'homme dans les abîmes les plus ténébreux de sa vie. Berdiaeff compare cet anthropocentrisme chrétien de Dostoïevski avec l'idéalisme allemand qui dissout l'homme dans la divinité et qui désagrège la personne dans un mouvement anonyme. Chez Dostoïevski, au contraire, la forme humaine persiste jusque dans les dernières profondeurs⁴⁹. La tragédie ne peut être que personnelle.

L'auteur des Frères Karamazov présente toujours des personnages brisés, des épaves de l'humanité et il les aime plus que toute les utopies promettant un paradis terrestre. Il les accompagne jusqu'à leur autodestruction pour les faire renaître finalement à un autre monde. Le mystère de la vie, le mystère de Dieu se trouve dans son altérité. Chaque essai de « théôsis naturaliste », de l'installation du royaume de Dieu sur la terre aboutit à un échec. L'homme qui remplace Dieu par la notion de la divinité ne cherche plus la terre promise, l'altérité de Dieu. Il se satisfait de sa conscience humaine hissée à la hauteur de l'absolu. Cependant, Dostoïevski rappelle une vérité, difficile à admettre, que pour passer à l'autre monde il faut se détacher de celui-ci. Pour renaître il faut accepter de mourir. Autrement dit, tout ce qui n'admet pas la tragédie trahit la vérité de l'humanité.

4. LE PRINCIPE DE L'ALTÉRITÉ ET DE LA CONTRARIÉTÉ

Le principe de la liberté berdiaeffienne se base aussi sur l'altérité de Dieu. Ni la solution du monisme, ni la solution du dualisme ne donnent l'explication de la liberté originelle de l'homme. Chaque essai de rationalisation aboutit à un malentendu, au reniement de la liberté. Dans le monisme, tout procède de l'être divin et la liberté n'existe qu'artificiellement. Dans le dualisme, par contre, au mal est attribuée une source ontologique indépendante et alors, le mal existe par soi-même, extérieur à l'homme et à sa liberté. La proposition de Berdiaeff ne va ni vers le monisme, ni vers le dualisme. Elle invoque le mystère de l'altérité de Dieu et attribue à l'homme une liberté parallèle à celle de Dieu. C'est la même altérité de Dieu que prêchait Dostoïevski avec cette force inouïe des convictions de l'homme souterrain. L'enjeu, c'est de garder la liberté réelle de l'homme en face de la possibilité du salut, de la grâce venue de l'Autre. L'altérité de Dieu met

⁴⁷ *Ibidem*, p. 346; cité aussi par N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 225.

⁴⁸ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 227.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 229.

en lumière toute la capacité du tragique de l'homme qui reste vraiment libre et, en même temps, elle entrevoit la possibilité d'une nouveauté, d'une rencontre.

Le principe de l'altérité se trouve, quand même, en opposition avec le principe nietzschéen de la contrariété. Pour Nietzsche, le mal se crée par l'apparition du multiple. Il proclame la volonté de la puissance et souligne l'individualité. En revanche, il est incapable de concevoir l'altérité. L'autre ne peut exister qu'après avoir pensé son contraire. Dieu lui-même a dû, d'abord, penser son contraire. La création de la deuxième personne divine est donc liée à la conception du diable⁵⁰. La portée de cette philosophie est énorme. En fait, elle n'admet aucune union, chaque distinction s'avère opposition. Ni l'union hypostatique du Christ, ni la divino-humanité de l'homme ne sont possibles. La solitude s'impose comme la règle. Recevoir, être reconnaissant est un acte diabolique⁵¹. Malgré des manquements considérables, la théorie de Nietzsche pouvait avoir des effets positifs pour la pensée religieuse. Elle ciblait avant tout les systèmes objectivant l'homme et concevant l'altérité de Dieu comme une contrainte exercée sur la liberté de l'homme. Nietzsche défendait les droits de l'individu, encore en combat avec l'autre qui le menace. Le « soi » nietzschéen ressemble beaucoup au rôle central de l'idée de l'homme microcosme de Berdiaeff, à cette différence près que, pour le Russe, l'homme a une mission médiatrice dans l'univers. Nietzsche renverse toutes les valeurs pour restituer la seigneurie de l'homme déchu dans la serviabilité. Or, pour Berdiaeff la déchéance de l'homme est liée au rejet de servir, rejet de l'autre comme essentiel pour la liberté. Cette apparente opposition des préalables n'empêche pas les deux philosophes de lutter pour dénoncer la conception juridique du mal. Le péché n'est pas la définition suffisante du mal. Le péché est le non-être, en tant que l'épreuve de la liberté il conduit au néant, d'après Berdiaeff⁵². Les deux philosophes essaient de sortir l'homme de l'étouffante atmosphère de la morale juridique vers la fraîcheur de l'affirmation de l'individu. Peut-être l'étape nietzschéenne de la négation de l'altérité fut-elle indispensable pour libérer une notion de l'homme délivré enfin de l'objectif. Berdiaeff salue le courage de Nietzsche de conduire l'homme sur le chemin de la tragédie, hors des sécurités juridiques de la loi. Le tragique est précisément ce phénomène moral qui *permet d'atteindre ce qui est à la fois profond et élevé, ce qui est situé par delà le bien et le mal pris au sens normatif*⁵³.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Fragments posthumes juin-juillet 1885*, in: Œuvres philosophiques complètes, t. XI, Gallimard 1982, p. 348; cité par M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie*, XXXI^{ème} année, no. 148 (1989), p. 256.

⁵¹ M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», in: *Contacts, Revue Française de l'Orthodoxie*, XXXI^{ère} année, no. 148 (1989), p. 257.

⁵² N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 180.

⁵³ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 33.

Berdiaeff comprend l'indignation de Nietzsche vis-à-vis de la théorie qui prenait l'homme en otage de la dette contractée devant Dieu par la transgression de la loi. Le rejet de l'altérité d'un tel Dieu oppresseur de l'humanité relève d'une audace titanique de Nietzsche. En cherchant à expliquer la souffrance, à sauvegarder la volonté en face de l'apparition du non-sens Nietzsche propose deux solutions qui permettent à la volonté de continuer à vouloir. La première, la « voie du Crucifié », se base justement sur l'altérité d'une vie nouvelle au nom de laquelle il faudrait diminuer déjà la volonté vitale de la vie présente. Le philosophe de la volonté de la puissance, évidemment, ne peut pas adhérer à cette proposition de l'esclavage. La deuxième voie, celle du martyr de Dionysos, donne une valeur infinie à la vie même de l'homme. Cette vie sacrée est la source de toute justice, elle n'a besoin d'aucune médiation, d'aucun repentir, d'aucune grâce, d'aucune altérité. Elle trouve la force d'affronter la souffrance en elle-même, considérant que son anéantissement peut devenir la force d'une nouvelle fécondité. Ainsi le prophète de la créativité s'oppose à la conception chrétienne traditionnelle de la rédemption par la soumission à Dieu. Il qualifie cette théorie salutaire de la *métaphysique de bourreau*⁵⁴.

Berdiaeff reprend la rébellion de Nietzsche au point où celui l'a abandonnée, au point de l'émergence de la créativité de l'homme dans la négation de Dieu. Il confirme que la haine de Dieu qui émane de l'œuvre de Nietzsche provient de sa persuasion que la créativité n'est point possible tant que Dieu existe⁵⁵. En effet, la conception juridique du rachat abaisse la dignité de l'homme, juge l'homme insolvable de ses péchés et appelle la venue du Fils de Dieu pour satisfaire la justice due. Dans cette situation, la rédemption se présente comme un jeu de Dieu avec lui-même, comme un acte de la comédie où l'homme n'est qu'un jouet, la liberté n'est qu'un ajout extérieur à la nature⁵⁶. Or, pour Berdiaeff, la liberté de l'homme est originelle, c'est elle qui doit être transfigurée par la liberté du Christ. Berdiaeff écrit : *Le sacrifice de Dieu, l'auto-crucifixion divine doit vaincre la mauvaise liberté du néant, la vaincre sans lui faire violence, sans en priver la créature, mais uniquement en l'illuminant. Cette conception du mystère divin est la seule qui n'athéise pas l'éthique*⁵⁷. La Rédemption donc, en tant que huitième jour de la création, restitue la liberté de l'homme, lui donne l'aptitude de la créativité. La créativité se propose alors comme une conséquence évidente de la Rédemption. *L'auto-crucifixion divine* est la clé de compréhension de l'altérité qui ne menace pas la liberté de l'homme. La liberté de l'homme séparée de la liberté de Dieu, tuant l'Autre en soi-même, n'est pas capable d'admettre l'altérité

⁵⁴ M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», *op. cit.*, p. 261 s.

⁵⁵ N. Berdiaeff, *Le sens de la création. Un essai de la justification de l'homme*, traduit par L. J. Cain, Paris: Desclée de Brouwer, 1955, p. 140.

⁵⁶ N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, traduction revue par O. Clément, Desclée de Brouwer, 1984, p. 173.

⁵⁷ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, *op. cit.*, p. 43.

comme une différence positive. Il a fallu que Dieu se propose en sacrifice, sans violence, pour illuminer la liberté rebelle, pour rejoindre l'être de l'homme dans sa déchéance et le relever, le transfigurer. Le sens de la rédemption n'est pas extérieur, judiciaire. Le Christ n'est pas venu pour payer à Dieu le prix du dédommagement pour le péché de l'homme. Car le péché afflige, avant tout, l'homme lui-même et c'est l'homme qui ne peut pas se le pardonner sans être transfiguré de l'intérieur par le Christ. La venue du Sauveur dans la condition humaine, la manifestation de la divino-humanité permet à l'homme de se réconcilier avec soi-même et avec l'Autre. Berdiaeff ajoute que la *Rédemption c'est de s'absoudre de son apostasie à l'égard de Dieu et du dessein divin*⁵⁸. Le Christ, qui réitère l'appel à la divino-humanité, rend à l'homme la vraie envergure de son être. Il s'adresse à chaque homme, au lieu de se limiter dans un appel impersonnel. C'est pourquoi Berdiaeff l'appelle le nouveau Dionysos qui bénit toute l'humanité. Il est le nouveau Dionysos en opposition à la conception de la religion dionysiaque impersonnelle. Désormais toute l'humanité est sacrée par l'amour de l'Autre, du Dieu-homme⁵⁹.

Nietzsche a voulu vivre seul la souffrance de la volonté, d'affronter la servilité de l'homme. Berdiaeff, par contre, se dirige vers le *Médiateur de l'altérité*, le Christ. Il a réussi à penser le rapport entre l'homme et Dieu, ni comme un rapport de puissance, ni comme un rapport moral, mais comme une synergie. Uniquement dans ce rapport peuvent être affrontées, d'une manière créative, toutes les souffrances humaines, trop humaines⁶⁰.

La question de l'altérité se trouve indubitablement au cœur de la tragédie. Le mystère de l'autre introduit l'insécurité de sa réponse, l'attente de sa liberté. L'altérité est le principe même de la Trinité. Berdiaeff ne craint pas d'attribuer, à plusieurs reprises, cette tragédie aussi bien à l'homme qu'à Dieu. La tragédie n'est donc pas le signe de la faiblesse, de l'imperfection, mais de la surabondance des relations entre Dieu et l'homme. L'amour même demande cette ouverture à l'autre. Toute fatuité, suffisance, immobilité, soumission dans l'intellection de Dieu et de l'homme relève de l'orgueil et de l'hérésie⁶¹. Rappelons que dans l'exergue au *Sens de la création* Berdiaeff cite Angelus Silesius : *Je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un instant : suis-je réduit à rien, il doit rendre esprit*.

Le dialogue de l'homme avec l'Autre ne s'achève pas, pour autant, dans cette seule dualité. La dualité suppose l'existence des trois personnes. C'est dans l'Esprit Saint que s'accomplit l'union de Dieu et de l'homme. Dans la Troisième personne se réalise le royaume de l'amour, s'achève le drame de la liberté, se ferme le cycle du mouvement descendant et ascendant. La grande révélation du

⁵⁸ N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 173.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 218.

⁶⁰ M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», op. cit., p. 266.

⁶¹ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 45 s.

christianisme est qu'il propose d'advenir à l'unité non pas par la dualité mais par la trinitarité⁶².

5. CONCLUSION : VERS UNE TROISIÈME LIBERTÉ

Rappelons que Berdiaeff parle des deux libertés. La première, la liberté dans le bien et le mal, originelle, méonique, égale à la liberté de Dieu. Et la deuxième, liberté dans le bien, consciente, éclairée, dirigée vers les valeurs reconnues. La liberté initiale engendre inévitablement la tragédie, elle est une capacité latente de la scission avec Dieu et de la chute dans la nécessité, dans l'objectivation. Cette tragédie n'a pas d'issue. Mais la seconde liberté possède également sa destinée fatale, sa dialectique inéluctable qui la transforme en son contraire : en le bien forcé, en la vertu imposée. C'est justement de cette deuxième liberté que le Grand Inquisiteur s'empare pour en évacuer la possibilité du mal. Or, cette tragédie de la liberté dans le bien peut prendre la forme d'extrême « droite » ou d'extrême « gauche », de l'inquisition ou de l'anarchie. Quelle est l'issue de cette tragédie? Est-ce que *la liberté est condamnée à périr*, se demande Berdiaeff⁶³? La liberté devient la victime de sa propre nature, elle secrète un poison qui la détruit progressivement et qui engendre constamment la tragédie. La solution de cette situation déplorable se trouve dans une troisième liberté, celle de Dieu, ou plus précisément, celle du Dieu-homme. Tous les systèmes traditionnels mettent en valeur soit la liberté de Dieu au détriment de la liberté de l'homme (monisme), soit à l'inverse : la liberté de l'homme en dédaignant la liberté de Dieu (panthéisme). La liberté de Dieu apporte le remède sans contraindre la liberté de l'homme. Elle se présente comme la grâce venue de l'intérieur, comme une force agissant au-dedans de la liberté. La troisième liberté est supérieure aux deux premières parce qu'elle a une énergie divine et une énergie humaine unies dans la personne du Fils de Dieu. Cette liberté illumine, c'est la grâce au visage humain et divin à la fois. Elle se propage dans le royaume de la *troisième Hypostase*, de l'Esprit Saint. Là, la liberté n'est pas opposée à la grâce, comme d'ailleurs la liberté de l'homme n'est pas opposée non plus à la liberté de Dieu. Cette haute liberté n'agit pas par la contrainte. Pour y accéder, il faut donc, par un héroïsme libre, reconnaître Dieu dans le Crucifié. La croix est le mystère de la liberté⁶⁴.

⁶² N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 194.

⁶³ *Ibidem*, p. 137.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 141 s.

TRAGICZNY WĘZEL ŻYCIA.
BIERDIAJEW A DIALOG Z DOSTOJEWSKIM I NIETZSCHEM

Streszczenie

Cała antropologia Bierdiajewa osnuta jest na nadrzędnej wartości wolności. Wolność jest tu „pojęciem granicznym”: niedefiniowalna, należy do niebytu, który poprzedza istnieniem wszelki byt, nawet byt Boży. Z dynamiki tej wolności wynika nieuchronnie tragedia, którą wolność rodzi i która rodzi się ze zdrady wolności. Główną postacią tragedii jest możliwość radykalnego odejścia człowieka od Boga, popadnięcia w arbitralność, w samowolę. Bierdiajew znajduje jej ucieleśnienie literackie u Dostojewskiego w charakterze Dimitra Karamazowa lub bardziej jeszcze w Kirilowie w *Biesach*, który chce stać się bogiem na miejsce Boga, Człowieko-bogiem w przeciwieństwie do idei bogo-człowieczeństwa, jaką głosi chrześcijaństwo. Inną postacią tragedii jest *złe dobro*, czyli dyktatura dobra, opisana przez Dostojewskiego w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*.

Nadużycie wolności lub zanegowanie wolności rodzi zło, a świadomość zła rodzi cierpienie. Człowiek stara się pokonać tę świadomość. Bierdiajew przywołuje tu doświadczenie Nietzschego, który pragnął wybić się *poza dobro i zło*. Ale jego droga na skróty do rajów okazuje się niebezpiecznym bezdrożem. Zła i dobra bowiem trzeba doświadczyć aż do cierpienia, aż do wyczerpania świadomości. Cierpienia nikt nie może uniknąć, przedstawia się ono niemal jako wartość rodząca świadomość, sens duchowy życia. Człowiek wyzbyty cierpienia, człowiek atragiczny nie mógłby być bytem duchowym, nie byłby już człowiekiem, mówi Bierdiajew, znajduje potwierdzenie swoich słów także u Kierkegaarga, dla którego lęk jest kategorią duchową.

Tragedia, cierpienie, zło i dobro są wartościami osobowymi. Żadna z nich nie potrafiłaby zaistnieć bez istnienia osoby wolnej, duchowej, osoby, która jest centrum kosmosu. Antropocentryzm Bierdiajewa każe mu dostrzec w tragicznej wolności źródło godności człowieka. Rezygnując z tragedii, podporządkowując się konieczności czy to w systemie teokratycznym, czy komunistycznym, człowiek wyzbywa się wolności i swojej przyrodzonej godności. Tylko w ogniu dramatycznej wolności, w centrum swego cierpiącego człowieczeństwa możemy dostąpić przeobstwienia, wyniesienia godności do jej prawdziwego bogo-człowieczego wymiaru. Ani nietzscheańska droga *nadczłowieka* bez Boga, ani droga Człowieka przeciw Bogu nie daje odpowiedzi na pytanie o godność człowieka. Jedynie teandryczny obraz bogo-człowieczeństwa wcielony w Chrystusie może stać się odpowiedzią na poszukiwania wolności, rozwiązaniem węzła tragedii, zacieśniającego się wokół ludzkiej egzystencji.

KS. GRZEGORZ IGNATOWSKI
Uniwersytet Śląski
Katowice

ISLAM NA SOBORZE WATYKAŃSKIM II

WPROWADZENIE

Decyzje podjęte na Soborze Watykańskim II umożliwiły Kościołowi katolickiemu dokonanie zmiany w stosunku do wyznawców religii niechrześcijańskich, w tym również do islamu. Dwa dokumenty ostatniego Soboru mówią o muzułmanach: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 16 oraz Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* nr 3. W pierwszym z wymienionych dokumentów czytamy, że do ludu Bożego są przyporządkowani muzułmanie, oddający cześć jednemu i miłosiernemu Bogu, który będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym¹. Drugi z dokumentów, poświęcony wyłącznie wyznawcom innych religii, mówiąc o islamie, przypomina o więzach łączących chrześcijan i muzułmanów, zachęca do zapomnienia o nieprzychylnym wzajemnym nastawieniu z przeszłości oraz postuluje zrozumienie i współpracę w kwestiach społecznych². Podczas dyskusji dotyczącej *Lumen gentium* tylko nieliczni Ojcowie soborowi wypowiadali krótkie i ogólne uwagi na temat muzułmanów i islamu. Swoje poglądy na temat relacji Kościoła do islamu przedstawili przede wszystkim podczas omawiania kolejnych schematów dokumentu, który ostatecznie przybrał kształt deklaracji *Nostra aetate*.

¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 118, p. 16.

² Tamże, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, s. 334–335, p. 3.

1. PROBLEMATYKA ISLAMU A OSTATECZNY KSZTAŁT DEKLARACJI *NOSTRA AETATE*

Nostra eatate, według pierwotnego planu Augustina Bei, przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, który był odpowiedzialny za przygotowanie dokumentu, miała być krótkim oświadczeniem na temat Żydów. W swojej pierwszej wersji przedstawionej na Soborze wraz z projektem dokumentu o wolności religijnej, była dołączona do schematu o ekumenizmie³. Projekt dokumentu zatytułowany *O postawie katolików do niechrześcijan, a szczególnie do Żydów*, Ojcowie soborowi otrzymali 8 listopada 1963 r. Nie zakładano nawet, aby podjęto w tym okresie dyskusję na jego temat. Prezentując Ojcom soborowym projekt dokumentu, 19 listopada 1963 r., Bea mówił wyłącznie o kwestii żydowskiej. Obawiając się negatywnych reakcji ze strony niektórych biskupów na przedstawiony projekt, które mogły się pojawić w związku z nieprzychylną oceną schematu o Żydach przez pewne środowiska muzułmańskie, przewodniczący Sekretariatu zaznaczył, że podejmuje on wyłącznie zagadnienia religijne. Z tego też powodu, mówił dalej Bea, nie istnieje żadne niebezpieczeństwo, iż Sobór zostanie zaangażowany w spór między Arabami i Państwem Izrael⁴.

Niektórzy jednak biskupi w ramach dyskusji o dokumencie na temat ekumenizmu, przeprowadzonej na Soborze od 18 listopada do 2 grudnia 1963 r., zwracali uwagę na temat projektu schematu o Żydach⁵. Byli również i tacy, szczególnie z Azji i Afryki, którzy postulowali, aby w poprawionym dokumencie znalazły się rozdziały poświęcone innym religiom, w tym także islamowi. W wyniku tych opinii projekt dokumentu o Żydach nieznacznie zmieniono, dołączając ogólne uwagi na temat innych religii i zaledwie jedno zdanie o islamie i zatytułowano go teraz *O Żydach i niechrześcijanach*. Dodać należy, że jednym z powodów tak krótkiej wypowiedzi na temat islamu mógł być fakt, iż w Sekretariacie ds. Jedności brakowało kompetentnych osób mogących wypowiedzieć się na temat innych religii. Sekretariat ds. Religii Niechrześcijańskich został utworzony dopiero 19 maja 1964 r.⁶ Wypowiedź na temat islamu, według komentarza Bei, zyskała aprobatę ekspertów z dominikańskiego Instytutu Studiów Wschodnich, który mieści się w Kairze oraz ze strony Papieskiego Instytutu Studiów Orientalnych, prowadzonego przez Ojców Misji Afrykańskiej (Ojców Białych) w Tunisie⁷. Dyskusja na temat

³ Na temat powstania *Nostra aetate* zob.: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 58–64.

⁴ A. Bea, *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (dalej *Acta*), vol. II, pars V, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, s. 484–485.

⁵ Dyskusję na temat schematu o ekumenizmie przedstawia „Życie i Myśl”, 1–2 (1964), s. 155–171.

⁶ T. Chodźidło, *Sekretariat dla Niechrześcijan*, AK 1 (1969), s. 131–139.

⁷ A. Bea, *Relatio super declarationem de Iudaeis et de non-christianis*, *Acta*, vol. III, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 562.

poprawionego dokumentu przeprowadzona była od 28 do 29 września 1964 r.⁸. Jej wynik skłonił Sekretariat do powiększenia dokumentu nie tylko o islam, lecz również o inne religie.

Trzeci schemat dokumentu, będący już samodzielną deklaracją, zatytułowaną *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, zawierał rozdziały poświęcone nie tylko judaizmowi, lecz również hinduizmowi, buddyzmowi oraz islamowi. Składał się on – tak samo jak uchwalona ostatecznie deklaracja – z pięciu punktów. W pierwszym, który potem został jeszcze nieznacznie zmieniony, zawarto ogólne uwagi na temat stosunku Kościoła do innych religii. W punkcie drugim omówiono krótko buddyzm i hinduizm. Punkt trzeci poświęcony został islamowi, a czwarty Żydom i ich religii. W punkcie ostatnim Sobór wzywał wszystkich ludzi do powszechnej braterskiej jedności. Mając na uwadze nowy dokument, różniący się od pierwotnego projektu, jeśli chodzi o rozmiary i treść, Bea, 20 listopada 1964 r., powiedział Ojcom soborowym: *Deklarację tę można w dobry sposób porównać do wzrostu biblijnego ziarnka gorczycy. Pierwotnie miałem zamiar opracować krótkie i proste oświadczenie na temat stosunku Kościoła do narodu żydowskiego. Lecz wraz z upływem czasu, szczególnie podczas dyskusji w tej Auli, ziarno to, dzięki wam, rozrosło się prawie do drzewa, na którym wszystkie ptaki powietrzne mają gniazda*⁹. Deklaracja w przedstawionym kształcie została zatwierdzona przez Sobór. W przerwie między trzecią a czwartą sesją nadesłano do Sekretariatu kolejne propozycje zmian. Deklaracja, która została ostatecznie uchwalona 28 października 1965 r., pozwoliła na nawiązanie przez Kościół oficjalnych relacji z wyznawcami judaizmu i z przedstawicielami innych religii. 24 października 1974 r. papież Paweł VI utworzył równocześnie Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem oraz powołał specjalną sekcję mającą zajmować się islamem. Komisja została dołączona do Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, a wspomniana sekcja do Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich¹⁰.

⁸ Dyskusję na temat schematu *O Żydach i niechrześcijanach* przedstawia „Życie i Myśl”, 1 (1965), s. 45–48.

⁹ A. Bea, *Relatio, Acta*, vol. III, pars VIII, Typis Polyglottis Vaticanis 1976, s. 649.

¹⁰ „Information Service. The Secretariat for Promoting Christian Unity” 3 (1974) 24. W 1998 r. Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan został przemianowany na Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, a Sekretariat ds. Religii Niechrześcijańskich na Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego. Na temat dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego zob. np.: S. Schreiner, *Islam – (nowe) wyzwanie dla chrześcijan i Żydów?*, w: *Ja jestem Józef brat wasz. Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzi*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 1998, s. 311–325; E. Sakowicz, *Trudny dialog Kościoła z islamem*, CT 2 (2001), s. 109–118.

2. ISLAM PODCZAS DYSKUSJI NA TEMAT DOKUMENTU O POSTAWIE KATOLIKÓW DO NIECHRZEŚCIJAN, A SZCZEGÓLNIIE DO ŻYDÓW

Schemat o ekumenizmie, zatwierdzony przez papieża Jana XXIII jako podstawa do dyskusji soborowej 22 kwietnia 1963 r., biskupi omawiali od 18 listopada do 2 grudnia 1963 r. Wypowiedzi Ojców soborowych z tego okresu na temat innych religii możemy podzielić na dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej z nich należą Ojcowie, którzy postulowali, aby projekt dokumentu o Żydach, dołączony do dekretu o ekumenizmie, został poszerzony o wyznawców innych religii, bez wskazania bezpośrednio na islam: Peter Tatsuo Doi – arcybiskup Tokio, Paul Yü Pin – arcybiskup Nanking (Chiny), Ernesto Ruffini – arcybiskup Palermo, Fortunato da Veiga Coutinho – biskup Bangalore (Indie), Vito Chang Tso-Huan – były biskup Sinyang (Chiny), Stanislaus Lokuang – biskup Tajpej (Tajwan), Aloisio Lorscheider – biskup Santo Angelo (Brazylia), Leo Pietsch – biskup z Seckau (Austria), José Souto Vizoso – biskup Palencia (Hiszpania).

Mając na uwadze dyskusję na temat dokumentu o ekumenizmie, należy zaznaczyć, że większość biskupów sądziła, iż ruch ekumeniczny obejmuje tylko podzielonych chrześcijan, a więc nie powinien zajmować się wyznawcami innych religii. Przeciwnego zdania byli jednak wymienieni Chang Tso-Huan, Yü Pin, Veiga Coutinho i Lokuang. Pierwszy z wymienionych biskupów zwracał uwagę, że ekumenizm był głoszony w Chinach wiele wieków przed Konfucjuszem. *Wychowany i wykształcony Konfucjusz* – mówił dalej biskup Sinyang – *nie wahał się wyznawać, że „wszyscy ludzie na świecie są braćmi”*¹¹. Lokuang twierdził natomiast, że ekumenizm w odniesieniu do wyznawców innych religii przejawia się przez dawanie dobrego przykładu ze strony chrześcijan. Domaga się on poszanowania innych religii i ludów niechrześcijańskich, odmawiania w ich intencji modlitwy, a także poznania sposobów w jaki przekazują wiarę. Biskup Tajpej zauważył: *ku naszemu zawstydzeniu, wiele niechrześcijańskich narodów żyje pod względem moralnym lepiej niż liczni katolicy*¹².

Do drugiej grupy biskupów postulujących, aby dokument o Żydach został poszerzony o muzułmanów, należy zaliczyć tych, którzy w swoich wypowiedziach bezpośrednio wskazywali na islam: Hyacinth Thiandoum – arcybiskup Dakaru, José Maria Bueno y Monreal – arcybiskup Sewilli, Walenty Wójcik – biskup z Sandomierza, Paul Yoshigoro Taguchi – biskup Osaki, Charles Herman Helmsing – biskup Kansas City. Na szczególną uwagę zasługują wypowiedzi Taguchi oraz Thiandoum. Biskup Osaki przypominał, iż muzułmanie oddają

¹¹ V. Chang Tso-Huan, w: *Patrum orationes (de Oecumenismo in genere)*, Acta, vol. II, pars V, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, s. 766.

¹² Tamże, S. Lokuang, w: *Animadversiones scripto exhibitae circa schema de Oecumenismo in genere*, s. 799.

cześć prawdziwemu Bogu, a Jezusa uznają za wielkiego proroka¹³. Arcybiskup Dakaru przemawiał w imieniu 26 biskupów z Afryki. Proponując dodanie fragmentu o muzułmanach, zwracał uwagę na wielką liczbę wyznawców islamu w Afryce, Azji i Ameryce. Przypominał, że uznają oni Abrahama za Ojca wiary, przestrzegają wielu tradycji, które mają swoje źródło w Starym i Nowym Testamencie. Thiandoum zasugerował również możliwości współpracy między katolikami a muzułmanami w dziedzinie społecznej i kulturalnej¹⁴. Na potrzebę utworzenia Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich wskazywał Yü Pin, Coutingo oraz nie wymieniany jeszcze Joseph Pont y Gol, biskup Segorbe (Hiszpania).

Należy jeszcze zwrócić uwagę na złożoną na piśmie wypowiedź Angelo Innocenta Fernandesa, arcybiskup Delhi, który był przeciwny jakiegokolwiek wzmiance o islamie. Podał trzy powody, które przemawiały za jego postulatem. Po pierwsze, uznał, że w projekcie dokumentu brakuje wyraźnego związku ze schematem o Żydach. Według arcybiskupa Delhi tekst sugerował, iż wszystkie inne religie niechrześcijańskie są bardziej odległe od chrześcijaństwa niż islam. Nawet jeśli byłaby to prawda – twierdził Fernandes – w znaczeniu historycznym i teologicznym, to jednak działalność misyjna Kościoła pozwala zakwestionować takie twierdzenie. Poza tym, wymienienie w projekcie dokumentu tylko muzułmanów z równoczesnym pominięciem przedstawicieli innych wielkich religii wschodu, według arcybiskupa Delhi, mogło przysporzyć Kościołowi trudności w działalności misyjnej, tam, gdzie religie te są wyznawane¹⁵.

Podsumowując dyskusję, która dotyczyła dokumentu o ekumenizmie, i zwracając uwagę na nowy, poprawiony schemat o Żydach, Bea, 25 września 1964 r., zaznaczył, że dołączono fragment o innych religiach, a szczególnie o islamie, ponieważ w 1963 r., *podczas dyskusji dotyczącej schematu dekretu o ekumenizmie, wielu Ojców domagało się dokumentu o innych religiach, a niektórzy z nich prosili, aby wymieniono także muzułmanów*¹⁶.

Faktycznie drugi schemat dokumentu o Żydach odpowiada temu, co mówił na Soborze przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności. W poprawionym dokumencie postuluje się, aby otaczać miłością przede wszystkim muzułmanów, którzy uwielbiają jedyne Boga osobowego i tego, któremu należy się cześć. Tekst mówi dalej, że muzułmanie są nam bardzo bliscy zarówno w znaczeniu religijnym,

¹³ Tamże, P.Y. Taguchi, s. 830.

¹⁴ H. Thiandoum, w: *Patrum orationes circa cap. II schematis „de Oecumenismo”*, Acta, vol. II, pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, s. 197.

¹⁵ A. Fernandes, w: *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema „de Oecumenismo” post diem 21 maii, ante diem 13 sept. 1964*, Acta, vol. III, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 878–879.

¹⁶ A. Bea, *Relatio super declarationem de Iudaeis* [...], s. 561. Podobna wypowiedź znajduje się w uwagach Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Zob.: *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, Acta, vol. III, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 334.

jak i w bardzo wielu wspólnych przejawach ludzkiej kultury¹⁷. Postulat ma znaczenie prątyczne, ponieważ dotyczy zasadniczo postawy chrześcijan. Mówi jednak również o Bogu, który jest osobą.

3. ISLAM PODCZAS DYSKUSJI NA TEMAT PROJEKTU *O ŻYDACH I NIECHRZEŚCIJANACH*

Dokument o Żydach omawiany był przez Ojców soborowych 28 i 29 września 1964 r. Uwagi biskupów na temat islamu należy podzielić na trzy zasadnicze grupy. Do pierwszej z nich należą Ojcowie, którzy byli krytycznie nastawieni do tekstu na temat innych religii i islamu: Paul Verschuren – biskup Helsinek, Antonio de Castro Mayer – biskup Campos (Brazylia). Drugi z wymienionych biskupów uważał, że słowa o muzułmanach są za bardzo im przychylne. W przeciwieństwie do katolików, którzy wyznają wiarę w sposób dobrowolny i rozumny, muzułmanie, według biskupa Campos, czynią to w sposób trochę fanatyczny. Przekonywał również, iż islam jest religią najbardziej wrogo nastawioną do Kościoła¹⁸. Verschuren stwierdził ogólnie, że wzmianka o wyznawcach innych religii, a więc również o islamie, jest niepotrzebna¹⁹.

Drugą grupę stanowią biskupi, którzy zwracali uwagę, że w dokumencie wymieniono islam, a pominięto inne religie. Postulowali, aby tekst albo mówił również o innych religiach, albo wspominał o nich ogólnie, nie wymieniając żadnej szczegółowo. W tym wypadku należy wymienić: Ernesto Ruffiniego – arcybiskupa Palermo, Alberta Gregory Meyera – arcybiskupa Chicago, Custódio Alvima Pereirę – arcybiskupa Lourenço Marques (Mozambik), Laurence Sathosi Nagae – biskupa Urawa (Japonia), Simona Hoa Nguyen-van Hiena – biskupa Đà Lat (Wietnam).

Najbardziej wyraźna pod tym względem jest wypowiedź arcybiskupa Palermo. Stwierdził, że wśród buddystów i hinduistów słowa o muzułmanach mogą wywołać pewną „zazdrość”, zważywszy na fakt, iż nie są oni ani mniej liczni, ani mniej ważni niż wyznawcy islamu. *Dlatego proszę tych – kontynuował Ruffini – do których należy ostateczna redakcja, aby rozważyli, czy lepiej jest wymienić wszystkie religie niechrześcijańskie, a jako pierwsze te najbardziej rozpowszechnione w świecie, czy też wystarczy wspomnieć o nich wszystkich razem, w ogólnych słowach*²⁰. Mając na uwadze wypowiedź o muzułmanach, biskup japoński-

¹⁷ Tamże, *Declaratio altera. De Iudaeis et de non christianis*, s. 329.

¹⁸ A. de Castro Mayer, w: *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema de Iudaeis et de non-christianis*, Acta, vol. III, pars III, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 162.

¹⁹ Tamże, P. Verschuren, s. 175.

²⁰ E. Ruffini, w: *Patrum orationes (Declaratio altera „de Iudaeis et de non-christianis”)*, Acta, vol. III, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 586–587.

go Urawa stwierdził: *jeśli zostanie ona zachowana, to trzeba będzie uczynić podobną wzmiankę o innych wielkich religiach*²¹.

Do trzeciej grupy należą zwolennicy wzmianki o islamie. Krótkie wypowiedzi na ten temat przedstawili: Laurent Jäger – arcybiskup Paderborn, Franz König – arcybiskup Wiednia, Giacomo Lercaro – arcybiskup Bolonii, Joseph Frings – arcybiskup Kolonii, wspomniany już powyżej José Maria Bueno y Monreal – arcybiskup Sewilli, Léon Arthur Elchinger – biskup pomocniczy Strasburga, Sergio Méndez Arceo, biskup meksykańskiego Cuernavaca, Pieter Antoon Nierman – biskup Groningen, Antonio Anõveros Ataún – biskup Cádiz y Ceuta (Hiszpania). Elchinger zauważył, że Sobór, który dąży do nawiązania braterskich rozmów z wszystkimi ludźmi, powinien zaproponować muzułmanom, aby zaczęli rozpocząć religijny dialog z Kościołem. Przypomniawszy, iż muzułmanie oddają cześć jednemu i prawdziwemu Bogu, *który jest w niebie, wszystko stworzył i objawił się z biegiem czasu w historii ludzkości*. Wyznawana przez nich wiara – mówił Elchinger – ma ogromne znaczenie we *współczesnych czasach ateizmu*²². König wyraził ogólne zadowolenie z faktu, że w schemacie znalazła się wzmianka o muzułmanach: *Ucieszyłem się z tego, że dokonano specjalnej wzmianki o mahometanach, którzy czczą jedynego, miłosiernego Boga osobowego, czyli Allacha*²³. Jäger proponował, aby w dokumencie soborowym znalazła się również uwaga, że termin „islam” oznacza całkowite oddanie się i podporządkowanie przez człowieka niezbadanej woli wszechmocnego Boga²⁴. W celu uniknięcia synkretyzmu proponował jednak dodać, iż forma oddawania czci Bogu przez muzułmanów różni się od chrześcijańskiego sposobu wyrażania wiary. Muzułmanie, przypominał, negują wiarę w Tróję Świętą²⁵.

Niektóre wypowiedzi były znacznie bardziej rozbudowane. Ojcowie wskazywali w nich na wiele elementów wspólnych łączących islam z chrześcijaństwem. W tym wypadku należy wymienić: Pietro Sfaira – maronickiego arcybiskupa Nisibis, Josepha Descuffiego – biskupa Izmiru (Turcja), Raymonda Marie Tchidimbo – arcybiskupa Conacry (Gwinea) oraz Yves Plumeya – biskupa Garoua (Kamerun).

Arcybiskup Conacry zaznaczył, że chrześcijanie i muzułmanie mogą razem stawić czoła ateizmowi, materializmowi, scjentyzmowi, ideom, które są charakterystyczne dla współczesnych czasów. Wskazując na elementy wiary i przekonania łączące chrześcijan i muzułmanów stwierdził, że:

²¹ L.S. Nagae, w: *Patrum orationes („De Iudaeis et non-christianis”)*, Acta, vol. III, pars III, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, s. 21.

²² Tamże, L.E. Elchinger, s. 30.

²³ F. König, w: *Patrum orationes (Declaratio altera „de Iudaeis et de non-christianis”)*, s. 594.

²⁴ Na temat określenia „islam” zob.: M.U. Tworuschka, *Islam. Mały słownik*, Warszawa 1995, s. 35.

²⁵ L. Jäger, w: *Patrum orationes (Declaratio altera „de Iudaeis et de non-christianis”)*, s. 601–602.

1) wszyscy chrześcijanie i muzułmanie oddają cześć jednemu, wiecznemu Bogu, który jest Stworzycielem,

2) chrześcijaństwo i islam głoszą te same wartości,

3) chrześcijaństwo i islam nakazują miłować nade wszystko Boga i bliźniego, tak jak siebie samego. Tchimindo przypomniał na ten temat jedną z islamskich wypowiedzi: *Nikt z was nie będzie wierzącym, jeśli nie miłuje brata, jak siebie samego*.

Kończąc swoją wypowiedź, arcybiskup Conacry zauważył, że muzułmanie i chrześcijanie w Afryce zachodniej zawsze darzyli się nawzajem szacunkiem²⁶.

Przedstawiając kolejny projekt dokumentu, członkowie Sekretariatu ds. Jedności zwrócili uwagę, że tekst o muzułmanach poszerzono, opierając się na pewnych wypowiedziach Ojców Soboru oraz korzystając z dalszych konsultacji ekspertów zajmujących się tą dziedziną. Wobec niektórych wypowiedzi członkowie Sekretariatu byli jednak ostrożni. Przypomnieli więc, iż wyznawcy islamu mówią o Jezusie jako Słowie Bożym, Słowie Prawdy, i że został On poczęty z Ducha Świętego. Zauważyli również, że Maryja jest dla muzułmanów ich matką, wyniesioną ponad wszystkie inne kobiety, a jej poczęcie było niepokalone. Sformułowania te jednak – czytamy w komentarzu Sekretariatu – muzułmanie rozumieją inaczej niż Kościół katolicki i nie można się nimi posługiwać przy wskazywaniu na elementy łączące obie religie²⁷. Komentarz Sekretariatu odnosił się przede wszystkim do wypowiedzi Sfaira, Descuffiego i Plumeya, którzy zbyt mocno podkreślali wzajemne więzy chrześcijan i wyznawców islamu.

Sfair, w piśmie złożonym w Sekretariacie Soboru, twierdził, że islam w swojej doktrynie zawiera również dogmaty chrześcijańskie. Przypominał więc, że *Mahomet Chrystusa nazwał Słowem Bożym i Słowem Prawdy, a Maria została wychwalona ponad kobietami całego świata*. Zwracał uwagę, że *Mahomet uznawał Chrystusa za poczętego z Ducha Świętego w łonie Marii. Nie chodzi więc tylko o samo dziewicze narodzenie Chrystusa, ale o dziewicze poczęcie z Najwyższego Ducha*²⁸.

W przerwie między trzecią a czwartą sesją soborową Ojcowie przysłali jeszcze wiele uwag i propozycji zmian do przyjętego już projektu. Pozwoliły one na ostateczne dopracowanie tekstu deklaracji, w której czytamy, że muzułmanie:

– Oddają cześć jednemu Bogu żywemu, samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu; Bóg, który przemówił do ludzi, jest Stworzycielem nieba i ziemi.

– Poddają się Jego ukrytej woli, tak jak czynił to Abraham.

– Jezusowi, którego nie uznają za Boga, oddają cześć, jako prorokowi.

²⁶ R. M. Tchidimbo, w: *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema de Iudaeis et de non-christianis*, s. 174.

²⁷ *Relatio de emendationibus*, w: *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, Acta, vol. III, pars VIII, Typis Polyglottis Vaticanis 1976, s. 646. Na temat określeń Jezusa w islamie zob.: A. Skowronek, *Kim jest Jezus z Nazaretu?*, Kraków 2003, s. 164–170.

²⁸ P. Sfair, w: *Patrum Orationes („De Iudaeis et non christianis”)*, s. 41–42.

– Jego matkę Maryję uważają za dziewicę, obdarzają ją szacunkiem i czasami do niej się modlą.

– Oczekują dnia sądu.

– Cenią życie moralne i oddają cześć Bogu przez modlitwę i jałmużnę.

Na koniec Sobór wzywa chrześcijan oraz muzułmanów, aby zapomnieli o uczuciach wrogości, które były charakterystyczne dla wzajemnych relacji w przeszłości i do podjęcia współpracy w dziedzinie społecznej.

Chrześcijanie i wyznawcy islamu wierzą w Boga jedyne w różne sposoby. Islam zaprzecza, że Bóg w swojej jedyności jest troisty w Osobach Ojca, Syna i Ducha Świętego. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że Koran w sposób zdecydowany odrzuca wiarę w Bóstwo Jezusa Chrystusa²⁹. W Koranie, Jezus syn Maryi wymieniany jest między największymi prorokami: Noem, Abrahamem, Mojżeszem. Twierdzi on także, że Jezus narodził się w cudowny sposób z dziewicy Maryi. Wśród Ojców soborowych opinie na temat obrazu Maryi w islamie były podzielone. W sprawozdaniu na temat nadesłanych poprawek – do przyjętej w 1964 r., chociaż nie uchwalonej jeszcze ostatecznie deklaracji – Sekretariat ds. Jedności podaje, że niektórzy Ojcowie domagali się usunięcia z dokumentu słów o dziewictwie Maryi. Sekretariat nie przyjął tego postulatu argumentując, że muzułmanie żywo podtrzymują wiarę w jej dziewictwo³⁰. Na temat dziewictwa Maryi w islamie mówili podczas Soboru dwaj biskupi: Izmiru – Joseph Descuffi oraz Garoua (Kamerun) – Yves Plumey. Descuffi przypominał zgromadzonym Ojcom, że wyznawcy islamu uznają również jej niepokalane poczęcie. Modlą się do Maryi, mówił Descuffi, jak do Matki³¹. Nie można jednak wyciągnąć z tego wniosku, że muzułmanie oddają taką samą cześć Maryi, jak Kościół katolicki³².

Deklaracja *Nostra aetate* nr 3 rozpoczyna zupełnie nowy rozdział w relacjach Kościoła z wyznawcami islamu. Świadczy o tym wezwanie do zapomnienia o wrogich postawach z przeszłości. Wskazują na to również przypisy do deklaracji. Dokument soborowy powołuje się tylko jeden raz na wcześniejsze wypowiedzi papieskie. Mówiąc o tym, że Kościół patrzy z szacunkiem na muzułmanów oddających cześć jednemu Bogu, deklaracja zwraca uwagę na list papieża Grzegorza VII do sułtana Ibn Alennasa an-Nasira z Bejaya (dzisiejsza Algieria). Członkom Sekretariatu ds. Jedności o liście tym przypominał wspo-

²⁹ Na temat Jezusa w islamie zob.: Komisja ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Religie Świata o Jezusie*, Katowice 1998, s. 25–42; E. Sakowicz, *Jezus i muzułmanie*, AK 1 (2001), s. 40–52; tenże, *Jezus Chrystus*, w: *Encyklopedia katolicka*, S. Wielgus (red. nac.), t. VII, Lublin 1997, k. 1397.

³⁰ *Expensio modorum*, w: *Schema declarationis de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, Acta, vol. IV, pars IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, s. 704.

³¹ J. Descuffi, w: *Patrum orationes* („De Iudaeis et non-christianis”), s. 54.

³² S. Balić, *Maria*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, A.T. Houry (red.), Warszawa 1998, k. 479–480.

mniany już biskup Plumey³³. Grzegorz VII, odpowiadając na życzenie sułtana Al-Nasira, który prosił papieża o wyświęcenie biskupa w celu sprawowania opieki nad chrześcijanami pozostającymi pod jego władzą, napisał w liście apostołskim *Gaudemus in Domino* (1076 r.): *Dobrocią taką natchnął twe serce Stwórca wszystkiego, Bóg, bez którego nie możemy uczynić, ani nawet pomyśleć niczego dobrego. Zaznaczając, że w sposób odmienny obaj wyznają Boga Jedyneho, Grzegorz VI pisał dalej, iż każdego dnia Go chwalimy i czcimy jako Stwórcę wieków i władcę świata*³⁴.

ISLAM AT THE SECOND VATICAN COUNCIL

Summary

Two Counciliar documents deal with the Moslems and Islam: the Dogmatic Constitution on the Church "Lumen Gentium" nr 16, announced by the Council in November, 1964, and the declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions "Nostra Aetate" nr 3, accepted in October, 1965. The first one says that the Moslems who worship the one and merciful God belong to the people of God. The declaration deals especially with Hinduism, Buddhism, Islam and the Jewish religion. It emphasizes that the Moslems adore the one God, living and subsisting in himself, merciful and all-powerful, who is the Creator of heaven and earth. They revere Jesus as a prophet and they also honour Mary and even call on her with devotion. At the beginning of the Council the Secretariat for Promoting of Christian Unity, which was responsible for the preparation of that declaration, considered an elaboration of an originally very short statement on Jews. After the discussion during the second and third sessions (in 1963 and 1964) it prepared a longer document describing also the relation of the Church to other religions mentioned above. The article shows the Counciliar discussion on the declaration "Nostra Aetate" in the perspective of Islam and it explains the final version of that part of the document.

³³ Y. Plumey, w: *Patrum orationes („De Iudaeis et non-christianis”)*, s. 16.

³⁴ Cytuję za: E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 187.

KS. GRZEGORZ IGNATOWSKI
Uniwersytet Śląski
Katowice

JAN PAWEŁ II WOBEC POSTAW ANTYŻYDOWSKICH

WPROWADZENIE

Jedną z charakterystycznych cech pontyfikatu Jana Pawła II są jego liczne spotkania i audyencje udzielane przedstawicielom środowisk żydowskich w Watykanie oraz podczas pielgrzymek apostolskich. Na szczególną uwagę zasługują również składane przez niego wizyty pewnym środowiskom żydowskim, w czasie których wyraża on swoje otwarcie na współczesny judaizm oraz wskazuje na konieczność pojednania z Żydami. Do najbardziej znaczących należą w tym względzie odwiedziny w rzymskiej Synagodze Większej (13 kwietnia 1986 r.) oraz wizyta w Państwie Izrael (21–26 marca 2000 r.) złożona w ramach pielgrzymki do Ziemi Świętej. Wygłoszone przy tych okazjach przemówienia były już przedmiotem refleksji podejmowanej przez niektórych teologów. Zajmowali się oni ogólnym zagadnieniem postawy Jana Pawła II wobec Żydów i judaizmu¹. Osoby zaangażowane w dialog chrześcijańsko-żydowski analizowały również poszcze-

¹ Zob. np.: R. Rubinkiewicz, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II*, CT 3 (1990) 11–18; J. Turowicz, *Żydzi w nauczaniu Jana Pawła II*, AK 2 (1990) 203–211; tenże, *Wprowadzenie*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (red.), Warszawa 1990, s. 87–94; J. Urban, *Żydzi i judaizm w wypowiedziach Jana Pawła II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 17 (1997) 50–63; R. Weksler-Waszkineł, *Jan Paweł II o Żydach i judaizmie*, „Studia Warmińskie” 1999, s. 259–272; D.M. Gordis, *Jan Paweł II i Żydzi*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, B.L. Sherwin, H. Kasimow (red.), Kraków 2001, s. 135–148; L. Sherwin, *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II*, tamże, s. 149–174; M. Horoszewicz, *Great Judaic Symbols of John Paul II*, „Dialogue and Universalism” 6/7 (2002) 81–90; H. Tineq, *L'Etoile et la Croix. Jean-Paul II – Israël: l'explication*, Paris 1993; J. Halpérin, *L'historique des relations entre Juifs et catholiques depuis le pontificat du pape Jean Paul II*, „Service International de Documentation Judéo-Chrétienne” 2–3 (2002) 45–47. Zob. również wypowiedzi promotorów zbliżenia chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce, które przedstawione zostały w Biuletynie Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego „Maqom” 2 (2003), s. 5–91.

gólne pielgrzymki papieskie oraz ogłoszone przy tej okazji przemówienia². W sposób szczegółowy z perspektywy dialogu chrześcijańsko-judaistycznego omówiona została publikacja Jana Pawła II zatytułowana *Przekroczyć próg nadziei*³.

W niniejszych rozważaniach podjęte zostaje zagadnienie wrogich postaw okazywanych Żydom. Wyrazy dezaprobaty i sprzeciwu wobec postaw antyżydowskich Papież okazywał niekiedy w okolicznościach, które nie były bezpośrednio związane z podejmowanym przez niego tematem judaistycznym. Odnajdujemy je np. w liście skierowanym do dyrektora watykańskiego obserwatorium (26 października 1988 r.), opublikowanym z okazji obchodów trzysetnej rocznicy ukazania się dzieła Isaaca Newtona *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Jan Paweł II jest jedynym z nielicznych przywódców religijnych, którego postawy wobec nastawienia antyżydowskiego nie można oceniać wyłącznie na podstawie przemówień i oświadczeń. Najpierw, 12 marca 2000 r. w Watykanie podczas obchodów Dnia Przebaczenia, wyraził publicznie skruchę za antyżydowskie postawy katolików. Dwa tygodnie później umieścił w szczelinie muru otaczającego od zachodu miejsce, gdzie wznosiła się dawna świątynia jerozolimska, słowa skruchy, które były wyrażone podczas liturgii pokutnej w Dniu Przebaczenia: „Boże naszych ojców, który wybrałeś Abrahama i jego potomstwo, aby Twoje imię zostało zaniesione narodom; bolejemy głęboko nad postępowaniem tych, którzy w ciągu dziejów przysporzyli cierpień tym Twoim synom, a prosząc Cię o przebaczenie pragniemy tworzyć trwałą więź prawdziwego braterstwa z ludem przymierza”⁴. W niniejszym opracowaniu wykorzystano przede wszystkim zbiór wypowiedzi Papieża na temat relacji katolicko-żydowskich, które zostały wydane zarówno w języku polskim, jak i w angielskim⁵.

² A. Zuberbier, *Jan Paweł II o Żydach i do Żydów w czasie pielgrzymek do Ojczyzny*, CT 3 (1991) 109–112; S. Gądecki, *Wkład pielgrzymki Jana Pawła II do Ziemi Świętej w dzieło dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, CT 2 (2001) 7–18; C.M. Martini, *Le pèlerinage de Jean-Paul II en Terre Sainte: la réconciliation*, „La Documentation Catholique” 11 (2000) 539–542.

³ W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska w „Przekroczyć próg nadziei” Jana Pawła II*, CT 2 (1996) 79–98.

⁴ *Dzień Przebaczenia*, ORP 6 (2000) 44.

⁵ Zob. cytowane już wcześniej dzieło: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła [...] oraz John Paul II, Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, E.J. Fisher, L. Klenicki (ed.), New York 1996. Wzięto również pod uwagę wypowiedzi papieskie na temat Żydów i judaizmu systematycznie publikowane w „Information Service” watykańskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan oraz wydanie polskie „L’Osservatore Romano”. Problem antyżydowskich postaw w wypowiedziach Jana Pawła II porusza E. Jóźwiak, *Szoah w nauczaniu Jana Pawła II*, CT 2 (1992) 151–158; J. Stern, *Jean Paul II face à l’antisémitisme*, 30. octobre 1997, w: *Radici dell’antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio teologico-storico. Città del Vaticano, 30 ottobre–1 novembre 1997*, Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana 2000, s. 54–80.

1. OPIS ZJAWISKA

Wrogie postawy w stosunku do Żydów opisywane są najczęściej za pomocą terminu „antysemityzm”. Przyjmuje się powszechnie, że określenie to zostało użyte po raz pierwszy przez urodzonego w Hamburgu Wilhelma Marra (1818–1904). W swoich przekonaniach antyżydowskich Marr odżegnywał się od wszelkich poglądów zaczerpniętych z dziedzictwa chrześcijańskiego. W celu uzasadnienia własnego nastawienia, wskazywał nie tylko rasowe, lecz także ekonomiczne, społeczne i kulturowe przyczyny. W jednej z broszurek wydanych około 1870 r., która była zatytułowana *Zwycięstwo judaizmu nad niemieckością*, Marr pisał: „Jawi się przed nami fakt historyczny, że Izrael staje się wiodącą, społeczną i polityczną potęgą w XIX w. Jest powszechnie wiadome, do jakiego stopnia brak nam fizycznej i intelektualnej siły, abyśmy potrafili się odjudaizować”. Żydzi – według Marra – „walczyli przez osiemnaście wieków ze światem zachodnim. Pokonali ten świat, oni go ujarzmili. Jesteśmy pokonani. Jest rzeczą naturalną, że pokonany krzyczy *Vae victis!* Biada!... Jesteśmy do tego stopnia zażydzeni, że nic nie może już nas uratować”⁶. Niebawem termin antysemityzm nabrał ogólnego znaczenia. Zaczęto korzystać z niego na opisanie wszystkich wrogich postaw w stosunku do Żydów, również tych, które miały swoje źródło w religijnych uprzedzeniach chrześcijan. Refleksja na temat źródeł antyżydowskiego nastawienia i jego źródeł skłania coraz większą grupę teologów do posługiwania się nie tylko terminem „antysemityzm”, lecz również „antyjudaizm”. Ostatnie z wymienionych określeń odnosiłby się wówczas do postaw inspirowanych przez błędnie ukształtowane przekonania religijne.

Jan Paweł II w swoich wypowiedziach najczęściej posługuje się tylko jednym określeniem „antysemityzm”. Niezmiennie rzadko pozostawia jednak ten termin bez pewnego doprecyzowania. Antysemityzm według Jana Pawła oznacza więc: „wszelkiego rodzaju uprzedzenia wobec Żydów”, „dyskryminację i przemoc wobec Żydów i judaizmu, występującą w starych i nowych formach”, „postawę nie dającą się pogodzić z nauką Chrystusa i poczuciem szacunku należnego godności mężczyzny i kobiety stworzonych na obraz i podobieństwo Boże”, „formę ucisku i prześladowania”, „dyskryminację ludzi”. Antysemityzm, jako wroga postawa w stosunku do Żydów, jest według Papieża również zjawiskiem o „złych i czasami gwałtownych przejawach”, obejmującym „wszystkie formy rasowej, etnicznej lub religijnej dyskryminacji i nienawiści”. Fenomen antysemityzmu opisuje Papież również za pomocą takich pojedynczych słów, jak: „rasizm”, „nienawiść”, „wrogość”, „niechęć”, „nieufność”, „uprzedzenie”, „dyskryminacja”, „grzech przeciwko Bogu i ludzkości”.

⁶ Cytuję za: L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. 2. L'âge de la science*, Paris 1981, s. 273. Na temat poglądów Marra zob. także: S. Almog, *Nationalism and Antisemitism in Modern Europe 1815–1945*, Jerusalem 1995, s. 25; G. Ignatowski, *Kościół i Synagoga*, Warszawa 2001, s. 78–80.

Antysemityzm nazistowski Jan Paweł II określa jako „pogański”, „współczesny” lub „rasistowski”.

Podczas swojego pontyfikatu tylko kilkakrotnie posłużył się terminem „anty-judaizm”. Na szczególną uwagę zasługują dwie jego wypowiedzi. Pierwsza pochodzi z 23 marca 2000 r. – spotkanie z Głównymi Rabinami Izraela w Jerozolimie, a druga z 23 maja 2004 – list wystosowany z okazji stulecia rzymskiej Synagogi Większej⁷. W pierwszym z wymienionych przemówień czytamy: „Musimy współpracować nad budowaniem przyszłości, w której nie będzie już antyjudajizmu wśród chrześcijan lub antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów”⁸.

Gruntna analiza wypowiedzi Jana Pawła II prowadzi jednak do wniosku, że niechętnie posługuje się on terminem „antyjudaizm”. Świadczy o tym kilka przemówień. Pierwsze z nich jest bezpośrednio związane z pielgrzymką do Izraela. Przemawiając w tym samym dniu co do Głównych Rabinów Izraela, w Yad Vashem, Jan Paweł II nie mówił już o „antyjudaizmie”, lecz wyłącznie o antysemityzmie. Powołując się wówczas na dokument watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, zatytułowanym *Pamiętamy: Refleksja nad Szoah*, zachęcał do budowania przyszłości, „w której chrześcijanie nie będą już żywić uczuć antyżydowskich ani Żydzi antychrześcijańskich [...]”. Dokument watykańskiej komisji mówi w tym samym kontekście wyraźnie nie o postawach „antyżydowskich”, lecz o „antyjudaizmie”⁹. Ponadto, wyrażając żal z powodu postawy członków Kościoła wobec narodu żydowskiego Jan Paweł II oświadczył w Yad Vashem: „Kościół katolicki, kierując się ewangelicznym prawem prawdy i miłości, a nie względami politycznymi, jest głęboko zasmucony z powodu nienawiści, aktów prześladowania i okazywania antysemityzmu skierowanego przeciwko Żydom przez chrześcijan w jakimkolwiek czasie i miejscu”¹⁰. Należy stwierdzić, że Papież w Yad Vashem przepraszał za wszystkie wrogie postawy

⁷ *Złączeni sercem pójdźmy drogami pokoju. Przesłanie Papieża na stulecie rzymskiej Synagogi Większej*, ORP 7/8 (2004) 5–7.

⁸ *Visit to Chief Rabbis*, „Information Service” 3 (2000) 108. Por. *Pozdrowienie Głównych Rabinów Izraela*, w: *Jan Paweł II u źródeł chrześcijaństwa. Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*, Kraków 2000, s. 93.

⁹ *Pamiętamy: Refleksja nad Szoa*, ORP 5/6 (1998) 56.

¹⁰ *At Yad Vashem Holocaust Memorial*, „Information Service” 3 (2000) 109. Por. *Przemówienie w Instytucie Pamięci Yad Vashem, 23 marca*, w: *Jan Paweł II u źródeł chrześcijaństwa [...]*, s. 97. Również w przemówieniu skierowanym do ambasadora Państwa Izrael przy Stolicy Apostolskiej, Yosefa Neville, nie znajdujemy terminu „antyjudaizm”, pomimo tego, że kontekst wypowiedzi skłaniał do jego użycia. Po wskazaniu na potrzebę wzajemnego szacunku dla wiary i tradycji przez chrześcijan oraz Żydów, Papież stwierdza: „Jest to najwyższy sposób przezwyciężania uprzedzeń z przeszłości i wzniesienie bariery przeciwko postaciom antysemityzmu, rasizmu, ksenofobii, które pojawiają się obecnie w niektórych miejscach. Dzisiaj, tak jak zawsze, nie rzeczywista wiara religijna i praktyki są przyczyną tragedii dyskryminacji oraz prześladowania, lecz utrata wiary oraz pojawienie się egoistycznego materialistycznego światopoglądu pozbawionego prawdziwych wartości i kultura pustki”. Zob. *To Ambassador of Israel to the Holy See*, „Information Service” 3 (2000) 152.

okazywane Żydom, również te, które czerpały dla siebie inspiracje z błędnie ukształtowanych przekonań religijnych. Drugim faktem, przemawiającym za tym, iż Jan Paweł II niechętnie posługuje się terminem „antyjudaizm”, jest jego wcześniejsze wystąpienie z 31 października 1997 r. Przemawiając do uczestników watykańskiego sympozjum zorganizowanego przez Komisję Historyczno-Teologiczną Komitetu Wielkiego Jubileuszu roku 2000, która według organizatorów, poświęcona miała być źródłom antyjudaizmu, Papież posługiwał się wyłącznie terminem „antysemityzm”: „Wasze trzeźwe spojrzenie na przeszłość” – mówił do uczestników sympozjum – „zmierzające do oczyszczenia pamięci, jest bardzo potrzebne, aby można było wyraźnie ukazać, że antysemityzm nie ma żadnego usprawiedliwienia i zasługuje na bezwzględne potępienie”¹¹.

2. ŹRÓDŁA ANTYSEMITYZMU

Jednym z zasadniczych pytań w relacjach chrześcijańsko-żydowskich pozostaje kwestia źródeł współczesnego antysemityzmu. Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał, że wrogie nastawienie chrześcijan w stosunku do Żydów mogło w przeszłości czerpać dla siebie inspirację z religijnego nauczania. Najbardziej wyraźne na ten temat są przemówienia z 28 października 1985 r. – do Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności z okazji 20 rocznicy ogłoszenia soborowej deklaracji *Nostra aetate*, 13 kwietnia 1986 r. w Synagodze Większej, 26 listopada 1968 r. – do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas pielgrzymki apostolskiej do Austrii oraz 31 października 1997 r. – do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim. Z pierwszego z nich dowiadujemy się, że dokumenty watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem z 1 grudnia 1974 r. i z 24 czerwca 1985 r. (*Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4 oraz Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*) mogą pomóc w uwolnieniu katechezy i wszelkiego religijnego nauczania od negatywnego i nieścisłego przedstawiania Żydów i judaizmu. Wykorzystanie tych dokumentów pomoże w szerzeniu szacunku, co w konsekwencji sprawi, że „antysemityzm w swych złych i czasami gwałtownych przejawach musi być zupełnie wykorzeniony”¹². W Synagodze Większej przypominał, iż Żydzi nie ponoszą żadnej zbiorowej i dziedzicznej odpowiedzialności za ukrzyżowanie Jezusa. „Nie ma więc żadnych podstaw jakiegokolwiek rzekomo teologiczne usprawiedliwianie dyskryminacji czy – co gorsza – prześladowań Żydów”. Najobszerniejsze na temat źródeł wrogich postaw antyżydowskich jest

¹¹ *Kościół potępia teorie rasistowskie*, ORP 1 (1998) 30.

¹² *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła...*, s. 159–160.

ostatnie z wymienionych przemówień. Spotykamy się w nim z dwojakiego rodzaju antysemityzmem: nazistowskim, określonym przez Papieża jako pogański, oraz drugim, bliżej nie sprecyzowanym, którego źródła tkwią w błędnych i niesprawiedliwych wobec Żydów chrześcijańskich interpretacjach Nowego Testamentu rodzących „wrogie postawy wobec tego ludu”. Konsekwencje tego nauczania były tragiczne. Wielu chrześcijan nie umiało przeciwstawić się antysemityzmowi nazistowskiemu¹³.

Należy postawić jeszcze jedno pytanie. Czy chrześcijańskie antyżydowskie nauczanie przyczyniło się w jakimś stopniu do powstania nazistowskiego antysemityzmu, określanego jako Szoah, Zagłada, a nawet Auschwitz? Jan Paweł II przedstawia Zagładę najczęściej w sposób opisowy. Terminologia, jaką posługuje się Papież do opisanie Szoah, odbiega często od tej, którą stosuje przy ogólnym opisie postaw antyżydowskich. Przytoczmy tylko najbardziej charakterystyczne sformułowania. Papież mówi o „całkowitej eksterminacji narodu, który początek swój bierze od Abrahama”, „tragicznym losie wielu Żydów zgładzonych bez litości w obozach koncentracyjnych”, „hekatombie ofiar”, „katastrofie, która w okrutny sposób dziesiątkowała naród żydowski, przed i podczas wojny, zwłaszcza w obozach śmierci”, „otchłani, w jakiej ludzkość może się pogрузić, jeśli nie chce uznać w innych swoich braci i siostr, synów i córek jednego Ojca Niebieskiego”, „perwersji rasizmu i monstrualnej zdolności niszczenia”, „zgrozie”, „zadeklarowanej zbrodni ludobójstwa, która przyniosła zagładę milionów niewinnych ofiar”, „upiornej serii wydarzeń”, „obłądnej ideologii, w imię założeń współczesnego rasizmu”, „potwornej rzeczywistości zagłady”, „okrucieństwie popełnionym w stosunku do Żydów”, „planowym barbarzyństwie”, „śmierci milionów Żydów, najpierw nękanych różnego rodzaju szykanami i dyskryminacją”, „potworności”, „nie mającej precedensu zbrodni zabijania całego narodu”, „dniami pogardy dla człowieka”, „straszliwej ofierze wyniszczenia”, a nawet „nienawiści, która przekreśliła zbawczy plan Boga wobec historii” oraz „nienawiści przeciwko Bogu”.

Gdzie według Jana Pawła II należy szukać korzeni Zagłady? Z przemówienia Papieża skierowanego do 100-osobowej grupy przedstawicieli organizacji żydowskich, którzy przybyli do Watykanu, aby uczestniczyć w koncercie ku czci ofiar Zagłady, dowiadujemy się, że wydarzenie Szoah było punktem kulminacyjnym antysemityzmu¹⁴. Nie oznacza to jednak wcale, że chrześcijaństwo ponosi winę za eksterminację Żydów. Papież wypowiedział się na ten temat wyraźnie w przemówieniu skierowanym do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Austrii (24 czerwca 1988 r.): „Byłoby zapewne rzeczą niesłuszną i niezgodną z prawdą, gdyby się chciało te niewypowiedziane zbrodnie kłaść na karb chrześcijaństwa. Ujawnia się w nich raczej straszliwe oblicze świata bez Boga, a nawet przeciwko

¹³ *Kościół potępia...*

¹⁴ *Aby zapobiec odradzaniu się zła*, ORP 8 (1994) 21.

Bogu [...]”¹⁵. Szczegółowa analiza wypowiedzi Jana Pawła II pozwala jednak wyciągnąć wniosek, że uznaje on, iż antyżydowskie nauczanie chrześcijan w przeszłości wywarło w jakimś stopniu wpływ na powstanie antysemityzmu nowożytnego i rasistowskiego. Papież kilkakrotnie zachęcał katolików do zaakceptowania oświadczenia, które wypracowane zostało przez Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności na temat Szoah (Praga, 6 września 1994 r.)¹⁶. W dokumencie tym zaznaczono, że jedną z przyczyn powstania antysemityzmu nowożytnego w społeczeństwie zachodnim było wcześniejsze nauczanie i praktyki katolickie¹⁷.

Jakie są jednak ostateczne korzenie antysemityzmu nazistowskiego i Szoah? Jan Paweł II, podobnie jak wiele współczesnych osób starających się odpowiedzieć na to pytanie, uznaje za niewystarczające wskazanie jedynie na problemy polityczne, ekonomiczne i społeczne uwarunkowania w nazistowskich Niemczech¹⁸. We wszystkich wypowiedziach, w których Papież podejmuje to zagadnienie, zwraca on szczególną uwagę na brak wiary w Boga oraz próbę przekreślenia Jego zbawczego planu. W liście skierowanym przez Papieża do arcybiskupa Johna L. Maya (8 sierpnia 1987 r.), przewodniczącego Krajowej Konferencji Katolickich Biskupów USA, czytamy: „Refleksja nad Szoah ukazuje nam, do jakich straszliwych konsekwencji może doprowadzić brak wiary w Boga i pogarda do człowieka stworzonego na Jego obraz”¹⁹. W sposób podobny Jan Paweł II wypowiedział się 23 czerwca 1996 r. w Berlinie podczas spotkania z Centralną Radą Żydów: „niewyobrażalne cierpienie waszego narodu stały się stały się straszliwym i wyrazistym świadectwem tego, jaka tragedia dokonuje się wówczas, gdy pod wpływem pychy i zuchwałej samowoli człowiek oddala się od swego Boga i Jego przykazań [...]”. Zagłada pokazuje „do czego zdolny jest człowiek, który utracił cześć dla Boga”²⁰.

3. POTĘPIENIE ANTYSEMITYZMU

Potępiając wrogie postawy wobec Żydów Jan Paweł II odwołuje się do wielu dokumentów Kościoła. Na pierwszym miejscu należy wymienić deklarację soboru

¹⁵ *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła...*, s. 216.

¹⁶ Na temat prac Komitetu Łączności zob.: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003.

¹⁷ Tamże, s. 200.

¹⁸ Zob. np. D. Prager, J. Telushkin, *Why the Jews? The Reason of Antisemitism*, New York 1985.

¹⁹ *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła...*, s. 201.

²⁰ *Żydzi i chrześcijanie muszą bronić godności wszystkich ludzi*, ORP 9 (1996) 27. Zob. również w przemówieniu do przedstawicieli Wszechukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych (24 czerwca 2001 r.): *Razem dawajcie świadectwo o prymacie Boga*, ORP 9 (2001) 24.

Watykańskiego II *Nostra aetate* (28 października 1965 r.) oraz wspomniane powyżej dokumenty wydane przez powołaną 24 października 1974 r. watykańską Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Przemawiając do członków Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, 12 marca 1979 r. Papież stwierdza: „[...] jest rzeczą pożyteczną [...] powołać się na soborową deklarację *Nostra aetate* i powtórzyć to, co *Wskazówki* mówią o potępieniu wszelkich form antysemityzmu i dyskryminacji jako sprzecznych z samym duchem chrześcijaństwa, zwłaszcza, że sama choćby godność osoby ludzkiej wystarcza, aby je potępić (*Wskazówki, Wstęp*)”²¹.

Nie są to jedyne dokumenty, do których powraca Jan Paweł II przy potępieniu antysemityzmu. Piętnując wrogie postawy wobec Żydów Papież powołuje się również na *Dekret o zniesieniu stowarzyszenia zwanego „Amici Israel”* (wydany przez Święte Oficjum 25 marca 1928 r.) oraz wypowiedź Piusa XI skierowaną do przedstawicieli katolickiego radia z Belgii (6 września 1938 r.) Przemawiając 11 września 1987 r. w Miami przypomniał, że „już w 1938 roku Pius XI oświadczył, że »antysemityzm« jest absolutnie niedopuszczalny” [...]”²². Zauważmy w takim razie, że potępienie antysemityzmu przez Piusa XI nie ma charakteru oficjalnej wypowiedzi Kościoła. Podczas audyencji, w której uczestniczyło 120 osób, Pius XI rozmawiał najpierw prywatnie z trzyosobową grupą delegatów, zwracając im uwagę, że antysemityzm jest postawą pełną odrazy i chrześcijanie nie powinni mieć z nim nic wspólnego. Swoje wystąpienie zakończył znanym stwierdzeniem: „Jesteśmy duchowo semitami!”. Wystąpienie Piusa XI nie zostało jednak opublikowane w żadnym dokumencie papieskim, a nawet w watykańskiej publikacji. Całe spotkanie zostało opisane przez uczestników pielgrzymki w belgijskim piśmie *La Libre Belgique*, które ukazało się 14 września 1938 r. Prośbę o upublicznienie relacji z tego spotkania miał wyrazić sam Pius XI²³.

Pewne kontrowersje wywołuje dokument Świętego Oficjum. Należy bowiem pamiętać, że potępiając antysemityzm, Święte Oficjum rozwiązywało równocześnie powstałe w 1926 r. stowarzyszenie *Amici Israel*, które występowało przeciwko oskarżeniu narodu żydowskiego o bogobójstwo oraz domagało się zmian w wielkopiątkowej modlitwie nieprzychylnie odnoszącej się do Żydów²⁴. Stowarzyszenie *Amici Israel* zwracało ponadto uwagę na konieczność zniesienia liturgicznych wspomnień i świąt przypominających o rzekomych średniowiecznych ofiarach rytualnych mordów dokonywanych przez Żydów. W dekrecie odwołującym stowarzyszenie, co trzeba również podkreślić, powoływano się na teologiczne tezy odzwierciedlające stare antyżydowskie uprzedzenia: „[...] Kościół katolicki, nie zrażając się ciągłym zaślepieniem tego ludu, co więcej, właśnie z powodu

²¹ *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła...*, s. 97.

²² Tamże, s. 207.

²³ G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 19–20 i 148–150.

²⁴ Na temat tej modlitwy pisze Ł. Kamykowski, *Sens przeobrażeń modlitwy za Żydów w rzymskiej liturgii Wielkiego Piątku*, „*Analecta Cracoviensia*” XX, 1988, s. 177–197.

tego zaślepienia, zawsze miał zwyczaj modlić się za lud żydowski, który był depozytariuszem obietnic Bożych aż do przyjścia Jezusa Chrystusa. Z jaką miłością Stolica Apostolska chroniła ten lud przed niesprawiedliwymi szykanami! Ponieważ odrzuca ona wszelkie nienawiści i animozje pomiędzy narodami, potępia też w najwyższym stopniu nienawiść przeciw ludowi niegdyś wybranemu przez Boga, tę nienawiść, którą określa się zwyczajowo „antysemityzmem”²⁵.

Dodajmy, że encyklika Piusa XI *Mit brennender Sorge*, odczytana w kościołach niemieckich 14 marca 1937 r., nie była wolna od antyżydowskich uprzedzeń. Mówiąc o znaczeniu Starego Testamentu – będącego w pełni Słowem Bożym, zawierającym skarby zbawiennych nauk – oraz przeciwstawiając się tym, którzy chcieli usunąć jego nauczanie oraz historię biblijną z Kościołów i ze szkół, encyklika stwierdza: „ten zaprzecza wiary w prawdziwego Chrystusa takiego, jaki się pojawił w ciele”. Dalej jednak czytamy, że „Chrystus przyjął naturę ludzką z narodu, który miał go przybić do krzyża”²⁶.

Jan Paweł II, potępiając wrogie postawy wobec Żydów stwierdza również, że antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludzkości. Stwierdzenie to zadowoliło się już na stałe wśród wielu teologów i publicystów. Jako przykład zacytujmy fragment z przemówienia papieskiego wygłoszonego 18 sierpnia 1991 r. do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej na Węgrzech: „W obliczu ryzyka nawrotu i rozprzestrzeniania się antysemitycznych uczuć, postaw i inicjatyw [...] musimy uczyć sumienia, aby uważały antysemityzm i wszystkie formy rasizmu za grzechy przeciwko Bogu i ludzkości”²⁷. Należy w związku z tym przypomnieć, że pojawia się ono już we wcześniejszych oświadczeniach niekatolickich. Niemal identyczne sformułowanie odnajdujemy w deklaracji na temat Żydów uchwalonej przez pierwsze Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie (1948 r.). Uczestnicy Zgromadzenia w Holandii stwierdzili zdecydowanie: „antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludziom”²⁸.

Trzeba jednak pamiętać, że Jan Paweł II – nie odwołując się do innych dokumentów Kościoła – sam używa niezmiernie zdecydowanych słów dla potępienia antysemityzmu. 23 października 1988 r. podczas spotkania z przedstawicielami społeczności żydowskiej we francuskim Strasburgu stwierdził: „zdecydowanie potępiam wszelkie formy antysemityzmu i rasizmu, które sprzeczne są z zasa-

²⁵ Zob. G. Ignatowski, *Kościoły wobec przejawów...*, s. 147. Na temat stowarzyszenia *Amici Israel* i dekretu Świętego Oficjum zob. w tej samej publikacji, s. 15–19.

²⁶ Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej (*Mit brennender Sorge*), „Znak” 7–9 (1982) 740, p. 19. Zob. także M. Horoszewicz, *Przez dwa milenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 228–229.

²⁷ *Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, s. 158. Podobne wypowiedzi Papieża odnajdujemy w przemówieniu do członków Brytyjskiej Rady Chrześcijań i Żydów w 1991 r. – zob. tamże, s. 140, oraz w czasie Audiencji generalnej 28 października 1992, tamże, s. 164.

²⁸ Na temat potępienia antysemityzmu przez Światową Radę Kościołów zob.: G. Ignatowski, *Światowa Rada Kościołów a Żydzi*, *SiDE* 1 (1998) 41–50.

dami chrześcijaństwa i nie mają żadnego usprawiedliwienia w kulturach, do których się odwołujemy”²⁹.

4. WNIOSKI

Przeprowadzone analizy pozwalają wyciągnąć dwa zasadnicze wnioski.

1. W omówionych wypowiedziach Jana Pawła II nie znajdujemy przekonujących podstaw rozróżnienia między – z jednej strony – antysemityzmem, jako postawą wrogości wobec narodu żydowskiego opierającą się na obcych chrześcijaństwu teoriach rasistowskich, których wyrazem była nazistowska Zagłada, i – z drugiej strony – antyjudazmem, jako postawą nieprzychylną wobec Żydów, której źródła mogłyby tkwić w źle ukształtowanej religijności.

2. Papież wskazuje, że antyżydowskie postawy mogą wynikać z przekonań religijnych.

Skróty w przypisach

- CT – „Collectanea Theologica”
- SiDE – „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”
- AK – „Ateneum Kapłańskie”
- ORP – „L’ Osservatore Romano” (wydanie polskie)

JOHN PAUL II TOWARDS ANTI-JEWISH ATTITUDES

Summary

John Paul II is highly appreciated by the Jews for the condemnation of anti-Jewish attitudes. The analysis of the Pope statements on the Jews and Judaism reveal his preference for using the term “anti-Semitism” to describe the whole of anti-Jewish prejudices. In his addresses to the Jews and to the Catholics he recognizes that erroneous and unjust interpretations of the New Testament regarding the Jewish people have circulated for too long engendering feelings of hostility towards the Jews. They contributed to the lulling of Christian consciences when the Nazis persecutions swept across Europe. The pagan, racial anti-Semitism of Nazis was a major element responsible for the Holocaust. John Paul II does not point to the historical, political or economical causes of that anti-Semitism. The Pope states that the Nazi politics proves what atrocities the man is capable of to set himself up in opposition to God and to combat every form of religion.

²⁹ *Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, s. 128.

KS. JAROSŁAW JURGA
Łódź

MAŁŻEŃSTWO I SEKSUALNOŚĆ W TEOLOGII KATOLICKIEJ

UWAGI WSTĘPNE

Aby zrozumieć sens małżeństwa w świetle teologii katolickiej, należałoby podkreślić jego sakramentalny charakter. To pozwoli lepiej zrozumieć, w jakim sensie rzeczywistość tak naturalna, jak miłość mężczyzny i kobiety została przez chrześcijaństwo podniesiona do rangi znaku zbawienia.

Problematyka niniejszego tekstu będzie ogniskować się wokół zagadnienia sakramentalności małżeństwa jako rzeczywistości zbawienia oraz implikacji wynikających z takiego charakteru małżeństwa. Ponieważ sakrament małżeństwa powinien być rozważany w swej strukturze trwałej, stąd też podjęta zostanie problematyka nierozzerwalności małżeństwa, która jest związana z istotą sakramentalnej rzeczywistości.

J. Aubert, dotykając problematyki małżeństwa, stwierdza, że „Integracja miłości małżeńskiej i seksualizmu w wizji religijnej znalazła zakończenie w podniesieniu małżeństwa do rangi sakramentu”¹. Ważnym więc zagadnieniem, związanym z problematyką małżeństwa jest ocena etyczna zachowań ludzkich w sferze seksualności.

Ze względu na to, że w dziedzinie seksualności nie może człowiek pozostać na płaszczyźnie tylko egoistycznego zadowolenia, Kościół odczytując normy moralne z Objawienia, głosi zasady normowania w dziedzinie ludzkiej płciowości. Tekst niniejszego artykułu zawiera również próbę ukazania wizji płciowości opartej na danych Objawieniach.

SAKRAMENTALNY CHARAKTER MAŁŻEŃSTWA

„Skoro autorem małżeństwa jest Bóg, skoro od początku zostało ono ustanowione jakby figurą wcielenia Słowa Bożego, przeto znajduje się w nim tylko to,

¹ J. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 266.

co święte i religijne, nie przypadkowe, lecz naturalne, nie przez ludzi przyjęte, lecz wszczepione przez naturę”². Tymi słowami Leon XIII krótko i trafnie wyraża szczególną naturę sakramentalnego charakteru małżeństwa.

Mówiąc o małżeństwie jako sakramencie, nie możemy odwołać się do zwykłych definicji, które katechizm odnosi do terminu „sakrament”. Jest to w istocie rzeczy *sacramentum sui generis*.

Pytając o specyficzne znamię małżeństwa chrześcijan, musimy odwołać się do sposobu postępowania Jezusa. „On nie przyszedł po to, by tworzyć nową kulturę i nowe formy stosunków międzyludzkich. Przyjął świat takim jakim go zastał. Istotne jest jednak, że wszędzie wprowadzał nowego ducha, zastaną rzeczywistość ujmował w nowy sposób”³. Podobnie ma się rzecz z małżeństwem. Małżeństwo chrześcijan w swej istotnej strukturze naturalnej jest takie samo, jak każde inne. Przeżywane jest jednak w nowym duchu. Chrześcijanie zawierają małżeństwo, poślubiając się „w Panu”⁴. Ani Chrystus, ani apostołowie nie przejawiali szczególnego zainteresowania samą instytucją małżeństwa, ale tylko odnowieniem współżycia małżeńskiego wiernych w rozstrzygającym momencie historyczno-zbawczym. Oczywiście podkreślali głęboki sens, jaki ta rzeczywistość zawiera. Małżeństwo staje się miejscem i znakiem zbawienia dla osób związanych ze sobą, ponieważ człowiek jest tutaj wezwany raz na zawsze i bezwarunkowo do życia w miłości dla innych⁵.

Te idee wyrażone w Liście do Efezjan okażą się później, w następnych wiekach niezwykle ważne w refleksji teologicznej.

Pawłowe określenie o poślubianiu kogoś „w Panu” oznacza, według J. Grześkowiaka, poślubienie chrześcijanina. Chodzi więc o małżeństwo między ochrzczonymi⁶. Po zacytowaniu tekstu Księgi Rodzaju⁷ o ścisłym zjednoczeniu małżonków tworzących „jedno ciało”, św. Paweł dodaje: „Tajemnica to wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”⁸.

W łacińskiej Wulgacie greckie słowo *mysterion* przetłumaczono jako *sacramentum*, co sprawiło, że w tekście tym dopatrywano się wyraźnego dowodu na sakramentalność małżeństwa. Dziś bibliści dalecy są od takiego uproszczonego wnioskowania⁹. *Mysterion* u św. Pawła oznacza odwieczny plan zbawienia, czyli zbawczą wolę Boga. Misterium to więc przede wszystkim Chrystus i Kościół.

² ADS, w: AAS 12, Rzym 1879/80, 392.

³ J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w „Familiaris consortio”*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pr. zb. pod red. A.L. Szafrąńskiego, Lublin 1985, s. 69.

⁴ 1 Kor 7, 39.

⁵ Por. Ef 5, 21–33.

⁶ Por. J. Grześkowiak, dz.cyt., s. 70.

⁷ Rdz 2, 24.

⁸ Ef 5, 32.

⁹ Por. A. Jankowski, *Tajemnica to jest wielka (Ef 5, 32)*, RBL 14 (1961) 1–2, s. 32–42.

Z analizowanego, tekstu wynika, że w taką zbawczą rzeczywistość Chrystusa i Kościoła włączone jest również małżeństwo. To właśnie więź Chrystusa z Kościołem, miłość Chrystusa do Kościoła i w konsekwencji wzajemna miłość małżonków jest nazwana przez św. Pawła „wielką tajemnicą”¹⁰.

Stąd bierze się stwierdzenie, że Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu. Należałoby jednak rozpatrzyć, jaki jest sens tego stwierdzenia.

Współcześni teologowie katoliccy zgodni są co do tego, że sakramentalności małżeństwa nie da się udowodnić na podstawie wyraźnych słów ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa, gdyż takich słów nie ma¹¹. W swych rozważaniach idą oni jeszcze dalej, twierdząc, że taki dowód wcale nie jest potrzebny. W ujęciu J. Grzeškowiaka, ważniejsze jest wykazanie, że małżeństwo zostało w sposób zasadniczy włączone w dzieło dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie¹².

Znamienny jest fakt, że małżeństwo zarówno w teologii Kościoła pierwszych wieków, jak i w teologii scholastycznej rozważane było zawsze w szerokiej perspektywie historiozbawczej i w swoim związku z Chrystusem, jedynym „sakramentem”, prawdziwym i doskonałym. Dopiero teologia potrydencka określiła sakramenty jako zewnętrzne znaki łaski wewnętrznej. Teologia zaś współczesna jest mocno zainteresowana w ponownym umieszczeniu wszystkich sakramentów, a więc i sakramentu małżeństwa, w kontekście chrystologiczno-eklezjologicznym, w ujmowaniu ich w perspektywie osobowej realizacji¹³.

Wszystko to wskazuje, że sakramentalność nie jest tutaj rzeczywistością uboczną. Sakramentem jest samo małżeństwo; ochrzczony, który żyje własnym małżeństwem w wierze, żyje sakramentem. Zadanie powierzone człowiekowi przez Boga musi być realizowane w życiu, które swobodnie rozporządza swoimi własnymi możliwościami, mając za rację i cel samego Boga.

„Sakramentalność małżeństwa oznacza, że stan, w którym z woli samego Stwórcy realizuje się wzajemny związek między mężczyzną a kobietą, jest założony w porządku przymierza, który konstytuuje naród wybrany przez Boga”¹⁴. Właśnie w tym w szczególny sposób różni się małżeństwo od innych sakramentów. *Signum efficax* małżeństwa nie polega na jego rytualnym geście¹⁵, ale na osobowym akcie wzajemnego oddania się w wierze i w miłości dwojga partne-

¹⁰ Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 140.

¹¹ Szerzej te zagadnienia poruszają m.in. E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Rahner, L. Boff.

¹² J. Grzeškowiak, dz.cyt., s. 67.

¹³ Zob. E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen 1966, s. 46.

¹⁴ J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, w: G. Krems; R. Mumm, *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, s. 86.

¹⁵ Oczywiście gest rytualny nawet w innych sakramentach nie może być oddzielony od osobowego aktu wiary, ale nie wyklucza to np. w przypadku chrztu niemowląt, że może on ulegać znacznej reifikacji.

rów. Jest znakiem daru Chrystusa, który jest obietnicą zbawienia, kiedy realizuje się w wierze w Słowo Boga.

Współczesna sakramentologia dowodzi, że do ustanowienia sakramentów przez Chrystusa wcale nie było konieczne ich ustanowienie materialne i formalne. Wystarczy, że Chrystus założył Kościół jako sakrament podstawowy, jako trwały i widzialny znak Jego zbawczej obecności w świecie. Fakt, że Kościół jest takim sakramentalnym organizmem, uobecniającym uwielbionego Chrystusa, decyduje o tym, że cała Jego działalność ma charakter sakramentalny. W szczególności zaś sposób ta sakramentalność objawia się w siedmiu głównych obrzędach Kościoła, w których Chrystusowe zbawienie przydzielone jest człowiekowi w węzłowych, istotnych sytuacjach jego egzystencji¹⁶.

Chrystus na ogół nie tworzył całkowicie nowych rytów, lecz przejął pewne naturalne rzeczywistości, które w rozumieniu ludzi wyrażały już jakąś relację do Boga. Zostały one włączone w zbawcze dzieło Chrystusa i stąd z Chrystusem w nierozzerwalny sposób się łączą. Taki właśnie jest sens wyrażenia „ustanowienie sakramentów przez Chrystusa”.

Chrystus potwierdził naukę Starego Testamentu o małżeństwie i rodzinie, dodając tylko pewne niezbędne wyjaśnienie. Jest jednak w nauce Chrystusa coś, co rzuca nowe światło na małżeństwo. W związku z ukazywaniem sakramentalnego charakteru małżeństwa istotne są pewne obrazy. Jednym z nich jest rzeczywistość znaku świętego.

Sakrament małżeństwa, jako znak ustanowiony przez Chrystusa, jest rzeczywistością Bożą. Kościół naucza, że sakrament małżeństwa jest niezawodnym znakiem spotkania z Chrystusem jako źródłem łaski. Wyraz tego przekonania można znaleźć w oficjalnym nauczaniu. Sobór Watykański II przypominał tę naukę zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁷, a papież Paweł VI sformułował ją w następujących słowach: „Dla ochrzczonych małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem”¹⁸. Papież Jan Paweł II powraca do tego problemu bardzo często. W sposób oficjalny podkreślił tę prawdę w Adhortacji *Familiaris consortio*: „Małżeństwo ochrzczonych staje się [...] rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa”¹⁹.

Stwierdzenie Chrystusa, że Bóg sam łączy małżonków oraz cała Jego nauka o Królestwie Bożym świadczą o tym, że w Kościele Chrystusowym małżeństwo i rodzina nabierają nowego znaczenia, znaczenia eschatologicznego, czyli pozostają w ścisłej relacji do zbawienia. Takie jest stanowisko Magisterium Kościoła

¹⁶ Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, s. 69–71; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981, s. 55–61; A. Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła – Prasakramentu*, AK 67 (1964) 67, s. 276–286.

¹⁷ KDK 48.

¹⁸ HV 8.

¹⁹ FC 13.

katolickiego, które ujmuje małżeństwo w porządku zbawienia. Miłość małżeńska jest odnoszona do miłości Boga. Sakrament jest konsekracją tej miłości, ukazaniem jej w kontekście znaku miłości Boga do ludzi. „Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki”²⁰.

We współczesnej teologii podkreśla się dwa symboliczne znaczenia eschatologiczne małżeństwa: małżeństwo jako przymierze z Bogiem i małżeństwo jako znak zjednoczenia Chrystusa z Kościołem.

Sakramentalność małżeństwa można poprawnie zrozumieć tylko w świetle historii zbawienia. Historia zbawienia, jak mówi Jan Paweł II, to historia przymierza i wspólnoty najpierw między Bogiem – Jahwe a Izraelem, a potem między Jezusem i Jego Kościołem – w oczekiwaniu w tymże czasie Kościoła na przymierze eschatologiczne²¹. Zawierający małżeństwo chrześcijanie nie tylko zaczynają swoją drogę w sensie uświęcenia i posłannictwa, ale też, jak podkreśla Jan Paweł II, w sposób odpowiedzialny włączają się w wielką „przygodę” powszechnej historii zbawienia. Sakrament jako zbawcza pamiątka daje im łaskę i zadanie pełnienia wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec dzieci. Jako prorocza zapowiedź daje im łaskę i zadanie przeżywania już teraz i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem²².

Sakrament małżeństwa jest więc świętością, którą niesie człowiekowi Zbawiciel. Wobec tej świętości małżonkowie zaciągają zobowiązanie godnego przyjęcia daru oraz obowiązek szanowania świętości. Są to zasadnicze powinności małżonków wobec Boga, z którym nawiązują osobistą i realną łączność przez sakrament małżeństwa. Dlatego wybór tej drogi życiowej zobowiązuje do życia zgodnego z powołaniem, co jest nieodzowne w realizacji małżeńskiej drogi do świętości.

W nauczaniu Kościoła, dotyczącym małżeństwa, ważnym zagadnieniem jest powołanie, czyli wezwanie do realizacji Bożego planu w kontekście konkretnego ludzkiego życia.

Patrząc na małżeństwo sakramentalne w świetle nauki objawionej, dochodzimy do wniosku, że jest ono specjalnym powołaniem. Chodzi o powołanie Boże do życia w miłości i we wspólnocie dwojga ludzi, do życia stanowiącego szczególnie udział w realizacji Bożego planu miłości stwórczej, uświęconego dzięki sakramentowi obecnością i pomocą Chrystusa. Związek małżeński realizu-

²⁰ KDK 48.

²¹ Por. Jan Paweł II, *O małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1983, s. 125–128.

²² Tamże, s. 126.

je zbawcze zamiary Boże w świecie, sakrament zaś wnosi umocnienie, wzbogacenie i uświęcenie więzi miłości i wspólnoty ludzi dwojga płci²³.

Chrystus, w świetle nauki Kościoła, towarzyszy małżonkom na drodze życia małżeńskiego, na którą ich powołuje. Udziela im nowego daru szczególnej łaski. Przypomniawszy to Sobór Watykański II: „Małżonkowie chrześcijańscy we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego”²⁴. Moc zobowiązująca do wypełnienia powołania Bożego powinna wypływać z wiary, która pozwala małżonkom dostrzec autorytet powołującego ich Boga i zrozumieć wartość wyznaczonego zadania. Nie bez znaczenia jest również obietnica chwały z Chrystusem, jaką Zbawiciel dał tym, którzy dokładają starań, by zasłużyć sobie na Boże uznanie. „Powołanie zaś otwiera się nie tylko na całą doczesność. Otwiera się ono na wieczność w Bogu”²⁵.

Małżeństwo nie wyczerpuje się jedynie w obrazie powołania. Jego nadzwyczajny charakter i godność zostają pełniej odkryte w określeniu „przymierze”.

W Starym Testamencie stosunek Jahwe do narodu wybranego wyrażany był przez symbolikę małżeństwa²⁶. W zawartej metaforze Jahwe – Oblubieniec, a niewiasta – to naród wybrany, zamierzano wyrazić ideę trwałego, monogamicznego małżeństwa²⁷.

Nowotestamentalna teologia małżeństwa w ujęciu św. Pawła, ukazując mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, wskazuje fundamentalne podstawy chrześcijańskiej moralności małżeńskiej. Według słów Apostoła małżeństwa ziemskie są obrazem łączności Chrystusa z Kościołem; łączności na kształt unii oblubieńczej zachodzącej pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Unia ta została przedstawiona jako norma i wzór dla chrześcijańskich małżeństw²⁸.

Rozpatrując małżeństwo w aspekcie przymierza, należałoby uwzględnić kontekst, w jakim się ono sytuje: małżeństwo jako przymierze dwóch konkretnych osób, mające swoje uzasadnienie w obrazie przymierza Chrystusa – Oblubieńca z Kościołem – Oblubienicą.

Funkcje małżeństwa można ujmować z różnych punktów widzenia. W Adhortacji *Familiaris consortio* uderza właśnie ta różnorodność perspektyw, co świadczy, że małżeństwo i rodzina są tak bogatą w sygnifikację rzeczywistością, iż nie sposób wyrazić ich symbolizmu za pomocą jednej tylko kategorii.

W świetle opinii J. Grzeškowiaka, jedno z ujęć funkcji małżeństwa, zaproponowane przez Jana Pawła II, opiera się na tradycyjnym w sakramentologii (od św. Tomasza z Akwinu) rozróżnieniu potrójnego wymiaru znaku sakramentalnego.

²³ W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 112.

²⁴ Por. KK 11; 1 Kor 7, 7; KKK 1604.

²⁵ LR 9.

²⁶ Por. Iz 54, 5; 62, 5.

²⁷ Por. Oz 2, 18–21; Mal 2, 15.

²⁸ Por. P. Kalicki, *O miłości, małżeństwie i rodzinie od starożytności do Jana Pawła II*, Kraków 1993, s. 147.

Każdy sakrament jest znakiem wspominającym (*signum rememorativum*), uobecniającym (*signum representativum*), i zapowiadającym (*signum prognosticum*)²⁹. Zgodnie z tym małżeństwo jest pamiątką, to znaczy daje małżonkom „łaskę i zadanie upamiętniania wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec swych dzieci”. Jest małżeństwo uobecnianiem, czyli „daje im łaskę i zadanie wprowadzania w życie, wzajemnie wobec siebie i wobec dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem”. Równocześnie małżeństwo jest prorocstwem, a więc „daje im łaskę i zadanie życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem”³⁰.

Wymieniany zwykle czwarty wymiar znaku sakramentalnego – zobowiązanie (*signum obligativum*) został, w opinii J. Grzeškowiaka, połączony w tym dokumencie z funkcją „uobecniania”. Zresztą ten wymiar zobowiązujący sakramentu małżeństwa stanowi właściwie treść całej części III dokumentu, poświęconej zadaniom rodziny chrześcijańskiej³¹. Ideę centralną stanowi stwierdzenie, że fundamentalnym posłannictwem małżeństwa i rodziny jest miłość: „Rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzieleniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, jego oblubienicy”³².

Małżeństwo zawiązuje się przez szczególny rodzaj umowy i przymierza. Nowożeńcy ślubują, czyli wyznają w obliczu Boga i Kościoła, że wchodzą świadomie i dobrowolnie w związek małżeński i że pragną w nim szczerze trwać aż do śmierci. Sobór Watykański II nazywa ten związek przymierzem³³. To przymierze zawiązuje się przez nieodwołalną zgodę obojga małżonków i daje początek głębokiej wspólnotcie życia w miłości. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* ukazuje małżeństwo jako ustanowione dzięki przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą z sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa³⁴.

Uwzględniając powyższe założenia doktrynalne należy przyjąć, że z istoty małżeństwa wynikają takie jego przymioty, jak jedność i nierozzerwalność. Akcentuje to papież w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*: „Chrystus objawia pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o początku i wyzwala człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistniania w pełni tej prawdy. Objawienie to osiąga swą pełnię ostateczną w darze miłości, którą Słowo Boże daje ludzkości, przyjmując naturę ludzką. W ofierze, którą Jezus Chrystus składa z siebie

²⁹ Por. J. Grzeškowiak, *Sakramentalność małżeństwa w „Familiaris consortio”* w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pr. zb. pod red. A. Szafrąńskiego, Lublin 1985, s. 78.

³⁰ FC 13.

³¹ Por. J. Grzeškowiak, dz.cyt., s. 78.

³² FC 17.

³³ KDK 48.

³⁴ LR 5.

samego na krzyżu dla swojej Oblubienicy, Kościoła. W ofierze tej odsłania się całkowicie ów zamysł, który Bóg wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety od momentu stworzenia i małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego przymierza, zawartego we krwi Chrystusa³⁵.

Sakramentalność małżeństwa zakorzeniona jest więc w tajemnicy wcielenia, w misterium zjednoczenia się Chrystusa z Oblubienicą, czyli Kościołem oraz w tajemnicy paschy Chrystusa, czyli w jego ofiarnej śmierci dla Oblubienicy i w Zmartwychwstaniu. Na skutek tego chrześcijańska więź małżeńska przedstawia tajemnicę Wcielenia i tajemnicę Jego Przymierza³⁶. Dochodzimy w ten sposób do samego rdzenia sakramentalności małżeństwa.

ANTROPOLOGICZNY I NORMATYWNY WYMIAR PŁCIOWOŚCI

Chrześcijańska wizja człowieka uznaje szczególną funkcję ciała, ponieważ wiedzie ono do odkrycia sensu życia i powołania ludzkiego. Cieleśność jest specyficznym sposobem istnienia i działania ducha ludzkiego. Ma to najpierw sens antropologiczny: „ciało objawia człowieka”³⁷, „wyraża osobę”³⁸ i stąd jest pierwszym orędem Boga do człowieka. „Ciało jest jakby rodzajem pierwotnego sakramentu rozumianego jako znak, który w świat widzialny wnosi w sposób autentyczny niewidzialną tajemnicę ukrytą od wieków w Bogu”³⁹.

Rozważania dotyczące antropologii chrześcijańskiej nie mogą pominąć faktu, posługując się językiem Jana Pawła II, że człowiek w swojej najgłębszej konstytucji jest dwoisty⁴⁰. Bóg stworzył bowiem człowieka jako mężczyznę i niewiastę⁴¹. A zatem Boży plan w stosunku do człowieka zakłada jego cielesność i związaną z tym odmienność płci. Z odmiennością płci łączą się z kolei odpowiednie uzdolnienia i popęd seksualny. Uzdolnienia te ubogacają człowieka – mężczyznę i człowieka – kobietę do tego stopnia, że ta dwoistość człowieka jest przedmiotem podziwu i fascynacji. Odrębność płci jako dar Boży jest cechą pozytywną i służy dialogowi miłości zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka. Jako dar Stwórcy stanowi więc odrębność płciowa część Bożego planu miłości.

Z odmiennością płci związany jest również popęd seksualny. Zjawisko to, podobnie jak ludzką płciowość, trzeba także rozważyć w kontekście osoby ludzkiej, a zatem istoty wolnej, rozumnej, odpowiedzialnej i świadomej swego działania. Po-

³⁵ FC 13.

³⁶ Tamże, s. 13.

³⁷ Jan Paweł II, Audiencja generalna (14 XI 1979) 4, w: Jan Paweł II, *O małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1982, s. 80.

³⁸ Tamże, Audiencja generalna (9 I 1980) 4, s. 108.

³⁹ Tamże, Audiencja generalna (20 II 1980), 4, s. 137.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzna...*, s. 299.

⁴¹ Por. Rdz 1, 27.

pęd seksualny człowieka nie jest tylko domeną instynktu, a więc działania samoczynnego, niezależnego od woli. Nie jest jedynie fizjologiczną siłą, lecz energią ukierunkowaną do spełnienia powołania życiowego człowieka⁴². Popęd seksualny, jako wkomponowany w strukturę osoby ludzkiej, w każdym wypadku wymaga integrowania w całość zadań powierzanych człowiekowi, jest bogactwem całej osoby – ciała i duszy. Uprawnione więc jest stwierdzenie J. Höffnera, że chrześcijanin powinien widzieć w seksualności nie zło, ale ogromną możliwość daną mu przez Boga i wewnętrznie powiązaną z małżeństwem⁴³.

Płciowość człowieka jest rzeczywistością bardzo złożoną. Zakłada bowiem i wyraża całą tajemnicę osoby ludzkiej i ma udział w jej rozwoju⁴⁴. Płciowość bowiem poprzez psychikę ludzką nasycą całą osobę, duszę i ciało⁴⁵.

Antropologia płciowości nie może nie uwzględniać dorobku takich nauk, jak: biologia, psychologia, socjologia, antropologia kulturowa itp. Nie może jednak znaczenia tych nauk przeceniać, ponieważ z natury swej dają one obraz częściowy tak osoby ludzkiej, jak również płciowości.

Jeśli płciowość obejmuje całą osobę ludzką, to stanowi ona też podstawowy warunek jej życia. Psychologia zwraca uwagę na konsekwencję, jakie wynikają z różnicy płciowej dla psychiki ludzkiej. Nie oznacza to wcale panseksualizmu, który z zewnątrz jako siła opanowuje osobę. Przejawy osoby mają własną wartość, choć są nacechowane płciowością. Współcześnie stosuje się nawet pojęcie „język ciała”⁴⁶ w odniesieniu do płciowości człowieka. Osoba posiada płciowość, a nie jest posiadana przez płciowość. Według Karola Wojtyły osoba ludzka nadaje sens wszystkim przejawom życia, również płciowości poprzez czyn⁴⁷.

Człowiek poznaje, czuje, myśli, chce jako mężczyzna i kobieta. W tym też sensie człowiek konkretny nie tylko jest istotą płciową, lecz upłciowioną. Płciowość ma swój wymiar instynktu, wspólny ze zwierzętami, ale i wymiar ściśle ludzki. Nie może być tylko sprowadzana do sfery biologicznej, do prokreacji i przyjemności. Dotykając osobowego wymiaru płciowości nie sposób nie zatrzymać się nad zagadnieniem odpowiedzialności⁴⁸.

⁴² Por., W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 56.

⁴³ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993, s. 69; św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, 153, 2.

⁴⁴ Por. PH 1.

⁴⁵ Por. KKK 2332.

⁴⁶ Por. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Kraków 1993, s. 204.

⁴⁷ Problematyką zagadnienia czynu w kontekście osoby zajął się na płaszczyźnie rozważań filozoficznych Karol Wojtyła w swej książce *Osoba i czyn* podejmuje on między innymi studium na temat czynu, który ujawnia osobę, studium osoby przez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie *człowiek działa*, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby w kontekście moralności, która jest właściwością czynów ludzkich.

⁴⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 116.

Pojęcie odpowiedzialności podkreśla fakt, że płciowość ma wymiar międzyosobowy. W tym wymiarze ma więc płciowość znaczenie narzędzia i znaku spotkania międzyosobowego.

Płciowość staje się wewnętrznym impulsem do otwarcia się osoby na inne osoby, do realizowania miłości, do wyzwolenia się z narcyzmu. Każda ludzka miłość realizuje się w płciowości i poprzez nią⁴⁹. Płciowość przypomina stale człowiekowi, że nie został stworzony, by być sam, lecz by wejść w relacje z innymi. Uświadamia mu ciągle potrzebę daru z siebie, uznania tego daru ze strony innych oraz podjęcie odpowiedzialności za drugą osobę, z którą wchodzi się poprzez akt seksualny w szczególną bliskość. „Smak miłości wiąże się bowiem z poczuciem odpowiedzialności za drugą osobę. W poczuciu tym kryje się przecież troska o jej prawdziwe dobro – kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie nieomylny znak jakiegoś rozszerzenia własnego **ja**, własnej egzystencji o to drugie **ja**, o tę drugą egzystencję, która jest dla mnie tak bliska, jak moja własna”⁵⁰.

Cel, ku któremu zmierza płciowość, według K. Wojtyły, to relacja daru. Najpełniej realizuje się ona równocześnie na płaszczyźnie fizycznej, psychicznej i duchowej w małżeństwie. Małżeństwo jest bowiem totalnym darem osoby dla osoby⁵¹.

Jednakże ta relacja międzyosobowa nie może zamknąć się w sobie, ponieważ w taki sposób zakończyłaby się egoizmem we dwoje. Dar z siebie samego i wzajemne oddanie w duchu miłości jest znakiem wyrażającym jedność osób, o jakiej mówi św. Paweł w Liście do Efezjan⁵² – na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. Dar ciała ma specjalne znaczenie, gdyż warunkuje rozwój czystej miłości i wprowadza człowieka w szczególną współpracę ze Stwórcą w dziedzinie przekazywania życia. Prokreacja jest więc naturalną konsekwencją tej międzyosobowej relacji i jej rozszerzeniem o trzecią osobę, a tym samym rozszerzeniem miłości i jej uwiecznieniem w czasie.

Chrześcijanin widzi w seksualności możliwość daną mu przez Boga i wewnętrznie powiązaną z małżeństwem. Struktury społeczne przez stabilizację sprzyjają zachowaniu celowości wspólnoty osób. Według Jaime Snoeka „życie seksualne tylko wtedy jest w pełni ludzkie i moralne, jeżeli historycznie i kulturowo jest zinstytucjonalizowane. Aby stało się zjawiskiem w pełni ludzkim i zbawczym nie wystarczy, że ja zostaje wyrwane z samotności przez ty, ale oboje muszą mieć odwagę, by odnaleźć własne miejsce w historii swojego społeczeństwa”⁵³.

⁴⁹ Por. KDK 49.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 116.

⁵¹ Por. KKK 1605; por. także Ps 121, 2.

⁵² Ef 5, 25; por. także S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990, t. 6, s. 75.

⁵³ Por. C. Jaime Snoek, *Małżeństwo a instytucjonalizacja życia seksualnego*, „Concilium” 1–5 (1970) Poznań–Warszawa, s. 355.

Ujmując społeczne funkcje płodności, należy zwrócić uwagę nie tylko na fakt odradzania ludzkości⁵⁴, ale i na stwarzanie pełni możliwości realizacji osób, gdyż płciowość jednoczy dwa byty, ciała i dusze. Płciowość stanowi również początek życia społecznego, gdyż każda płeć, mając swoją specyfikę aktywności osobistej, wprowadza odpowiednią barwę i własny typ uczuciowości do własnego sposobu kochania i życia w społeczeństwie⁵⁵.

W ostatecznej analizie ten społeczny wymiar życia seksualnego zawiera w sobie odniesienie do Absolutu. Osoba ludzka poprzez własną płciowość doświadcza również wymiaru transcendentnego, doświadcza kruchości własnej egzystencji i potrzebę otwarcia się na to, co nieprzemijalne.

S. Rosik, podejmując w refleksjach teologiczno-moralnych myśl Jana Pawła II, uwypukla fakt „wkomponowania obrazu Boga w ludzką osobę”⁵⁶. „Odwieczna tajemnica osoby polega na ujawnieniu się obrazu Boga w widzialnym i cielesnym fakcie męskości i kobiecości”⁵⁷. Człowiek jako mężczyzna i kobieta są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Męskość i kobiecość są dwiema formami ludzkiej egzystencji wzajemnie się uzupełniającymi. Mężczyzna i kobieta stanowią razem, we wzajemnych relacjach obraz Boży, a zróżnicowanie płciowe, które jest u podstaw tej relacji należy też do podobieństwa człowieka z Bogiem⁵⁸.

Bardzo ważnym zagadnieniem w etyce seksualnej jest afirmacja całego człowieka, który jest równocześnie duchem i ciałem. Nie może ona dzielić człowieka, lecz stale musi traktować go jako całość. Nie można więc stosować dualizmu z przeszłości, który uznawał człowieka jako ducha, a ciało i sferę płciową uważał za źródło zła⁵⁹.

Katechizm Kościoła Katolickiego, ujmuje płciowość jako rzeczywistość, która domaga się pełnej integracji w osobie⁶⁰. Pojawia się jednak dzisiaj nowa forma dualizmu, która odrywa płciowość od całości osoby i ustanawia dla niej cel niezależny od osoby. Tendencji tej sprzeciwia się cała nauka Soboru Watykańskiego II⁶¹.

⁵⁴ Chodzi tu o biologiczny aspekt płciowości.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzna...*, s. 47.

⁵⁶ S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 322; por. także Jan Paweł II, Audienca generalna: *Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca*, (1 IV 1981), OR-P, 2 (1981), nr 4, 6.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. Rdz 1, 27; por. także KKK 1604.

⁵⁹ Szerzej porusza ten temat S.T. Pinckaers. Zajmując się zagadnieniem skłonności człowieka do życia seksualnego, w kontekście skłonności naturalnych, przedstawia poglądy na temat płciowości św. Tomasza, św. Augustyna i Piotra Lombarda. Święty Tomasz sytuuje płciowość na płaszczyźnie natury zwierzęcej (w odróżnieniu od skłonności duchowych). Nie przeszkadza to jednak, wg św. Tomasza, by płciowość wraz zawartą w niej zmysłowością mogła być siedzibą cnoty umiarkowania w postaci czystości. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 390–395.

⁶⁰ Por. KKK 2395.

⁶¹ Por. KDK 49–51.

W jej świetle „godziwość aktów życia małżeńskiego, uporządkowanych zgodnie z prawdziwą godnością człowieka, nie zależy wyłącznie od samej, szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określona w świetle obiektywnych kryteriów wynikających z natury i jej czynów”⁶². Kluczowym zagadnieniem jest tutaj miłość, która „potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli”⁶³.

W świetle nauki soborowej miłość i akt seksualny nie mogą ulec oddzieleniu, gdyż miłość w akcie seksualnym w szczególnie sposób dopełnia się i wyraża. Istnieją jednak tendencje akcentujące jedynie przyjemność związaną z relacjami w sferze cielesnej. Z jednej strony nie można dopuścić do odrzucenia przyjemności związanej ze sferą cielesną, gdyż byłoby to zanegowanie dobroci daru Bożego, z drugiej jednak strony, co czyni się dzisiaj, nie można sprowadzać płciowości jedynie do przyjemności i odrywać ją od sfery duchowej człowieka, jaką jest miłość. W opozycji do miłości znajduje się postawa hedonistyczna, według której „przyjemność (rozkosz) jest najwyższym dobrem, właściwym celem życia oraz głównym motywem działania ludzkiego”⁶⁴.

Hedonizm, jako postawa zmierzająca tylko do osiągnięcia przyjemności, jest zawsze negacją osoby ludzkiej. Jest działaniem ze względu na siebie, na własną przyjemność, a więc jest zaprzeczeniem prawdziwej miłości. Takie podejście jest równocześnie zanegowaniem osobowej godności człowieka. „Mężczyzna i kobieta mają nieutralną godność, która pochodzi od Boga ich Stwórcy”. Zostali oni stworzeni na obraz Boga i w swoim „byciu mężczyzną i byciu kobietą odzwierciedlają oni mądrość i dobroć Stwórcy”⁶⁵.

Katechizm, uwypuklając znaczenie osoby ludzkiej i jej godność, zwłaszcza godność mężczyzny i kobiety, sytuuje relacje seksualne w kontekście zdania – „jedno dla drugiego – jedność we dwoje”⁶⁶. Takie całościowe spojrzenie na płciowość wymaga samoopanowania, wyrzeczenia oraz sterowania instynktem i podporządkowania przyjemności osobowej relacji – miłości. Celem płciowości i życia płciowego jest ostatecznie miłość, której przyjemność, jako sama w sobie dobra powinna być podporządkowana.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na komplementarność, na dialogiczny charakter płci⁶⁷. Według Höffnera obie płci znajdują się w stosunku tak głębokim i bogatym, iż są w stanie wejść w dialog o niespotykanej głębi. Doświadczają one tego stosunku dialogicznego jako czegoś pociągającego, jako obietnicy, zadania i

⁶² Tamże, s. 51.

⁶³ Tamże, s. 49.

⁶⁴ Por. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 130.

⁶⁵ KKK 369.

⁶⁶ Tamże, s. 371.

⁶⁷ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska...*, s. 67.

odpowiedzialności oraz instynktownie dążą do znajdowania przyjemności jedna w drugiej⁶⁸.

Mówiąc o wartości płci zawsze trzeba pamiętać, że nie ona stanowi człowieka, nie jest wszystkim w człowieku, chociaż wyraża sposób istnienia człowieka w świecie. Wyraża człowieka jako istotę w dwupłciowej postaci, zwróconej jedna ku drugiej⁶⁹.

Tymczasem płciowość często bywa uważana za wartość absolutną, skierowaną na doznawanie przyjemności na zasadzie źle pojętej wolności. W ten sposób stanie się ona źródłem złudzeń, które za prawdziwą wartość uznają osiągnięcie indywidualnych, czy też wspólnych doznań, przez egoistyczne działanie. Działanie takie wyzwała odruchy instynktowne, zmysłowe, na co wskazują liczne przejawy panseksualizmu⁷⁰.

Dzisiaj, kiedy pełniej widzi się rolę płciowości w dojrzewaniu osobowym człowieka i jego integracji ze wspólnotą ludzką, bardziej też widać szkodliwość nieładu moralnego w tej dziedzinie. W płciowości bowiem ma miejsce w jakimś stopniu zawsze zaangażowanie się całej osoby i dysponowanie nią, za czy przeciw porządkowi moralnemu⁷¹.

W świetle nauki Kościoła dojrzały seksualizm powinien być czynnikiem wyzwolenia człowieka, jednakże jest to możliwe jedynie wówczas, gdy jest przejawem szacunku dla godności osoby. W przeciwnym razie płciowość może być bardzo niebezpieczną i wręcz destruktywną siłą, niszczącą i spychającą w niewolę całą osobę (ciało i duszę), jako że płciowość odnosi się do całości osoby, a nie tylko do jej cielesnej sfery⁷².

Destruktywne działanie płciowości dochodzi do skutku, jeśli seksualizm służy jedynie poszukiwaniu przyjemności. Z biegiem czasu przez nasycenie dochodzi do zaniku tego pragnienia, a to w następstwie prowadzi do zamknięcia się na drugą osobę. Destruktywne działanie płciowości ujawnia się również, gdy przyjemność erotyczną rozpatruje się samą w sobie, jako przeżycie jedynie w aspekcie fizycznym i fizjologicznym. Ze względu na częste powtarzanie takich przeżyć, działanie seksualne staje się „rytmem banalizującym”, co z kolei rodzi pustkę, mimo że u początków doznaje się wiele zmysłowych przyjemności⁷³.

⁶⁸ Tamże, s. 67.

⁶⁹ Zob. J. M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, tłum. z franc. E. Braun, Warszawa 1986, s. 244.

⁷⁰ Tamże, s. 238.

⁷¹ Przypomina o tym Deklaracja *Persona humana*: „Według tradycji chrześcijańskiej i doktryny Kościoła oraz według rozpoznania prawego rozumu, porządek moralny płciowości niesie ze sobą wartości tak wielkie, że każde bezpośrednie złamanie tego porządku jest obiektywnie ciężkie”. *Persona humana*, w: *Kościół a problemy etyki seksualnej*, Warszawa 1987, s. 10.

⁷² KKK 2354.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Męczyzna*..., s. 108.

Materialistyczna i hedonistyczna interpretacja ludzkiej egzystencji upatruje ideał życiowy w dobrobycie materialnym, osiąganym za wszelką cenę i bezwarunkowo. Odrzuca się zatem prymat wartości duchowych i rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi, a wartość osoby oraz relacje międzyludzkie rozumie się i przeżywa nie według „logiki daru i bezinteresowności, lecz według egoistycznej logiki posiadania, a także instrumentalnego stosunku do drugiego człowieka”⁷⁴. Postawa ta odzwierciedla się szczególnie w pojmowaniu ludzkiej płciowości, która zostaje pozbawiona swej godności, jaką nadaje jej służba wspólnocie i wzajemnemu oddaniu się osób, i traktowana jest jako zwykłe dobro konsumpcyjne. „W ten sposób przeżycia wielu młodych nie prowadzą do harmonijnego i radosnego rozwoju ich osobowości, otwartej na drugiego człowieka przez dar z siebie, lecz powodują poważne zakłócenia natury psychologicznej i etycznej, które niewątpliwie zaciążą nad ich przyszłością”⁷⁵. Dlatego też poprawnym przeżywaniem seksualności jest skierowanie jej do osoby. Płciowość bowiem powinna służyć osobie, a nie osoba płciowości⁷⁶.

Chociaż płciowość stanowi istotny element osoby ludzkiej jako takiej i stąd może być rozważana na płaszczyźnie aksjologiczno-normatywnej niezależnie od małżeństwa, to jednak z perspektywy i w kontekście małżeństwa jej wizja jest bardziej integralna⁷⁷. Refleksja zaś o małżeństwie prowadzi bezpośrednio do refleksji o rodzinie, której istoty i problemów nie można zrozumieć bez podstawy, jaką jest małżeństwo. Stąd omówienie wszystkich trzech zagadnień razem, jako organicznej całości wydaje się uzasadnione.

ZAGADNIENIE REGULACJI POCZĘĆ

Ludzka seksualność z istoty swojej jest skierowana na uzupełnianie się dwojga ludzi w miłości, ale także na wydanie potomstwa, czyli prokreację. W przeciwieństwie do dawniejszej nauki Kościoła o celach małżeństwa, nie określa się dziś prokreacji jako pierwszego i nadrzędnego celu małżeństwa⁷⁸. W świetle obecnie podawanej wykładni prokreacja ujmowana jest jako uwieńczenie miłości małżeńskiej, a dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i przynoszą rodzicom najwięcej dobra⁷⁹. Właśnie zwłaszcza w odniesieniu do rodziny należałoby rozpa-

⁷⁴ Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Wrocław 1992, s. 8.

⁷⁵ Tamże; zob. także K. Neugebauer, *Společné skutky dezintegracji życia seksualnego*, CHS 110 (1982), s. 68–76.

⁷⁶ Zob. J.M. Aubert, dz.cyt., s. 245–247.

⁷⁷ KKK 2360.

⁷⁸ Por. R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 39.

⁷⁹ Por. KDK 48, 50.

trywać zagadnienie cywilizacji miłości, podjęte przez Pawła VI⁸⁰. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* analizując etymologię wyrazu „cywilizacja” nie ogranicza jego znaczenia tylko do wymiaru politycznego bytowania człowieka, ale uwypukla głębszy sens tego wyrażenia⁸¹. „Cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego duchowości oraz moralności”⁸².

Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał świat z rąk Stwórcy z zadaniem, aby czynił go sobie poddanym. W spełnieniu tego zadania odnajduje swe źródło cywilizacja, to znaczy ostatecznie humanizacja świata. Cywilizacja miłości w kontekście nauczania Jana Pawła II oznacza radość, radość z tego, że się człowiek rodzi, czyli radość także z tego, że małżonkowie stają się rodzicami.

W opozycji do cywilizacji miłości stawia papież cywilizację, która wydaje owoce w postaci mentalności konsumpcyjnej, która jest jednoznacznie antynatalistyczna⁸³. Szczególnym zagrożeniem instytucji małżeństwa jest związana z konsumpcjonistyczną wizją życia postawa antykonceptyjna⁸⁴. Postawa taka utrwała i podtrzymuje egoizm aż do negatywnej postawy wobec życia dziecka włącznie. Sprzeciwia się miłości i odpowiedzialności, a także godności osoby i jest wrogiem postępu duchowego.

Kościół uznaje, że „życie płciowe człowieka ma dwa zasadnicze znaczenia: znaczenie jednoczenia pary małżeńskiej, wzmacniania jej miłości oraz znaczenie prokreacyjne. Kościół utrzymuje przy tym, że pomiędzy tymi znaczeniami istnieje więź, której człowiek nie powinien rozrywać z własnej inicjatywy”⁸⁵. Zasada nierozdzielności leży u podstaw praktycznie wszelkiej argumentacji przeciwko antykoncepcji jako moralnie uprawnionej metody regulacji urodzin.

Na temat zła antykoncepcji wypowiadał się często Jan Paweł II, przypominając naukę Kościoła w tej dziedzinie. „Kiedy zatem poprzez antykoncepcję małżonkowie pozbawiają swe życie małżeńskie potencjalnej zdolności rodzicielskiej, przypisują sobie władzę, która należy jedynie do Boga, tj. władzę ostatecznego decydowania o zaistnieniu osoby ludzkiej”⁸⁶. Zdaniem papieża stosowanie środków antykonceptyjnych wprowadza istotne ograniczenia wewnątrz tego wzajem-

⁸⁰ Por. *Homilia wygłoszona na zakończenie Roku Świętego (25 grudnia 1975)*, AAS 68 (1976), s. 145.

⁸¹ *List do rodzin*, 13.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Por. W. Gasidło, *Postawa antykonceptyjna zaprzeczeniem odpowiedzialnego rodzicielstwa, w: Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne. Materiały z sesji: Odpowiedzialne rodzicielstwo w dwadzieścia lat po „Humanae vitae” odbytej w Krakowie 28 II 1989 r.*, Kraków 1989, s. 25; por. także KKK 2370.

⁸⁵ A. Paszewski, *Wokół problemów regulacji urodzin*, „Znak” 48 (1995) 8, s. 5.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Powołanie małżonków może wymagać heroizmu. Przemówienie do uczestników seminarium poświęconego problematyce odpowiedzialnego rodzicielstwa, Castel Gandolfo (17 IX 1983)*, LO – P9 (1983), 17.

nego oddania, jakim jest małżeństwo i wyraża obiektywną odmowę wzajemnego oddania całego dobra kobiecości czy męskości. Konkludując, papież stwierdza, że antykoncepcja przeciwstawia się prawdziwej miłości małżeńskiej⁸⁷.

Oficjalna Nauka Kościoła zwraca uwagę na moralną nieprawidłowość antykoncepcji. Ta nieprawidłowość pochodzi ze swego przeciwstawienia się prawdzie, wpisanej w ludzką naturę przez samego jej Stwórcę. Nieprawidłowość moralna antykoncepcji jest więc wewnętrzna. Jest ona, w świetle Katechizmu naruszeniem struktury aktu rozrodczego, wystąpieniem przeciw jego jedności i spoiwości, a zarazem jego celowości⁸⁸.

Włoski teolog R. Buttiglione, próbując uzasadnić oficjalną doktrynę katolicką w tej materii, stwierdza, iż „gdyby raz zaakceptowano separację pomiędzy prokreacją a przyjemnością w stosunkach seksualnych pomiędzy mężczyzną i kobietą, na czym miałyby polegać różnica pomiędzy tymi stosunkami a stosunkami w obrębie związku homoseksualnego? W obydwu przypadkach chodzi o wzajemnie uzgodnione dawanie i doznawanie przyjemności”⁸⁹.

Sprzeciw, jaki w wielu środowiskach budzi oficjalna Nauka Kościoła w kwestii antykoncepcji, skłania do ukazania kontekstu historycznego tego problemu.

Historia dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawie antykoncepcji jest stosunkowo krótka. Zaczyna ją Encyklika *Casti connubi*, Piusa XI, wydana w reakcji na uchwały biskupów protestanckich, którzy w 1930 r. na konferencji w Lambeth dopuścili w pewnych wypadkach możliwość stosowania środków antykoncepcyjnych⁹⁰. Ustosunkowując się do tego wydarzenia, Pius XI stwierdził: „Nie ma doprawdy takiej przyczyny, choćby najważniejszej, która zdołałaby z naturą uzgodnić i usprawiedliwić to, co samo w sobie jest naturze przeciwne. Otóż akt małżeński z natury swej zmierza ku płodzeniu potomstwa. Działa zatem przeciw naturze i dopuszcza się nieuczciwego czynu ten, kto, spełniając ten akt świadomie, pozbawia go skuteczności”⁹¹. Pius XI stwierdza wyrażenie, że udaremnianie naturalnej siły rozrodczej w małżeństwie jest łamaniem prawa Bożego i jako takie obciążone jest sankcją grzechu⁹².

Pius XII utrzymuje w mocy ton encykliki swego poprzednika, gdy w przemówieniu do położnych używa sformułowania „niemoralny zamach”, mówiąc o pozbawianiu aktu małżeńskiej siły w nim tkwiącej i przeszkodzenie zrodzeniu no-

⁸⁷ Tamże, 18.

⁸⁸ Por. KKK 2369.

⁸⁹ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, s. 77.

⁹⁰ Por. S. Nowak, *Problem antykoncepcji w świetle Nauki Kościoła*, w: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji. Ogólnopolska Sesja Naukowa lekarzy i teologów 7–8 lutego 1976 roku*, Kraków, 1976.

⁹¹ CC 66.

⁹² Tamże.

wego życia⁹³. Pius XII potwierdza również, że żadne wskazania czy potrzeba nie może zmienić „czynności wewnętrznie złej w akt moralnie dobry i godziwy”⁹⁴.

Jan XXIII w Encyklice *Mater et Magistra* przestrzega przed rozwiązywaniem problemu demograficznego za pomocą metod, które nie licują z godnością człowieka. Według Jana XXIII „nie należy do rozwikłania tego problemu wynajdywać takiego rozwiązania, które zadaje gwałt ustanowionemu przez Boga porządkowi moralnemu oraz przekazywaniu samego życia ludzkiego. Życie ludzkie winno być przekazywane rozmyślnie i świadomie, zgodnie z najświętszymi, niezmiennymi i nienaruszalnymi prawami Bożymi”⁹⁵.

W sposób autorytatywny i uroczysty dołączył się do głosów tradycji papież Paweł VI. W Encyklice *Humanae vitae* odrzucił możliwość antykoncepcji. Uczynił to po zasięgnięciu głosu konsultatywnego episkopatów wielu krajów, chociaż wbrew opinii większości teologów i uczonych, wchodzących w skład komisji powołanej do przestudiowania problemów demograficznych⁹⁶. Encyklika przypomina, że „należy wykluczyć wszelkie działania, które – czy to w przewidywaniu aktu małżeńskiego, czy podczas jego dopełnienia, czy w rozwoju jego naturalnych konsekwencji – miałyby za cel uniemożliwienie zapłodnienia lub służyłyby jako środek ku temu”⁹⁷. Usytuowanie głosu na temat antykoncepcji w tekście encykliki, tuż po kategorycznym odrzuceniu spędzenia płodu i sterylizacji ma swoją wymowę. Papież wyraża obawę, że akceptacja środków antykoncepcyjnych mogłaby utwierdzić człowieka w przekonaniu, że sfera płciowości nie podlega normowaniu i służy jedynie zaspokojeniu żądz cielesnych. Papież widzi w antykoncepcji zagrożenie dla ludzkości, polegające na „wyniszczeniu jej u samych źródeł”⁹⁸.

Kościół nie ogranicza się jednak tylko do wypowiedzi krytycznych odnośnie do praktyk antykoncepcyjnych. Równolegle do historii głosów stanowczego odrzucenia antykoncepcji idzie historia wypowiedzi uzasadniających kryteria takiego właśnie normowania w odniesieniu do sfery ludzkiej płciowości.

Wielkim krokiem naprzód w tej dziedzinie stała się wypowiedź Piusa XII, skierowana do położnych, w której papież wskazuje na godziwość moralną metod związanych z wykrywaniem niepłodnych dni w cyklu występującym u kobiety. „Stosowanie się do okresów niepłodności może być moralnie godziwe, jeśli spełnione są podstawowe warunki życia małżeńskiego, a więc wola służenia życiu za

⁹³ Por. Pius XII, *Przemówienie do położnych*, Rzym 1951, AAS 43 (1951), 843; tekst polski w AK 56 (1958), s. 226.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ MM 101.

⁹⁶ Por. R. Buttiglione, dz.cyt., s. 63.

⁹⁷ HV 14.

⁹⁸ Tamże; por. także PH 14.

wszelką cenę i wystarczająco uzasadnione i usprawiedliwione powody, aby ograniczyć dalsze rodzicielstwo”⁹⁹.

Sobór Watykański II w swym nauczaniu podkreśla pozytywny wymiar miłości cielesnej małżonków, ukazując wspaniałość powołania małżonków jako współpracowników Boga¹⁰⁰. Podkreślając zobowiązania małżonków w dziedzinie płodności stosowano wiele wyrażen. Używane w publikacjach medycznych i demograficznych „regulacja urodzeń” czy „planowanie rodziny” obejmują najczęściej wszystkie możliwe drogi zapobiegania zrodzeniu potomstwa łącznie z przerwaniem ciąży. Zbliżone pojęciowo jest wyrażenie „regulacja poczęć”, które wyklucza zabijanie życia poczętego, nie wyklucza jednak stosowania środków antykoncepcyjnych. W encyklice Pawła VI, która ukonkretnia zasady nauki soborowej na temat etycznej regulacji poczęć, po raz pierwszy w historii dokumentów Kościoła nauczającego na temat małżeństwa pojawia się termin „odpowiedzialne rodzicielstwo”¹⁰¹.

M. Rhonheimer uzasadnia różnice między antykoncepcją a okresową wstrzeмиęźliwością na podstawie wyraźnie formułowanej w Encyklice *Humanae vitae* zasadzie „odpowiedzialnego rodzicielstwa”¹⁰². Płciowość ludzka objawia się, według niego, w ludzkich czynach, a takimi są działania człowieka kontrolowane przez rozum i wolę. Akt płciowy obejmuje całego człowieka, ma więc wymiar cielesno-duchowy i może być rozpatrywany jako akt kierowany przez wolę powodowaną rozumem. Rhonheimer zwraca uwagę, że „metoda rytmu płodności jako taka nie zapobiega poczęciu, lecz tylko dostarcza wiedzy o płodności. Tym co reguluje poczęcia, jest powstrzymanie się od stosunków, o których się wie, że będą płodne. Antykoncepcja zaś reguluje poczęcia przez proste czynienie aktów seksualnych niepłodnymi”¹⁰³.

Pojęcie to streszcza zasadniczą myśl Kościoła, że nie antykoncepcja, godząca w dobro osobowe, lecz odpowiedzialne rodzicielstwo – w pełni odpowiadające stwórczym i zbawczym planom Boga – może być kluczem do rozwiązywania problemów związanych z rozrodczością. Termin „odpowiedzialne rodzicielstwo” w znaczeniu użytym przez encyklikę *Humanae vitae* oznacza rozpoznanie i podjęcie przez małżonków swojego powołania do przekazywania życia i wychowywania dzieci ze świadomością przed Bogiem Stwórcą, w którego stwórczych i zbawczych planach mężczyzna i kobieta ukazują uczestnictwo przez zawarcie małżeństwa¹⁰⁴. Odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza w etyce małżeńskiej świadome podjęcie kierowania płodnością. W znaczeniu szerszym odpowiedzialne

⁹⁹ Pius XII, *Przemówienie...*, s. 227.

¹⁰⁰ Por. KDK, 51.

¹⁰¹ Por. HV 7, 10.

¹⁰² Por. M. Rhonheimer, *Contraception, sexual behaviour and natural law*, „Linacre Quarterly”, maj 1989, cyt. za A. Paszewskim, art.cyt., s. 6.

¹⁰³ Tamże, s. 8.

¹⁰⁴ Por. R. Buttiglione, dz.cyt., s. 63.

rodzicielstwo to cały proces wydawania i wychowywania potomstwa. W węższym natomiast znaczeniu dotyczy podejmowania decyzji odnośnie do wydawania (poczęcia i urodzenia) potomstwa. Chodzi tu o ustalenie liczby potomstwa i odpowiednich odstępów czasowych między urodzeniami dzieci.

W świetle Encykliki *Humanae vitae* odpowiedzialne rodzicielstwo opiera się na okresowej wstrzemięźliwości. „Jeśli więc istnieją słuszne powody do wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględnić naturalną cykliczność, właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć bez łamania zasad moralnych¹⁰⁵. Jan Paweł II, podejmując zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa, podkreśla, że polega ono na służbie życiu, realizowanej przez jego przekazywanie i wychowanie¹⁰⁶. W *Liście do rodzin* ukazuje papież wagę momentu łączenia się mężczyzny i kobiety w jedno ciało. Jest to moment, w którym oboje mogą stać się rodzicami – przekazując życie nowej istocie ludzkiej¹⁰⁷.

Dając wyraz trosce o coraz pełniejsze urzeczywistnienie Bożego zamysłu w tej dziedzinie, zwraca się papież z wezwaniem do teologów, „aby jednocząc swoje wysiłki we współpracy z hierarchicznym Magisterium, starali się coraz lepiej naświetlać podstawy biblijne nauczania o tym, że dwa aspekty zjednoczenia małżeńskiego: jednoczący oraz prokreacyjny nie mogą być rozdzielone w sposób sztuczny, bez naruszenia wewnętrznej prawdy samego aktu. Apel papieża do teologów dotyczy naświetlenia przez nich podstaw biblijnych tej nauki, jej motywacji etycznych i racji personalistycznych¹⁰⁸. Wychodząc od wskazań Soboru Watykańskiego II i kontynuując naukę Pawła VI, Jan Paweł II rozwija pojęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa na kanwie integralnej wizji człowieka.

Papież przyznaje, że małżonkowie, służąc życiu na zasadzie odpowiedzialnego rodzicielstwa, mogą napotkać rozmaite trudności. Daje jednak wyraz swojego przekonania, że „pomiędzy prawami Bożymi co do przekazania życia a obowiązkiem pielęgnowania autentycznej miłości małżeńskiej nie może zachodzić sprzeczność¹⁰⁹. W świetle papieskiej adhortacji odpowiedzialne rodzicielstwo zakłada jako warunek konieczny znajomość cielesności i rytmów płodności. „Trzeba uczynić wszystko, aby udostępnić tę wiedzę ogółowi małżonków, a wcześniej jeszcze osobom młodym, poprzez informację i wychowanie”¹¹⁰.

Znajomość cielesności i jej rytmów oraz zastosowanie naturalnych metod służy w opinii papieża czystości małżeńskiej. Zatem u podstaw odpowiedzial-

¹⁰⁵ *List do rodzin*, 12; por. także Paweł VI, *Humanae vitae*, 16; S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. Moralność życia społecznego*, Warszawa 1990, t. 7, s. 190–199.

¹⁰⁶ Por. FC 31–33.

¹⁰⁷ Por. LR 12; FC, 32; KDK, 51; HV 12.

¹⁰⁸ FC, 31; por. także KKK2070; VS 13.

¹⁰⁹ Por. KKK 1644; por. także FC 33.

¹¹⁰ Por. tamże.

nego rodzicielstwa stoi wychowanie do czystości, które uzdalnia małżonków do miłości autentycznej, stojącej na straży ładu moralnego w małżeństwie¹¹¹. Istotnym punktem ciężkości, w kontekście odpowiedzialnego rodzicielstwa jest zagadnienie odpowiedzialności za „dopasowanie” swojego postępowania do obiektywnych kryteriów moralności. Sformułowanie Katechizmu odnośnie do odpowiedzialnego przekazywania życia silnie akcentuje zależność sposobu postępowania od obiektywnych kryteriów, a nie wyłącznie od samej szczerzej intencji oceny motywów działania¹¹². Podstawą zasad etycznej regulacji poczęć jest prawo naturalne¹¹³. Ponieważ Kościół nie ustanowił prawa naturalnego, dlatego zmiana nakazów tego prawa nie leży w kompetencji Kościoła. Z powyższych względów w konstytucji duszpasterskiej zawarta jest myśl, że nie wolno przy regulacji poczęć schodzić na drogi, które tłumacząc prawo Boże, odrzucają nauczycielski Urząd Kościoła¹¹⁴.

¹¹¹ Por. PH 11.

¹¹² Por. KKK 2368.

¹¹³ W nauce Kościoła katolickiego prawo naturalne rozumiane jest jako obiektywny porządek moralny, wypisany przez Boga w rozumnej naturze człowieka; porządek niezależny od ludzkiego prawa pozytywnego, stały i niezmienny, obejmujący wszystkich ludzi, zawierający zarówno najwyższe zasady moralne, jak i szczegółowe normy postępowania. Por. J. Mackley, *Tradycja i zmiana w Kościele*, przeł. M. Wierzbicka, Warszawa 1974, s. 142.

¹¹⁴ KDK, 51.

KRZYSZTOF KAMIŃSKI
Instytut Filozofii
Uniwersytet Łódzki

UPRAWA INTELEKTU ODKRYWANIEM PRAWDY – STANOWISKO STEFANA SWIEŻAWSKIEGO

Stefan Swieżawski filozof, czy dokładniej filozof-chrześcijanin, był przekonany, że *prawda jest i może być tylko jedna*. Tym przekonaniem wpisuje się w długi poczet jej wyznawców i obrońców. Sam wskazuje na liczne rzesze ludzi, którzy wiele poświęcali, *aby tylko prawdziwie spojrzeć na rzeczywistość, uczciwie szukać prawdy i nieugięcie stać na jej straży*. Wielu było też męczenników prawdy, którzy oddawali swoje życie – ginęli jako świadkowie wiary, ofiary inkwizycji bądź uciskającej władzy – za poglądy w ich przekonaniu autentyczne i zgodne z rzeczywistością. *Ich prototypem w pogańskiej rzeczywistości był Sokrates, a najpełniejszy wyraz tego typu świadectwa dał, całym swoim życiem, sam Chrystus*. Znamienny dla Swieżawskiego jest fakt, że św. Tomasz z Akwinu *całe swoje bohatersko pracowite i bezgranicznie zaofiarowane życie oddał całkowicie na służbę prawdzie*¹.

A cóż to jest prawda? Pytanie ciągle obecne w historii ludzkiej myśli, stało się również istotnym drogowskazem filozoficznych poszukiwań S. Swieżawskiego. „Prawda, podkreśla, polega zawsze na zgodności tego ujęcia rzeczywistości, jakie żyjemy w naszym intelekcie z rzeczywistością obiektywną, którą to ujęcie ma wyrażać. Im ta zgodność większa, tym prawda doskonalsza”². Prawda dla Swieżawskiego jest wartością najwyższą. Jej rangę porównuje z miłością; i prawda, i miłość domagają się równorzędnego i pełnego wymiaru ich realizacji. A to stąd, że życie każdego człowieka dokonuje się dwutorowo, poprzez poznanie i działanie. Do poznania ostateczną miarą ma być prawda, tak jak w przypadku działania miłość. *Człowiek ma obowiązek dążyć do tego, aby być nie tylko dobrym*

¹ Por. S. Swieżawski, *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 13, s. 1. Już sam wybór przez św. Tomasza zakonu jest wymowny. Wstąpił on bowiem do zgromadzenia dominikańskiego, którego, jak podkreśla S. Swieżawski, naczelnym hasłem, *mającym streszczać całą rację bytu nowego [wówczas] zakonu i głęboki sens jego misji*, było słowo *veritas*.

² Tamże.

ale i mądrym (choć niekoniecznie wykształconym!). Absolutność prawdy odnosi się bezpośrednio do Boga: podobnie jak absolutność miłości wyraża się w tym, że Bóg jest miłością, jest On także ze swojej istoty Prawdą. Przekonujące jest dla Swieżawskiego doprecyzowanie św. Tomasza: „*Solus Deus (est) ... veritas per essentiam*”, *prawda Bogu nie przysługuje, nie jest On prawdziwy, lecz jest sam najwyższą i pierwszą Prawdą*. Prawda ludzka zaś jest odbłaskiem, śladem, cieniem Prawdy najwyższej. Poprzez naturalne poznanie człowiek poznaje jedynie części prawdy, nie zmienia to faktu, że nawet najmniejsze części prawdy zawsze i w całości podchodzą od Boga. *Każde szukanie prawdy jest więc szukaniem Boga* – powie Swieżawski³.

W tym kontekście szczególnej wyrazistości nabiera przekonanie, że prawda nigdy nie może być podporządkowana ideologii czy jakimkolwiek innym celom pozaprawdziwościowym⁴. Swieżawski, wołając za Maritainem, że *niczemu nie może służyć prawda*, nadaje jej wartość najwyższą. Dlatego poświęcenie się prawdzie jest dla niego naczelnym zadaniem każdego człowieka, a nade wszystko każdego chrześcijanina⁵.

Poświęcenie się prawdzie jest jednoznaczne z poświęceniem się pracy intelektualnej, poprzez którą można do niej dojść. Pragnienie dochodzenia do prawdy jest uniezależnione, co podkreśla Swieżawski, *od tego czy jest to intelekt filozofa, przyrodnika, czy też tzw. człowieka życia praktycznego*. Każdy ludzki intelekt powinien jednak znamionować takie sprawności, jak: **realizm, obiektywizm, uniwersalizm**.

Wymienione sprawności – w połączeniu z głębokim poczuciem intelektualnej odpowiedzialności stanowiące o *sensus catholicus*, jak pisze Swieżawski powołując się na o. J. Woronieckiego – mają zagwarantować ostatecznie planowe i wytrwałe budowanie autentycznego i prawdziwego poglądu na świat. Poza tym, na co szczególnie uwrażliwia Swieżawski, *w dziedzinie owego „sensus catholicus”, to katolicyzm burzy wszelkie zapory stawiane między intelektem, a resztą życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego, zapory tak groźnej dla współczesnego życia umysłowego*⁶. A taką zaporą jest dogmat „czystej nauki” i pragmatycznie rozumianej prawdy.

³ Por. tamże. Miłość i prawda, zdaniem S. Swieżawskiego, to w chrześcijaństwie nie tylko analogiczne wartości najwyższe; powinny też wyrażać pełną wzajemną harmonię, by nie popełniać błędów, jaki był udziałem Piłata. *Przed każdym człowiekiem staje pokusa, by jak Piłat spytać: „A cóż to jest prawda?” – i nie czekając na odpowiedź, oddać się działaniu bez troski o zgodność między swoim postępowaniem i prawdą*.

⁴ Por. S. Swieżawski, *Moja droga poszukiwania prawdy*, w: *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 6 i 19. Myśl chrześcijańska w swojej historii zna przypadki zniewalania prawdy. Wystarczy wspomnieć o ideologizacji Christianitas. I być może, zastanawia się Swieżawski, owa ideologia mogła być potrzebna do utrzymania wielu wartości kulturalnych, *ale dominując nad samą prawdą filozoficzną i teologiczną, przyczyniła się walcie w epoce nowożytnej do odebrania prawdzie należnego jej blasku i majestatu*. Por. S. Swieżawski, *Filozofia, teologia...*, s. 1.

⁵ Por. S. Swieżawski, *Logos i ethos*, „Znak” 1948, nr 6, s. 522–523.

⁶ Por. S. Swieżawski, *Uprawa intelektu*, w: *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 28–31.

S. Swieżawski zwraca uwagę, że katolicyzm, spośród wszystkich władz przyrodzonych, intelekt stawia najwyżej. W nim bowiem upatruje elementu jednoczącego z Bogiem, dzięki któremu możemy dojść do zasad powszechnych i absolutnych. Sam intelekt musi jednak podlegać formowaniu. Swieżawski mówi o *uprawie intelektu*, która powinna wytworzyć odpowiedni klimat w dziedzinie umysłowej oraz o wpajaniu określonych sprawności jej sprzyjających. Dopuszczenie zatem intelektu do głosu, jak i najrzetelniejsza jego uprawa, winny stanowić podstawowe zadanie człowieka w dziedzinie przyrodzonej⁷. Wedle S. Swieżawskiego, najwłaściwszym sposobem uprawy intelektu – którego naczelnym zadaniem jest samodzielne myślenie mające doprowadzić do prawdy – jest wpajanie w rozum każdego człowieka przywołanych już sprawności intelektualnych: realizmu, obiektywizmu i uniwersalizmu.

„Nastawienie realistyczne można by scharakteryzować jako: uznanie poza swoim *ja* otaczającej mnie rzeczywistości”⁸. Największym zagrożeniem dla tak pojętego realizmu, w przekonaniu S. Swieżawskiego, jest idealizm, coraz wyraźniej występujący w rozwoju umysłowym od wieków nowożytnych. To idealizm, z jednej strony programowo stawia znak zapytania wobec istnienia otaczającej nas rzeczywistości, z drugiej jednocześnie wskazuje na podmiot poznający jako na jedynie pewną i obiektywną rzeczywistość. Szerokie oddziaływanie tego typu myślenia musiało skutkować i skutkowało w życiu teoretycznym i praktycznym. Wymiar praktyczny ludzkiej działalności w konsekwencji emancypuje się spod wpływu metafizyki i zasady moralnej. Do głosu dochodzi tu użyteczność, racja stanu czy uczucia. Życie zaś intelektualne, tracąc coraz wyraźniej kontakt z rzeczywistością, także z tą w wymiarze metafizycznym, skupia się na tworzeniu pomysłowych konstrukcji; myśl zamyka się sama w sobie, *zużywając się na rozwiązywaniu problemów anemicznych i pozornych, które, jak podaje Swieżawski, już św. Tomasz odważnie nazywał „stultae quaestiones”!* (głupie, małoznaczące kwestie). Pogłębia się przepaść między *myślą a rzeczywistością, nauką a życiem praktycznym, sztuką a konfliktami społeczno-ekonomicznymi*, na której tle posłuch znajdują takie hasła, jak: *nauka dla nauki czy sztuka dla sztuki, które miały stanowić jakby najszlachetniejszy program dla ekspansji duchowej człowieka i jakby najwłaściwszą zasadę uprawy intelektu*. W rzeczywistości dochodzi jednak do dysonansu i zaniku kontaktu kierującej myśli z twórczością artystyczną, czy kierującej myśli z życiem społecznym i ekonomicznym jednostek i grup społecznych. Życie wtedy, puentuje Swieżawski, jest *wydane na łup rozgrywki sił i ślepych okoliczności*⁹.

⁷ Por. tamże, s. 13–14.

⁸ Tamże s. 30.

⁹ Por. tamże, s. 17–19.

Idealizm, według S. Swieżawskiego, pośrednio jest również zagrożeniem dla chrześcijaństwa, bo jak podkreśla: „Chrześcijaństwo jest z gruntu realistyczne”¹⁰ lub w innym miejscu: „Chrześcijanin nie może być anty- lub arealistą. Zdrada realizmu jest zarazem zdradą chrześcijaństwa”¹¹. O wiarygodności religii świadczy jej historyczność. *Dla chrześcijaństwa wszelkie odejście od korzeni historycznych stanowi ryzyko przejścia na teren gnozy. A idealistyczno-spekulatywna gnoza to jest koncepcja piękna, może bardzo fascynująca sama w sobie, lecz utworzona przez człowieka w jego pieknoduchowskim świecie.* Konkretnym zagrożeniem dla chrześcijaństwa jest tu koncepcja Bultmanna, która kwestionuje faktyczność Ewangelii, mówi jedynie o wierzeniach pierwotnych chrześcijan¹². Chrześcijaństwo pozbawione autentycznych korzeni swej wiary przeobraża się w mit. Odejście od realizmu w chrześcijaństwie – w tym wypadku *realizmu autentycznego terenu, przestrzeni, czasu, co stanowi bazę, która chroni nas przed gnozą i mitologią* – w opinii Swieżawskiego, *jest największym zagrożeniem dla chrześcijaństwa, o wiele większym niż marksizm.* Myślenie idealistyczne grozi bowiem odejściem od Boga. Ludzie wpadają tu w pułapkę subiektywizmu, który zaczął się od kartezjańskiego *cogito*. Swieżawski pisał: *Albowiem rzeczy są nie dlatego, że ja myślę, tylko dlatego, że one są i że ja jestem. A ja o nich myślę. Dlatego fundamentalny jest prymat metafizyki... przed filozofią poznania, prymat realizmu przed idealizmem*¹³, czy wreszcie prymat obiektywizmu przed subiektywizmem¹⁴.

„Obiektywizm łączy się ściśle z realizmem – to ta głęboko wryta zasada i przeświadczenie, że w zdobywaniu poznawczym rzeczywistości ja jestem od niej zależny i muszę ją z trudem zdobywać, że nie jestem miarą i ośrodkiem świata”¹⁵.

Wiek nowożytny, jak sądzi Swieżawski, to między innymi ekspansja prądów myślowych będących w jawnej sprzeczności z obiektywizmem. S. Swieżawski łączy to z odrodzeniowym antropocentrycznym humanizmem. Zwycięstwo *egoizmu jednostki ludzkiej*, pisze, *jakim był renesansowy humanizm, zwycięstwo „civitas terrena” nad „Civitas Dei” dokonujące się w dziedzinie psychicznej, nadającej ton całokształtowi spraw życiowych i kulturalnych – oto początek tego okresu*

¹⁰ S. Swieżawski, *Zagrożenie większe niż marksizm*, w: *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, s. 48.

¹¹ S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, w: *Istnienie...*, s. 217.

¹² S. Swieżawski, powołując się na egzegetów francuskich, podkreśla, że *bultmannizm jest rezultatem myślenia teologów niemieckich, przesiąkniętych głęboko filozofią kantowską i jej owocami, czyli idealistyczną filozofią niemiecką*. Por. S. Swieżawski, *Zagrożenie większe...*, s. 49.

¹³ S. Swieżawski wyraża nawet przekonanie, że filozofia realistyczna jest trudniejsza, wymaga większej ascezy intelektualnej – dlatego jest rzadziej stosowana niż filozofia idealistyczna, na której gruncie łatwo mogą rozwijać się gnozy. *Filozofie gnozy*, pisze, *są jakby filozofiami sybarytów, podczas gdy filozofia realistyczna jest kontemplacyjna*, tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 48–49.

¹⁵ S. Swieżawski, *Uprawa...*, s. 30.

w naszych dziejach, jaki dziś możemy bez przesady nazwać epoką humanizmu antropocentrycznego. Swieżawski z pozycji chrześcijańskiego humanizmu teocentrycznego nie waha się w humanizmie antropocentrycznym dostrzec przejawów pogaństwa. Za św. Augustynem mówi wręcz, że poprzestawanie jedynie na rozwoju owej *civitas terrena*, to budowanie na fundamencie *miłości samego siebie sięgającej aż do pogardy Boga*¹⁶.

Styl filozofowania czasów nowożytnych i współczesności Swieżawski przeciwstawia starożytności i średniowieczu. W jego przekonaniu, zestawienie wypada niekorzystnie dla czasów chronologicznie nam bliższych, które cechuje intelektualny chaos. Jest to efekt tendencji subiektywistycznych i uprzywilejowanego miejsca teorii poznania. Odchodzi się od metafizyki dającej wielowymiarowy obraz rzeczywistości, na rzecz problematyki związanej z percepcją i przeżywaniem tej rzeczywistości. Umacnia się tematyka podmiotowości, która według Swieżawskiego, w ostatecznym rozrachunku *prowadziła do stopniowej dewaluacji mądrości i czysto prawdziwościowej kontemplacji*¹⁷.

Przejście od realistycznej, obiektywnej filozofii w kierunku filozofii subiektywistycznej, *polegało na tym, że człowiek zaczął się interesować przede wszystkim sam sobą, a nie rzeczywistością zewnętrzną*. Problem oczywiście tkwi nie w tym, że człowiek zaczął interesować się sobą: *cała wiedza o człowieku, jaką przyniosła epoka nowożytna, jest bardzo cenna* – podkreśla Swieżawski; godne potępienia jest jedynie rezygnowanie z metafizyki. S. Swieżawski stoi na stanowisku, że filozofia przedmiotowa i filozofia podmiotowa są do pogodzenia, że możliwa jest między tymi kierunkami harmonia – pod jednym warunkiem: *Chodzi o ustalenie co powinno być pierwsze. Otóż pierwsza musi być postawa i problematyka przedmiotowa*. Na jej bazie mogą dopiero rozwijać się *podmiotowe uzupełnienia*¹⁸. W filozofii często chodzi o kwestię akcentów czy prymatu: co pierwsze, co ważniejsze. Swieżawski nie przekreśla zatem wagi podmiotowości; jedynie w zestawieniu z nią pierwszeństwo przyznaje filozoficznemu obiektywizmowi.

Poszukiwania podmiotowe, zyskujące prymat nad poszukiwaniami obiektywnymi, przedmiotowymi, Swieżawski określa mianem grzechu pierwotnego filozofii nowożytnej. Jej antropocentryzm przejawiał się w zawężeniu pola widzenia świata oraz ludzkiego istnienia; w zagubieniu perspektywy uniwersalistycznej.

„Uniwersalizm wreszcie intelektu – pisze S. Swieżawski – objawia się tym, że umysł celowo nie eliminuje ze swojej świadomości, ze swego pola obserwacji i badań żadnego odłamu tej rzeczywistości; stara się jednym słowem uwzględnić wszystkie dane, nie przymykać oczu na żadne dziedziny”¹⁹.

¹⁶ Por. tamże, s. 14–15.

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *Moja droga poszukiwania prawdy*, w: *Istnienie...*, s. 14.

¹⁸ Por. S. Swieżawski, *Wracanie do sedna*, ze S. Swieżawskim rozmawia M. Bajer, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 40, s. 1.

¹⁹ S. Swieżawski, *Uprawa...*, s. 30.

Zdaniem Swieżawskiego, człowiek uniwersalistyczną perspektywę zgubił, w momencie, gdy siebie uznał za absolut, pomijając Boga. *Uznając samego siebie za absolut, nie mógł człowiek nowożytny spojrzeć już na siebie jakby „z lotu ptaka” ... nie uznając praktycznie nad sobą żadnego regulatora i miernika absolutnego.* Człowiek, tracąc uniwersalistyczną perspektywę, zaczął popadać w partykularyzmy. To z kolei wywołało kryzys metafizyki: z góry skazywano na niepowodzenie wszelkie dociekania nad transcendentnym wymiarem istnienia i bytu. Mniej skrajni myśliciele, ale również partykularyzmem przesiąknięci, próbowali jeszcze dawać poglądy powszechne, roszczące sobie prawo obejmowania całości spraw wszechświata. *Ale wszystkie te zapatrywania, wyjaśnia Swieżawski, właśnie dlatego że budują się na podstawie tylko partykularnej, nie dość powszechnej, są błędne, bo z powodu swej wyłączności podawać muszą fałszywe poglądy na człowieka, na jego rolę w świecie i na naturę oraz na zadania jego intelektu*²⁰.

Intelektualne sprawności: realizmu, obiektywizmu i uniwersalizmu, w przekonaniu Swieżawskiego, są jedyną drogą właściwej uprawy intelektu w celu poznawania prawdy *rozumem naturalnym i rozumem poddanym działaniu łaski*. Samo zaś budowanie najwłaściwszego poglądu na świat w ramach *sensus catholicus* musi być oparte na głębokim poczuciu **intelektualnej odpowiedzialności**, a to oznacza wystrzeganie się skrajności: z jednej strony przeświadczenia, że rozum ludzki jest służebny wobec życia praktycznego i aktywnego – przykładem mogą być kierunki utylitarne, w których wysiłki myślowe naginane są do różnych potrzeb i korzyści; z drugiej strony pozostawanie jedynie na poziomie dywagacji czysto teoretycznych – tu z kolei przykładem są prądy „czystej naukowości”, nie uznające poza sobą żadnego autorytetu. A jak podkreśla Swieżawski, *świadomość odpowiedzialności łączyć się musi jak najściślej z uznaniem autorytetu, który „ex definitione” musi być wyższego rzędu od tego, dla kogo ma być autorytetem*. Z chrześcijańskiego punktu widzenia dla intelektu nie ma innego, wyższego autorytetu poza Bogiem. Z uznania zaś powagi Boskiego autorytetu płynąć może *rzeczywista i rzetelna świadomość odpowiedzialności w pracy umysłowej*²¹. Swieżawski, mówiąc o poddaniu się autorytetowi Boga, co nie jest jednoznaczne z negowaniem autonomii wysiłku ludzkiego rozumu i woli, wskazuje na konieczność pokory, którą nazywa *prawdziwą pełnią*, a o której nie może zapomnieć chrześcijanin dążący do pełni życia osobistego. Poprzez fakt, że życie, stając się dziełem, nie tyle woli i rozumu, ale samego Boga, zyskuje doskonałość *nieskończenie wyższego rzędu*²².

Intelekt człowieka, pozostając w samym centrum konfliktów życiowych, ma budować pogląd na świat, który jest odpowiednikiem prawdy obiektywnej i który ma wpływ na bieg całego życia. Budowanie **poglądu na świat** zgodnego z nauką

²⁰ Por. tamże, s. 16–17.

²¹ Por. tamże, s. 27–28.

²² Por. S. Swieżawski, *Pełnia katolicyzmu w życiu osobistym i zbiorowym*, Poznań 1938, s. 11.

katolicką ma uchronić życie umysłowe człowieka przed *bląkaniem się po ścieżkach niepotrzebnych*, ma być planowe i w ostatecznym (eschatologicznym) rozrachunku ma mieć zbawienny wpływ na resztę życia. *Katolicyzm*, pisze Swieżawski, *wysoko ceniąc pierwszeństwo intelektu, broni nas jednak całą siłą przed czczym intelektualizmem i teoretyzowaniem. Ze stanowiska katolickiego rozum jedynie zyskiwać może ogromne korzyści, jeżeli będzie pozostawał w kierowanym roztropnością kontakcie z innymi dziedzinami życia*²³.

Dylemat, wobec którego staje odbiorca twórczości naukowej S. Swieżawskiego, dotyczy pogodzenia absolutności i pewności wiary w Boga z ideałami demokracji, która wszystko pragnie poddać dyskusji²⁴. **Prawda i pluralizm** stanowią ośrodek filozoficznego czy w ogóle światopoglądowego credo S. Swieżawskiego. Zastanawiać jednak może niezwykła konstelacja pojęć, na pierwszy rzut oka, wzajemnie się wykluczających. Bo jak można pogodzić prawdę z wielością niezależnych od siebie elementów, czynników, zasad, które implikuje pluralizm: zarówno w jakiejś dziedzinie rzeczywistości jak i w jakiejś dziedzinie poznania. Doprecyzowania również wymagać będzie przekonanie, według którego prawda jawić się będzie w pismach Swieżawskiego jako cel filozoficznych poszukiwań, wyłaniając się z mnogości poznawczych dróg do niej prowadzących. Przekonanie to bowiem może pozostawiać wrażenie zakwestionowania wolności w nauce na rzecz metodologicznego determinizmu, który zawsze prowadzić będzie do jednej prawdy. A może prawd jest tyle, ilu filozofów, tyle, ilu jest ludzi? Poznanie odpowiedzi na te pytania domaga się najpierw rudymenarnego wyjaśnienia, czym dla Swieżawskiego jest prawda, a dopiero później, jak w odniesieniu do niej postrzega pluralizm?

Teorię o wielości prawd S. Swieżawski rozwiewa od razu i stanowczo: *nie ma tylu prawd, ilu umysłów. A zatem jest tylko jedna prawda. Ta prawda jedna jest też prawdą osobową i najwyższą – jest Bogiem*. Jest jedyną powagą, przed którą, o czym jest przekonany S. Swieżawski, myśl ludzka z natury swej ugiąć się musi. Majestat tej prawdy objawia się jednak częściowo i w drobnych śladach²⁵. Poza tym wyłania się problem osób niewierzących. Swieżawski i z tym proble-

²³ Por. S. Swieżawski, *Uprawa...*, s. 27–31. Swieżawski zdaje sobie sprawę, że na niebezpieczeństwo zbytniego teoretyzowania narażone są głównie osoby pracujące naukowo. Dlatego proponuje przede wszystkim im, choć dotyczy to każdego człowieka, *ciągły i osobisty kontakt z nędzą materialną i moralną świata*, choćby poprzez zaangażowanie w działalność mającą na celu niesienie konkretnej pomocy potrzebującym. Jak pouczają przykłady – *św. Jana Kantego, dla którego konkretna nędza fizyczna bliźniego jest w danej chwili sprawą stokroć ważniejszą od najwznioślejszych choćby rozważań teoretycznych, czy św. Tomasza z Akwinu śpiewającego swe hymny eucharystyczne i nazywającego „słomą” potężną kreację filozoficzno-teologiczną* – jest to dogodna sposobność do kształtowania własnego myślenia zgodnie z owym nastawieniem realistycznym, obiektywnym i uniwersalistycznym, por. tamże, s. 31–32.

²⁴ Por. S. Swieżawski, *Absolutność prawdy i wielość poglądów*, ze S. Swieżawskim rozmawia K. Wójcicki, „Więź” 1984, nr 2–3, s. 11.

²⁵ Por. S. Swieżawski, *Uprawa...*, s. 28.29.

mem sobie radzi poprzez odwołanie się do *obiektywnego prawa naturalnego*, które nie tylko jest wcześniejsze od wytycznych Ewangelii, ale przede wszystkim rozgranicza porządek naturalny i nadprzyrodzony porządek łaski. Podkreśla, że każdy człowiek jest z natury zdolny do przyrodzonego poznania Boga, a więc niezależnie od wiary i Objawienia. Ma również wpisane w sumieniu podstawowe zasady prawa naturalnego. Są to sfery naturalnej mądrości filozoficznej i akonfesyjnej moralności²⁶.

Głoszenie teorii jednej prawdy dla S. Swieżawskiego nie jest sprzeczne z wyznawaniem zasady pluralizmu, która otwiera nas na prawdziwy świat wolności: *jedność wiary i celu nie tylko nie wyklucza, ale wprost zakłada pluralizm dróg do tego celu wiodących*. Dlatego S. Swieżawski zawsze z uznaniem mówi o wielości proponowanych koncepcji. Zachęca do licznych tego typu inicjatyw, do decentralizacji, dialogu i pluralizmu. Z Ewangelii, podkreśla, wcale nie wynikają *jednoznaczne i mające prawo do wyłączności wzorce filozofii, teologii, systemu społeczno-gospodarczego, ustroju*. Niezmienne słowo Boże może być odczytywane różnorako, wciąż na nowo. *Każde pokolenie, ba, każdy człowiek ma swą miarę*. Różnorodność postaw poznawczych w porządku przyrodzonym w niczym nie uwłacza jedności treści zawartych w Ewangelii. Dotyczy to wielości filozofii, wielości teologii jak również mnogości modeli, tendencji i programów w sferze realizacji praktycznych. Najgroźniejszy w tym kontekście wydaje się stan obojętności i ośpienia na sprawy najważniejsze. Co ciekawe, Swieżawski pozytywnie ocenia takie zjawiska jak herezje czy mnogość konfliktów wynikające z różnicy zdań, z własnych przemyśleń i wolnych wyborów. Wszystko to, według niego, jest przejawem postawy realistycznej – bo cała rzeczywistość, w której żyjemy nacechowana jest właśnie różnorodnością – i błędem byłoby tę różnorodność niwelować i jej się przeciwstawiać. *Powiedziałbym nawet – podkreśla, że różnorodność jest jedyną naprawdę godną człowieka drogą do jedności, a najdoskonalsza, boska jedność nie jest tej różnorodności przekreśleniem, lecz wypełnieniem i scaleniem*²⁷.

Pluralizm, jako istotny składnik każdej demokracji, pojmowany jako jedność różnorodności, jest zagrożony dwoma podstawowymi spaceniami. Z jednej strony jest to uniformizm, z drugiej chaotyczne rozproszenie. To drugie niebezpieczeństwo S. Swieżawski nazywa wręcz *przekleństwem nowoczesnej „wieży Babel”*.

²⁶ Por. S. Swieżawski, *Jak uniknąć przekleństwa „Wieży Babel”*, w: *Dobro...*, s. 26. S. Swieżawski dopowiada: „Takie sprawy jak: nierozdzielność małżeństwa, zakaz aborcji, prawa kobiety i dziecka, wolność sumienia, przekonań i wierzeń, prawo samostanowienia narodów, zakaz agresji wojennej, itp. – należą do zakresu prawa naturalnego. Obowiązują one człowieka jako takiego, niezależnie od takich lub innych jego poglądów i wierzeń religijnych. Podobnie w dziedzinie teoretycznej: afirmacja Boga jako ostatecznego źródła wszystkiego, co istnieje, nieśmiertelność człowieka, ładu i sensu w świecie – są prawdami, do których człowiek może dojść bez pomocy światła Objawienia i wiary”.

²⁷ Por. S. Swieżawski, *Jedność uniformizmu czy zjednoczenie w różnorodności*, w: *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978, s. 85–89.

Jego ostrze uwidacznia się w braku *solidnej bazy duchowej, którą musiałby uznać każdy człowiek jednostkowy i każda społeczność, niezależnie od swoistości kultury, rasy lub wyznania*. Tymczasem zanikają wszelkie więzy społeczne między ludźmi. Sporo do zaoferowania w urzeczywistnieniu wyczekiwanej, prawdziwej jedności w różnorodności (*unitas in varietate*) ma chrześcijańska tradycja europejska ze swoją metafizyką i prawem naturalnym. *One to w sferze kontemplacji i mądrości oraz w zakresie postępowania i twórczości – tworzą kanwę, na której opiera się złożona budowa kultury w całym bogactwie jej różnorodności*. Odrzucenie tak rozumianej platformy porozumienia, gwarantującej wzajemne przerzucanie mostów, może okazać się jednoznaczne z odrzuceniem fundamentu, *bez którego kulturę budujemy na piasku*²⁸.

Także działania mające na celu uniformistyczną jedność linii, uniemożliwiają zjednoczenie w różnorodności. Uniformistyczne tendencje ze swojej natury bowiem dążą do naginania rzeczywistości siłą i do poddawania jej z góry określonej jednotorowości, co jest typowe dla każdej odmiany totalizmu. Różnorodność nie kwestionuje istnienia jednej prawdy, co czyni, w ostatecznym rozrachunku, uniformizm. Jego błąd polega na tym, że z *niewątpliwego faktu jedności objawionej prawdy wyciąga się zupełnie niewłaściwe wnioski, zapominając o tym, że całe nasze poznanie zawsze i z konieczności jest aspektowe...*, że dopiero w Ojczyźnie *zdolni będziemy do przekroczenia ograniczeń naszego aspektowego zwierciadła i poznamy Prawdę w całym jej bogactwie*. Świadoma wiara wymaga *olbrzymich zapasów realizmu i świętości*. Proces dogłębnego wzbogacania wiary, przez zrozumienie i świadome decyzje, jest mozolny i wymaga atmosfery wolności i odpowiedzialności. Niezbędna w tym procesie, jak zauważa Swieżawski, jest *wielość dróg, wielość prób, wielość modeli*. Zabiegi te pozornie skierowane są przeciw jedności. Skierowane są przeciw uniformizmowi. *Prawdziwą jedność osiąga się jednak tylko i wyłącznie przez rozblask mnogości i różnorodności, roztaczających swe bogactwo jedynie w klimacie wolności, szczerości i wzajemnego zaufania*. *Uniformizm uśmierca prawdziwą i głęboką jedność*²⁹.

Uprawę intelektu Swieżawski rozpatruje zatem w kategoriach naczelnego zadania, wyłaniającego się przed każdym człowiekiem ze względu na prawdę, którą ma osiąść oraz ze względu na światopogląd, który ma budować na prawdzie realnej, obiektywnej i uniwersalnej. Stąd Swieżawski powie, że „Intelekt stanowi tę część naszej natury, poprzez którą wyraża się godność człowieka – i w której najwyraźniej przejawia się właściwa treść naszego powołania”³⁰. Treścią zaś owego powołania jest Prawdą. *Tak więc jak rybie wody, ptakowi powietrza, tak rozumowi naszemu potrzeba pełni prawdy* – pisze. *W prawdzie jednej, osobowej i żyjącej znaleźć może dopiero odpoczynek – i ona jest jego powołaniem*³¹. Cała

²⁸ Por. S. Swieżawski, *Jak uniknąć...*, s. 24.

²⁹ Por. S. Swieżawski, *Jedność uniformizmu...*, s. 88–94.

³⁰ S. Swieżawski, *Uprawa...*, s. 27.

³¹ Por. tamże, s. 26–27.

aktywność intelektualna powinna więc być mobilizowana przez pragnienie poznania jednej prawdy, która w świetle wiary *współgra harmonijnie z wszystkimi innymi odkrywanymi aspektami rzeczywistości*³².

Prawdziwość – zdaniem S. Swieżawskiego – jest pokarmem rozumu. Zatem fundamentalnym zadaniem tej części naszej natury, jaką stanowi intelekt, jest poznawanie prawdy: najpierw na płaszczyźnie przyrodzonej, później nadprzyrodzonej. Naturalne poznanie bowiem, stanowiąc ważny krok, ale nie wyczerpujący, musi być otwarte na poznanie inne, które będzie opierać się na wierze i dopiero wtedy będzie prowadzić nasz intelekt do *szczytów dostępnych człowiekowi: do kontemplacji mistycznej, będącej zadatkem widzenia Boga „twarzą w twarz”*, do poznania pełnej prawdy³³. Święty Tomasz podkreślał, zwraca uwagę Swieżawski, że ludzka percepcja zmysłowa ostatecznie zawodzi, a pewność opiera się na słowie Jezusa Chrystusa. Hymn *Adoro te devote* kończy słowami: *Credo quidquid dixit Dei Filius, nil hoc verbo Veritatis verius* (Wierzę we wszystko, co rzekł Syn Boży. Nic nie może być prawdziwsze od słowa samej prawdy)³⁴.

³² Por. S. Swieżawski, *Moja droga...*, s. 6.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. S. Swieżawski, *Alfabet duchowy*, Kraków 2004, s. 67–68.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

FABRYKOWANIE JEDNOMYŚLNOŚCI – ZNACZENIE OPINII PUBLICZNEJ

Opinia publiczna, jak określa to w podtytule swojej klasycznej książki Elisabeth Noelle-Neumann, „nasza społeczna skóra”, kształtuje nasze poglądy na otaczającą nas rzeczywistość. Stąd wywodzi się znaczenie i obowiązek poznania mechanizmów jej powstawania i funkcjonowania¹. Jej funkcją jest odzwierciedlanie rzeczywistych i dominujących w społeczeństwie poglądów i ocen. W zjawisku opinii publicznej uwidacznia się przede wszystkim społeczna a nie indywidualna strona natury człowieka. Owa społeczna natura skłania człowieka do lęku przed odrzuceniem, popycha do starania o szacunek i sympatię otoczenia. Opinia publiczna jawi się jako potężna siła zdolna rozpalać konflikty i obalać rządy, będąca w stanie prześladować i wykluczyć jednostkę, która jej się sprzeciwia. Jej działanie dostrzega się w coraz to nowych przestrzeniach, dlatego warto poznać jej niezwykłą skuteczność, by rozumiejąc jej działanie, mniej obawiać się jej siły².

Choć badania nad opinią publiczną ciągle nie nadążają nad tworzonymi na jej temat teoriami, tym bardziej staje się niezbędna ustawiczna refleksja w tym przedmiocie: „Nasze rozumienie pozostaje daleko w tyle za naszymi pomiarami”³. Refleksja nad opinią publiczną tym bardziej jest uzasadniona, że jest ona jednym z najważniejszych narzędzi stabilizacji lub zmiany porządku społecznego i podstawą skutecznego oddziaływania mediów. Spontaniczna, a nie manipulowana opinia publiczna, jest także ważnym czynnikiem kontroli społecznej nad władzą. W zależności od postawy teoretycznej autorów są formułowane różne definicje opinii społecznej.

¹ E. Noelle-Neumann, *Spirala milczenia. Opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, Poznań 2004.

² Tamże, s. 19.

³ W.P. Davison, *Public Opinion. Introduction. International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 13, New York 1968, s. 188–197.

Najogólniej przyjmuje się, że opinia publiczna odnosi się do zbiorowych przekonań wyrażanych przez wielkie grupy społeczne. Jednak badacze sygnalizują trudności związane z tworzeniem adekwatnej definicji opinii publicznej. W 1965 r. Harwood Childs zebrał około 50 jej definicji⁴. A oto przykłady definicji opinii publicznej, ujmujące jej różne aspekty: Opinia publiczna ujawnia się w „postawach, poglądach i przekonaniach środowiska wobec zachowania jego członków”⁵. W szerszym ujęciu opinia publiczna to: „całość informacji, poglądów i stanowisk różnorodnych organizacji, instytucji, osób i zorganizowanych grup, obejmujących poszczególne sfery życia społecznego, politycznego i gospodarczego itp.” (W. Piwowarski). Natomiast w znaczeniu węższym opinia publiczna stanowi „wyraz autentycznych przekonań i ocen wartościujących członków społeczeństwa, które mają wpływ na jego porządek i kierownictwo”⁶. W tym sensie W.P. Davison podkreśla rolę przywódców, liderów opinii. Mówiąc o przywódcach, ma na myśli nie tylko przywódców politycznych czy prominentnych aktorów życia publicznego, lecz także osoby, które wpływają na swoje najbliższe otoczenie⁷. W tym ujęciu chodzi więc o poglądy dominujące w społeczeństwie. Ujmując to przedmiotowo, opinia publiczna to „względnie wyodrębniona forma świadomości zbiorowej odniesiona do spraw publicznych o kontrowersyjnym charakterze”⁸, a w ujęciu podmiotowym „opinia publiczna to społeczność, której rozproszone stany umysłu wchodzą we wzajemne oddziaływanie z natłokiem informacji dotyczących spraw publicznych”⁹. Zdaniem W. Lippmanna „opinię publiczną stanowią obrazy wzajemnych stosunków między ludźmi, ich potrzeby i zamierzenia oraz obrazy samych ludzi powstałe w ich umysłach”¹⁰. Reasumując opinia publiczna to „ogół przekonań w kwestiach istotnych społecznie, wyrażanych w społeczeństwie lub innej zbiorowości”¹¹. Opinię publiczną na ogół kształtują: jednostki cieszące się autorytetem, różnego rodzaju grupy społeczne, wspólnoty religijne i wyznaniowe, grupy profesjonalne, związki i zrzeszenia społeczne wyrażające opinie w istotnych dla społeczeństwa sprawach. Według S. Nowotnego opinia publiczna danej społeczności to: „...zbiór dominujących w niej opinii w kwestiach publicznych ważnych dla niej w danym czasie”¹². W nawiązaniu do rozróżnienia sformułowanego przez R. Mertona warto wspomnieć o funkcjach jawnych i ukrytych opinii publicznej. Funkcje jawne oznaczają wpływy i obiek-

⁴ E. Noelle-Neumann, dz.cyt. s. 77.

⁵ J. Szczepański, za: J. Mariański, *Opinia publiczna. Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 118–120.

⁶ J. Messner, *Der Funktionär*, Innsbruck–Wien–München 1961, s. 271.

⁷ W.P. Davison, *Public Opinion*, w: *International Encyclopedia of Communications*, New York 1989.

⁸ W. Lamentowicz, *Państwo współczesne*, Warszawa 1996.

⁹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 123–127.

¹⁰ W. Lippmann, *Public Opinion*, New York 1965, s. 18.

¹¹ A. Sulek, *Socjologia a badania opinii publicznej*, „Przegląd Socjologiczny” 1966, t. 65, s. 47.

¹² S. Nowotny, *Opinia publiczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 18.

tywne konsekwencje, które przyczyniają się do regulacji systemu i są zamierzone i świadome. Natomiast funkcje ukryte są funkcjami niezamierzonymi i nieświadomymi¹³. Funkcja jawna opinii społecznej to racjonalne, świadome rozpoznawanie stanów rzeczy i relacji i uzasadnione formułowanie ocen. Jest ono dziełem elit, które poprzez dyskusje, ścieranie się stanowisk przekazują publiczności wiarygodne informacje. Nacisk jest tu położony na demokratyczną partycypację, wymianę racjonalnych argumentów. O tej racjonalnej funkcji opinii publicznej pisał H. Blumer¹⁴. Funkcja ukryta opinii publicznej polega na kontroli społecznej dokonywanej przez całe społeczeństwo w imię wartości i celów tej wspólnoty. Siła nacisku opinii publicznej wywodzi się ze świadomości wspólnych wartości oraz zagrożenia izolacją odstępców. Emocjonalnie zaakceptowana przez społeczeństwo opinia w sprawach kontrowersyjnych spełnia funkcję ukrytą spajania społeczności. Nie jest ona ani zamierzona, ani świadoma. Wiąże się być może z atawistycznym uczuciem lęku przed izolacją, strachem przed powiedzeniem czegoś „niesłusznego”. Działanie tej „funkcji ukrytej” opinii publicznej akcentuje w swoich badaniach E. Noelle-Neumann. Uczona zaproponowała definicję operacyjną opinii publicznej, przydatną do prowadzenia badań empirycznych. Jest ona sformułowana następująco: „...opinia publiczna są to opinie i sposoby zachowania, które trzeba wyrażać lub okazywać publicznie, jeśli nie chce się popaść w izolację; natomiast w kontrowersyjnych, zmieniających się okolicznościach lub w nowo powstałych strefach napięcia, można je wyrażać publicznie bez niebezpieczeństwa izolacji”¹⁵. A w nieco odmiennym sformułowaniu: „Opinia publiczna jest porozumieniem członków wspólnoty w sprawie związanej z afektem, czyli z wartościowaniem respektowanym zarówno przez jednostkę, jak i przez władzę co najmniej na zasadzie kompromisu w publicznie widocznych zachowaniach, pod groźbą sankcji odrzucenia lub upadku”¹⁶. W tej drugiej definicji akcent jest położony na porozumienie społeczne, które jest związane z lękiem przed izolacją. Na podstawie tak skonstruowanych definicji, zdaniem uczoney, jest możliwe opracowanie narzędzi w formie pytań ankietowych, których zadaniem jest zmierzenie poziomu izolacji, emocjonalności problemu, zgody i odrzucenia, sygnałów gotowości do publicznego wyrażenia lub tendencji do milczenia oraz wskaźników polaryzacji¹⁷. Artykułowanie opinii publicznej może dokonywać się poprzez zachowania werbalne (oświadczenia wypowiedziane publicznie, wypowiedzi na łamach prasy, w radiu i telewizji) i niewerbalne (demonstracje, manifestacje, pochody), których celem jest okazanie aprobaty lub dezaprobaty konkretnych dzia-

¹³ Por. R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, cz. 1, rozdz. 3, Warszawa 1982.

¹⁴ H. Blumer, *Public Opinion and Public Opinion Polling*, „American Sociological Review”, t. 13, s. 542–547.

¹⁵ Por. E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 198.

¹⁶ Tamże, s. 198.

¹⁷ Tamże, s. 199.

łań politycznych¹⁸. Fenomen opinii publicznej jest przedmiotem badań filozofii, socjologii, politologii, nauk o mediach i innych nauk społecznych.

HISTORIA POJĘCIA OPINII PUBLICZNEJ

Historia pojęcia opinii publicznej sięga starożytności. Już świat antyczny znał pojęcie treściowo zbliżone: *fama popularis*, *vox populi*, *sensus communis*. Świadczy o tym tradycja ateńskiej *agory* i innych miejsc publicznych dysput. Tukidydes pisał o „niepisanych prawach”, które stoją na straży wspólnoty. Według Platona te niepisane prawa stoją na straży praw i są ich fundamentem. Mają one niezwykłą siłę stabilizacji społeczeństwa. W średniowieczu sfera publiczna pokrywała się ze sferą porządku politycznego. N. Machiavelli zwrócił uwagę na *pubblica voce e fama*, których znajomość jest warunkiem skutecznego działania politycznego. W swoim dziele z 1514 r. pt. *Księżę* formułuje opinię, iż władca musi unikać wszystkiego, co mogłoby wzbudzać wobec niego gniew lub pogardę. Winien tak postępować, by wzbudzać sympatię¹⁹. Warto zauważyć, że zarówno Machiavelli, jak i wcześniejsi autorzy refleksji nad rolą opinii publicznej czerpali obficie z *Polityki* Arystotelesa, także z pism Platona. Okazuje się bowiem, że temat opinii publicznej należy do skarbcza myśli europejskiej od najdawniejszych czasów²⁰.

W XVIII w. pojęcie opinii publicznej stało się narzędziem propagowania filozofii Oświecenia. Społeczeństwo mieszczańskie, dążące do uprzywilejowanej pozycji polityczno-społecznej, posługiwało się pojęciem opinii publicznej w celu wytworzenia sfery wolnej od ingerencji państwa. Pojęcie opinii publicznej pojawiło się także w literaturze: Choderlos de Laclos w powieści *Niebezpieczne związki* używa słów „wyrok opinii publicznej” w kontekście ostrzeżenia bohaterki tej powieści przed kontaktami z osobą budzącą kontrowersje towarzysko-obyczajowe²¹. Według Th. Hobbesa i J. Locke’a opinia publiczna stanowi jedno ze źródeł prawa, obok prawa państwowego i boskiego. Zdaniem Locke’a, ludzie w swoich działaniach kierują się nie tylko moralnością, lecz także opinią otoczenia: „Tak więc miarą tego, co wszędzie jest uważane za cnotę czy za występki i co tak jest nazywane, jest aprobata lub dezaprobata, pochwała lub nagana, która upowszechnia się i ugruntowuje w różnych społecznościach [...] na całym świecie na podstawie ukrytej i milczącej zgody, wskutek czego te lub owe postęпки znajdują

¹⁸ Cz. Maj, *Opinia publiczna*, w: *Encyklopedia politologii*, red. W. Sokół i M. Żmigrodzki, t. 1, Kraków 1999, s. 207.

¹⁹ N. Machavelli, *Księżę, Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1998, s. 87–88.

²⁰ Por. Noelle-Neumann, dz.cyt. s. 207.

²¹ Ch. de Laclos, *Niebezpieczne związki*, Warszawa 1998, s. 78.

uznanie albo zostają potępione”²². Zdaniem Locke’a wielu ludzi przekracza prawo Boże, wielu lekceważy prawa państwa, lecz nikt nie uniknie kary wyrażającej się w potępieniu otoczenia²³. David Hume w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* rozwinął teorię Locke’a w teorię państwa. To Hume wprowadził termin *common opinion* w sensie porozumienia, wspólnoty. Dla Hume’a kierowanie się opiniami środowiska jest naturalną skłonnością człowieka. Jego myślą przewodnią jest zdanie: „Każde panowanie zasadza się na opinii”. Naciskowi opinii na jednostkę towarzyszy jeszcze silniejszy nacisk opinii publicznej na rządzących²⁴. Hume wyraża zdziwienie siłą opinii jako czynnika konformizmu i stabilizacji społecznej: „Nic nie wzbudza większego zdumienia wśród tych, którzy zajmują się filozofią polityczną, niż lekkomyślność, z jaką nieliczni rządzą wieloma, i gotowość, z jaką ludzie podporządkowują własne uczucia i pragnienia uczuciom i pragnieniom rządzących. Próbując analizować, jak coś takiego jest możliwe, znajdujemy, że rządzący ... nie mogą opierać się na niczym innym jak opinia, przyzwolenie”²⁵. Natomiast dla J.J. Rousseau opinia publiczna (*opinion publique*) reprezentowana przez niezakłócony, zdrowy ludzki rozsądek, odgrywa rolę „niewidzialnej władzy”. Jednak, jego zdaniem, opinia wszystkich nie pokrywa się z opinią ogólną. Dla Rousseau działanie opinii publicznej poprzez zmuszanie jednostki do uległości wobec panujących obyczajów, tradycji, chroni ją przed upadkiem, stwarza wspólnotę, staje się strażniczką obyczajów. Jest ona, zdaniem Rousseau wrogiem jednostki i obrońcą społeczności. Do prawa publicznego, cywilnego i karnego dołącza się działanie siły najważniejszej, wyrytej nie w marmurze czy miedzi ale w sercach obywateli²⁶. Ze względu na tak korzystną dla wspólnoty rolę opinii publicznej, Rousseau proponuje ustanowienie urzędu cenzora, którego celem ma być umacnianie roli opinii publicznej jako strażniczki obyczajów. Rousseau tworzy nawet pojęcie *religii społecznej* pojmowanej jako powszechnie akceptowany zbiór zasad, którym nie wolno się publicznie przeciwstawić, aby nie popaść w izolację społeczną. Siła i wartość opinii publicznej nie polega na wartości intelektualnej, lecz moralnej. Działanie opinii publicznej zmusza jednostkę do poddania się panującym obyczajom, tradycji, stwarza wspólnotę. *Religia społeczna* – jako powszechnie akceptowane w społeczeństwie zasady, to produkt funkcjonowania opinii publicznej.

O ile u Rousseau przeważają dobroczynne dla społeczeństwa skutki opinii publicznej, to dla Tocquevilla opinia staje się rodzajem tyranii. Według niego opinia publiczna stanowi raczej środek do wymuszenia posłuszeństwa niż czynnik krytyczny. Myśliciel podkreślał, że u źródeł konformizmu względem opinii publicznej znajduje się lęk przed izolacją: jego zdaniem ludzie: „bardziej niż błędu,

²² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. II, Warszawa 1955, s. 501.

²³ Tamże, t. 1, ks. II, s. 504.

²⁴ D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, London 1963, s. 29.

²⁵ Tamże, s. 29.

²⁶ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, ks. II, rozdz. 12, Kęty 2002, s. 47.

lękając się osamotnienia, przyłączali się do tłumu, choć myśleli inaczej”²⁷. E. Noelle-Neumann zauważa, iż Tocqueville jako pierwszy ukazał funkcjonowanie *spirali milczenia* na przykładzie upadku Kościoła francuskiego przed rewolucją. Otóż przyczyną upadku Kościoła francuskiego w połowie XVIII w., utraty przez niego znaczenia i powszechnego lekceważenia było jego zamknięcie: „Ludzie, którzy zachowali dawną wiarę, bali się, że tylko oni pozostali jej wierni, i bardziej niż błędu, lękając się osamotnienia, przyłączyli się do tłumu, choć myśleli inaczej. W ten sposób uczucia podzielane do tej pory zaledwie przez część narodu nabrały pozoru przekonania powszechnych, które odtąd wydawały się nie do przewyciężenia nawet tym, co te fałszywe pozory stworzyli”²⁸. Jego zdaniem szczególnie w warunkach demokracji jednostka jest pod ogromną presją opinii publicznej, która ogromnie ciąży na jej sposobie myślenia, kieruje nim i wywiera nań nacisk. „W miarę jak ludzie się upodabniają, coraz silniej odczuwają własną słabość w stosunku do zbiorowości. Człowiek poddany naciskowi zbiorowości [...] traci wiarę w siebie. Wątpi nie tylko w swoje siły, ale również w swoje prawa i gotów uznać że się myli, jeżeli taki jest pogląd większości”²⁹. W rezultacie jednostka w ogóle przestaje samodzielnie myśleć: „Publiczność nie przekonuje o swoich poglądach, ona je wymusza i wyciska duchowe piętno przez potężny nacisk psychiczny większości na rozumowanie jednostki. [...] W Stanach Zjednoczonych większość podsuwa jednostkom zbiór gotowych poglądów, a tym samym zwalnia z obowiązku tworzenia własnych wyobrażeń”³⁰. To całkowite stłumienie wolności jednostki przez opinię publiczną stanowi, jego zdaniem, nowy rodzaj poddaństwa.

Od początku oświeceniowych dyskusji filozoficzno-prawnych rozróżniano kwalifikowaną opinię publiczną elit intelektualnych, która podlega weryfikacji przez rozum oraz opinię publiczną niekwalifikowaną, która jest zaledwie mniemaniem większości.

Podług E. Kanta funkcjonowanie opinii publicznej było warunkiem Oświecenia. Jego zdaniem, dla człowieka samotnego jest prawie niemożliwe wyzwolić się z ograniczeń natury. Moralny obowiązek publicznego wypowiedzania się wynika z rozumnej natury człowieka. Jednak tylko publiczne używanie rozumu może go uczynić ogólnie zobowiązującym. Opinia publiczna zyskuje w tej perspektywie znaczenie polityczne i społeczne³¹.

Zdaniem G.W.F. Hegla (*Filozofia prawa*, 1821) subiektywne wolne sądy, oceny poszczególnych jednostek mogą być uzewnętrznzone dzięki istnieniu opinii publicznej. „Jednak w opinii publicznej wszystko jest prawdziwe i fałszywe, choć

²⁷ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994, s. 168.

²⁸ Tamże, s. 169.

²⁹ A. Tocqueville, *Das Zeitalter der Gleichheit*, Köln–Opladen 1967, s. 52.

³⁰ A. Tocqueville, *Autorität und Freiheit*, Zürich/Leipzig 1935, Rascher, s. 55.

³¹ Por. M. Honecker, *Öffentlichkeit*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York 1995, s. 18–26, tutaj s. 19.

odnalezienie prawdy może być udziałem wielkiego człowieka”³². Dla Hegla państwo jako urzeczywistnienie moralnych idei nie jest wytworem opinii publicznej. Hegel rozróżnia między substancjalnym jądrem opinii publicznej i jej empirycznym wyrazem. Opinia publiczna jako taka nie jest dla niego wskaźnikiem prawdy, lecz jedynie wypadkową poszczególnych poglądów. Warto zauważyć, że dla Hegla opinia publiczna ze względu na podział społeczeństwa na właścicieli i pozbawionych własności (wydziedziczonych) przestaje być właściwym środkiem legitymizacji władzy, lecz staje się wyrazem partykularnych interesów prywatnego właściciela³³. Natomiast A. Comte stwierdzał, że opinia publiczna spełnia w społeczeństwie funkcję moralną i polityczną i uzupełnia w życiu społecznym „moralność wrodzoną”. Przewidywał wielkie znaczenie opinii publicznej w społeczeństwie przyszłości³⁴.

W sposób systematyczny po raz pierwszy zagadnienie opinii publicznej opracował G. Tarde w pracy: *L'opinion et la foule* (1901). Mechanizm funkcjonowania opinii publicznej porównywał do rozprzestrzeniania się fal emocji w poszczególnych częściach wielkiego tłumu. Francuski psychosocjolog zjawisko opinii publicznej wyjaśniał, odwołując się do obserwowanej u ludzi chęci naśladowania innych oraz potrzeby zgodności z ogółem³⁵. Jednak zjawisko konformizmu wobec panującej opinii Tarde interpretował jako formę uczenia się, całkowicie pomijając motyw lęku przed izolacją³⁶.

Oświeceniowy pogląd na opinię publiczną pozostawił trwałe piętno w życiu politycznym społeczeństw: określona mianem obywatelskiej zasada „publicznie wypowiadających się jednostek” (według sformułowania J. Habermasa) po 1789 r. stała się konstytutywną zasadą suwerenności ludu³⁷. Opinia publiczna miała służyć legitymizacji (uprawomocnieniu) decyzji politycznych. Od tego czasu funkcjonowanie opinii publicznej jest traktowane jako fundament państwa prawa i demokracji. Współtowarzyszą jej: przejrzystość, możliwość kontroli, prawo do oświaty, możliwość partycypacji. Podkreśla się, że istnienie opinii publicznej warunkuje możliwość dostępu do wszelkiego rodzaju informacji i komunikacji społecznej. Opinia publiczna jest także warunkiem funkcjonowania kontroli społecznej. Warto zauważyć, że od początków XX w. poprzez Habermasa pojęcie opinii publicznej straciło swoje pierwotne znaczenie jako nacisk konformizmu,

³² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 310 i 432.

³³ M. Honecker, dz.cyt., s. 19.

³⁴ Por. R. Aron, *Main Currents of Sociological Thought*, Garden City 1968.

³⁵ G. Tarde, *Le lois de l'imitation*, Paris 1890.

³⁶ A. Bandura, *Imitation, International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 7, New York 1968, s. 96–101.

³⁷ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1992.

aby kontynuować swoje istnienie w węższym ujęciu jako rządy krytycznej instytucji kontrolnej³⁸.

WSPÓŁCZESNE DYSKUSJE NA TEMAT OPINII PUBLICZNEJ

Opinia publiczna w świetle współczesnych dyskusji jest zjawiskiem dynamicznym, kształtuje się i zmienia w wyniku doświadczeń osobistych, kontaktów społecznych, wpływu mediów i procesów politycznych³⁹. W mechanizmie powstawania opinii publicznej zasadniczą rolę odgrywa proces socjalizacji i interakcje społeczne. Duże znaczenie ma rola grup odniesienia oraz nieformalni przywódcy opinii (liderzy). „Przywódcami opinii” mogą być wybitne postacie, osoby obdarzone wybitnym autorytetem, członkowie elit władzy, elit intelektualnych itp. Wzajemna komunikacja i wymiana opinii tworzy wspólny system znaczeń. Natomiast media wyznaczają kierunek debaty publicznej, propagują opinie grup dominujących. Według zwolenników liberalizmu funkcja krytyczna władzy opinii publicznej jest zabezpieczona tylko wtedy gdy chronione są podstawowe prawa społeczeństwa wraz z jego instytucjami (prasa, partie, parlament, autonomia sfery prywatnej, funkcje polityczne i ekonomiczno-obywatelskie) przed atakami państwa. Na przestrzeni XIX w. dokonał się trwający do dziś proces przemian sfery publicznej⁴⁰. Na te przemiany miały wpływ osiągnięcia techniczne w dziedzinie informacji: powstanie telegrafu, maszyn rotacyjnych, uliczna sprzedaż, które spowodowały, że prasa stała się prasą masową. Opinia publiczna rozwijała się wraz z rozwojem sfery publicznej, komunikacji społecznej i wolności słowa. Na rozwój opinii publicznej wpłynęły także wielkie procesy industrializacji, urbanizacji oraz powstanie społeczeństw masowych.

W XX w. w toku zasygnalizowanych przemian społecznych opinia publiczna uległa zasadniczej przemianie strukturalnej. Traci częściowo funkcję kontroli społecznej, a staje się narzędziem manipulacji i unifikacji poglądów. Dlatego J. Habermas odróżnia opinię publiczną, będącą wynikiem manipulacji od krytycznej opinii publicznej. Zdaniem Habermasa, należy uprawiać krytykę społeczeństwa zdominowanego przez stosowanie manipulacyjnych technik społecznych, propagandę, reklamę, mechanizmy nacisku. Należy także poddać krytycznej analizie model rynku kształtowania opinii i indoktrynacji. Opinia publiczna jest bowiem często subiektywna, dominacja pewnych treści nie oznacza, że treści te są prawdziwe. Często są one rezultatem manipulacji świadomością społeczną⁴¹. Jednak, zdaniem T. Adorno, mimo charakteryzujących współczesne społeczeństwo zjawisk instrumentalizacji, manipulacji i innych dysfunkcji, nie należy rezygnować generalnie z

³⁸ E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 110.

³⁹ A. Sulek, art.cyt., s. 47.

⁴⁰ J. Habermas, dz.cyt.

⁴¹ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002, s. 698.

pojęcia opinii publicznej. Tak bowiem długo jak element totalitarny w społeczeństwie nie został pokonany, pojęcie opinii publicznej może chronić przed tym, co najgorsze⁴². Wyniki amerykańskich badań nad funkcjonowaniem opinii publicznej osłabiły nieco zarzut medialnej manipulacji. Okazało się, że wypowiedzi medialne przechodzą przez filtr społecznych grup pierwotnych i ich wzorów wartości i ocen, które raczej przyczyniają się do afirmacji niż zmian ocen i postaw⁴³.

Problem funkcjonowania opinii publicznej we współczesnych dyskusjach jawi się m.in. jako zagadnienie wpływania na formowanie decyzji i ocen za pomocą mass mediów. W sferze opinii publicznej wykształcają się społeczne struktury władzy. To właśnie media umożliwiają dostęp do stanowisk władzy. Mass media rozstrzygają o tym, kto i w jaki sposób dojdzie do głosu. Narzucanie i nacisk na indoktrynowanie poglądów wyborczych zwolenników danej partii w społeczeństwie masowym może prowadzić do politycznej manipulacji opinią publiczną. Równocześnie opinia publiczna ulega segmentalizacji, powstają „częściowe” opinie publiczne. Ta okoliczność utrudnia kształtowanie opinii publicznej, które winno się dokonywać w warunkach troski o zachowanie koniecznego obiektywizmu.

Kolejny ważny problem związany z mass mediami to zagadnienie dostępu do opinii publicznej. Swobodny dostęp do mass mediów jest ściśle związany z realizacją prawa do wolności przekonań w danym społeczeństwie. Prawo to stoi na straży wolności osoby i ma służyć rozwojowi jednostki. Prawo dostępu do opinii publicznej zabezpiecza duchową wolność, umożliwia kształtowanie własnej oceny oraz swobodne głoszenie swoich poglądów. Wolność opinii oznacza również wolność politycznego działania. Jako zasada działalności politycznej służy do tworzenia krytycznej opinii publicznej oraz do promocji pluralizmu. Wolny dostęp do informacji umożliwia indywidualne formowanie sądów i ocen. W myśl założeń społeczeństwa, opartego na fundamencie podstawowych wartości, medialnym zagrożeniem nie są indywidualne poglądy, wprost przeciwnie, należy raczej wspomagać tworzenie osobistych ocen i odpowiedzialne działania. Stąd konieczność troski o wyważone i otwarte wypowiedzi. Odmienne oceny nie powinny podlegać tłumieniu przez tendencyjną politykę informacyjną lub zafałszowanie.

Jak funkcjonuje opinia publiczna we współczesnym społeczeństwie? Opinia publiczna tworzy „rynek” interpretacji rzeczywistości i poglądów na życie. Jak zostało powiedziane powyżej, w pluralistycznym społeczeństwie funkcjonują liderzy opinii oraz elity, które poprzez mass media mogą wpływać na kształtowanie dominujących ocen, przekaz informacji, systemów i hierarchii wartości. E. Noelle-Neumann w *Spirali milczenia* uwypukla znaczenie wszelkiego rodzaju indywidualistów, awangardzystów, „heretyków”, propagatorów wszelkiej maści

⁴² T. v. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a. Mein 1977, s. 588.

⁴³ J.T. Klapper, *The Effects of Mass Communication*, New York 1960; por. A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995, s. 39–56.

jako twórców zmian opinii publicznej⁴⁴. Tacy reformatorzy, którzy chcą zmieniać myślenie ludzi, a nawet stosunki społeczne muszą nawet się godzić na wrogość publiczności. Publiczne oburzenie jest dla nich lepsze niż brak zainteresowania⁴⁵. Takie postacie pojawiają się szczególnie w momentach kryzysu społecznego, zagrożeń. Wiele jednak zmian, zdaniem uczzonej, takich jak pewne mody w muzyce, pojawienie się emancypacji kobiet, nie zyskało racjonalnego wyjaśnienia.

Nowe światło na proces funkcjonowania opinii publicznej rzuca w swoich koncepcjach W. Lippmann. Ukazuje on rolę stereotypu jako środka przekazu opinii publicznej. W pracy pt. *Public Opinion* Lippmann podważa rozpowszechnione przekonanie jakoby ludzie w nowoczesnym świecie informowali się i formowali swoje sądy w sposób dojrzały, obiektywny i tolerancyjny, wspierani przez środki masowego przekazu. W rzeczywistości krystalizacja wyobrażeń i poglądów dokonuje się w naładowanym emocjonalnie stereotypie⁴⁶. Zdaniem Lippmanna: „Kto przywłaszcza sobie symbole, które na moment opanowały uczucia publiczności, opanowuje tym samym w dużym stopniu drogę do polityki”⁴⁷. Chodzi przy tym zarówno o stereotypy pozytywne, jak i negatywne. Ponieważ świat, z którym mamy do czynienia leży poza naszym zasięgiem, poza granicami naszego umysłu – stereotypy pozwalają tworzyć w swoim umyśle uproszczony obraz tego skomplikowanego świata⁴⁸. To dziennikarze dokonują selekcji, co będzie publiczności przekazywane. Pozorna zgodność dziennikarskich relacji, ich schematyczny charakter, przyczynia się do powstania w umysłach odbiorców „pseudoświata”⁴⁹. Na ów „pseudoświat” składają się „stereotypy”, „symbole”, „wzorce”, „wersje standardowe”, „utarte schematy myślowe”. Spostrzeżenia Lippmanna zostały rozwinięte później przez psychologów społecznych i teoretyków nauki o komunikacji, którzy analizowali temat „selektywnego postrzegania” i sposoby unikania „dysonansu poznawczego”⁵⁰. Model stereotypów, stanowiący podstawę przyjętego przez nas zbioru zasad w dużej mierze określa więc z góry jakie grupy faktów dostrzegamy i w jakim świetle⁵¹. W myśl założeń, które odślania Lippmann, „to, o czym się nie informuje – nie istnieje”. W ten sposób powstaje rozdział między istniejącą poza naszą świadomością obiektywną rzeczywistością a „pseudorzeczywistością”. Stąd „kulturze rzeczywistości” przeciwstawia się wykreowana „kultura mediów”, która jest oferowanym przez media „wyborem” ze świata, a autentyczny świat znajduje się poza polem widzenia człowieka⁵². Należy podkre-

⁴⁴ E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 157–160.

⁴⁵ Tamże, s. 158.

⁴⁶ W. Lippmann, dz.cyt., s. 97 i 78.

⁴⁷ Tamże, s. 146.

⁴⁸ Tamże, s. 27–28.

⁴⁹ Tamże, s. 16.

⁵⁰ Por. E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 165.

⁵¹ W. Lippmann, dz.cyt., s. 92.

⁵² E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 168.

ślić, że u Lippmanna moralna natura opinii publicznej przynosząca aprobatę lub potępienie została zachowana: w jego teorii istnieje filtrowanie faktów w aspekcie moralnym dokonujące się przez selekcję sterowaną zbiorami zasad, stereotypami. Ocena moralna zależy od emocjonalnego stereotypu, symbolu, fikcji. Jednak zarówno pozytywne, jak negatywne stereotypy ze względu na ich zwięzłość umożliwiają uruchomienie procesu konformizmu. To sprawia, że w praktyce opinia publiczna w prosty i skuteczny sposób „zaraża” i „wymusza”⁵³.

Na aspekt „nowości” i „aktualności” w funkcjonowaniu opinii publicznej zwraca uwagę N. Luhmann⁵⁴. Luhmann odchodzi o perspektywy potępienia i uznania przez opinię publiczną. Niemiecki socjolog mówi o konieczności znalezienia właściwych „słów” i „formuł” zdolnych uruchomić proces opinii publicznej. Ponieważ uwaga odbiorcy jest ograniczona, dlatego istotna jest rola „tematyzacji” – kreowania przedmiotu debaty. Szczególną rolę w tym zakresie pełnią media. To one z wyprzedzeniem czasowym podsuwają lub narzucają tematy, jakby „ustalają dzienny porządek”. Zdaniem Luhmanna opinia publiczna zajmuje się tematami krótkotrwałymi, szybko popadającymi w zapomnienie. Temat jest „podrzucany” przez daną partię polityczną na pole społeczeństwa w procesie jednostronnej komunikacji mediów. Efektem „zlewania się” tematu i opinii jest moralność publiczna, jako poglądy, które należy prezentować publicznie pod sankcją izolacji⁵⁵.

Jak dokonuje się przepływ opinii w społeczeństwie? Proces ten wyjaśnia teoria K. Deutscha. Przepływ opinii między elitami politycznymi a społeczeństwem określa on mianem „modelu kaskadowego”⁵⁶. Według Deutscha opinia publiczna tworzy się w toku trzech procesów: spływania opinii z poziomu elit, wnoszenia się opinii formowanych na dole oraz identyfikacji grup odniesienia. Według tego modelu, opinia, „spływając” z kaskady elit i grup politycznych, zatrzymuje się na poszczególnych poziomach, ulegając tam przetworzeniu. Na szczycie znajdują się elity gospodarcze i społeczne, niżej elity polityczne i rządowe, elity związane ze środkami masowego przekazu, przywódcy opinii i wreszcie ogół społeczeństwa. Opinie, schodząc w dół, ulegają przetworzeniu przez ścieranie się na każdym poziomie. Z upływem czasu wahadło dominujących wpływów wychyla się, jednak nigdy nie odpowiada życzeniom poszczególnego poziomu. Z tych zbiorników „ścierania się opinii” największe znaczenie ma poziom elit mass mediów i przywódców opinii (chodzi tutaj o grupę ludzi w szczególny sposób śledzących sprawy publiczne, zwykle 5–10% społeczeństwa). Jednak „model kaskadowy”, uwypuklając rolę elit jako źródła opinii publicznej, nie uwzględnia dostatecznie oddolnie tworzonych przez „głos ludu” opinii. Nie docenia też roli licznej w społec-

⁵³ Por. tamże, s. 169.

⁵⁴ N. Luhmann, *Öffentliche Meinung. Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971, s. 9–34, tutaj s. 18.

⁵⁵ Tamże, s. 14.

⁵⁶ K. Deutsch, *The Analysis of International Relations*, Prentice-Hall 1968, s. 101–110.

czeństwach postindustrialnych grupy intelektualistów. Często bezrobotni intelektualiści stają się „elitami na poziomie mas”⁵⁷. G. Sartori podkreśla, że „płynący” z góry proces powstawania opinii publicznej wytwarza punkt krytyczny, skupiający napięcie całej budowli. Im więcej płynie informacji od środków masowego przekazu (np. kierunek aktualnej polityki), tym bardziej społeczeństwo jest narażone na ich manipulację. Natomiast fale wznoszące opinii to zwykle to wszystko, co rodzi się z poczucia tożsamości, przekonań religijnych, poglądów ideologicznych, uczuć etnicznych itp.⁵⁸. Zdaniem Sartoriego w systemie demokratycznym „model kaskadowy” ulega spłaszczeniu. W systemach totalitarnych istnieje hierarchiczne uporządkowanie, przy czym poszczególne poziomy mają za zadanie wzmocnienie efektu opinii poprzez erupcję terroru i nieustanną mobilizację na poziomie lokalnym⁵⁹. Przyjmuje się, że w procesie generowania opinii, wymiana opinii indywidualnych wpływa na poszczególne grupy doprowadzając do polaryzacji opinii. Zwykle opinia rodzi się w grupie pierwotnej, ulega krystalizacji w kręgu szerszym (mezopoziom) i dochodzi do artykulacji w kręgu najszerszym (makropoziom)⁶⁰. Wchodzące w obręb opinii publicznej systemy wartości i ich hierarchie w wyniku wpływu liderów opinii mogą ulec daleko idącemu przebudowaniu i reorientacji (warto wspomnieć o roli tzw. „dyżurnych komentatorów”). Pooświeceniowe, liberalne pojmowanie opinii publicznej traktuje ją jako gwaranta prawdy i sprawiedliwości. Uważa się, iż przez otwartą publiczną dyskusję można dojść do ustalenia prawdy i sprawiedliwości. Dlatego postulat wolności przekonań i publikowania poglądów i ocen ma decydujące znaczenie. Warto wspomnieć, że krytykę liberalnego modelu opinii publicznej przeprowadzili C. Schmitt oraz F. Tönnies. Ten ostatni przeciwstawił społeczeństwu (*Gesellschaft*) wspólnotę (*Gemeinschaft*). W jego ujęciu wszystko co wewnętrzne, związane z życiem wspólnym to wspólnota, społeczeństwo to publiczność, to świat człowieka wstępującego weń jak w obcą sferę⁶¹. Inny nurt krytyki funkcjonowania opinii publicznej nawiązuje do heideggerowskiej definicji opinii publicznej jako „*seinsweise des Man*” – jako zobiektywizowanego wytworu człowieka, który ulega naśladowaniu tego, co czynią wszyscy. W tym ujęciu opinia publiczna to rezultat swego rodzaju bezosobowej presji: „Tak się robi. Wszyscy tak postępują”. Przy wyjaśnianiu zjawisk towarzyszących opinii publicznej na uwagę zasługuje także zjawisko konformizmu wobec grupy. Chodzi tutaj często o nieuprawniony nacisk na opinię mniejszych wspólnot i grup, który skłania ich członków do zajmowania postawy, która może być określona jako postawa „nie wychylać się”. Inne zagrożenie związane z opinią publiczną to legitymizacja władzy, która może się przeobrazić w dyktaturę opinii publicznej. Nadmierne roszczenie opinii publicznej może wtedy stać się

⁵⁷ Por. G. Sartori, dz.cyt., s. 125–126.

⁵⁸ Tamże, s. 127.

⁵⁹ Tamże, s. 132.

⁶⁰ A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 83–84.

⁶¹ F. Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin 1922.

ideologią. Czy publiczny dyskurs służy odnajdywaniu prawdy lub staje się tylko środkiem na usługach władzy i służy indoktrynacji – zależy od sytuacji. Przyczynia się także do tego wkraczanie opinii publicznej w dziedzinę prywatną wbrew prawu jednostki do informacji oraz do ochrony jej osobowych praw. Reasumując, zagrożenia, które wynikają z totalitarnego kształtowania opinii publicznej we współczesnym lub przyszłym społeczeństwie, są trudne do wyeliminowania ze względu na możliwości środków technicznych znajdujących się w dyspozycji kierujących współczesnymi społeczeństwami.

OPINIA PUBLICZNA A PRAWO

Bardzo istotnym zagadnieniem, które wiąże się z funkcjonowaniem opinii publicznej we współczesnym społeczeństwie, jest pytanie, czy i w jakim stopniu opinia publiczna może pozostawać w rozbieżności z obowiązującym w danej społeczności prawem? Już J. Locke stawiał pytanie o zgodność prawa opinii publicznej z prawem boskim i prawem państwa. Współcześnie kwestia ta staje się aktualna np. przy pytaniu o ocenę aborcji. Chrześcijańskiej postawie obrony życia przeciwstawiają się naznaczone emocją przekonania świeckiej „religii społecznej”, dla której najwyższą wartością jest emancypacja, prawo kobiety do decydowania o życiu poczętej istoty⁶². Spotykamy się tutaj ze zjawiskiem silnej polaryzacji społeczeństwa, które ulega jakby rozpadowi w dziedzinie uznawanych wartości. Obecnie, zamiast używanego przez Locke’a terminu „prawo boskie”, używa się w naukach społecznych określeń: ideał etyczny, wartości podstawowe, przyzwoitość, a wyróżnione przez niego prawo opinii, reputacji, mody zostaje zamienione na obyczaj lub moralność publiczną⁶³. Natomiast prawo państwowe pozostaje w napięciu między tymi dwoma biegunami. Chociaż obrońcy systemu wartości oczekują, że państwo poprzez uregulowania prawne wzniesie barierę przeciw duchowi czasu, to jednak narastające w sferze opinii publicznej tendencje często odnoszą zwycięstwo. Jednak, jak twierdzi R. Zippelius: „W szczególnym aspekcie prawa potrzeba niezawodnych, normatywnie ustalonych struktur zachowania jawi się jako potrzeba bezpieczeństwa prawnego [...]. Potrzeba bezpieczeństwa prawnego oznacza przede wszystkim troskę o jasne określenie, jakie normy powinny być miarodajne dla stosunków międzyludzkich [...]. Do tej troski dochodzi troska o ciągłość prawa. Owa ciągłość stwarza dopiero pewność orientacji na przyszłość, a tym samym postawę planowania i zarządzania. Dążenie do jak największej stabilności porządku norm i do zachowania konsekwencji w rozwoju prawa jest ważne z jeszcze jednego powodu: tradycyjne prawo zdało już egzamin

⁶² Por. E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s.141.

⁶³ Tamże, s. 144.

ze sprawności działania”⁶⁴. Niezwykle trudna sytuacja powstaje, gdy opinia publiczna (pogląd społeczny) oddala się od norm prawnych przy braku reakcji ustawodawcy. Zdarza się to w sytuacji, gdy moralność publiczna ulega erozji. Istnieje jedynie fasada, podczas gdy systemy wartości uległy zachwianiu. Tymczasem na dłuższą metę zasada prawna nie utrzyma się, jeśli nie ma oparcia w obyczaju (w faktycznie akceptowanym systemie wartości). W życiu społecznym media, przekazujące wyniki badań demoskopowych dokonują systematycznej erozji. Jak ukazuje to N. Luhmann, poprzez różnego rodzaju kampanie, nie pozostawiając czasu na spokojną refleksję nad danym problemem, zmierza się do takiego poruszenia opinii publicznej, aby skutecznie osiągnąć zaplanowany cel. Tworząc określony klimat wokół danego tematu, usiłuje się stworzyć „akty prawne”⁶⁵. W podważaniu porządku prawnego, stojącego na straży funkcjonujących w społeczeństwie wartości, szczególnie negatywną rolę odgrywa nagłaśnianie wyników badań ankietowych, często zniekształconych w duchu określonej ideologii lub tendencyjnych. (por. Znane świadectwo dra B. Nathansona w sprawie preparowania wyników badań odnośnie do aborcji. W tym przypadku została przeprowadzona zmiana w systemie prawnym na podstawie sfalszowanych wyników badań). Z drugiej strony badania wykazują, że społeczeństwo nadal docenia znaczenie i potrzebę świadomości winy w takich sprawach, jak sprawa rozwodu czy aborcji⁶⁶.

CZY OPINIA PUBLICZNA WYMUSZA KONFORMIZM?

Opinia publiczna jest kształtowana i wywiera wpływ na postawy i życie jednostek. W swojej *Spirali milczenia* Noelle-Neumann w rozdziale *Chóralne wycie wilków* dostrzega zjawisko konformizmu względem stada w społecznościach zwierząt. Wprawdzie czyni zastrzeżenie co do ogromnego dystansu, który dzieli gatunki zwierząt i ludzi, jednak akceptuje pogląd, że „[...] obserwacje porównawcze ludzi i zwierząt dostarczają nam nowych impulsów i pomysłów [...]”⁶⁷. W świecie ludzi zjawisko konformizmu jest wykorzystywane w walce politycznej współzawodniczących ze sobą grup. W życiu współczesnych społeczeństw mamy do czynienia z manipulowaniem wiarygodnością polityków, kreowaniem określonych wizerunków, urabianiem sympatii bądź niechęci w określonych sprawach⁶⁸. Występują przeróżne formy perswazji i propagandy. Wyrafinowane tech-

⁶⁴ R. Zippelius, *Verlust der Orientierungsgewißheit?*, w: W. Krawietz, *Recht und Gesellschaft*, (red.), F. Kaulbach, Berlin 1978, s. 778–779. Cyt. za: E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 146.

⁶⁵ N. Luhmann, „*Öffentliche Meinung*”, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971.

⁶⁶ E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 141–150.

⁶⁷ Tamże, s. 114.

⁶⁸ Por. A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy*, Warszawa 2003.

niki komunikowania umożliwiają dezinformację oraz manipulowanie odbiorcami (Habermas). Bardzo często jednostka czuje się bezsilna wobec nacisku mediów. Przyczyną jest jednostronny charakter komunikacji medialnej. Odbiorca informacji jest bezradny wobec selekcji dokonywanej przez dziennikarzy i komentatorów, którzy są w stanie nie dopuścić danej osoby, idei, informacji lub perspektywy. Inny rodzaj bezsilności wynika z pełnionej przez media funkcji oficjalnego pręgierza. Jednostka przedstawiona w mediach negatywnie jest wydana na pastwę pozbawionej twarzy i bezlitosnej publiczności. Nie jest w stanie się bronić, odeprzeć zarzutów, przeciwstawić osądom. „Ktoś, kto godzi się na wywiad w telewizji, nie należąc do wewnętrznego kręgu dziennikarskich strażników, wkłada głowę w paszczę lwa”⁶⁹. Presja opinii publicznej jest doświadczana dwojako: najpierw wynika z bezpośredniej obserwacji „klimatu” w swoim otoczeniu. Następnie obserwacja otoczenia jest przekazywana przez media. Natomiast media oddziałują nieustannie poprzez powtarzanie stereotypów, budując „pseudorzeczywistość” (Lippmann), wnosząc także tematy, tworząc poprzez dokonywanie selekcji „porządek dzienny” (Luhmann), wpływając skutecznie na orientację jednostki, o czym i jak można mówić, nie narażając się na izolację. Śledząc np. programy telewizyjne można wyczuć zmianę klimatu w danej sprawie. Nieraz odbiorcy mogą doświadczyć zjawiska podwójnego „klimatu” opinii: widzianego własnymi oczami i zupełnie różnego, przedstawianego przez media. Liczne studia ukazują sposoby stosowane przez pracowników mediów, mające na celu osiąganie zamierzonych celów partyjnych czy ideologicznych. Odpowiednie operowanie kamerą, stosowanie wyrafinowanych sztuczek językowych, intonacja głosu, przerwy, gestykulacja, mimika, postawa i inne punkty oddziaływania na ocenę polityka w telewizji są dzisiaj przedmiotem studiów nad przekazywaniem klimatu opinii w danej sprawie. Media stanowią zagrożenie, ale w wypadku odpowiedniego „przystosowania” – mogą „wprowadzić na salony”⁷⁰. Manipulacyjne praktyki ujawniają się m.in. w wypadku tzw. prognoz wyborczych, gdy sondaże służą potwierdzeniu przyjętych z góry założeń. Występuje wtedy zjawisko samospełniającej się prognozy. Pomyślny wynik jest rezultatem kierowania się przez niezdecydowanych opinią większości. Aby wyjaśnić zjawisko konformizmu względem opinii publicznej E. Noelle-Neumann sformułowała hipotezę tzw. „spirali milczenia”. Opiera się ona na przyjęciu, że jednostka oprócz przestrzeni wewnętrznej, w której porusza się ze swoimi myślami i uczuciami jest skierowana na zewnątrz, gdzie styka się z innymi ludźmi. W stosunku do otoczenia jednostka jest zmuszona do ciągłego zwracania uwagi na reakcje innych. Przyczyną jest lęk przed izolacją, przed lekceważeniem, brakiem uznania, akceptacji. Być po stronie zwycięzcy, nie dać się izolować, to najczęściej przyjmowana postawa. Jednostka, trwając w nieustannym napięciu uwagi względem otoczenia, zdaje sobie sprawę z faktu, że jest

⁶⁹ E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 174.

⁷⁰ Tamże, s. 175.

obserwowana i oceniana, zachowuje się przewidując i uwzględniając reakcje otoczenia. Świadomość uzyskania poparcia opinii publicznej, pojmowanej jako większość wypowiadających się, sprzyja prezentowaniu zgodnych z nią opinii⁷¹. Odczucie przeciwne, poczucie izolacji, zagrożenia, sprzyja milczeniu. Zachodzi więc spiralny proces wyciszania jednych a wzmacniania innych opinii. Zjawisko to potwierdzają badania nad zachowaniem grup i konformizmem, które wskazują, że w obawie przed izolacją jednostka zmienia lub ukrywa własne poglądy, jeśli odbiegają one od opinii większości grupy⁷². Zjawisko „spirali milczenia” jest często wykorzystywane przez mass media, gdyż częstotliwość nagłaśniania pewnych poglądów i ich powtarzanie ma znaczny wpływ na opinię publiczną. Ponieważ większość społeczeństwa nie podejmuje wysiłku krytycznego myślenia oraz nie potrafi przewidywać dalekosiężnych skutków swoich aktualnych wyborów, stąd rodzi się obawa o rezultat tego rodzaju krótkowzrocznych i nie opartych na obiektywnym rozeznaniu decyzji. Wykorzystywanie środków masowego przekazu przez sprawujących władzę tylko do celów propagandowych nasuwa wątpliwość, czy faktycznie istnieje tam autentyczna opinia publiczna, gdyż jeśli nawet istnieje, to jej respektowanie nie jest ani możliwe, ani potrzebne⁷³. Niektórzy nie wierzą w pożytek z uwzględniania opinii publicznej nawet w państwach bezspornie demokratycznych. Ponieważ klasyczna teoria demokracji nie przewiduje lęku przed opinią publiczną ani ze strony rządu ani jednostki stąd staje się jasne jak daleko do urzeczywistnienia ideału człowieka w pełni dojrzałego. Ponadto widać, że teoretycy demokracji nie podejmowali wystarczającej refleksji nad społeczną naturą człowieka, a zwłaszcza nad sposobem w jaki ludzkie społeczności osiągają spójność. W tym nurcie krytyki niedostatków demokracji znajduje się także W. Lippmann, zwłaszcza ze względu na pogląd, że nowoczesne media powodują kondensowanie wszystkich informacji do krótkich sloganów, które wnoszą mur stereotypów pomiędzy obywatelem a kwestiami, co do których ma on wyrazić swoją opinię.

Negatywne skutki błędnie ukształtowanej opinii publicznej w życiu społecznym na przykładzie Stanów Zjednoczonych ukazał R. Nisbet. Jego zdaniem, głos prawdziwej opinii publicznej jest tam niesłyszalny. Dzieje się tak za sprawą niszczenia i marginalizacji niegdyś powszechnie uznawanych wartości, rezygnacji z poznawania własnej historii. Zamiast autentycznej opinii publicznej funkcjonuje głos opinii potocznej, z natury rzeczy pozbawiony głębi, płynący z mody i szaleństw rynku: „Skoro na gruncie ustroju społecznego opartego w zamyśle o zupełnie odmienne wartości moralne i społeczne pełni się dziś coraz bujniejszy hedonizm i materializm społeczny, to i w narastającym rozdzwiewku opinii potocznej

⁷¹ Tamże, s. 81 oraz s. 227.

⁷² Tamże, s. 227.

⁷³ R. Scruton, *Komunikacja społeczna*, w: *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 166 oraz *Opinia publiczna*, w: tamże, s. 252.

wyłowienie głosu prawdziwej opinii publicznej staje się przedsięwzięciem coraz trudniejszym i coraz bardziej niepewnym. Kiedy historyczna wspólnota narodowa coraz głębiej przemienia się w jakąś ahistoryczną zbiorowość, kiedy wspólnota społeczna coraz wyraźniej upodabnia się do bezkształtnej masy, chwieją się same filary gmachu wspólnoty politycznej – i cały gmach grozi runięciem. Widome od ponad pół wieku pękanie więzi rodzinnych, kościelnych, lokalnych coraz gruntowniej przekreśla dawną umowę społeczną i w konsekwencji grozi zerwaniem tego kontraktu politycznego, który został zawarty w roku 1787”. Skrzywienie opinii publicznej zdaniem Nisbeta, zostało spowodowane także z powodu ograniczenia zdolności poznawczych przywódców: ich „zdolności poznawcze oraz tej resztki wspólnoty i rzekomych przywódców są poważnie przytępione przez opinie potoczne – od idoli narcystycznych i hedonistycznych po fanatycznie idealistyczne. Kraj utracił swe wielkie stronnictwa polityczne i przemienił się w bezładne rojowisko grup obrony ściśle partykularnych interesów...”⁷⁴. Jako komentarz do opinii Nisbeta mogą służyć słowa W. Lippmanna: „Powszechne jest przeświadczenie, że opinie *ludu* w sensie zbiorowości wyborców można uważać za wyraz woli ludu jako wspólnoty historycznej. Gardłowy problem współczesnej demokracji polega na tym, że to przeświadczenie jest fałszywe. Wyborców nie można już bezkrytycznie uważać za przedstawicieli *ludu*... Ów rozróż między ludem jako zbiorowością wyborców a *ludem* jako zespolonym narodem sprawia, że wyborcy nie mają żadnego tytułu do roli strażnika dobra wspólnego, a roszczenie, że ich interes jest tożsamy z interesem społecznym jest bezpodstawne. Większość wyborcza nie jest *ludem*”⁷⁵. Decydują więc siły wykorzenione i bezwolne, które pod maską rzeczników interesu społecznego pragną narzucić swoją partykularną wolę. Należy podkreślić, że krytyka funkcjonowania opinii publicznej w Stanach Zjednoczonych dokonana przez Nisbeta ma walor uniwersalny, ze względu na powszechne występowanie wskazanych tam zjawisk. Jeszcze bardziej ostrą krytykę zjawisk kulturowych w dziedzinie polityki i moralności oraz ich wpływu na funkcjonujące w ramach opinii publicznej wzorce kultury przeprowadził także A. Bloom⁷⁶. Podobne procesy, w których dochodzi do degradowania i relatywizacji wartości i światopoglądów w sferze publicznej zachodzą także w Europie. W mediach toczy się ustawicznie debata na temat legalności i dopuszczalności aborcji, eutanazji, przedstawiane są ciągle postulaty afirmacji i tolerancji dla dewiacji moralnych postulowane przez tzw. grupy mniejszościowe i ich politycznych opiekunów i „sponsorów”. Trwa także propagowanie ideologii permissywizmu, hedonizmu i tzw. poprawności politycznej. To wszystko wpływa na zawartość opinii publicznej i jej właściwości. Tego rodzaju praktyki prowadzą do

⁷⁴ R. Nisbet, *Przesądy*, w: *Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998, s. 232.

⁷⁵ Tamże, s. 233–234.

⁷⁶ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.

wyjałowienia i zubożenia duchowego i zagubienia wielu najcenniejszych wątków duchowej tradycji współczesnych społeczeństw.

Na zakończenie tych refleksji warto wspomnieć o przewyżnianiu konformizmu i „spirali milczenia”. Przeprowadzone badania wykazują istnienie grupy jednostek, stanowiących rodzaj „twardego jądra” stawiającego opór groźbom izolacji i nie podporządkowujących się dyktatowi opinii⁷⁷. Grupa ta ignoruje nie tylko wszelkie naciski, lecz także czuje się awangardą, jest gotowa do dialogu. Stanowiący „twarde jądro”, czują się zobowiązani wobec wartości minionych. Są to na ogół konserwatyści, którzy opowiadają się za wartościami dawnych czasów i gotowi są znosić izolację swojego otoczenia. Psycholog społeczny M. Jahoda stawia w związku z tym pytanie: Jak bardzo niezależna powinna być jednostka? Czy rzeczywiście nie powinna się troszczyć o zdanie innych? Jahoda odpowiada, że dopiero wtedy można uznać działanie niezależne, nonkonformizm za cnotę obywatelską, gdy dana jednostka udowodni, że jest także zdolna do konformizmu. Jej zdaniem nie wolno od razu danego społeczeństwa piętnować jako antyliberalnego i nietolerancyjnego, gdy stoi na straży wspólnych przekonań i wartości⁷⁸.

BADANIA OPINII PUBLICZNEJ

Sondażowe badania opinii publicznej zainicjowano w połowie lat trzydziestych w USA na potrzeby praktyki politycznej (G. Gallup, E. Roper). W 1944 r. przy Uniwersytecie Princeton powstało Biuro Badania Opinii Publicznej (Office of Public Opinion Research). W Polsce rozpowszechniły się po 1956 r. W 1958 r. powstał Ośrodek Badania Opinii Publicznej (OBOP), w 1982 r. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), a po 1989 r. funkcjonuje wiele instytucji badających opinię publiczną⁷⁹. Wyniki tych badań są uznawane za ważny rodzaj informacji społecznej. Jednak w rzeczywistości prawdziwa opinia publiczna nie pokrywa się z wynikami sondaży, gdyż są one często, jak się ocenia, zmanipulowane. Bardzo często jest sygnalizowane nowe zjawisko: zależności finansowej od różnych grup finansowych i ich nacisku na wynik badań. Pojawiło się także zjawisko sondaży świadomie zafałszowanych, ukierunkowanych na potwierdzenie z góry przyjętych założeń propagandowych. Spośród najczęstszych manipulacji pojawiających się w sondażach należy wymienić: błąd braku szerszych informacji u respondentów; błąd zakamuflowanego uprzedzenia; błąd absurdalności pytania; błąd ogólnikowości; błąd fikcyjności problemu badawczego; błąd bezzasadnego porównywania; błąd wymuszania pożądanых skojarzeń; błąd nieuprawnionych porównań

⁷⁷ E. Noelle-Neumann, dz.cyt., s. 189.

⁷⁸ M. Jahoda, *Konformität und Unabhängigkeit – Eine psychologische Analyse*, M. Irle (red.), „Soziologische Texte“ 1969, t. 45, s. 538–572, tu: s. 548.

⁷⁹ Por. S. Nowotny, art.cyt. oraz A. Zwoliński, dz.cyt.

i komentarzy⁸⁰. Należy podkreślić, że często spotykanym błędem wywodzącym się z ulegania fałszywej ideologii jest próba rozstrzygania fundamentalnych kwestii etycznych poprzez badania sondażowe. Brak zachowania reguł rzetelności powoduje, że tego rodzaju badania sondażowe w ogóle nie służą poznawaniu opinii lecz interesom ideologiczno-politycznym poszczególnych grup.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski F., *Kościół a kultura masowa*, Kraków 1984.
- Adorno Th. v., *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, 1977, 573–594.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.
- Dyoniziak R., *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Toruń 2003.
- Foeldy R., Ringel E., *Machen uns die Medien krank?*, München 1993.
- Goffredo D., *Formazione dell'opinione pubblica*, Roma 1972.
- Golomb E., *Öffentliche Meinung*, w: *Katholisches Soziallexicon*, red. A. Klose, Wien 1980, s. 1957–1960.
- Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin 1992.
- Honecker M., *Öffentlichkeit*, *Theologische Realenzyklopedie*, t. 25, s. 18–29.
- Howiecki M., *Krzywe zwierciadło, O manipulacji w mediach*, Lublin 2003.
- Korfias M., *Opinione pubblica*, w: *Nuovo Dizionario di Sociologia*, red. F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi, Roma 1987, s. 1389–1403.
- Lazarsfeld P., *Public Opinion and classical Tradition*, *Public Opinion Quarterly* – 1957.
- Lepa A., *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2003.
- Lippmann W., *Public Opinion*, New York 1922.
- Maj Cz., *Opinia publiczna*, w: *Encyklopedia politologii*, t. 1, Kraków 1999, s. 207.
- Maj Cz., *Opinii publicznej badanie*, w: *Encyklopedia politologii*, t. 1, Kraków 1999, s. 207.
- Muñoz Alonso A., *Opinione pubblica*, w: *Dizionario di scienze e tecniche della Comunicazione*, A. Benito (red.), Roma 1996, s. 804–828.
- Nisbet R., *Opinia publiczna, Przesądy. Słownik filozoficzny*, Warszawa 1998.
- Noelle-Neumann E., *The Spiral of Silence*, Chicago 1993; wyd. polskie: *Spirala milczenia. Opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, Poznań 2004.
- Nowotny S., *Opinia publiczna*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 15–22.
- Pratkanis A., Aronson E., *Wiek propagandy*, Warszawa 2003.
- Sareło Z., *Moralność kształtowania opinii publicznej: Dziennikarski etos*, Olsztyn 1996.
- Sulek A., *Opinia publiczna*, *Wielka encyklopedia PWN*, t. 19, Warszawa 2003, s. 514–515.
- Zoll E., Hennig E., *Massenmedien und Meinungsbildung*, 1970.
- Zwoliński A., *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003.

⁸⁰ R. Dyoniziak, *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Toruń 2003, s. 44–70.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

OPINIA PUBLICZNA A KOŚCIÓŁ

Opinia publiczna to zbiorowe przekonania wyrażane przez ludzi. Składają się na nią postawy, poglądy i przekonania odnośnie do najbardziej żywotnych dla społeczeństwa spraw. Ponieważ opinia publiczna ma ogromne znaczenie w życiu społeczeństwa, więc jest przedmiotem zainteresowania różnych grup i środowisk społecznych, zwłaszcza partii politycznych, grup interesu, grup ideologicznych i światopoglądowych. Opinia publiczna może podlegać manipulacji i sterowaniu poprzez media znajdujące się w dyspozycji grup władzy, biznesu i ideologii¹. „Nie ma dziś takiego miejsca, w którym nie daje się odczuć wpływu środków przekazu na postawy religijne i moralne, na systemy polityczne i społeczne, czy na wychowanie”². Dzięki mediom świat się stał „globalną wioską”³. Programy medialne mogą przekazywać nowe hierarchie wartości, autorytety, narzucać sposób myślenia, zmieniać dotychczasowe poglądy. Wpływ różnych środowisk na opinię publiczną może mieć charakter pozytywny lub negatywny. Może pomagać człowiekowi w jego rozwoju i dojrzewaniu, może też niszczyć i degradować. Zagrożenia te we współczesnych czasach odnoszą się do wartości religijnych i moralnych. Środki masowego przekazu w rękach nihilistycznych elit stają się narzędziem manipulacji zmierzającej do narzucania preferowanej ideologii oraz ograniczenia i kontroli myśli przez tendencyjny dobór informacji i ocen. Media też stają się miejscem propagowania fałszywych wizji człowieka i świata. Dlatego sprawa kształtowania opinii publicznej nie może być dla Kościoła sprawą obojętną. Kościół ma obowiązek przeciwstawiania się wpływom szkodliwym. Jednak dostrzeżga przede wszystkim w opinii publicznej skuteczne narzędzie wpływu na „prywatne jak i na publiczne życie obywateli wszystkich warstw społecznych”⁴. Już

¹ M. Hłowiecki, *Media, władza, świadomość społeczna*, Kraków 1997, s. 59–61.

² Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* nr 1.

³ Por. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Warszawa 2004, s. 458.

⁴ *Drugi Polski Synod Plenarny 1991–1999*, Poznań 2001, 8.

Pius XII, mając świadomość doniosłości opinii publicznej, określił ją jako: „obraz głosu, dzięki któremu wydarzenia i okoliczności znajdują powszechne i prawie spontaniczne odbicie w umysłach i osądzie ludzi”⁵. Wiek XX przyniósł smutne doświadczenie, w jak ogromnej skali środki masowego przekazu w warunkach systemu totalitarnego mogą urabiać opinię publiczną wrogo w stosunku do Kościoła. Tymczasem Kościół, ponieważ nie dysponował mediami, był ograniczony w możliwościach ewangelizacji. Tymczasem samo tylko kształtowanie opinii publicznej na temat Kościoła i religii w sposób obiektywny już stanowi działalność ewangelizacyjną. Dlatego instrukcja *Communio et progressio* uznaje opinię publiczną za konieczny element życia społecznego, współpracy i dialogu⁶. Na wstępie rodzi się pytanie o uzasadnienie sprawy kształtowania opinii publicznej przez Kościół.

UZASADNIENIE BIBLIJNE

Zaangażowanie Kościoła w sprawę kształtowania opinii publicznej ma wielorakie uzasadnienie. Przede wszystkim biblijne. Kościół w swojej misji jest skierowany do świata. Potwierdza to nakaz misyjny: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Chrystus polecił także, by Jego przesłanie było głoszone publicznie: „Co mówię wam w ciemności, rozgłaszajcie na dachach” (Mt 10, 27). W Ewangelii św. Jana czytamy: „Jezus mu (arcykapłanowi) odpowiedział: »Ja przemawiałem jawnie przed światem. Nauczałem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi. Potajemnie zaś nie nauczałem niczego«” (J 18, 20). Prawdy wiary mają być głoszone jawnie. Wszyscy też powinni przyjąć orędzie głoszone przez uczniów Chrystusa: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za *Świętego* i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Wspólnota jest „miastem położonym na Górze”, „światłem świata”: „Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też lampy i nie umieszcza pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciła wszystkim, którzy są w domu. Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 14–16). Ewangelizacyjne otwarcie się na świat jest elementem konstytutywnym chrześcijańskiej wspólnoty. Msza święta, kazanie, nauczanie są aktami dokonywanymi publicznie. Stąd mówi się o „publicznym zadaniu” lub publicznej odpowiedzialności Kościoła. Można także mówić o prorockim zadaniu Kościoła w nawiązaniu do starotestamentalnych proroków Izraela ostrzegających swój naród, z polecenia Bożego

⁵ Przemówienie do dziennikarzy katolickich, AAS 42, 1952 s. 251.

⁶ *Communio et progressio*, s. 284–285.

lub o urzędzie pasterskim Kościoła: „Synu człowieczy, ustanowiłem cię stróżem nad pokoleniami izraelskimi. Gdy usłyszysz słowo z ust moich, upomnisz ich w moim imieniu” (Ez 3, 17). Motywy zainteresowania Kościoła sprawą kształtowania opinii publicznej przez media podaje dokument Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego przekazu: „...Kościół ma także własne motywy, aby interesować się środkami społecznego przekazu. W świetle wiary można postrzegać historię ludzkiego komunikowania się jako długą drogę wiodącą spod wieży Babel – miejsca i symbolu załamania się komunikacji (por. Rdz 11, 4–8) – do Pięćdziesiątnicy i daru języków (por. Dz 2, 5–11), to znaczy do odtworzenia komunikacji mocą Ducha Świętego zesłanego przez Syna. Posłany na świat, aby zwiastować Dobrą Nowinę (por. Mt 28, 19–20; Mk 16, 15), Kościół ma misję głoszenia Ewangelii aż do końca czasów. Wie też, że dzisiaj wymaga to korzystania z mediów⁷.

OPINIA PUBLICZNA JAKO MIEJSCE CHRZEŚCJAŃSKIEGO ŚWIADECTWA

Powyższe świadectwa biblijne i dokumenty Kościoła uzasadniają obowiązek, a nawet nakaz zaangażowania Kościoła w sprawę kształtowania opinii publicznej. Dlatego Kościół głosi potrzebę, a nawet konieczność kształtowania opinii publicznej. W tym dziele powinni wziąć udział wszyscy, a zwłaszcza ludzie mediów. Jednak ze względu na wagę sprawy i występujące trudności powinni spotkać się ze strony Kościoła z właściwą pomocą:

W życiu społecznym ludzie dokonują niezliczonych wyborów dotyczących środków przekazu. Wprawdzie treść tych wyborów jest różna dla poszczególnych grup i jednostek, ale wszystkie te wybory mają swój ciężar etyczny i podlegają ocenie moralnej. Aby poprawnie wybrać, dokonujący wyborów muszą «znać zasady porządku moralnego i ściśle je wcielać w życie»⁸. „Kościół wnosi również długą tradycję mądrości moralnej, zakorzenionej w Bożym objawieniu i refleksji ludzkiej⁹. Jej częścią jest znaczny i wciąż rosnący dorobek nauki społecznej, stanowiącej – przez swoje teologiczne ukierunkowanie – silną przeciwwagę dla «rozwiązania ‘ateistycznego’», które pozbawia człowieka jednego z jego podstawowych wymiarów, mianowicie wymiaru duchowego, [a także dla] rozwiązań permissywnych i konsumistycznych, które różnymi argumentami próbują go przekonać o jego niezależności od wszelkiego prawa i od Boga»¹⁰. Tradycja ta nie ma

⁷ Por. Sobór Watykański II, *Inter mirifica*, 3; Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 45; Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 37; Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Communio et progressio*, 126–134; *Aetatis novae*, 11, w: *Etyka w środkach społecznego przekazu*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 4/2001, 3.

⁸ Por. *Inter mirifica*, 4; por. *Etyka...*, 5.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 36–48.

¹⁰ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 55.

być jedynie instancją osadzającą, ale raczej pragnie służyć mediom. Na przykład «kultura mądrości – właściwa Kościołowi – może uchronić medialną kulturę informacji przed staniem się bezsensownym gromadzeniem faktów»¹¹.

Kościół wnosi w tę debatę jeszcze coś więcej. Jego szczególnym wkładem w sprawy ludzkie, w tym także w dziedzinę przekazu społecznego, jest «takie rozumienie godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego»¹². Mówiąc słowami Soboru Watykańskiego II, «Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie» (*Gaudium et spes*, 22)¹³.

Jednak pojmowanie opinii publicznej przez Kościół różni się zasadniczo od pojmowania świeckiego. Świecka opinia publiczna ma zabezpieczyć i chronić porządek i prawa pluralistycznego społeczeństwa, zabezpieczać przed narzucaniem ideologii czy różnych form dominacji i zniewoleń. Natomiast przepowiadanie ewangelii dotyczy innego poziomu: głosi zbawienie, i wyzwolenie od najbardziej radykalnej alienacji, którą jest nieposłuszeństwo wobec Boga i grzech. Nakaz publicznego głoszenia ewangelii sprawia, że dla Kościoła opinia publiczna powinna być traktowana jako miejsce chrześcijańskiego świadectwa. Niekiedy Kościołowi w jego społecznym zaangażowaniu zagraża sytuacja, iż stanie się wcieleniem *religii cywilnej*, w której motywy świeckie, narodowe, polityczne czy inne przewyższą religijne¹⁴. Ta możliwość nie powinna powstrzymywać wiernych przed daniem świadectwa, które jest budowaniem autentycznej opinii publicznej. Podstawowe teksty nauki społecznej Kościoła potwierdzają to stanowisko: „Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość, służąc – jak zostało to powiedziane osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w »polityce«, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra; Ojcowie synodalni stwierdzali wielokrotnie, że prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich, każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich się on dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać»¹⁵. Następne zdanie dokumentu, odnośnie do obowiązku dawania świadectwa w życiu publicznym, a więc także w formowaniu opinii publicznej, jest szczególnie ważne: „Ani oskarżenia o karierowiczowstwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności

¹¹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1999 r.

¹² Por. *Centesimus annus*, 47.

¹³ *Etyka w środkach...*, 5.

¹⁴ Por. I. Borowik, *Civil religion*, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001, s. 18–20.

¹⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 346–480, nr 42.

chrześcijan w sprawach publicznych [...] równocześnie pilnym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra...”¹⁶. Powyżej przytoczone stwierdzenia stanowią zachętę przede wszystkim do odważnego wyrażania swoich poglądów oraz uczestniczenia w życiu społeczeństwa, z wykluczeniem jakiegokolwiek formy dyskryminacji¹⁷. Wpływ katolików na życie publiczne ma na myśli także kard. J. Ratzinger, gdy pisze: „tam gdzie Bóg i ustanowiona przez Niego podstawowa forma ludzkiej egzystencji zostaje usunięta z życia publicznego i przesunięta jedynie w prywatną, subiektywną przestrzeń życia, tam ulega likwidacji również samo pojęcie prawa, a przez to fundament pokoju”¹⁸. Oznacza to, że kształtowanie wrażliwego sumienia, wychowanie społeczeństwa w duchu wiary oraz do dawania świadectwa w życiu publicznym jest tworzeniem fundamentu pokoju i sprawiedliwości. Również liturgia Kościoła, w której biorą udział wierni, stanowiąc akt publiczny, wiąże się z przekazywaniem wiary, stanowi więc środek budowania opinii publicznej. Inną postać opinii publicznej kształtują procesy socjalizacji zachodzące w ramach rodziny. Do tego dochodzi polityczny system komunikacji opinii publicznej, który funkcjonuje w rodzinie i w procesach rodzinnej socjalizacji. Istnieją więc różne wpływy socjalizacji i stosunki napięcia między relacjami osobowymi i opinią publiczną. Zgodnie z zasadą pomocniczości¹⁹, opinia publiczna w Kościele winna być środkiem budzenia odpowiedzialności za wspólnotę, jej ład i kierownictwo.

Wszyscy członkowie wspólnoty kościelnej mają prawo i obowiązek kształtowania opinii publicznej w Ludzie Bożym, by w ten sposób przyczyniać się do wzrostu dobra wspólnego Kościoła lokalnego, partykularnego i powszechnego. Opinia publiczna w Kościele zakłada funkcję krytyczną i kontrolną, przy czym ta krytyka nie powinna być przeprowadzana przeciw Kościołowi, lecz w Kościele i dla dobra Kościoła, co może owocować ożywieniem wiary i zwiększeniem wiarygodności Kościoła²⁰. W warunkach systemu totalitarnego Kościół był pozbawiony dostępu do mediów. Ponadto manipulowana opinia publiczna utrudniała Kościołowi swobodne komunikowanie się oraz przekaz ewangelizacyjny. W społeczeństwach zniewolonych totalitaryzmem występował kompleks czynników,

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. W. Kulbat, *Spoleczne zaangażowanie katolików a zagrożenie „religii politycznej”*, w: *Człowiek–Kościół–Świat. Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, Łódź 2002, s. 299–304, tu s. 301.

¹⁸ J. Cardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg 1991, s. 38.

¹⁹ Por. W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1993, s. 197–198.

²⁰ Tamże.

których zadaniem było utrzymanie tych społeczeństw pod kontrolą. Istniały także przemyślane systemy manipulacji dla uniformizacji postaw. Często tematy związane z chrześcijaństwem były eliminowane lub traktowane jako element folkloru. Obecnie w systemie demokratyczno-liberalnym trudności wywodzą się z atmosfery cywilizacji skażonej immanentyzmem, konsumeryzmem, hedonizmem, permissywizmem. Media sterowane przez ludzi inspirowanych ateistyczną lub nihilistyczną ideologią lub motywowanych chęcią zysku stają się siłą niszczącą, uderzającą w chrześcijańskie, a często ogólnoludzkie wartości. Stąd rodzi się dla Kościoła zadanie odpowiedniej formacji wiernych do samodzielnego, krytycznego myślenia: „W posługiwaniu się środkami przekazu oraz ich odbiorze należy pilnie zatroszczyć się z jednej strony o czynne wychowanie zmysłu krytycznego ożywionego umiłowaniem prawdy, z drugiej – o podejmowanie obrony wolności i poszanowania godności osoby; należy również popierać autentyczną kulturę poszczególnych narodów zdecydowanie i z odwagą przeciwstawiając się wszelkim formom monopolizacji i manipulacji”²¹. Na temat działalności mass mediów, które szkodzą dobru osoby oraz o środkach zaradczych pisze wyczerpująco Papieska Rada Środków Społecznego Przekazu w dokumencie *Etyka w środkach społecznego przekazu* (Watykan 4 VI 2000). Przede wszystkim media są często przyczyną alienacji i marginalizacji społecznej: „Media mogą być także wykorzystywane w taki sposób, że paraliżują wspólnotę i szkodzą integralnemu dobru ludzi. Czyli to, gdy prowadzą do wyobcowania ludzi, spychają ich na margines życia społecznego i izolują; gdy wciągają ich w szkodliwe wspólnoty, skupione wokół fałszywych, destrukcyjnych wartości; gdy rozniecają wrogość i konflikty, demonizując innych i kształtując mentalność opartą na przeciwstawieniu »my« i »oni«; gdy ukazują w pozytywnym świetle to, co niegodziwe i degradujące, natomiast ignorują lub umniejszają to, co doskonali i uszlachetnia; gdy rozpowszechniają informacje bałamutne i fałszywe, skupiając uwagę na sprawach nieważnych i banalnych. Tworzenie stereotypów – opartych na rasie, narodowości, płci, wieku i innych czynnikach, w tym także religii – jest praktyką niepokojąco powszechną w mediach. Często też przekaz społeczny pomija to, co naprawdę nowe i ważne, między innymi również przesłanie Ewangelii, a koncentruje się wyłącznie na tym, co modne lub przyciąga chwilową uwagę. Nadużycia występują we wszystkich poprzednio wymienionych dziedzinach”²². Szkodliwa działalność mediów na forum opinii publicznej powoduje określone szkody w dziedzinie gospodarczej: „Media są czasem wykorzystywane do budowania i utrzymywania systemów ekonomicznych, które służą zaspokajaniu chciwości i zachłanności. Przykładem jest tutaj neoliberalizm: »Oparty na czysto ekonomicznej wizji człowieka«, uważa on »zysk i prawa rynku za jedyne normy, ze szkodą dla godności jednostek i na-

²¹ *Christifideles laici*, nr 44.

²² *Etyka w środkach społecznego przekazu*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 4/2001, 13, 15.

rodów oraz dla szacunku, jaki się im należy»²³. W takich okolicznościach środki przekazu, które powinny działać na korzyść wszystkich, są wykorzystywane w interesie nielicznej mniejszości»²⁴.

Szczególnie szkodliwy jest wpływ mediów na opinię publiczną w dziedzinie polityki: „Pozbawieni skrupułów politycy wykorzystują media, szerząc demagogię i fałszywe informacje, które mają uzasadniać niesprawiedliwe decyzje polityczne i utrwaląć dyktatorskie reżimy. Przedstawiają w fałszywym świetle swoich przeciwników, systematycznie zniekształcają lub przemilczają prawdę, posługując się propagandą i zmyśleniami. Zamiast jednoczyć ludzi, media oddalają ich wówczas od siebie, tworząc napięcia i klimat podejrzliwości, które stają się zarzewiem konfliktów. Nawet w krajach demokratycznych zdecydowanie zbyt często przywódcy polityczni manipulują opinią publiczną za pośrednictwem mediów zamiast popierać świadome uczestnictwo w życiu politycznym. Zachowywane są zewnętrzne przejawy demokracji, ale techniki zapożyczone z reklamy i z dziedziny relacji komercyjnych stosowane są w celu zapewnienia poparcia działaniom politycznym, które prowadzą do wyzysku określonych społeczności i do łamania podstawowych praw, w tym także prawa do życia»²⁵. Zatrucie opinii publicznej powoduje szkody i zamieszanie także w dziedzinie świata wartości:

„Często media popularyzują także relatywizm i utylitaryzm etyczny, stanowiący podłoże współczesnej kultury śmierci. Włączają się w istniejący dziś »spisek przeciw życiu«, »utwierdzając w opinii publicznej ową kulturę, która uważa stosowanie antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, a nawet eutanazji za przejaw postępu i zdobycz wolności, natomiast postawę bezwarunkowej obrony życia ukazują jako wrogą wolności i postępowi«” (*Evangelium vitae*, 17)²⁶. Media deprawują świat opinii publicznej niszcząc nadprzyrodzony wymiar ludzkiego bytowania, absolutyzując doczesność:

„Krytycy boleją często nad powierzchownością i złym smakiem mediów, które nie muszą co prawda być bezbarwne i nudne, ale nie powinny też być kiczowate i otepiające. Nie jest żadnym usprawiedliwieniem teza, że media odzwierciedlają gusty publiczności, ponieważ ze swej strony oddziałują one bardzo mocno na upodobania odbiorców, mają zatem obowiązek kształtować je, a nie deformować. Problem ten przybiera różne postaci. Zamiast rzetelnie i poprawnie wyjaśniać złożone zagadnienia, media informacyjne unikają ich lub przedstawiają je w sposób uproszczony. Media rozrywkowe proponują programy demoralizujące i odczłowieczające, w tym także wyzyskujące seks i przemoc. Przejawem wielkiej nieodpowiedzialności jest lekceważenie lub negowanie faktu, że »pornografia i sadystyczna przemoc upodlają seksualność, wypaczają stosunki między-

²³ Jan Paweł II, *Ecclesia in America*, 156.

²⁴ *Etyka w środkach społecznego...*, 14.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 70, w: *Etyka w środkach społecznego...*, 14.

²⁶ *Etyka w środkach społecznego przekazu...*, 14.

ludzkie, zniewalają jednostki, zwłaszcza kobiety i dzieci, niszczą małżeństwo i życie rodzinne, budzą antyspołeczne postawy i osłabiają moralną tkankę społeczeństwa»” (Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Pornografia i przemoc w środkach przekazu jako problem duszpasterski, 10)²⁷. Poprzez propagowanie płytkiej rozrywki i bezsensownego „spędzania” czasu dokonuje się „banalizacja” ludzkiego życia: „Zamiast szerzyć wiedzę, media mogą rozpraszać ludzi i skłaniać ich do marnotrawienia czasu. Ma to szczególnie negatywny wpływ na dzieci i młodzież, ale także dorośli są narażeni na szkodliwe oddziaływanie programów banalnych i o niskiej jakości. Jedną z przyczyn takiego nadużycia zaufania ze strony mediów jest chciwość, która każe wyżej cenić zysk niż człowieka. Czasem wykorzystuje się też media jako narzędzia indoktrynacji, aby kontrolować, co ludzie wiedzą, i pozbawiać ich dostępu do tych informacji, których w opinii władz nie powinni posiadać. Jest to wynaturzona forma prawdziwej edukacji, która winna pozwalać ludziom na poszerzanie wiedzy i rozwijanie zdolności oraz pomagać im w dążeniu do wartościowych celów, a nie zawężać ich horyzonty i wpręgać ich energie w służbę ideologii”²⁸.

W dziedzinie opinii publicznej dokonuje się poprzez media atak na religię i Kościół:

„Po stronie mediów należy do nich ignorowanie lub spychanie na ubocze zagadnień i doświadczeń religijnych; traktowanie religii bez należytego zrozumienia, a nawet z lekceważeniem jako przedmiotu płytkiej ciekawości, który nie zasługuje na poważne zainteresowanie; szerzenie religijnych nowinek kosztem tradycyjnej wiary; nieprzyjazne traktowanie prawomocnych społeczności religijnych; ocenianie religii i doświadczenia religijnego według laickich kryteriów przydatności oraz faworyzowanie tych poglądów religijnych, które odpowiadają świeckim upodobaniom; próby zamknięcia transcendencji w granicach racjonalizmu i sceptycyzmu. Dzisiejsze media odzwierciedlają często typowy dla postmodernizmu stan ludzkiego ducha, zamkniętego »w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji«” (*Fides et ratio*, 81)²⁹.

WIARA I OPINIA PUBLICZNA

Należy odróżniać wpływ Kościoła na opinię publiczną od zadania, którym jest głoszenie ewangelii jako wezwania do wiary. Istotne zadanie Kościoła nie polega na rozwiązywaniu określonych świeckich problemów, lecz głoszeniu orędzia o odkupieniu świata. Relację między Kościołem a opinią publiczną charakteryzuje istnienie pewnego napięcia. Kościół jest rozpoznawalny w rzeczywistości

²⁷ Tamże, 16.

²⁸ Tamże, 17.

²⁹ Tamże, 18.

świata. Jest jednak w pewnym sensie niewidzialny, ukryty, jako społeczność wiary i Ducha Świętego. Ukrycie i wewnętrzny charakter wiary jest zarazem znakiem i ochroną tajemnicy osoby. Teologiczne poznanie Boga jako tajemniczej rzeczywistości i odpowiadająca temu poznaniu wiara stanowią ochronę przeciw totalitarnym roszczeniom opinii publicznej³⁰. Pełna przejrzystość czyniłaby człowieka bezbronny i uległego wobec totalitarnego systemu opinii publicznej, umożliwiałyby manipulację i zwodzenie. Przeżywana wiara uwalnia od tyranii opinii publicznej i tworzy wolną przestrzeń decyzji indywidualnego sumienia. Jednak współczesne media są miejscem propagowania różnego rodzaju fałszywych wizji człowieka i świata. Stąd cywilizacja współczesna przyczynia się w wielu wypadkach do gwałcenia praw człowieka i jego godności, propagowania materializmu praktycznego, przemocy, pornografii, przyczyniając się do podważania chrześcijańskiego systemu wartości. W rezultacie tych nadużyć współczesna kultura, a z nią także opinia publiczna wykazuje tendencje izolacji nie tylko od wiary chrześcijańskiej, lecz także od uniwersalnych ogólnoludzkich wartości, przez co nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania, zwłaszcza pytania o sens i cel życia, prawdę i dobro³¹. Ta sytuacja uzasadnia i motywuje obowiązek apostołstwa ludzi wierzących, a szczególnie obowiązek tworzenia kultury alternatywnej, dla kultury zafałszowanej wizji życia ludzkiego.

KSZTAŁTOWANIE OPINII PUBLICZNEJ PRZEZ KATOLICKIE MEDIA

Dla Kościoła nie jest obojętne, jaki kształt przyjmuje opinia publiczna, kto ją formuje, jakie treści w niej dominują oraz według jakich zasad powstaje. W instrukcji *Communio et progressio* (1971) w *Aetatis novae* (1992) oraz w Adhortacji *Etyka w środkach społecznego przekazu* zostało wyrażone stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawie opinii publicznej. Kościół w tych dokumentach uznał opinię publiczną za konieczny element życia społecznego, współpracy i dialogu, wzywając jednocześnie wszystkich do udziału w jej formowaniu: „Zwłaszcza chrześcijanie pracujący w środkach przekazu mają do spełnienia zadanie prorockie, swego rodzaju powołanie: winni otwarcie występować przeciw fałszywym bogom i idolom współczesności, takim jak materializm, hedonizm, konsumpcjonizm, ciasny nacjonalizm i inne, ukazując wszystkim zespół prawd moralnych, których fundamentem jest godność i prawa człowieka, opcja preferencyjna na rzecz ubogich, powszechne przeznaczenie dóbr, miłość nieprzyjaciół, bezwarunkowe poszanowanie ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci; winni też dążyć do doskonalszego urzeczywistnienia Królestwa Bożego, zacho-

³⁰ Por. M. Honecker, *Öffentlichkeit*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 25, Berlin–New York 1995, s. 21–26.

³¹ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997.

wując świadomość, że na końcu czasów Jezus ustanowi wszystko na nowo i przekaże Ojcu (por. 1 Kor 15, 24)³². Adhortacja wskazuje zarazem na konieczność tworzenia warunków dla kształtowania opinii publicznej:

„W nauczaniu Kościoła na temat opinii publicznej jest wskazana potrzeba zagwarantowania koniecznych warunków dla jej prawidłowego funkcjonowania. Należą do nich: wolność wypowiedzi, dostęp do źródeł informacji, wolność przekazywania, prawda przekazu oraz respektowanie podstawowych praw człowieka i jego godności. Szczególne zadanie wpływania na opinię publiczną spoczywa na katolikach świeckich działających w mediach. Zadanie katolików świeckich nie może się ograniczać tylko do informacji kościelnych³³. Katolicy dziennikarze mogą szerzyć właściwe rozumienie nauki Kościoła, jego historii i działalności, mogą tworzyć właściwą opinię publiczną w takich zwłaszcza dziedzinach, jak: obrona i wartość ludzkiego życia, obrona rodziny, problemy sprawiedliwości społecznej, solidarności i pokoju. Kształtowanie opinii publicznej w duchu nauki Chrystusa już samo w sobie stanowi działalność ewangelizacyjną. „Podstawowym postulatem powinno być zawsze popieranie wolności słowa, ponieważ »gdy ludzie zaspokajają naturalną skłonność do wymiany poglądów i wyrażania swoich opinii, nie tylko korzystają z należnego im prawa, ale spełniają także określoną powinność społeczną«³⁴. Jednakże z etycznego punktu widzenia postulat ten nie zawsze jest normą absolutną i niepodważalną. Istnieją przypadki – takie jak oszczerstwo i pomówienie, treści podsycające nienawiść i konflikty między jednostkami i grupami, treści nieprzyzwoite i pornografia, obrazy wynaturzonej przemocy – gdy nie może być mowy o żadnym prawie do komunikacji. Jest też oczywiste, że wolność słowa powinna być zawsze podporządkowana takim zasadom, jak prawda, uczciwość i poszanowanie prywatności³⁵.

Już w 1916 r. Kościół katolicki w New Yorku zorganizował Biuro Informacyjne (Publicity Biuro). Od tego czasu powstały różnego rodzaju instytucje i placówki zajmujące się sprawami informacji zgodnie z potrzebami poszczególnych instytucji kościelnych. Działalność ta obejmuje przekazywanie informacji nt. działalności poszczególnych grup i organizacji kościelnych, oferuje możliwość kontaktu i uczestnictwa. Służą temu: listy wspólnot, czasopisma, plakaty, publikacja sprawozdań, ogłoszenia, akcje solidarnościowe, wystawy, konferencje prasowe itp. W Polsce w latach 1927–1939 działała *Katolicka Agencja Prasowa* (KAP), która zajmowała się przekazywaniem informacji i materiałów publicystycznych na temat działalności Kościoła w Polsce i w świecie. W 1993 r. powstała z inicjatywy Konferencji Episkopatu Polski przy wsparciu Konferencji Episkopatu USA *Katolicka Agencja Informacyjna* (KAI), która wydaje codzienny

³² *Etyka w środkach społecznego przekazu...*, 31.

³³ Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*, nr 8.

³⁴ *Communio et progressio*, 45.

³⁵ *Etyka w środkach społecznego...*, 23.

serwis oraz dwa razy w tygodniu Biuletyn informacyjny, który prenumeruje ok. 3500 parafii i ośrodków kościelnych. Celem KAI jest dostarczanie informacji o Kościele w Polsce i w świecie. Mimo dość intensywnej działalności KAI, pod jej adresem często wnoszone są wątpliwości czy agencja ta, pełniąc funkcję informacyjną, w wystarczający sposób wyjaśnia i broni racji Kościoła oraz czy w pełni identyfikuje się z jego stanowiskiem odnośnie węzłowych problemach moralnych. Po 1989 r. w Polsce ukazuje się 300 tytułów prasy katolickiej lokalnej, regionalnej i ogólnopolskiej. Nakład prasy katolickiej aktualnie przekracza 1 mln egzemplarzy, co stanowi 1,5% ogólnych nakładów prasy w Polsce (wg Informatora KAI z 1997 r.). W dziedzinie radiofonii katolickiej największe znaczenie opiniotwórcze ma Radio Maryja, stanowiące czwartą pod względem liczby słuchaczy rozgłośnię w kraju, docierające także do słuchaczy na całym świecie (także przez Internet), oraz 40 radiostacji diecezjalnych, 26 stacji diecezjalnych emituje programy spółki producenckiej *Plus*. Funkcjonują także okienka katolickich audycji w TVP oraz obecna poprzez kanał satelitarny telewizja kablowa związana z Radiem Maryja – Telewizja Trwam. Dzięki tym mediom w eterze jest obecna modlitwa, msza święta oraz audycje ewangelizacyjne i społeczno-kulturalne. Słuchalność katolickich audycji radiowych i telewizyjnych wykazuje tendencję zwyżkową³⁶.

Także w wielu innych krajach działają agencje informacyjne. Najbardziej znane to austriacka – Kathpress, amerykańska – CNS, watykańskie: VIS, ZENIT, FIDES; szwajcarska – KIPA.

Z punktu zasad ewangelizacji praca nad opinią publiczną jawi się jako metoda zgodna z aktualnymi potrzebami i zadaniem dotarcia do ludzi. Praca nad opinią publiczną w Kościele, wychodząc z biblijnych motywów, winna mieć na celu świadectwo i służbę. Powinna promować samodzielność, inicjatywę i odpowiedzialność oraz sprzyjać budowaniu podmiotowości, uczestnictwa i demokratyzacji we wszystkich dziedzinach życia. Zadanie kształtowania opinii publicznej przez Kościół polega także na polepszaniu komunikacji Kościoła ze światem oraz polepszaniem komunikacji wewnątrz Kościoła³⁷. Poprawna komunikacja, jej dialogiczny charakter, ma zasadnicze znaczenie w ustawicznej przemianie Kościoła w duchu Ewangelii.

³⁶ Dane za: *10 lat Redakcji Programów Katolickich Telewizji Polskiej S.A. i Polskiego Radia S.A.*, Warszawa 2000, s. 26–34.

³⁷ M. Fischer, H. Tremel, *Kommunikationsfeld Kirche. Studiengang Öffentlichkeitsarbeit*, Frankfurt, II, 1989.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

SPOŁECZNO-KULTUROWE ASPEKTY ROZWODÓW

ROZWÓD W ŚWIELE PRAWA CYWILNEGO

Prawo cywilne definiuje rozwód jako ustanie małżeństwa na skutek rozwiązania go przez sąd na wniosek jednego lub obojga małżonków¹. Sąd natomiast orzeka rozwód w sytuacji gdy nastąpił trwały i zupełny rozkład pożycia (zanik więzi uczuciowych, ekonomicznych, pożycia intymnego) oraz gdy brak jednej z negatywnych przesłanek orzeczenia rozwodu: 1) gdy wskutek ustania małżeństwa mogłoby ucierpieć dobro wspólnych małoletnich dzieci, 2) gdy byłoby to sprzeczne z innymi względów z zasadami współżycia społecznego, 3) gdy rozwodu domaga się małżonek wyłącznie winny rozkładowi współżycia, a drugie ze współmałżonków odmawia zgody na rozwód.

W orzeczeniu rozwodowym przy braku odmiennej woli stron sąd orzeka o winie rozkładu², co wpływa na powstanie obowiązku alimentacyjnego i jego zakresie między małżonkami³. Sąd orzeka także o prawach i obowiązkach małżonków względem ich dzieci odnośnie do władzy rodzicielskiej i alimentów. Sąd rozstrzyga zwykle o korzystaniu ze wspólnego mieszkania oraz dokonuje podziału majątku. Jeśli rozkład pożycia małżeńskiego nie ma charakteru trwałego, zamiast orzeczenia rozwodu na wniosek każdego z małżonków sąd może orzec separację⁴. Jeśli jednak jedno z małżonków domaga się orzeczenia separacji, a drugie rozwodu i sąd to drugie żądanie uzna za uzasadnione wówczas zazwyczaj orzeka rozwód. Separacja oznacza przerwanie więzi prawnych, które powstały w wyniku zawarcia małżeństwa, jednak w mniejszym wymiarze niż w przypadku rozwodu. Małżonkowie nie mogą zawrzeć nowego małżeństwa i są zobowiązani

¹ Art. 56 Kodeks rodzinny i opiekuńczy – w skrócie KRO.

² Art. 57 KRO.

³ Art. 60 i 61 KRO.

⁴ Art. 61 i ns. KRO.

do wzajemnej pomocy. Separacja prowadzi do rozdzielności majątkowej oraz wyłączenia możliwości dziedziczenia⁵.

TŁO SPOŁECZNO-KULTUROWE

Rozwody stały się w dzisiejszym świecie zjawiskiem niemal powszednim. Postępującemu od czasów odrodzenia i reformacji procesowi sekularyzacji i emancypacji ustawodawstwa państwowego od prawa kościelnego towarzyszyło rozpowszechnianie się poglądu o możliwości orzekania rozwodu przez sądy świeckie⁶. Wprowadzenie w XIX w. za przyczyną wpływów rewolucji francuskiej instytucji ślubów cywilnych w ustawodawstwie niektórych krajów europejskich oraz ogólny klimat zsekularyzowanej kultury spowodował dopuszczenie rozwodu jako formy rozwiązania małżeństwa przez sąd. Współcześnie rozwody występują prawie we wszystkich państwach. Na wzrost i nasilenie zjawiska rozwodów wpływają zdaniem socjologów i pastoralistów m.in. procesy przekształcania się patriarchalnego, monokulturowego społeczeństwa w wyemancypowane pluralistyczne i indywidualistyczne społeczeństwo konsumpcyjne oraz zmiany w pojmowaniu małżeństwa – polegające na przejściu od kryteriów obiektywnych (Objawienie Boże, prawo kościelne) ku subiektywnemu pojmowaniu małżeństwa według standardów społeczeństwa permissywnego⁷. Od czasu nasilenia się walki z chrześcijańskim ideałem życia rodzinnego rozwody oraz inne chorobliwe zjawiska uderzające w rodzinę nieustannie wzrastają. Małżeństwo chrześcijańskie zostało zaatakowane jako przeżytek zakłamej mieszczańskiej kultury już w *Manifestie komunistycznym* Marksa i Engelsa (1848). Kolejne uderzenie w małżeństwo i rodzinę przyszło ze strony zwolenników ideologii relatywizmu i liberalizmu moralnego. Zwłaszcza publikacje A. Charlesa Kinseya (1894–1956), amerykańskiego seksuologa inspirowane ideologią naturalizmu, biologizmu i humanizmu laickiego przyczyniły się do zanegowania istniejących norm i zasad moralnych w dziedzinie małżeństwa i ludzkiej płciowości⁸. Skażone przyjęciem błędnych założeń antropologicznych i licznymi nadużyciami metodologicznymi badania Kinseya nad ludzką seksualnością okazały się potężnym uderzeniem w ogólnie przyjęte zasady moralne i akceptowane powszechnie wartości z ich tradycyjną, chroniącą rodzinę strukturą. Skutki uboczne rewolucji seksualnej spowodowanej przez Kinseya, to m.in. rozwody, porzucone rodziny, molestowane dzieci i

⁵ J. Jezioro, *Rozwód*, w: *Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2004, s. 686–687; tenże: *Separacja*, w: tamże, s. 719–720.

⁶ Por. *Rozwód*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 24, Warszawa 2004, s. 8–9.

⁷ Por. A. Stein, *Ehe, Eherecht, Ehescheidung*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. IX, Berlin–New York 1993, s. 308–362.

⁸ Por. A.Ch. Kinsey, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia 1948; tamże, *Sexual Behaviour in the Human Female*, Philadelphia 1953.

cała masa konsekwencji społecznych i psychologicznych⁹. Od 1915 r., kiedy to w USA Margaret Sanger zaczęła promować powszechną antykoncepcję i sterylizację, liczba rozwodów wzrosła o 500%¹⁰. Liczne studia nad rodziną wykazały, że wzrost liczby rozwodów ma niewątpliwą związek z rewolucją seksualną. Niewierność małżeńska występuje częściej wśród kobiet, które prowadziły życie płciowe przed ślubem. W 1962 r. w Stanach Zjednoczonych było 400 tys. rozwodów, w 1972 – 845 tys., w 1981 r. – 1200 tys.¹¹. Istnienie obecnie w kulturze dominującej mentalności prorozwodowej potwierdził w Przemówieniu do Trybunału Rzymskiej Ojciec Święty Jan Paweł II¹². O tendencji wzrostowej w dziedzinie rozwodów świadczą następujące dane: W 1970 r. w Europie było średnio 10 rozwodów na 100 małżeństw; 25 lat później – 30. Najwięcej rozwodów jest w Belgii, a następnie w Wielkiej Brytanii, Finlandii, Szwecji, Niemczech, Austrii, Danii i Holandii. Kolejne miejsca na tej liście zajmują Francuzi, Luksemburczycy, Grecy, Portugalczycy, Hiszpanie i Włosi, którzy rozwodzą się stosunkowo rzadko, choć we Włoszech od 1970 r. prawo pozwala na rozwód¹³. Dominująca we współczesnej kulturze mentalność propaguje rozwody i separację małżeńską jako sposób na rozwiązanie trudności małżeńskich. Liczba rozwodów wzrasta w krajach, w których rozwody zostały zalegalizowane niedawno (Włochy, Hiszpania), natomiast utrzymuje się na względnie stałym poziomie w krajach, gdzie rozwody były zalegalizowane wcześniej. Według Urzędu Statystycznego Wspólnoty Europejskiej¹⁴, liczba zawieranych małżeństw w Unii Europejskiej (15 krajów) spadła z 2 247 900 w 1980 r. do 1 926 700 w 2001 r., podczas gdy liczba rozwodów wzrosła z 503 300 w 1980 r. do 705 600 w 2001 r. Wskaźnik zawartych małżeństw na 1000 mieszkańców zmniejszył się z 6,3 w 1980 r. do 5,1 w 2000 r., a wskaźnik rozwodów wzrósł z 1,4 w 1980 r. do 1,9 w 2000 r. Największy wskaźnik rozwodów odnotowano na Litwie i w Estonii (3,2). W 2001 r. w Wielkiej Brytanii było 155 tys. rozwodów (wskaźnik: 2,6) na 306 tys. zawartych małżeństw (wskaźnik: 5,1). W Niemczech w 2001 r. było 195 tys. rozwodów (wskaźnik: 2,4) na 389 tys. zawartych małżeństw (wskaźnik: 5,1). We Włoszech natomiast w 2001 r. było tylko 37 600 rozwodów (wskaźnik: 0,7) na 280 tys. zawartych małżeństw (wskaźnik: 4,9). Mało rozwodów jest również w Hiszpanii 39 tys. w 2001 r. (wskaźnik: 1) na 210 tys. zawartych małżeństw (wskaźnik:

⁹ J.A. Reisman, E.W. Eichel, *Kinsey, seks i oszustwo. Rzecz o indoktrynacji*, Warszawa 2002, s. 178.

¹⁰ V. Riches, *Następstwa edukacji seksualnej*, Gdańsk 1994.

¹¹ J.A. Reisman, E.W. Eichel, dz.cyt. s. 187.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do praelatów audytorów, pracowników i adwokatów Trybunału Rzymskiej z okazji inauguracji roku sądowiczego*, 28 stycznia 2002 r., n. 5; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 4/2002, s. 34.

¹³ Por. B. Houchard, *La famille: Une idée neuve en Europe*, Paryż 2000, s. 19.

¹⁴ Eurostat 2001.

5,3)¹⁵. Natomiast we Francji pod koniec lat osiemdziesiątych nastąpiło zahamowanie wzrostu liczby rozwodów, w następnych latach jednak znowu pojawiła się tendencja wzrostowa, której kulminacja przypadła na 1995 r. – 119 tys. na 280 tys. zawartych małżeństw. W latach 1997–1998 liczba rozwodów utrzymywała się na stałym, wysokim poziomie – ok. 116 tys. Rozwodem zakończyła się ponad jedna trzecia małżeństw zawartych w tym kraju w latach osiemdziesiątych i 16% małżeństw zawartych w latach sześćdziesiątych. Najczęściej do rozwodów dochodzi ok. 5 roku małżeństwa, później ich wskaźnik stale się zmniejsza. Trzeba jednak zaznaczyć, że występuje powszechnie wzrost liczby rozwodów po 30 latach małżeństwa, mimo tak długiego pożycia małżeńskiego. I tak w 1999 r. było trzy razy więcej rozwodów po trzydziestym roku małżeństwa niż w 1979 r.¹⁶. Należy podkreślić, że do zahamowania najbardziej destrukcyjnych tendencji w rodzinie, które pojawiły się w latach siedemdziesiątych przyczynił się pontyfikat i działalność Jana Pawła II.

Współcześnie ideologia podważająca prawdę o małżeństwie kwestionuje obiektywny charakter wartości moralnych, narzuca relatywizm i promuje pogląd, że nie istnieje obiektywna prawda o naturze człowieka. Zdaniem George’a Sorosa otwarte społeczeństwo jest oparte na założeniu, że: „ludzie działają na podstawie niedoskonałego poznania i nikt nie jest w posiadaniu ostatecznej prawdy”. Według Sorosa należy dążyć do stworzenia „otwartego społeczeństwa” przez odpowiednie przygotowanie nowej generacji ludzi¹⁷. O podobnej indoktrynacji pisze A. Bloom: *W systemie amerykańskiej oświaty od lat dąży się do uwolnienia młodzieży od „przesądów”, do których należy zdaniem ideologów przekonanie o istnieniu prawdy, w tym obiektywnej prawdy o dobru i złu moralnym, i wpojeniu im przekonania, że „prawda jest względna”*. *Zamiary takie zbiegają się z postulatem ustawienia sfery seksualnej poza dobrem i złem*¹⁸. Atmosferę, wpływającą na kryzys małżeństw i rozwody, kreuje także ideologia feministyczna. Ideologia ta jest pewną odmianą marksizmu w skrajnie redukcjonistycznej formie, gdzie klasę społeczną zastępuje pojęcie płci. Feminizm usiłuje przeciwstawić sobie mężczyzn i kobiety jako wrogów. Z sytuacji rzekomego ucisku kobiet przez zdominowane przez mężczyzn społeczeństwo ma płynąć wezwanie do zakwestionowania małżeństwa i rodziny jako instytucji opresywnej. Małżeństwu i rodzinie nie sprzyja i tworzy klimat do rozwodów także ideologia indywidualizmu i samorealizacji¹⁹.

¹⁵ Por. Eurostat, *Premiers résultats de la collecte de données démographiques pour 2001 en Europe*, tabela 5, w: www.europa.eu.int/comm/eurostat.

¹⁶ Por. P. Krémer, *La France est championne d'Europe de la natalité, derrière l'Irlande*, „Le Monde”, 10–11 września 2000 r. Por. także: INSEE, *Bilan démographique 2001. Le regain des naissances et des mariages se confirme*, nr 825, luty 2002 r., s. 4.

¹⁷ G. Soros, *The Soros Foundations Network*, February 1994, s. 15.

¹⁸ A. Bloom, *Zamknięty umysł*, Poznań 1998, s. 27.

¹⁹ H.J. Raschke, *Divorce*, w: *Handbook of Marriage and the Family*, M.B. Sussman and S.K. Steinmetz (ed.), New York and London, 1988, s. 597–624.

Na ogół można zauważyć następującą zależność: im bardziej w danym środowisku rozpowszechniony jest liberalny, laicki, antychrześcijański wzorzec życia, tym bardziej nasila się zjawisko rozwodów. I odwrotnie: zjawisko rozwodów zmniejsza się w miarę, jak nasila się poziom praktyk religijnych małżonków²⁰. Wielu ludziom wydaje się, że rozwody można oceniać jako coś pozytywnego, jako osiągnięcie wywalczone na drodze do wolności i niezależności. Jednak rzeczywistość jest inna. Rozwód jest skierowany przeciw samemu Bogu, który ustanowił sakrament małżeństwa, to uderzenie w małżeństwo, które w Bożym zamierzeniu jest tak nierozzerwalne jak jedność Chrystusa i Kościoła, jedność trwająca na wieki, to zerwanie przymierza z Bogiem, pozbawienie się sakramentalnej łaski, zgorśzenie, triumf postawy egoistycznej, krzywda wyrządzona samemu sobie i własnej rodzinie. Po nawet najbardziej „kulturalnie” przeprowadzonym rozstaniu pozostają u rozwodzących się współmałżonków niezabliźnione rany oraz poczucie krzywdy wyrządzonej dzieciom i pozostałej rodzinie.

PRZYCZYNY ROZWODÓW

Należy wyróżnić wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny rozwodów²¹. Wewnętrzne przyczyny rozwodów rodzą się w sercu człowieka. Pismo Święte ostrzega: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego swego” (Wj 20, 17). W kazaniu na Górze Chrystus mówił: „Każdy kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w sercu swoim dopuścił się z nią cudzołóstwa” (Mt 5 28). Niewierność wewnętrzna świadomie i dobrowolnie podejmowana, nawet bez aktywnego czy biernego udziału drugiej osoby, ale z pomocą filmów czy zdjęć pornograficznych prowadzi do niewierności małżeńskiej, a w konsekwencji do rozpadu więzi małżeńskiej i rozwodu. Według Jana Pawła II niewierność małżeńska, u której podstaw znajduje się egoizm i źle pojęta wolność, zagraża wspólnemu dobru małżeństwa i rodziny: *u korzeni tych negatywnych objawów często leży skażone pojęcie i przeżywanie wolności rozumianej nie jako zdolności do realizowania prawdziwego zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, ale jako autonomiczna siła, utwierdzająca w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, nierzadko przeciwko innym*²². Drugą przyczyną wzrostu liczby rozwodów to desakralizacja małżeństwa. *Skoro nie ma dla człowieka perspektywy Boga, który kocha i przez Chrystusa powołuje do życia w Nim i z Nim, skoro rodzina nie stanowi uczestnictwa w »wielkiej tajemnicy«, zatem to, co pozostaje, to tylko wymiar doczesny życia. Pozostaje życie doczesne jako teren walki – pisze papież w Liście do rodzin*²³. W ten sposób dochodzi do walki ze współmałżonkiem, z własną rodziną. Duchowa

²⁰ Tamże, s. 606.

²¹ Ks. J. Śledzianowski, *Rozwody*, Kielce 1996, s. 9.

²² Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 6.

²³ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 19, Watykan 1994, s. 82.

pustka nie sprzyja poczuciu odpowiedzialności, raczej sprzyja indywidualizmowi i egocentryzmowi. Wśród przyczyn zewnętrznych, społecznych na czoło wysuwa się panująca dzisiaj cywilizacja materialistyczna i konsumpcjonistyczna, narzucająca poprzez środki masowego przekazu niewłaściwe, antychrześcijańskie wzorce życia rodzinnego i społecznego. Wraz z rozwojem technik komunikacji medialnej i rewolucją świata rozrywki, dzieci i młodzież narażeni są na kontakt z coraz bardziej agresywnym rynkiem pornograficznym bez posiadania odpowiedniej wiedzy krytycznej o roli seksu w odpowiedzialnym społeczeństwie²⁴. Przesłanie środków masowego przekazu kierowane do młodego, mało krytycznego i często niedojrzałego odbiorcy nie zawiera obrazu normalnej, szczęśliwej rodziny. Seriale filmowe, programy telewizyjne, powieści, czasopisma kolorowe, zwłaszcza czasopisma kierowane do młodzieży, promują wzorce niemoralne, szkodliwe. Pseudowartości, fałszywe wzorce przekazywane młodzieży przez promowanych idoli kultury masowej i lewicowo-liberalne pseudoelity stają się nowym fatalnym i prowadzącym do zagubienia standardem. Najczęściej ukazywana jest rodzina rozbita, członkowie tej rodziny szukają jedynie przyjemności w związkach pozamałżeńskich lub dewiacyjnych. Jak pisze amerykański badacz J. McDowell: *Młody człowiek – mający ponad dziesięć lat – oglądając w ciągu roku programy telewizyjne widzi ponad dziewięć tysięcy scen sugerujących współżycie seksualne, zawierających komentarze lub aluzje seksualne. Spośród tych scen ponad siedem tysięcy, czyli około 80%, przedstawia seks poza małżeństwem. Coś takiego powtarza się każdego roku. Zanim osiągnie dwudziesty rok życia, zobaczy w telewizji dziewięćdziesiąt tysięcy scen o treści seksualnej*²⁵. Autor pisze: *W codziennych serialach telewizyjnych przystojni mężczyźni i piękne kobiety wskakują do łóżek i wyskakują z nich jak muchy w upalny dzień*²⁶. Skutkiem tego rodzaju oddziaływania mass mediów obserwuje się narastanie w społeczeństwie pobłażliwości dla zła moralnego, w tym także rozwodów. Najbardziej nawet skrajne zachowania telewizyjnych czy filmowych idoli ukazane przez media zostają natychmiast podchwycane i dzięki mechanizmowi naśladownictwa są powtarzane przez miliony widzów. W naszym społeczeństwie często wskazywaną przyczyną rozwodów jest alkoholizm męża lub żony, stymulowana przesłaniem środków masowego przekazu niewierność, niedojrzałość jednego lub obojga małżonków do podjęcia odpowiedzialności za rodzinę. Niedojrzałość małżonków przejawia się także w gotowości zerwania swojego małżeństwa już nawet przy pierwszych pojawiających się trudnościach, bez próby podjęcia wysiłku ratowania swojego związku. Bardzo często wcześniej rozpoczynane życie seksualne rzutuje negatywnie na trwałość zawartego małżeństwa. Badacze podkreślają związek między stosowaniem przez

²⁴ Por. B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, Warszawa 2004.

²⁵ J. McDowell, *Nie! Pomóż swojemu dziecku pokonać presję seksualną*, Lublin 1992, s. 29.

²⁶ Tamże.

małżonków sztucznych środków antykoncepcyjnych a poziomem rozwodów. Interesujące dane dotyczące wpływu sztucznych środków kontroli urodzin na częstotliwość występowania rozwodów przytacza Artur J. Katolo²⁷, powołując się na artykuł

M. Arzù Wilson²⁸. Grupę porównawczą badań Wilsona stanowiło 505 par małżeńskich z tzw. „klasy średniej”, które w pożyciu intymnym stosowały metody naturalnej regulacji poczęć. Pary te określiły swoje małżeństwo jako bardzo udane i szczęśliwe²⁹.

Ze wspomnianej grupy porównawczej 75% żonatych mężczyzn popiera naturalne metody regulacji poczęć. Prawie 89% małżonek stwierdziło zaś, że stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć wpływa na pogłębienie wzajemnych więzi w małżeństwie. Ten wzrost poziomu komunikacji pomiędzy małżonkami okazuje się decydującym czynnikiem, który czyni małżeństwo bardziej trwałym. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna czują się bardziej odpowiedzialni za siebie oraz za możliwość poczęcia dziecka; nie zamykają się na danie początku nowemu istnieniu ludzkiemu. Nie jest więc żadną niespodzianką, że poziom rozwodów wśród małżeństw stosujących naturalne metody regulacji poczęć jest bardzo niski³⁰.

Małżeństwa, które stosują środki antykoncepcyjne, lub też poddały się zabiegowi sterylizacji, twierdzą, że nie są w stanie wejść w tak intymne relacje międzyosobowe, jak to ma miejsce w przypadku małżeństw stosujących metody naturalne. Małżonkowie uciekający się do antykoncepcji podkreślają, że czują się niejednokrotnie „wykorzystani” lub też „nie-kochani”³¹. Wiążę się to w wielu wypadkach z ich postawą wobec aktu małżeńskiego – doznanej przyjemności towarzyszy paniczny lęk przed poczęciem się nowego życia ludzkiego.

Rodzi się pytanie, dlaczego małżonkowie stosujący naturalne metody regulacji poczęć nie chcieliby zamienić tych metod na antykoncepcję. Ponad 87% ankietowanych par małżeńskich podało względy moralne, religijne i etyczne. Uważają, że dyscyplina w zachowaniach seksualnych jest czymś bardzo pozytywnym – uczą się panowania nad sobą. Ponadto samą płodność pojmują jako dar Boży, a nie jako wroga, którego należy wyeliminować za wszelką cenę³². Na koniec M.A. Wilson, powołując się na dane W. Benneta z U.S. Secretary of Education, stwierdza, że w związku z rozpowszechnieniem się stosowania środków sztucz-

²⁷ *Antykoncepcja jako negacja człowieczeństwa*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A.J. Katolo, Lublin 2001.

²⁸ Zob. M. Arzù Wilson, *Divorce rate comparisons between couples using natural family planning and artificial birth control*, w: Pontificia Academia Pro Vita, *La cultura della vita: fondamentali e dimensioni. Supplemento* al. volume degli atti della VII Assemblea Generale, Città del Vaticano 2002, s. 106–124.

²⁹ Por. tamże, s. 107.

³⁰ Por. tamże, s. 108–109.

³¹ Por. tamże s. 109.

³² Por. tamże, s. 109–110.

nego kontrolowania płodności, w latach 1960–1990 wskaźnik rozwodów wzrósł o 400%³³, wskaźnik rozwodów par stosujących naturalne metody regulacji poczęć wynosi 0,2%, a dla małżeństw uciekających się do różnego rodzaju metod antykoncepcyjnych – 13% (13).

SKUTKI ROZWODU DLA RODZINY

Rozpad więzi osobowych i uczuciowych wywołuje u dotychczasowych małżonków bardzo silne poczucie osamotnienia, odrzucenia i krzywdy. Może ono być przyczyną depresji psychicznej, załamania, schorzeń fizycznych. Rozwód niesie ze sobą często zerwanie z rodziną, z wieloma dotychczasowymi przyjaciółmi, którzy nie chcąc być nielojalni wobec drugiej strony, odsuwają się. Pogarsza się sytuacja finansowa rodziny. Pogorszeniu ulega zwłaszcza sytuacja żony. Najczęściej to ona musi odtąd zajmować się dziećmi, podejmować wszelkie obowiązki rodzinne i wychowawcze. Kobiety porzucone przez mężów pozostają przeważnie same i samotnie wychowują dzieci. W Polsce w 1960 r. było ich 154 853, a w 1980 – 400 047³⁴. Porzucone, często bez własnej winy, kobiety czują się skrzywdzone i zranione. Rozwód w psychice wielu kobiet staje się klęską, rana nie do zagojenia. Rozwód stanowi także niezmierną krzywdę wyrządzoną dzieciom. Poza stroną emocjonalnych zranień pozostaje sprawa sytuacji materialnej porzuconych kobiet, które muszą samotnie utrzymywać rodzinę. Nie mniejsze są cierpienia porzuconych mężczyzn. Samotni, izolowani zazwyczaj od własnych dzieci, często się załamują, popadają w depresje, alkoholizm, nieraz popełniają samobójstwa. Nieraz porzuceni mężczyźni tracą nie tylko rodzinę ale nawet mieszkanie czy własny dom³⁵. Jednak chyba największą cenę za rozwód rodziców płacą dzieci. Małe dzieci rozejście się rodziców zawsze przeżywają jako wielki dramat. Doktor J. Wallerstein, prezentując wyniki długofalowych badań wpływu rozwodów na losy dzieci, stwierdza, iż *prawie połowa dzieci dotkniętych rozwodem rodziców weszła w dorosłość jako sfrustrowani mało aktywni, niedowartościowani, a czasem pełni agresji młodzi ludzie*³⁶. Załamuje się i popada w ruinę ich cały dotychczasowy świat i poczucie bezpieczeństwa. Częściej chorują, gorzej się uczą, powiększają szeregi marginesu społecznego, a gdy zostają rodzicami powtarzają cykl braku odpowiedzialności wobec własnej rodziny³⁷. Rozwód rodziców jest często przyczyną depresji i samobójstw dzieci. Według Raportu Spe-

³³ Por. tamże, s. 123; por. W. Bennet, *Quantifying Americas Decline*, „Wall Street Journal”, March 15, 1993.

³⁴ E. Rosset, *Rozwody*, Warszawa 1986, s. 339.

³⁵ Ks. J. Śledzianowski, dz.cyt., s. 17–18.

³⁶ J. Wallerstein, *Second Chances: Men, Women and Children a Decade After Divorce*, New York 1989.

³⁷ M. Ciriello, *Anglia bez rodzin*, „Forum” nr 43/1993, s. 21.

cialnego na temat samobójstw nastolatków, opublikowanego w dodatku do „Medical Tribune” z 12 V 1982 r., 72% młodych ludzi obarczonych problemami psychicznymi mieszkało w domach, w których brakowało jednego lub obojga biologicznych rodziców. O wzroście liczby dzieci, które wzrastają w rodzinie niepełnej – bardzo często pozostają przy matce – w następstwie rozwodu lub co zdarza się coraz częściej, w związku z rezygnacją ze wspólnego życia, w Wielkiej Brytanii stanowią 15% dzieci poniżej 16 roku życia, w Finlandii i Danii 14%, 12% w Irlandii, 10% w Belgii i Niemczech, od 8 do 9% we Francji, 7% w Holandii i Portugalii, 6% we Włoszech i w Hiszpanii, poniżej 5% w Luksemburgu i Grecji³⁸.

Dzieci osób rozwiedzionych często w akcie protestu lub załamania uciekają z domu, przyłączają się do grup przestępczych, tam poszukują brakujących więzi i uczuć, przeżywają poczucie winy, konflikt lojalności wobec kłócących się rodziców. Rozwód rodziców niszcząco oddziałuje na całe dalsze życie dziecka, pozbawionego oparcia oraz ochrony przed poczuciem opuszczenia, lękiem i poczuciem winy.

LITERATURA

- A. Bloom, *Zamknięty umysł*, Poznań 1998. Eurostat, *Premiers résultats de la collecte de données démographiques pour 2001 en Europe*, tabela 5, w: www.europa.eu.int/comm/eurostat/. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985. Karl Hörmann, *Ehescheidung*, w: *Lexicon der christlichen Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien–München 1976, s. 275–301. B. Houchard, *La famille: Une idée neuve en Europe*, Fondation Robert Schuman, Paryż 2000, s. 19.
- P. Krémer, *La France est championne d'Europe de la natalité, derrière l'Irlande*, „Le Monde”, 10–11 września 2000 r. INSEE, Bilan démographique 2001. *Le regain des naissances et des mariages se confirme*, n. 825, luty 2002 r., s. 4. J. Neumann, *Ehescheidung, Ehetrennung*, w: *Lexicon der pastoraltheologie*, red. F. Klostermann, K. Rahner, Hansjörg Schild, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 108–109. Brian McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, Warszawa 2004. Otto Hermann Pesch, *Ehe*, w: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, red. Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 84–88. Judith A. Reisman Edward W. Eichel, *Kinsey, seks i oszustwo. Rzecz o indoktrynacji*, Warszawa 2002. Valerie Riches, *Następstwa edukacji seksualnej*, Gdańsk 1994. Albert Stein, *Ehe/Eherecht/Ehescheidung*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. IX, Berlin–New York 1993, s. 308–362. N. Wetzel, *Geschiedene*, w: *Lexicon der Pastoraltheologie*, red. F. Klostermann, K. Rahner, Hansjörg Schild, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 172–173. Valerie Riches, *Następstwa edukacji seksualnej*, HLI Gdańsk 1994. Hans Rotter, *Ehe*, w: *Neues Lexicon der Christlichen Moral*, red. Hans Rotter, Günther Virt, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 1990, s. 98–109. E. Rosset, *Rozwody*, Warszawa 1986. Ks. Jan Śledzianowski, *Rozwody*, Jedność, Kielce 1996.

³⁸ Por. B. Houchard, *La famille, une idée neuve en Europe*, Paryż 2000, s. 20.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

PRAWNO-DUSZPASTERSKIE ASPEKTY ROZWODU

W ŚWIECIE PRAWA CYWILNEGO

„Mam prawo do szczęścia” – te słowa często pojawiają się na ustach osób, które usiłują usprawiedliwić decyzję wystąpienia o rozwód. Jak pisze o. Jacek Salij OP wiele osób lekkomyślnie rozwodzi się, gdyż niedojrzałość stała się zjawiskiem o nasileniu nieznanym poprzednim pokoleniom¹. Przytacza też słowa Ojca Świętego Jana Pawła II wypowiedziane w Limerick, podczas pielgrzymki do Irlandii: „Już sama możliwość uzyskania rozwodu w sferze prawa cywilnego czyni trwale i stabilne małżeństwo trudniejszym dla każdego”². Tym bardziej że tego rodzaju rozwiązanie uzyskało społeczne poparcie.

Jak więc wygląda problem rozwodu na płaszczyźnie etycznej i płaszczyźnie wiary? Czy rozwód może być akceptowany przez katolika? Czym właściwie jest rozwód w świetle naszej wiary? Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na powyższe pytania, przyjrzyjmy się najpierw rozwodom w świetle przepisów prawa cywilnego. Otóż prawo cywilne definiuje rozwód jako ustanie małżeństwa na skutek rozwiązania go przez sąd na wniosek jednego lub obojga małżonków³. Sąd natomiast orzeka rozwód w sytuacji gdy nastąpił trwały i zupełny rozkład pożycia (zanik więzi uczuciowych, ekonomicznych, pożycia intymnego) oraz gdy brak jednej z negatywnych przesłanek orzeczenia rozwodu: 1) gdy wskutek ustania małżeństwa mogłoby ucierpieć dobro wspólnych małoletnich dzieci, 2) gdy byłoby to sprzeczne z innymi względów z zasadami współżycia społecznego, 3) gdy rozwodu domaga się małżonek wyłącznie winny rozkładowi współżycia, a drugie ze współmałżonków odmawia zgody na rozwód.

¹ J. Salij OP, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań–Kraków 2000, s. 100.

² Tamże, s. 76.

³ Art. 56 Kodeks rodzinny i opiekuńczy – w skrócie KRO.

W orzeczeniu rozwodowym przy braku odmiennej woli stron sąd orzeka o winie rozkładu⁴, co wpływa na powstanie obowiązku alimentacyjnego i jego zakresu między małżonkami⁵. Sąd orzeka także o prawach i obowiązkach małżonków względem ich dzieci odnośnie do władzy rodzicielskiej i alimentów. Sąd rozstrzyga zwykle o korzystaniu ze wspólnego mieszkania oraz dokonuje podziału majątku. Jeśli rozkład pożycia małżeńskiego nie ma charakteru trwałego, zamiast orzeczenia rozwodu na wniosek każdego z małżonków sąd może orzec separację⁶. Jeśli jednak jedno z małżonków domaga się orzeczenia separacji, drugie rozwodu, a sąd to drugie żądanie uzna za uzasadnione wówczas sąd zazwyczaj orzeka rozwód. Separacja oznacza przerwanie więzi prawnych, które powstały w wyniku zawarcia małżeństwa, jednak w mniejszym wymiarze niż w przypadku rozwodu. Małżonkowie nie mogą zawrzeć nowego małżeństwa i są zobowiązani do wzajemnej pomocy. Separacja prowadzi do rozdzielności majątkowej oraz wyłączenia możliwości dziedziczenia⁷. Tak wygląda prawnocywilne rozwiązanie wielu ludzkich losów. Jak jednak przedstawia się sprawa rozwodów z perspektywy moralności i wiary?

ROZWÓD W ŚWIETLE TEOLOGII

Jedność i nierozzerwalność małżeństwa opiera się na wyraźnej woli Bożej, jest Bożym zamysłem i jest niezależna od władzy ludzkiej. Już w czasach Starego Testamentu dominowało małżeństwo monogamiczne, zobowiązujące do wierności i nierozzerwalności. Ideałem małżeństwa był trwały związek mężczyzny i kobiety (Rdz 1, 27; 2, 22–24) oraz ich wzajemna wierność (Prz 5, 18–20; 6, 24–29; Koh 9, 9). Niewierność była potępiana (Ml 2, 14–16, por. Prz 5, 15–20). Jednak w wyjątkowych wypadkach dopuszczano możliwość rozwodu (Kpł 21, 7.14; 22, 13; Lb 30, 10; Pwt 22, 13–29). Zdarzało się, że bezdzietność lub inne braki („coś odrażającego” – Pwt 24, 1) były powodem zrywania więzi małżeńskiej. W tym wypadku list rozwodowy, o którym mówi Księga Powtórzonego Prawa (Pwt 24, 1) miał zapewnić kobiecie możliwość powtórnego związku z drugim mężczyzną. Istotą listu rozwodowego stanowiła prawdopodobnie formuła rozwodu (w Oz 2, 4), wyrażająca złamanie przez Izraelitów przymierza z Bogiem: „Ona bowiem nie jest już moją żoną, a Ja już nie jestem jej mężem” – (por. Oz 1, 9)⁸. Po wręczeniu listu rozwodowego następowało oddalenie żony (Iz 50, 1; Jr 3, 8). Praktyka wrę-

⁴ Art. 57 KRO.

⁵ Art. 60 i 61 KRO.

⁶ Art. 61 i ns. KRO.

⁷ J. Jezioro, *Rozwód*, w: *Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2004, s. 686–687 oraz tenże: *Separacja*, w: tamże, s. 719–720.

⁸ Por. ks. W. Chrostowski, *List rozwodowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, s. 1154–1155.

czania listu rozwodowego była zastrzeżona tylko dla mężczyzn, oddalona kobieta wracała do domu swojego ojca (Kpł 22, 13), później mogła poślubić innego mężczyznę. Jednak rozwód był oceniany tak negatywnie, że był zagrożony karą śmierci (Rdz 38, 24, Pwt 22, 22, Kapł 20, 10). Dlatego stanowił odstępstwo o praktyki jedyne i wiernego związku. Analogia małżeństwa do więzi Boga ze swoim Ludem zakłada pojęcie małżeństwa jako związku wyłącznego (Iz 50, 1; 54, 5; 61, 10; 62, 5; Jr 2, 2; 3, 7; Ez 16, 8; Oz 2, 18–23). Nowy Testament wyrażnie podkreśla naukę o nierozzerwalności małżeństwa. Świadczą o tym słowa Chrystusa, który w Kazaniu na górze odrzucił funkcjonujące w Starym Testamencie zezwolenie Mojżesza na rozwód, udoskonalił w myśl Nowego Prawa związek małżeński, przywracając jego pierwotną świętość, jedność i nierozzerwalność (Mt 5, 31–32; 19, 3–9; Mk 10, 2–12; Łk 16, 18). Chrystus zakazał powtórnego małżeństwa kobiecie, która otrzymała list rozwodowy, potępił niewierność męża i podkreślił nierozzerwalność i trwałość małżeństwa⁹. Słowa Chrystusa świadczą, że Bóg od samego początku człowieka wyznaczył ludziom wspólnotę życia i miłości, uświęcając ich związek swoim odwiecznym postanowieniem: *mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2, 24). Chrystus wyjaśnił faryzeuszom, że przyczyną, dla której Mojżesz zezwolił na rozwody, była zatwardziałość serc, ale *od początku tak nie było* (Mt 19, 8; Mk 10, 4). Dlatego nie wolno rozdzielać ludzi, którzy się stali „jednym ciałem”, gdyż Bóg ich połączył przez zaślubiny. Sakramentalny charakter związku małżeńskiego jest również oparty na Nowym Testamencie. Święty Paweł w Liście do Efezjan zobowiązuje małżonków do wzajemnej miłości (Ef 5, 22–33). Małżeństwo jest nie tylko świadectwem miłości Chrystusa do Kościoła, lecz ono z tej miłości żyje i urzeczywistnia przez to działanie łaski Bożej¹⁰. Istota małżeństwa domaga się jego trwałości. Ponieważ z prawa Bożego wynika nierozzerwalny charakter małżeństwa między ludźmi ochrzczoneymi, prawo Kościoła nie uznaje rozwodów. Z mocy prawa Bożego małżeństwo ważne i zawarte i dopełnione przez pożycie małżeńskie nie może być rozwiązane ani przez współmałżonków, ani przez władzę państwową czy kościelną, ani z jakiegokolwiek przyczyny, oprócz śmierci jednego z małżonków¹¹. O niedopuszczalności rozwodu w kontekście prawdy o nierozzerwalności małżeństwa pisze papież: *Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą on darzy człowieka, i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła*¹². Podobnie prawdę o niedopuszczalności rozwodu wyraża Katechizm Kościoła Katolickiego: *Niemoralny charakter rozwodu wynika z nieporządku, jaki wprowadza on w komórkę rodzinną i w społeczeństwo. Nieporządek ten pociąga*

⁹ Tamże, s. 1155.

¹⁰ H. Rotter, *Ehe*, w: *Neues Lexicon der Christlichen Moral*, Innsbruck–Vien 1990, s. 102.

¹¹ Por. KPK, kan. 1141.

¹² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 13.

za sobą poważne szkody: dla porzuconego współmałżonka, dla dzieci, które doznały wstrząsu z powodu rozejścia się rodziców, często starających się pozyskać ich względy, oraz z uwagi na zły przykład, który czyni z niego prawdziwą plagę społeczną¹³. Stąd w sądach kościelnych nie ma rozwodów, natomiast przeprowadzają one odpowiednie badania i jeśli zostaną ustalone fakty występowania określonych przyczyn, orzekają nieważność małżeństwa od samego początku.

W Piśmie Świętym pojęcie rozwodu jest widziane w kontekście tematu Przymierza między Bogiem i ludźmi. Rozwód oznacza w tym sensie niewierność wobec Boga, porzucenie Go, rozpoczęcie życia, będącego w istocie cudzołóstwem w sferze duchowej.

ASPEKTY DUSZPASTERSKIE ROZWODÓW

Stosunkowo duża liczba katolików, którzy się rozwiedli i zawarli ponownie kontrakt cywilny stanowi dla Kościoła poważny problem i wyzwanie duszpasterskie. O rozwodach, ich istocie i skutkach dla rozwodzących się pisze Katechizm Kościoła Katolickiego: *W wielu krajach są obecnie liczni katolicy, którzy na podstawie prawa cywilnego decydują się na rozwód i zawierają cywilnie nowy związek. Kościół, będąc wierny słowom Jezusa Chrystusa: „Kto oddała swoją żonę, a bierze inną popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10, 11–12), nie może uznać nowego związku za ważny, jeśli ważne było pierwsze małżeństwo. Jeśli rozwiedzeni zawarli cywilnie drugi związek małżeński, znajdują się w sytuacji, która obiektywnie wykracza przeciw prawu Bożemu. Dlatego nie mogą oni przystępować do Komunii eucharystycznej tak długo, jak długo trwa ta sytuacja. Z tego samego powodu nie mogą oni pełnić pewnych funkcji kościelnych. Pojednanie przez sakrament pokuty może być udzielane tylko tym, którzy żałują, że złamali znak Przymierza i wierności Chrystusowi, i zobowiązują się żyć w całkowitej wstrzeźliwości*¹⁴. W powyższych zdaniach jest podkreślony niemoralny charakter rozwodu oraz bardzo trudna sytuacja osób rozwiedzionych, zwłaszcza w dziedzinie życia religijnego. Przy tak wyraźnej negatywnej ocenie rozwodu Katechizm określa: *jeśli rozwód cywilny pozostaje jedynym możliwym sposobem zabezpieczenia pewnych słusznych praw, opieki nad dziećmi czy obrony majątku, może być tolerowany, nie stanowiąc przewinienia moralnego*¹⁵. Także Kodeks Prawa Kanonicznego w niektórych wypadkach przewiduje możliwość rozwiązania małżeństwa¹⁶. Sytuacja taka może mieć miejsce w wypadku małżeństwa, które zostało zawarte, lecz nie zostało dopełnione. W innym przypadku małżeństwo

¹³ KKK 2385.

¹⁴ KKK 1650.

¹⁵ KKK 2383.

¹⁶ Por. kan. 1151–1155 KPK.

może zostać rozwiązane w oparciu o tzw. Przywilej Pawłowy, zwany przywilejem wiary (1 Kor 7, 12–15). Chodzi tutaj o związek małżeński zawarty między dwiema osobami nieochrzczonymi, z których następnie jedna przyjęła chrzest. Małżeństwo naturalne może zostać rozwiązane na mocy przywileju Pawłowego, jeśli strona nieochrzczona odeszła, lub nie chce mieszkać ze stroną ochrzczone, lub mieszkać z nią w zgodzie bez obrazy Bożej, czyli bez stwarzania tej drugiej stronie konfliktów sumienia lub narażania jej na grzechy. Warunkiem skorzystania z Przywileju Pawłowego jest więc odejście strony nieochrzczonej¹⁷. Aby strona ochrzczona mogła zawrzeć nowy związek ze stroną katolicką musi mieć miejsce tzw. interpelacja, polegająca na skierowaniu do strony nieochrzczonej dwóch pytań: 1. Czy nie chce i ona przyjąć chrztu, oraz 2. Czy nie chce ze stroną ochrzczone przynajmniej zamieszkać w spokoju, bez obrazy Stwórcy (kan. 1144 par.1). W przypadku odpowiedzi negatywnej, lub nawet po udzieleniu odpowiedzi pozytywnej w wypadku odejścia tej drugiej strony, osoba ochrzczona ma prawo zawrzeć nowy związek małżeński z osobą ochrzczone¹⁸. Ponadto prawo umożliwia rozwiązanie małżeństwa między ochrzczonymi lub stroną ochrzczone i nieochrzczone na korzyść wiary, mocą władzy papieskiej¹⁹. Są to wyjątkowe sytuacje, poza którymi małżeństwo zawarte i dopełnione jest nierozzerwalne²⁰. Także w wyjątkowej sytuacji prawo kościelne dopuszcza tzw. separację. Instytucja separacji polega na zerwaniu lub zaniechaniu wspólnego pożycia małżonków przy trwaniu ich węzła małżeńskiego. Powodem separacji jest wina jednego z małżonków, np. niedochowanie wierności małżeńskiej, poważne niebezpieczeństwo dla duszy lub ciała współmałżonka lub potomstwa oraz nadmierne trudności, których przyczyną jest drugi współmałżonek. Dekret o separacji wydaje ordynariusz miejsca.

ZADANIE DUSZPASTERSKIE KOŚCIOŁA WZGLĘDEM ROZWIEDZIONYCH

Duszpasterska działalność Kościoła, z jednej strony, musi stać na straży i umacniać zasadę nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej zaś, wykazać troskę o ludzi, którzy w wyniku rozwodu i zawarcia kontraktu cywilnego znaleźli się w trudnej sytuacji życiowej²¹. W celu pomocy wielu osobom, które znalazły się w związku niesakramentalnym Kościół powołuje duszpasterstwo *rozwiedzionych*.

¹⁷ Te zagadnienia omawia J. Salij, dz.cyt., s. 89 i ns.

¹⁸ Por. bp M. Gołębiowski, *Przywilej Pawłowy*, w: *Słownik małżeństwa...*, s. 375–376.

¹⁹ Kan. 1143 KPK.

²⁰ Ks. J. Wroceński, *Rozłączenie małżonków*, w: *Słownik małżeństwa...*, s. 406–407; por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987.

²¹ Por. *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, (red.) M. Paciuszkiewicz, M. Topczewska-Metelska, W. Wasilewski, Warszawa 1993. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Warszawa 1995.

Skuteczna pomoc osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych zakłada rozeznanie sytuacji, właściwą postawę i odpowiednie środki. W Adhortacji *Familiaris consortio* są wymienione trzy grupy osób: ci, którzy usiłowali uratować swoje małżeństwo i zostali niesprawiedliwie porzuceni; ci, którzy z własnej winy doprowadzili do rozbicia ważnego małżeństwa; oraz ci, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, mając niekiedy przekonanie, że ich poprzednie małżeństwo nie było ważne. Dla tych ostatnich istnieje możliwość wystąpienia do sądu kościelnego z wnioskiem o orzeczenie nieważności małżeństwa. Duszpasterze powinni zachęcać rozwiedzionych do udziału w modlitwie, we mszy świętej oraz do różnych form pokuty i dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego. Ważnym zadaniem duszpasterzy wobec osób rozwiedzionych jest pomoc w religijnym wychowaniu dzieci. Ośrodki duszpasterstwa rozwiedzionych winny organizować rekolekcje, dni skupienia, nabożeństwa, kręgi dyskusyjne dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Właściwy kierunek ukazuje wezwanie Ojca Świętego Jana Pawła II: *Niech Kościół modli się za nich, niech im doda odwagi, niech okaże się miłosierną matką podtrzymując ich w wierze i nadziei*²². W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II wzywa:

*Szczególną uwagę należy też poświęcić duszpasterstwu rodziny, szczególnie nieodzownemu w obecnej chwili dziejowej, gdy obserwujemy rozległy i głęboki kryzys tej podstawowej instytucji. [...] Należy [...] zabiegać o to, aby dzięki jak najpełniejszej formacji ewangelicznej chrześcijańskie rodziny potrafiły coraz bardziej przekonująco ukazywać, że możliwe jest przeżywanie małżeństwa w sposób całkowicie zgodny z zamysłem Bożym oraz prawdziwymi potrzebami ludzi*²³. Jest to tym bardziej potrzebne, gdyż jak pisze Ojciec Święty: *rodzina znajduje się pośrodku tego wielkiego zmagania między dobrem a złem, między życiem a śmiercią, między miłością a wszystkim, co jest jej przeciwieństwem*²⁴.

OSOBY ROZWIEDZIONE I PRAKTYKI RELIGIJNE

Kościół katolicki, opierając się na Piśmie Świętym i praktyce wielu wieków, podtrzymuje zasadę niedopuszczania osób, które po rozwodzie zawarły powtórny związek cywilny do Komunii św. Jest to skutek złamania zasady nierozzerwalności małżeństwa ustanowionej przez Boga. Jak stwierdza Adhortacja *Familiaris consortio*: *Stan i sposób życia tych osób obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyrażą i urzeczywistnia Eucharystia*²⁵. Świadomość tego stanu jest często powodem wielkiego obciążenia psychicznego i cierpienia. Dlatego w wyjątkowych wypadkach duszpasterz może dopuścić do

²² Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 84.

²³ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 47.

²⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 23, s. 98–99.

²⁵ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 84.

spowiedzi i Komunii św. osoby rozwiedzione. Dotyczy to osób, które zawarły powtórny kontrakt cywilny jeśli wyrażają żal za popełniony czyn i są „szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa”²⁶. Duszpasterz, podejmując w tej sprawie decyzję, powinien kierować się zarówno roztropnością, jak i dobrocią, rozważając każdą sprawę wnikliwie, uwzględniając indywidualną dyspozycję i gotowość osób. W praktyce osoby te muszą spełnić następujące warunki: uznać swoją winę i wyrazić skruchę za naruszenie zasady nierozzerwalności małżeństwa, muszą istnieć ważne powody, które uniemożliwiają zerwanie nowego związku np. konieczność wychowania dzieci, podjęcie obustronnej decyzji całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej, unikanie zgorszenia, czyli przystępowanie do Komunii św. w innym środowisku²⁷. Do tych osób zwraca się Ojciec Święty: *Kościół również nie wyklucza z zasięgu swej duszpasterskiej troski małżonków rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek: przeciwnie, daje im do dyspozycji środki zbawienia. Kościół podtrzymuje opartą na Piśmie św. praktykę niedopuszczania do Komunii eucharystycznej tych osób, bowiem ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają temu, co wyraża i urzeczywistnia Eucharystia, to jednocześnie zachęca ich do słuchania Słowa Bożego, uczęszczania na Mszę św., wytrwania w modlitwie i uczynkach miłosierdzia, do wychowania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów – pokuty, ażeby wyblagać przez to łaskę Bożą i przygotować się na jej otrzymanie*²⁸. Ową łaską będzie zapewne taki stan ich moralnego życia, który pozwoli na dopuszczenie ich do sakramentu pokuty i Eucharystii.

JAK ZAPOBIEGAĆ ROZWODOM?

Należy przede wszystkim swoje małżeństwo i rodzinę zawierzyć Chrystusowi, polecając Bogu zwłaszcza swojego współmałżonka i ewentualne trudności. Prosić o łaski związane z sakramentem małżeństwa. Wzajemne porozumienie, wspólne przeżywanie wszystkich radości i smutków powinno prowadzić do umiejętności cieszenia się swoim małżeństwem i swoją rodziną. Szczególnie ważna jest droga chrześcijańskiego przebaczenia. W chwilach trudnych trzeba myśleć o przeżytych razem radościach i smutkach. Choć rozwody stanowią jedno z głównych zagrożeń rodziny, istnieją też znaki nadziei. Jak stwierdza dokument końcowy spotkania przewodniczących episkopatów do spraw rodziny i życia, które odbyło się 11–14 czerwca 2003 r. na zaproszenie kard. Lópeza Trujillo, przewod-

²⁶ Jan Paweł II, *Familiaris consortio* 84, por. Motu proprio *Causas matrimoniales* z 28 III 1971 r., które wypowiada się za indywidualnym zbadaniem sprawy przez duszpasterza i doradcę rodzinnego.

²⁷ Por. B. Mierzwiński, *Rozwód, III; Praktyki religijne*, w: *Słownik małżeństwa...*, 410–411.

²⁸ Jan Paweł II, *O małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1983, s. 195, por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 84.

niczącego Papieskiej Rady ds. Rodziny, zatytułowany: *Wyzwania i perspektywy na początku trzeciego tysiąclecia*, w obliczu tych wyzwań tak zwana „rodzina tradycyjna”, oparta na trwałym związku małżeńskim, okazuje się o wiele mocniejsza, niż się zazwyczaj sądzi²⁹. W większości wypadków małżonkowie dochowują sobie wierności. Związek małżeński nadal jest wysoko ceniony. Większość z badanej młodzieży we wszystkich krajach Europy deklaruje, że chce zawrzeć związek małżeński i założyć rodzinę. Socjologowie zauważają, że „więzi rodzinne nigdy nie były tak mocne”. Sondaże pokazują, że wierność jest zawsze „wartością przewodnią” małżonków, a najwyżej ceni ją młodzież. Narzeczeni lepiej przygotowują się do małżeństwa i są bardziej świadomi podejmowanych zobowiązań.

LITERATURA

- W. Chrostowski, *List rozwodowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, s. 1154–1155; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985; P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Warszawa 1995; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987; A. Hortelano, *Divortio*, w: *Dizionario sintetico di pastorale*, Libreria Editrice Vaticana 1998; K. Hörmann, *Ehescheidung*, w: *Lexicon der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien–München 1976, s. 275–301.
- J. Neumann, *Ehescheidung, Ehetrennung*, w: *Lexicon der pastoraltheologie*, red. F. Klostermann, K. Rahner, Hansjörg, Schild, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 108–109; B. Mierzwiński, *Rozwód, Duszpasterstwo, Praktyki religijne* w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, bp Edward Ozorowski (red.), Warszawa 1999, s. 409–411; B. Mierzwiński, *Problemy osób rozwiedzionych w świetle Adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio”*, „Collectanea Theologica”, 58 (1988), s. 118–125; O.H. Pesch, *Ehe*, w: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, red. U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 84–88.; N. Wetzel, *Geschiedene*, w: *Lexicon der Pastoraltheologie*, red. F. Klostermann, K. Rahner, Freiburg–Basel–Wien 1972, s. 172–173; H. Rotter, *Ehe*, w: *Neues Lexicon der Christlichen Moral*, red. H. Rotter, G. Virt, Innsbruck–Wien 1990, s. 98–109; J. Salij OP, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań–Kraków 2000; ks. J. Śledzianowski, *Rozwody*, Kielce 1996.

²⁹ Por. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/rodzinazycie_14062003.html.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa – Łódź

UWAGI O SYSTEMATYCE DOGMATYCZNEJ

UWAGI WSTĘPNE

Poczucie spoistości miała niegdyś myśl wczesnochrześcijańska. Święty Augustyn nie wyodrębniał metodycznie filozofii i teologii, teoretycznej dogmatyki i praktycznej etyki. Myśl jego obejmowała całokształt życia i myśli chrześcijańskiej, nie zaś poszczególnych elementów. Sytuacja taka utrzymywała się zasadniczo aż po schyłek Średniowiecza. I chociaż św. Tomasz z Akwinu wprowadzał już krytyczne podziały i obszerną systematykę zagadnień, to przecież i jego dzieło wyraża w zasadzie to samo żywe przekonanie chrześcijańskie o jedności świata i łaski. Podziały przyszły później. W ich wyniku filozofia oderwała się od teologii, wiedza empiryczna od filozofii, motywacja działania od znajomości związków istnienia. Tendencja ta miała swoje dobre strony i stanowiła źródło licznych osiągnięć ludzkich. Jednocześnie kryło się w niej wszakże i poważne niebezpieczeństwo – pogłębiła bowiem i umocniła duchowe rozdarcie człowieka czasów nowożytnych.

1. U ŹRÓDEŁ HISTORYCZNYCH

Teologia w czasach nowożytnych nie rozwijała w sposób widoczny swojej teorii i metodologii. Stały temu na przeszkodzie rozmaite uwarunkowania, wśród których można wyróżnić zadania apologetyczne. Wyraźna zmiana nastąpiła dopiero w drugiej połowie XIX w. Rozwój metodologii nauk historycznych i filologii oraz odnowa scholastyki stały się głównym czynnikiem ożywienia refleksji nad teologią. W przypadku tej ostatniej uznawano za równorzędne ujęcia spekulatywne i pozytywne.

Wydaje się, że w toczącej się na przełomie XIX i XX w. dyskusji o naukowości teologii nie nawiązywano twórczo do ówczesnej teorii nauki. Odwoływano

się prawie wyłącznie do koncepcji Arystotelesa i rozwiązań św. Tomasza z Akwinu. Ówczesna polemika toczyła się raczej na szerszej płaszczyźnie kulturowego konfliktu między religią a nauką.

Teologia dogmatyczna to dla wielu kierunków podstawowy dział teologii. Odgrywa ona rzeczywiście w życiu chrześcijańskim wieloraką rolę. Przede wszystkim podaje rozwiązania najgłębiej zaspokajające teoretyczne zainteresowania człowieka wierzącego. Stanowi najbardziej fundamentalny element w budowie pełnego i ostatecznie uzasadnionego światopoglądu chrześcijańskiego. Pełni doniosłe życiowo funkcje pozapoznawcze, jest formą postawy chrześcijanina, o ile występuje w niej moment podstawowego rozumienia i wartościowania. Nic więc dziwnego, że ważny okazuje się sposób uprawiania teologii dogmatycznej. Jego określenie nie przychodzi jednak łatwo. Wielka jest bowiem osobiliwość poznawcza teologii i różnorodność jej ujęć. Złożony status epistemologiczny naraża ją na niemałe trudności, które wydają się większe niż te same problemy odniesione do innych rodzajów wiedzy. Tak rodzi się i urasta do poważnych rozmiarów problem metody teologii. Przyczyną tego nie są tylko same wspomniane wyżej racje rzeczowo-treściowe. Ostatnio w ogóle wzmogły się zainteresowania i rygory metodologiczne. Kształtowane są one jednak na podstawie tzw. matematycznego przyrodoznawstwa, lub nawet nauk formalnych. Troska o świadomą poprawność postępowania dociekającego przewyższa zapobiegliwość o merytoryczną trafność jego rezultatów. Nie ulega przecież wątpliwości, że z punktu widzenia dalszej pracy badawczej metoda ma większe znaczenie niż same wyniki; rezultaty poznawcze zależą w dużej mierze od sposobu ich zdobywania. Dlatego tyle uwagi poświęca się w teologii rozważaniom o tym, jaką ma być i jak ją należy uprawiać. Stąd też metodologiczna charakterystyka rozmaitych ujęć teologii (*dogmatycznej i systematycznej*) może być najlepszym wprowadzeniem do współczesnej myśli teologicznej.

Nie wolno przy tym zapomnieć, że mówienie o metodzie teologicznej jest mniej lub bardziej uwarunkowane jakąś metodą i odbywa się w atmosferze określonej koncepcji teologicznej. Powoduje to trudności w zachowaniu bezstronności i wszechstronności charakterystyk oraz w przekonującym doprowadzeniu do ostatecznych ocen. Komplikacje te zwiększają się także i przez to, iż współczesność, bogata i szybko zmieniająca się oraz wykluczająca należyty do niej dystans, stanowi niewdzięczny przedmiot syntetycznych opracowań. Niech zatem śmiałość autora niniejszej próby tłumaczy się przynajmniej zapotrzebowaniem czytelnika, który nawet za cenę pewnych uproszczeń i arbitralności szuka uogólnień, jakiejś określonej panoramy teologicznej myśli współczesnej.

We wprowadzeniu do rozdziału poświęconego dogmatyce, w tomie: *Teologia, nauka o zbawieniu* R. Latourelle przyznaje, że „określenie »teologia dogmatyczna« nie jest pozbawione dwuznaczności, ponieważ w aktualnym użyciu

obejmuje znaczenia nieco różniące się”¹. Prezentacja różnych znaczeń odsłania pewną oscylację między dwoma biegunami *sektorowości* i *powszechności*: z jednej strony dogmatyka określa siebie jako część dyskursu teologicznego, jako przeciwstawienie się innym dyscyplinom; z drugiej zaś strony dogmatyka usiłuje być syntetyczną i integralną perspektywą, do której zostają sprowadzone organicznie wszystkie dyscypliny teologiczne. Aby przewyciężyć tę dwuznaczność, aby doprecyzować teoretycznie przedmiot naszych badań w odniesieniu do pojęcia „teologia dogmatyczna”, należy zaczerpnąć ze światła historii, sięgnąć do początków tejże dyscypliny teologicznej, która obecnie nazywa się dogmatyką.

Początki dogmatyki, jako odrębnej dyscypliny teologicznej, sytuowane są przez historyków teologii w drugiej połowie XVII w., wokół 1780 r. Jest to okres, w którym słowo *dogmaticus* zaczyna tracić poprzednie znaczenia, a nabywać znaczenia aktualnego². Według Y. Congara³, na ukonstytuowanie się teologii dogmatycznej wywarły wpływ następujące po sobie chronologicznie trzy zjawiska.

Na pierwszym miejscu stawia się potwierdzenie *metody dogmatycznej*. Jest ona syntezą pewnego wymogu i nabytej techniki. Wymogiem, jaki dojrzał w teologii kontrowersyjnej, było przewyciężenie różnic między szkołami teologicznymi, aby znaleźć wspólny teren i prawowierną naukę katolicką przeciwstawić protestanckiej interpretacji chrześcijaństwa. Biblia nie mogła być używana do tego celu, ponieważ nie była elementem kontrastu w odniesieniu do protestantyzmu. Wszystkie odwoływały się do Pisma Świętego, choć dochodziły do odmiennych interpretacji i wniosków.

Do tych celów miał posłużyć dogmat, określony przez Magisterium. Znaczące jest słowo wstępne N. Alexandre do jednego z pierwszych dzieł dogmatycznych *Theologia dogmatica et moralis* z 1693 r.: „Theologiam dogmaticam et moralem in qua, depositis omnino quaestionibus scholasticis, praetermissis etiam positivae theologiae quaestionibus... ea dumtaxat tractentur quae in Concilio Tridentino finita sunt aut tradita dogmata, vel in eiusdem concilii catechismo exposita”.

Tutaj wymóg spotyka się z techniką: za pośrednictwem refleksji na temat *loci theologici* teologia wypracowała zestaw narzędzi, które pozwalały wyróżnić i wyodrębnić zaczątki [grupy, jądra] dogmatyczne w rozległym polu tradycji. Następuje wielki rozkwit dzieł przedstawiających dogmat katolicki, dokumentację tego odnajdziemy w cytowanym wyżej dziele Congara. Ograniczymy się tylko do uchwycenia elementu strukturalnego, który wyraża makro-

¹ R. Latourelle, *Teologia, scienza della salvezza*, Assisi 1968, s. 106.

² Por. O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906; tenże, *Das Wort «dogmaticus» in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks «theologia dogmatica»*, pr. zbior., *Festgabe J. Kaftan*, Tübingen 1920.

³ Zob. Y. Congar, *Theologie*, DTC, XV/1, s. 432–434.

skopijnie nowość teologii dogmatycznej: jest to przejście od średniowiecznej *quaestio* do *thesis*, typowej czasom nowożytnym. Congar zauważa, że to postępowanie „podąża nie za dialektycznym i próbnym porządkiem, ale za porządkiem pedagogicznym wyjaśniania, pociągając za sobą następujące etapy: tezę, *status quaestionis*, czyli przedłożenie opinii, pozytywne uzasadnienie autorytetu, uzasadnienie racji teologicznej, rozstrzygnięcie trudności, a szczególnie wnioski dla życia.

Drugim zjawiskiem jest *tendencja w kierunku systemu*. Także tu dochodzi do spotkania wymogu i techniki. Wymogiem jest uporządkowanie, tzn. pewien obraz logiczny tez dogmatycznych, które są nieuchronnie fragmentaryczne. Narzędzie techniczne zostało zaoferowane przez system C. Wolffa, którego niezwykle trafna synteza myśli filozoficznej, związana z projektem „geometrycznym” wyprowadzania wszystkich elementów dyskursu z jednej zasady, wpłynęła w bardzo zasadniczy sposób na teologię⁴.

Congar przywołuje bardziej znaczące dzieła, opublikowane między końcem XVIII i pocz. XIX w. Są tam interesujące tytuły, które łączą pojęcie „dogmatyka” z pojęciem „system”, np. M. Gazzaniga, *Theologia dogmatica in systema redacta*, Ingolstadt 1786; M. Dobmayer, *Theologia dogmatica, seu Systema theologiae dogmaticae* z 1807 r. Na poziomie strukturalnym odnotowujemy usytuowanie się owych tez w traktatach na wzór traktatów filozoficznych systemu wolfiańskiego (Wolffa) oraz ujednolicenie traktatów w podręcznikach.

Trzecim fenomenem jest *systematyzacja teologii w encyklopediach*. Ma to związek z wymogiem przywołanej wyżej systematyzacji, jak to zdradza także tytuł najbardziej reprezentatywnego dzieła tego momentu teologicznego, czyli *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie* F.A. Staudenmaiera z 1834 r.

Zadanie systematyzacji, jakie zostało przypisane dogmatyce, zderzało się z faktem, iż dążyła ona do ukonstytuowania się jako szczegółowa dyscyplina pośród licznych nowych specjalizacji, na jakie rozdzieliła/rozpadła się wiedza teologiczna, poczynając od XVI w.⁵

Dzieło encyklopedyczne zamierza respektować ową różnorodność dyscyplin teologicznych, z troską jednak, aby je uporządkować w jednolity system, uzasadniony przez refleksje metodologiczne, które pogłębiając tematykę *loci theologici*, będą usiłowały wyartykułować działy oraz całość dyskursu teologicznego.

⁴ Zob. M. Campo, *Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 678–679.684; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX-e siècle*, I, Bruxelles 1948, s. 16–17.

⁵ Zob. na ten temat Y. Congar, dz.cyt., s. 423.

2. PROPOZYCJA NOWEJ SYSTEMATYKI

Teologiczna Szkoła Mediolańska poddaje wnikliwym analizom historycznym moment przejścia od teologii manualistycznej (podręcznikowej) do współczesnej teologii postmanualistycznej⁶. Wskazania, jakie można wyciągnąć z tej historii teologii współczesnej, odnoszą się przede wszystkim do dwóch zadań teologii.

Po pierwsze: teologia musi być otwarta na wszelkie dane objawienia, brać oczywiście pod uwagę medytację eklezjalno-dogmatyczną, ale sięgać także do samej głębi i całej rozciągłości (całości) objawienia biblijnego.

Po drugie: narzędzia interpretacyjne podawane przez rozum są respektowane w ich autonomii i specyficzności, ale muszą także być opanowane przez integrację w *consensusie* wiary żywej kulturowo.

Rozwinięcie tych zadań wyrasta i manifestuje się/przewija w logice chrystocentrycznej, która łączy otwarcie materialne na całość danych objawienia z formalną zasadą jedności organicznej, wyznaczoną i wyróżnioną przez same dane z pomocą narzędzi logiczno-naukowych.

Zasadne wydaje się stwierdzenie, że kierunki współczesnej teologii poruszają się w świetle dwóch następujących zadań:

1. Teologia pokonała ograniczającą perspektywę tez dogmatycznych i nie zaniebując faktycznych danych dogmatycznych, otwiera się na globalność danych biblijnych, przynaglona w tym względzie przez Magisterium Kościoła⁷.

Ta orientacja teologii przejawia się w procesie, który doprowadził teologię dogmatyczną do stania się „teologią Magisterium”, „teologią objawienia”, przechodząc przez fazę pośrednią „teologii biblijnej”, to etapy, jakie Giuseppe Colombo wyodrębnił w historycznym rozwoju dogmatyki, poczynając/wychodząc od kryzysu modernistycznego (nowożytnego), który nakazał refleksję nad relacjami między dogmatem i historią objawienia⁸. Nie jest przypadkiem prezentowanie (przedstawianie) tutaj historii i znaczenie tych etapów. Wystarcza nam uchwycić konkluzję: teologia dogmatyczna przyjęła i wypromowała równocześnie nową koncepcję objawienia, nie jako najwyższą abstrakcyjną prawdę, ale jako proces historyczny.

Depositum fidei pojmowany jest już nie jako statyczna forma prawd objawionych, ale jako dynamiczna forma darmowego (bezinteresownego) samoobjawienia się Prawdy w historii zbawienia. Nie chodzi tu o to, by uzgodnić obie te pozycje (by doprowadzić do ugody między obu pozycjami), ale pierw-

⁶ Por. G. Colombo, *La teologia manualistica*, 25–56; L. Serenthà, *La teologia italiana post-manualistica*, s. 57–100. Oba artykuły zostały opublikowane w tomie, który Wydział Teologiczny Północnych Włoch dedykował bp Carlo Colombo z okazji 70. urodzin, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (red.), *La teologia italiana oggi*, La Scuola – Morcelliana, Milano 1979.

⁷ Zob. Soborowy dekret *Optatam totius*, 16.

⁸ Zob. G. Colombo, *Dogmatica e Biblica*, „Rivista Biblica” 21 (1973), s. 241–278.

sza z nich zostaje włączona w drugą. W konsekwencji także i dogmat, jako konieczność i zarazem jako zabezpieczenie *depositum fidei*, jest uchwycony w jego dialektycznym dążeniu bycia autorytatywnym pośrednictwem między oryginalną i niedościgłą nowością objawienia biblijnego a coraz to nowymi sytuacjami kulturowymi.

2. W świetle tych osiągnięć zrozumiała staje się znaczna przemiana, jaka dokonała się w zakresie zastosowania narzędzi logiczno-naukowych ze strony teologii.

Ponieważ objawienie zostaje uchwycone w jego relacji do historii, racjonalne narzędzia, za pomocą których usiłuje się je teologicznie interpretować, nie będą naukami, badającymi niezmiennie prawdy bytu, ale tymi, które reflektują nad sensem ludzkiej historyczności zarówno po linii aktualnej interpretacji minionej historii (nauki hermeneutyczne), jak i po linii projektów, które są krytyką teraźniejszości w celu zbudowania bardziej autentycznej przyszłości społecznej (krytyczne teorie o społeczeństwie). Zetknięcie się teologii z tymi nowymi typami wiedzy jest nadal faktem na etapie bardzo początkowym i zbyt nowym, aby mógł być już konsensualnie ugruntowany, krytycznie opracowany oraz wolny od niepewności.

Należy faktycznie wziąć pod uwagę charakter generalnie immanentystyczno-historyczny tychże nauk, powiązanych z tym, co nazywa się „zwrotem antropologicznym”. Złagodzony zostaje ich polemiczny charakter, bardziej zainteresowany o to, by odrzucić dawne dziedzictwo metafizyczne, niż dokonać jakiejś krytycznej integracji. Nade wszystko zostaje zweryfikowane to, czy ich koncepcja prawdy, w sensie praksystycznym, skierowana ku przyszłości zbudowanej naukowo, może pogodzić się z wymogiem prawdy wysuwany przez wiarę, która wyznaje, iż prawda, sens i przyszłość historii znajdują się w Jezusie Chrystusie.

Oto sugestia, jaka zawarta jest w programowym dla Szkoły Mediolańskiej, obszernym artykule poświęconym współczesnej dyskusji na temat naukowości teologii oraz przejścia od hermeneutyki do teologii krytycznych⁹. Artykuł odnosi się krytycznie do polemiki Pannenberg-Gadamer, bada dysputę Habermasa z Gadamerem, a następnie kontestację naukowości teologii ze strony Alberta oraz reakcję Sautera i Pannenberga. Autorzy w konkluzji zgłaszają pewne niebezpieczne ryzyko na jakie naraża się teologia współczesna. Niebezpieczeństwo polega na zastosowaniu nowych kryteriów prawdy do wiary, która jest rozumiana jako czysta przesłanka, pozbawiona swojej struktury prawdy i własnego statusu epistemologicznego.

W tym miejscu, powraca problem *consensusu* wiary, która zostaje zrekonstruowana jako nieodzowne środowisko badań i syntezy teologicznej. Wśród róż-

⁹ Por. G. Angelini, G. Colombo, P.A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, Teol 1 (1976), s. 91–134.

nych aspektów problemu, który stawia pod osąd różne kompetencje i funkcje eklesjalne, w sposób szczególny interesuje teologię ów aspekt epistemologicznej natury wiary, tzn. charakter „wiedzy (poznania), związany z wiarą, jako bazą, na której się rozwija, na sposób naukowego wyjaśnienia, „poznanie” teologii. Możemy pokusić się na pewną wstępną refleksję nad tym poznaniem/wiedzą wiary, która nie jest tylko jakąś wiedzą. Jest ona otwarta na Boże objawienie, na przylgnięcie do Chrystusa, zatem jest decyzją, wolnością, zaangażowaniem, a to wszystko wspierane łaską Ducha Świętego umożliwia i wyznacza drogę osoby ludzkiej na spotkanie z Chrystusem.

W tym globalnym wydarzeniu wiary znaczenia nabiera również „wiedza”, która może być wyjaśniona, przez pokazanie sposobu, w jaki wiara przynależy do Chrystusa. Wiara uznaje, że Chrystus, tzn. pomazaniec Boży, zbawcza potęga Boga, ostateczne i definitywne słowo Boga nad ludzką historią, jest Jezusem.

Uznając Jezusa jako Chrystusa, wiara urzeczywistnia pewien paradoks, o ile uznaje w Jezusie Chrystusie, jedność między jakimś szczególnym momentem a definitywnym całokształtem historii: jest to właśnie ten problem, bardzo żywy we współczesnej chrystologii, wyjątkowości Chrystusa jako absolutnego wydarzenia zbawczego¹⁰. Potwierdzenie Jezusa jako absolutnego wydarzenia ustawia go w dialektycznej relacji z innymi zdarzeniami historycznymi: z jednej strony, nie utożsamiają się one z częściowym wydarzeniem Jezusa, nie są przez nie wchłonięte, nie dają się z niego wyprowadzić, ale mają autonomiczną strukturę, tak jak autonomiczne są teoretyczne i praktyczne sposoby, za pomocą których człowiek je interpretuje i jednoczy; z drugiej strony, są one relatywne, mogą i powinny być sprowadzone do Chrystusa jako ich definitywna interpretacja i unifikacja. W tym kontekście spróbujemy zobaczyć, w jakim sensie wiara jest „poznaniem, wiedzą”: ona „wie”, że istnieje jakaś wstępna/uprzednia jedność wydarzeń historycznych; ona „wie”, że ta jedność jest częściowa, otwarta, niedokończona, odnosząca się do objawienia Bożego; ona „wie”, że objawieniem Boga jest Jezus Chrystus i „wie” zatem, „że i jak” musi się urzeczywistniać owo konkretne odniesienie Jezusa do częściowych i uprzednich ujednoliczeń ludzkiej historii, dokonanych przez nauki, przez filozofię, politykę, ekonomię, miłość itd.

Nie trudno więc zauważyć, że to „poznanie” wiary może urzeczywistniać się według różnych stopni, na miarę mniejszego lub większego poznania, jakie wierzący ma o wstępnych unifikacjach/ujednoliceniach nauk, filozofii itd.; na miarę teoretycznego rygoru, z jakim zostaje postawiony temat otwartości historii na transcendencję; na miarę mniej lub większej kompletnej instrumentalizacji egzegetycznej i hermeneutycznej, z jakim fakt chrześcijański jest przybliżany, krytycznie budowany, opisany, porównywany z wcześniejszymi unifikacjami kulturowymi. Na tych różnych stopniach teologia sytuuje się jako naukowy

¹⁰ Zob. G. Moiola, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, Sc. Catt. 103 (1975), s. 725–777.

rozwój poznania wiary, w sensie szerokości punktu wyjścia, rygoru metodologicznego w postępowaniu, jednolitej syntezy, ku której zmierza.

Powyższe uwagi, zaledwie naszkicowane i orientacyjne, pokazują relacje teologii z wiarą, sugerują artykulację teologii w stosunku do innych nauk humanistycznych, oferują punkty zaczepienia pewnej syntezy teologii systematycznej. W zakresie syntezy, która jest argumentem bezpośrednio nas interesującym, jest wyraźne wykazanie, że teologia jest pośrednikiem/pośrednictwem między poznaniem wiary a innymi dziedzinami naukowymi wiedzy, prowadzi nas do konkluzji, że wymóg jedności nie jest wprowadzony z zewnątrz, z innych dziedzin naukowych, ale pochodzi z wewnątrz, z poznania wiary, nawet jeśli później odwołuje się do narzędzi oferowanych jej przez inne nauki. Szczególnie jedność, właściwa poznaniu wiary, związana jest z wydarzeniem Jezusa Chrystusa jako jednoczącego sensu ludzkiej historii.

KS. LEON SIWECKI
Wydział Teologiczny
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin – Sandomierz

LO SVILUPPO DEL DOGMA SECONDO EDOUARD DHANIS

Nel corso dei secoli, l'oggetto della nostra fede cattolica si arricchisce di precisazioni nuove nell'insegnamento della Chiesa e nella fede dei fedeli. Il fatto dello sviluppo del dogma lo possiamo descrivere come un passaggio dall'implicito all'esplicito grazie a cui l'annuncio dell'oggetto della fede si arricchisce di certe precisazioni. Però, occorre mettere in guardia dal pericolo di trattare in modo troppo stretto e rigido una realtà misteriosa che è particolarmente ricca e viva. Il passaggio dall'implicito all'esplicito provoca una domanda: Come verità che non erano esplicite nella dottrina apostolica dovettero esservi implicite affinché il Magistero possa un giorno proporle come oggetti della fede?

In quest'articolo cercheremo di dare una risposta sulla questione sopra espressa tramite l'analisi delle idee teologiche di Edouard Dhanis, il teologo che come professore all'Università *Gregoriana* univa ad una sincera apertura sui problemi più scottanti un forte senso critico e un vivo attaccamento alla Tradizione¹.

¹ Padre Edouard Dhanis, s.j., nato a Gand (Belgio), il 6 febbraio 1902, morto a Roma il 17 dicembre 1978. Entrato nella Compagnia di Gesù il 23 settembre 1919, ordinato sacerdote il 24 agosto 1929. Sedici anni di insegnamento teologico alla facoltà di Lovanio (1933–1949). Divenne professore ordinario il 1949, emerito il 1972. In precedenza aveva ricoperto, dal 1949 al 1955 la carica di Rettore del Collegio S. Roberto Bellarmino. Dal 1955 al 1964 Prefetto degli studi e dal 1963 al 1966 Rettore Magnifico dell'Università *Gregoriana*. *Nell'Instauratio Studiorum anni accademici 1979–1980* leggiamo: “Egli univa in felice armonia due qualità apparentemente opposte: un acuto senso critico che lo portava a diffidare di fenomeni soprannaturali di vario genere, accolti con entusiasmo dalle masse, ed una fede sincera e semplice nel mistero di Dio e della Chiesa” (*Liber annualis* 1980, univ. 427°, 38). La nostra attenzione meritano prima di tutto due articoli: *Révélation explicite et implicite*, in *In Lo sviluppo del dogma*, Roma 1953, p. 168–217; *Le magistère ecclesial au service de la parole de Dieu*, in *Maria in Sacra Scriptura*. Acta Congressus Mariologici – Mariani in Repubblica Dominicana Anno 1965 Celebrati, v. III: *De analogia fidei, sacra tradizione et magistero Ecclesiae in interpretanda Sacra Scriptura*, Roma 1967, p. 235–248. Cf. D. Grasso, *Il problema dello sviluppo del dogma nella IIª Settimana Teologica alla Pontificia Università Gregoriana*, “La Civiltà Cattolica” 102 (1951), nr 4, p. 157–160.

1. ELEMENTI INTRODUTTIVI

Nella suo lungo e denso articolo *Révélation explicite et implicite*, E. Dhanis sottolinea che il suo scopo principale è ricavare dall'insegnamento del Magistero tre principi fondamentali dello sviluppo dogmatico che, spera, "con l'esplicitazione che sarà data, porteranno alcune precisazioni utili in un domani dove le opinioni dei teologi sono fortemente divise"².

Una dottrina è un insegnamento manifestato attraverso gli espressi verbali, più precisamente attraverso i concetti. La dottrina apostolica è la dottrina della fede, quella che gli apostoli hanno trasmessa in deposito alla Chiesa; essa si trova nella Sacra Scrittura e nelle tradizioni orali³.

L'oggetto della fede è identificato dal Concilio Vaticano I a "quello che è contenuto nella parola di Dio scritta o trasmessa"⁴. Il Concilio non indica un altro oggetto della fede trasmesso in deposito alla Chiesa. Questa dottrina divinamente rivelata deve essere fedelmente custodita e infallibilmente proclamata e lo Spirito Santo è promesso ai Pontefici affinché loro conservino ed espongano la rivelazione oppure il deposito della fede⁵. Dicendo che la Chiesa ha ricevuto nella dottrina apostolica tutto l'oggetto della fede, non si nega, osserva Dhanis, che esso, almeno in parte, può essere inserito nelle istituzioni e usanze, purché quelle siano collegate alla predicazione degli apostoli e la consolidino.

Non si contesta che Gesù Cristo, la Sua opera di salvezza occupa il posto centrale nel contenuto della fede. C'è di più, l'atto di fede termina nel mistero e non piuttosto nel suo enunciato, oppure nella sua rappresentazione concettuale⁶.

² E. Dhanis, *Révélation*, p. 168.

³ *Ibidem*, p. 171: "D'après le Concile du Vatican, qui s'inspire de l'enseignement du Concile de Trente, la révélation se trouve 'dans les livres saints et dans des traditions non écrites'; celles-ci furent 'reçues par les apôtres de la bouche du Christ', ou 'communiquées par les apôtres sous la dictée du Saint-Esprit'".

⁴ *Ibidem*, p. 171.

⁵ J.D. Mansi, *Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nuova*, Lucca 1748–1752, continuata da I. B. Martin – L. Petit, Firenze–Venezia–Paris–Leipzig 1759–1927 [d'ora in poi: Mansi], t. 51, p. 434: "Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda". Mansi 52, 1334: "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerunt". Dhanis si appoggia anche sulla lettera di Leone XIII, *Testem benevolentiae*: "Id autem non de vivendi solum disciplina, sed de doctrinis etiam, quibus *fidei depositum* continentur, intelligendum esse multi arbitrantur" ("Acta Sanctae Sedis" 31 [1898/99], p. 470–479); sul sermone contro il modernismo ("Acta Sanctae Sedis" 40 [1907], p. 593–650; "Acta Apostolicae Sedis" 2 [1910], p. 655–680); sull'enciclica *Mortalium animos* ("Acta Apostolicae Sedis" 20 [1928], p. 5–16); sul diritto canonico (vecchio), can. 1322, §1. Per il codice, 'il deposito della fede' e 'la dottrina rivelata' sono espressioni equivalenti (E. Dhanis, *Révélation...*, p. 173).

⁶ Dhanis (*Révélation...*, p. 173) cita S. Tommaso: "*Actus autem credentis non terminatur ad*

Si afferma che tutte le verità proposte a credere dalla Chiesa sono manifestate in una maniera o un'altra attraverso la dottrina apostolica⁷.

L'enciclica *Humani generis* sottolinea che il compito dei teologi è mostrare che l'insegnamento della Chiesa "si trova 'esplicitamente' oppure 'implicitamente'" nella Sacra Scrittura o Tradizione e il Magistero mette in luce e tira fuori le verità che si trovano nel deposito della fede "oscuramente e implicitamente"⁸. Come osserva Dhanis, mettere in luce e tirare fuori quello che si trova oscuramente nella dottrina, significa non altro che era veramente precontenuto in essa; non una conclusione estrinseca per l'oggetto della fede, ma costituente la parte di essa. In fine, secondo l'enciclica *Humani generis*, tutti i dogmi si trovano nelle fonti della rivelazione che sono la sacra Scrittura e la Tradizione apostolica.

2. IL MODO DI CONOSCERE IL MESSAGGIO RIVELATO ACCOLTO DALLA FEDE

Egli sottolinea l'importanza della tradizione esplicativa⁹, capace, sotto l'influsso dello Spirito Santo, di riconoscere nel messaggio primitivo l'invito di Dio

enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide" (S. Th. II-II, q. 1, a. 2, ad 2).

⁷ Il nostro Teologo sottolinea che "la doctrine prise du côté des signes verbaux et conceptuels est, pour la foi, le moyen d'affirmer la doctrine encore, mais prise du côté des réalités signifiées. Nous ne nions même pas que la foi adhère aux mystères en se réglant secrètement sur la Vérité divine qui les contient en elle et qui unit inchoativement à soi l'esprit du croyant; mais nous maintenons que toutes les vérités proposées à croire par l'Église lui sont manifestées d'une manière ou de l'autre par la doctrine apostolique. Peut-être cette doctrine ne garantit-elle certains dogmes d'abord implicites qu'en vertu de la modalité selon laquelle elle est atteinte par la lumière de la foi; mais il n'empêche que c'est toujours cette doctrine, attestée par Dieu et reçue par la foi, qui manifeste à l'Église les précisions dogmatiques nouvelles" (*Révélation...*, p. 173-174).

⁸ Per quanto riguarda le nozioni "implicite" ed "esplicite", osserva Dhanis, esse pur essendo dal Medioevo usate per spiegare il progresso del dogma, furono utilizzate dal Magistero ecclesiastico abbastanza tardi – dagli anni '30 di questo secolo. Pio XI nell'enciclica *Mortalium animos*, dicendo delle definizioni dogmatiche constata: "Nullum sane inventum inducitur, nec quidquam additur novi ad earum summam veritatum quae in deposito revelationis, Ecclesiae tradito, saltem implicite continentur" ("Acta Apostolicae Sedis" 20 [1928], p. 14).

⁹ E. Dhanis è consapevole che alcune verità della fede possono essere comunicate alla Chiesa tramite la tradizione apostolica in modo più chiaro di quanto siano state introdotte nella Scrittura. Scrive: "Il est vrai aussi que telle et telle vérités de la foi ont pu être communiquées à l'Église par la Tradition apostolique, plus clairement qu'elles n'ont été introduites dans l'Écriture. Que, par exemple, certains fidèles, appelés à présider le repas eucharistique en y renouvelant le rite accompli à la dernière cène par Jésus, aient dû être habilités à cette fonction par une consécration appropriée, – nous dirions aujourd'hui par le sacrement de l'ordre – cela dut être plus apparent dans les usages de l'Église primitive que ce ne l'est dans l'Écriture" (*Le magistère ecclésial au service de la parole de Dieu*, in *Maria in Sacra Scriptura*. Acta Congressus Mariologici – Mariani in Republica Dominicana Anno 1965 Celebrati, v. III: *De analogia fidei, sacra tradizione et magistero Ecclesiae in interpretanda Sacra Scriptura*, Roma 1967, p. 237).

che comprende, nell'adesione della fede, le precisazioni dottrinali che questo messaggio, considerato dal punto di vista delle sue implicazioni logiche, raccomanderebbe fino a un certo punto senza, tuttavia, renderle certe¹⁰. In questo contesto, Dhanis mette in evidenza che "da una parte non pensiamo che il rivelato implicito, suscettibile di essere proposto alla nostra fede, debba essere compreso tutto nel campo delle implicazioni logiche necessarie del messaggio primitivo: delle implicazioni, più o meno persuasive, possono essere sufficienti. Tuttavia, dall'altra parte noi pensiamo che un dogma non può essere soltanto una conseguenza delle verità sulle quali cade la testimonianza divina, l'invito divino alla fede. L'invito di Dio a credere deve estendersi, pensiamo, a tutti gli oggetti della fede"¹¹.

Dhanis, appoggiandosi su due brani di S. Paolo¹² e sul Vangelo di Giovanni¹³, ritiene che essi ci lasciano intendere che l'oggetto del messaggio accolto dalla fede è conosciuto non soltanto secondo la portata logica della sua espressione concettuale, ma anche secondo la portata trascendentale di un'adesione unitiva dove il suo mistero è presente in modo oscuro. L'azione dello Spirito Santo rende perfetta la conoscenza della rivelazione nella Chiesa.

¹⁰ Egli basandosi sulla *Dei Verbum*, n. 9 (la Chiesa non acquisisce la certezza di tutte le verità dalla Scrittura), scrive: "Mais de quel moyen l'Eglise se sert-elle en outre? On devra chercher de nouveau du côté de la Tradition, car c'est à l'Écriture et à la Tradition que l'Église rattache en fin de compte toute sa connaissance de la révélation. Mais on cherchera du côté de la Tradition explicative de l'Église, plutôt que du côté de la Tradition apostolique conçue comme partiellement juxtaposée à l'Écriture. On fera donc appel à une Tradition capable, sous la direction et la lumière du Saint-Esprit, de reconnaître, dans le message chrétien primitif, des invitations divines à englober, dans l'adhésion de foi, des précisions doctrinales que ce message, considéré du point de vue de ses implications logiques, recommanderait jusqu'à un certain point, sans toutefois les rendre certaines" (*Le magistère...*, p. 240).

¹¹ *Ibidem*, p. 240, nota 9. Dhanis osserva che sono sempre più numerosi i teologi contemporanei che accettano il fatto dello sviluppo del dogma fuori, al di là delle implicazioni logiche necessarie degli enunciati primitivi del messaggio cristiano. Tra gli altri ci sono H. Rondet, E. Schillebeeckx, J.H. Walgrave.

¹² Si tratta dei due testi: 1 Cor 2, 10-16, dove, secondo Dhanis, "Les mystères du Dieu d'amour apparaissent ici comme atteints par la foi, sous le souffle de l'Esprit, dans les énoncés du message chrétien certes, mais par une adhésion qui rencontre déjà le Dieu encore caché et valorise mystérieusement la portée conceptuelle du message" (*Le magistère...*, p. 241); 2 Cor 4, 6 dove "La gloire de Dieu qui est sur la face du Christ, est l'objet de notre foi: Dieu révélé en Jésus-Christ. Dieu a donc brillé dans le cœur des apôtres qui donnèrent leur adhésion à cet objet, afin que leur foi, illuminée d'une manière transcendante, vivifie leur prédication". Egli sottolinea che «La foi des apôtres n'est pas essentiellement différente de celle des autres croyants; elle se communique à eux par une sainte contagion. Il serait difficile de nier que, d'après S. Paul, Dieu qui s'est révélé en Jésus se fasse atteindre par la foi, dans une lumière qui complète celle du message extérieur" (*Ibidem*, p. 242).

¹³ Dhanis cita Gv 6, 44-47 dove "La foi est ici présentée comme la réponse à une secrète attraction du Père, laquelle a valeur d'enseignement et conduit à Jésus. Ce texte souligne l'aspect dynamique de l'adhésion de foi. Tandis que la prédication extérieure – munie de signes de crédibilité – annonce le Dieu de grâce qui est apparu en Jésus, ce Dieu attire l'esprit vers lui, tel qu'il est exprimé dans le message, et invite ainsi à croire" (*Ibidem*, p. 242).

Il teologo della *Gregoriana* ammette che “l’oggetto della rivelazione è presente nella fede del popolo di Dio, in modo da poter far riconoscere, alla luce dello Spirito Santo, come prima era creduto, dei complementi esplicativi senza poter essere logicamente dimostrabili a partire dai primi enunciati della fede, ma suggeriti oppure raccomandati da essi”¹⁴.

3. IL VALORE SOPRACONCETTUALE DEL MESSAGGIO RIVELATO COLTO DALLA FEDE

Dhanis accetta la concezione del plusvalore sopraconcettuale del messaggio colto dalla fede. Egli considera il messaggio di Cristo, accolto dalla fede, sotto l’aspetto della fede individuale; mette in rilievo il plusvalore “mistico” di cui il messaggio rivelato è pregnante nella fede. Allora, nel contesto di questo plusvalore il messaggio poteva comprendere un invito divino esteso al “sì” della fede fino a delle precisazioni complementari, poteva vedere fino a delle precisazioni unite agli enunciati primitivi più per il nesso logico di convenienza che di necessità.

Nella seconda tappa Dhanis mette in evidenza il messaggio cristiano ricevuto dalla fede nell’aspetto collettivo, del popolo di Dio. Lo Spirito Santo dimora nel popolo di Dio, lo conduce verso la conoscenza più profonda della verità rivelata. Non possiamo ridurre questa conoscenza prodotta dall’insegnamento trascendentale a un progresso misurato sulla portata logica stretta del messaggio primitivo¹⁵. Nell’insegnamento di tutte le verità degli apostoli occorre vedere l’aspetto ecclesiale, l’azione per cui il Padre e lo Spirito Santo valorizzano sopraconcettualmente la rivelazione accolta dalla fede. Dhanis suppone che le precisazioni dottrinali, piuttosto suggerite dallo Spirito alla Chiesa affinché si creda, che dimostrate dai dati concettuali della rivelazione, ricevuti nella luce della fede, si accompagnano a un invito divino almeno iniziale di aggiungere certe precisazioni nell’adesione del credente¹⁶.

L’invito divino tende a mettere nello spirito dei fedeli una inclinazione a credere le verità rivelate. Lo Spirito Santo, con la sua ispirazione, crea all’inizio l’opinione ancora esitante, la quale potrebbe essere nel futuro confermata con

¹⁴ *Ibidem*, p. 241.

¹⁵ Dhanis osserva che “L’expression très forte: ‘Celui-là vous enseignera toutes choses’, nous invite à penser que, tout en étant une interprétation du message primitif, le progrès sera mesuré à la puissance de l’Esprit plutôt qu’à la force de nos raisonnements. Il serait mesquin, semble-t-il, de vouloir réduire l’enseignement plénier de l’Esprit à un progrès confiné dans le champ d’inférences logiques nécessitantes” (*Ibidem*, p. 244–245).

¹⁶ Dhanis nota: “De la sorte, ce qui, au terme de notre première étape, n’était encore qu’une conjecture, a pris de la consistance, et va nous permettre d’entrevoir la manière dont l’Esprit Saint peut amener l’Église à croire des précisions doctrinales suggérées plutôt que démontrées par les données conceptuelles de la révélation” (*Ibidem*, p. 245–246).

l'autorità dalla Chiesa. Questa opinione si rinforza con la convinzione sempre più numerosa dei credenti. Simultaneamente lo Spirito mostra la validità spirituale e la convergenza di questa opinione con l'insieme della fede e delle pratiche cristiane. Diventando quasi unanime, sotto l'assistenza dello Spirito, la persuasione dei fedeli, costituisce un segno più serio della verità. Tramite lo Spirito di verità che conduce la Chiesa alla conoscenza più perfetta del deposito rivelato, tale persuasione, infine, fonda una garanzia abbastanza forte perché il Magistero della Chiesa dichiarare la nuova precisazione dottrinale come un nuovo dogma. L'insegnamento della rivelazione proposto dalla Chiesa, alla quale Gesù Cristo ha promesso la sua assistenza acquisisce una tale concezione del progresso dogmatico¹⁷. Dunque, secondo la concezione di E. Dhanis, lo sviluppo legittimo del dogma oltrepassa le conseguenze logiche rigorose del messaggio primitivo.

4. IL PRIMO PRINCIPIO DELL'EVOLUZIONE DOGMATICA

Dhanis propone tre principi fondamentali dello sviluppo dogmatico, giustificandoli sulla base dell'insegnamento del Magistero. Il primo principio dell'esposizione fedele suona: "Le verità che diventano oggetti espliciti della fede, nel corso dello sviluppo del dogma, hanno dovuto essere implicite nella dottrina degli apostoli in modo da esserne una esposizione fedele"¹⁸.

Il Concilio Vaticano I nella Costituzione sulla fede cattolica *Dei Filius* insegna che la dottrina rivelata è stata trasmessa alla Chiesa per essere "*fideliter custodienda et infallibiliter declaranda*"¹⁹. Nella Costituzione sulla Chiesa *Pastor aeternus* leggiamo che lo Spirito Santo è dato ai successori di Pietro "*ut [...] fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*"²⁰. Allora, le parole "*declarare*" oppure "*exponere*" sono distinte dalla parola "*custodire*". Cosa si comprende, domanda Dhanis, nelle parole "*exponere*" oppure "*declarare*"? Sicuramente si tratta di presentazione del deposito della fede arricchito di certe precisazioni. Sorge una domanda se le precisazioni nuove di cui parla il Concilio appartengono all'oggetto stesso della fede oppure sono, almeno in parte, delle verità connesse a quell'oggetto e insegnate come tali dalla Chiesa?

¹⁷ *Ibidem*, p. 246–247.

¹⁸ E. Dhanis, *Révélation...*, p. 176: "Les vérités qui deviennent des objets de foi explicites au cours du développement du dogme, ont dû être implicites dans la doctrine des apôtres, de manière à en être une exposition fidèle".

¹⁹ Mansi 51, 434.

²⁰ Mansi 52, 1334. Dhanis aggiunge: "Notons, dans ces formules, d'une part le verbe 'conserver' qui est accompagné des adverbes 'saintement' et 'fidèlement', et d'autre part le verbe 'exposer' et son synonyme 'déclarer', qui sont accompagnés des adverbes 'fidèlement' et 'infailliblement'" (*Révélation...*, p. 176).

Secondo il nostro Autore, il Concilio ha in vista le precisazioni che tutte costituiscono parte dell'oggetto della fede, che si trovano nel campo dello sviluppo dogmatico²¹. Le parole di Vincenzo di Lérins "*in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*" confermano quest'idea. Infatti, la costituzione *Munificentissimus Deus* sostiene l'idea, dicendo che il Magistero della Chiesa le verità rivelate "*incontaminatas tradit, eisdem adiciens nihil, nihil ab iisdem detrahens*"²².

Affinché si possa parlare di una esposizione della dottrina rivelata, prosegue Dhanis, non basta che le precisazioni nuove siano precontenute nella dottrina primitiva. Secondo lui, esse debbono ancora completarla nel suo ordine, debbono esserle omogenee²³ e perciò "le conclusioni se non completassero l'oggetto esplicito della fede nel suo ordine, quando le stesse riguardassero la sua difesa, non farebbero la parte della sua esposizione. Perché, se si vuole rispettare la proprietà dei termini, non si dirà che difendere una dottrina è la stessa cosa che esporla, e esporla ancora, quando si passa ad un altro ordine di verità"²⁴. La conoscenza del mistero può progredire, ci appoggiamo ancora una volta con Dhanis sull'idea di Vincenzo di Lérins, "*in suo dumtaxat genere*". Quello sviluppa l'idea del precontenuto ma, anche un complemento che rimane nell'ordine della cosa completata.

Secondo *Humani generis* "*interpretare*" una dottrina significa completarla nel suo ordine; il Magistero della Chiesa ha una triplice funzione riguardo al deposito della fede: conservarlo, proteggerlo e interpretarlo. Allora, la protezione, la difesa del deposito della fede è un'altra cosa che la sua interpretazione. L'enciclica dice ancora che il Magistero deve "non soltanto custodire e interpretare il deposito

²¹ L'Autore osserva che "car d'abord les expressions 'déclarer la doctrine de la foi' ou 'exposer la révélation', conviennent mal pour désigner l'enseignement de l'Église se rapportant aussi aux vérités connexes à la foi. Voici des exemples de ces vérités connexes: [...] 'Le Concile du Vatican a siégé validement'; 'Jean Bosco jouit à jamais de l'amitié divine'. On s'exprime improprement, si l'on dit qu'elles 'déclarent' ou 'exposent' la doctrine révélée. De plus, lorsque le Concile du Vatican rappelle que la doctrine de la foi fut communiquée à l'Église 'pour être fidèlement conservée et infailliblement déclarée', il ne veut pas redresser des erreurs concernant l'enseignement de l'Église sur des matières connexes à la foi; bien plutôt, il veut opposer la vérité catholique à l'erreur de Günther sur le développement du dogme. C'est une nouvelle raison de comprendre la 'déclaration de la doctrine de la foi' comme l'enseignement de l'Église qui constitue le vrai progrès dogmatique" (*Révélation...*, p. 176-177).

²² "Acta Apostolicae Sedis" 42 (1950), p. 756.

²³ L'Autore comprende in un altro modo il termine "omogeneo" che Marin-Sola: "Ceux que nous appelons ainsi complètent le dépôt dans son ordre, qui est celui du salut de l'humanité en Jésus-Christ. Compléter le dépôt apostolique dans son ordre, c'est le compléter dans l'ordre des vérités qu'il exprime; ce n'est pas nécessairement le compléter au moyen de concepts de la connaissance vulgaire comme ceux qui servent à le communiquer. Les précisions qu'il appelle, ne fût-ce que pour se maintenir constant à l'encontre de certaines tentatives de déformation, ne peuvent souvent s'exprimer qu'au moyen de concepts savants" (*Révélation...*, p. 178-179, nota 25).

²⁴ *Ibidem*, p. 179.

divino rivelato ma anche vigilare sullo sviluppo delle discipline filosofiche per evitare che il dogma cattolico riceva un danno dalle opinioni erranee²⁵. Ne risulta che il “*difendere*” è di nuovo distinto dal “*conservare*” e “*interpretare*” il deposito. L’interpretazione della dottrina apostolica coincide con lo sviluppo del dogma ma rimane distinta dalla sua difesa²⁶.

5. IL SECONDO PRINCIPIO DELL’EVOLUZIONE DOGMATICA

Il secondo principio riguarda l’esclusione di una nuova rivelazione: “le verità che diventano oggetti espliciti di fede nel corso dello sviluppo del dogma debbono essere implicite nel deposito rivelato, in modo che il magistero possa scoprirle senza l’aiuto di una nuova rivelazione, come verità da credere²⁷”.

Il Concilio Vaticano I dichiara che “ai successori di Pietro lo Spirito Santo non è stato promesso perché manifestassero, per sua rivelazione, una nuova dottrina [...]”²⁸. Ne risulta chiaramente che i successori di Pietro insegnano con l’assistenza dello Spirito Santo senza poter contare sulla nuova rivelazione. La Chiesa insegnante non riceve più la nuova rivelazione per fare il suo insegnamento, non è un organo attraverso cui Dio ancora rivela; essa ha ricevuto la missione della esposizione nel nome di Dio di quello che è stato rivelato²⁹.

Nell’assistenza divina con l’azione ispiratrice dello Spirito Santo non si può vedere soltanto la preservazione dagli errori, ma piuttosto la condotta verso la verità³⁰. Nel discorso durante l’Ultima Cena, Gesù dice: “Io pregherò il Padre ed

²⁵ “Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), p. 575.

²⁶ Dhanis aggiunge: “nous ne prétendons pas qu’elle prenne exprès position sur cette question, de manière à imposer sa manière de voir. L’opinion opposée d’un certain nombre de theologiens demeure libre; mais le fait que la manière de voir de l’encyclique affleure distinctement dans son texte, nous est une précieuse confirmation” (*Révélation...*, p. 181).

²⁷ *Ibidem*, p. 181–182: “Les vérités qui deviennent des objets de foi explicites au cours du développement du dogme doivent être implicites dans le dépôt révélé, de sorte que le magistère puisse les y découvrir, sans le secours d’une nouvelle révélation, comme des vérités à croire”.

²⁸ Mansi 52, 1334: “Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere [...]”.

²⁹ Per quanto riguarda le rivelazioni private Dhanis osserva: “Si des révélations sont encore données à certains fidèles dans l’Église, c’est à titre privé; les membres de l’Église enseignante n’en sont pas, comme tels, les destinataires. Aussi ne peuvent-elles jamais être le motif déterminant de l’enseignement du magistère” (*Révélation...*, p. 182).

³⁰ Dhanis rammenta che “on n’assimile nullement l’assistance divine en faveur du progrès dogmatique à l’inspiration de l’Écriture. L’inspiration scripturaire est une motion et une lumière divines faisant que les écrivains sacrés écrivent exactement tout ce que Dieu veut adresser comme sa parole écrite à l’Église et cela seulement. Les inspirations qui favorisent le maintien et le progrès de la doctrine de la foi, sont des motions et des illuminations divines faisant que des croyants, avec l’aide des indications fournies par le dépôt révélé, arrivent à reconnaître, de manières différentes suivant les cas, que certaines vérités doivent être crues” (*Révélation...*, p. 185, nota 41).

egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi sempre” (Gv 14, 16) e più avanti: “ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v’insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto” (Gv 14, 26)³¹. Dal contesto delle altre parole di Gesù risulta che lo Spirito Santo sarà dato non soltanto agli apostoli, sarà dato “per sempre”. La frase “egli v’insegnerà ogni cosa” sottolinea il progresso della dottrina, la frase “vi ricorderà tutto” rimanda alla costanza della dottrina. Questi due versetti si completano esprimendo la stessa azione dello Spirito Santo sotto due punti differenti di vista. Secondo gli esegeti, gli altri due testi sono applicati non soltanto agli apostoli ma anche alla Chiesa³².

La dottrina apostolica deve poter manifestare i dogmi soprattutto impliciti come le verità da credere, deve poter manifestare la loro credibilità dove quest’ultima significa, in quest’articolo, la proprietà di un oggetto che può e deve essere creduto con la fede divina. Il primo principio ha sottolineato che la dottrina apostolica deve essere capace di garantire la verità dei dogmi impliciti. Adesso, invece col secondo principio, questa dottrina deve poter manifestarli come le verità da credere, come gli oggetti della fede.

6. IL TERZO PRINCIPIO DELL’EVOLUZIONE DOGMATICA

Il terzo principio che propone E. Dhanis concerne la testimonianza originaria e formale di tutti i dogmi: “le verità che diventano nel corso dello sviluppo del dogma oggetti espliciti della fede, dovettero essere implicite nel deposito apostolico come l’oggetto di una testimonianza formale di Dio”³³.

³¹ Dhanis cita ancora GV 14, 14.27; 15, 12. Egli osserva: “Une seule raison pourrait induire, nous semble-t-il, à comprendre les choses autrement, à savoir la crainte d’étendre, à l’encontre de la doctrine de l’Église, la révélation au delà de l’époque apostolique. Mais cette crainte n’est pas fondée. Car notre verset, sans exclure les révélations qui pourront encore être données aux apôtres, n’exige nullement d’être compris au sens d’une révélation prolongée” (*Révélation...*, p. 187).

³² Si tratta di Gv 16, 12–13: “Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera perché parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future”; Gv 15, 26: “Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza [...]”. Questi versetti si applicano soprattutto agli apostoli e in seguito alla Chiesa. Però, domanda Dhanis “S’appliquent-ils aux apôtres en ce sens que la vérité révélée leur fut déjà communiquée d’une façon plénière? Les théologiens s’accordent à le penser, mais ils l’expliquent de diverses manières. Il faut l’entendre, croyons-nous, de la manière suivante: premièrement les apôtres eurent toute la connaissance conceptuelle de la révélation appropriée à leur mission de communiquer à l’Église le dépôt de la foi en son entièreté; secondement ils eurent une pénétration singulière, toute privilégiée de ce dépôt, grâce à la lumière de ‘l’Esprit qui vient de Dieu’, laquelle fait pénétrer ‘jusqu’aux profondeurs divines’” (*Révélation...*, p. 187, nota 45). Cf. *Ibidem*, p. 188, nota 52.

³³ *Ibidem*, p. 190: “Les vérités qui deviennent des objets de foi explicites au cours du développement du dogme, durent être implicites dans le dépôt apostolique, comme l’objet d’un témoignage formel de Dieu”.

La testimonianza rientra nel genere della parola per cui una persona (oppure un gruppo di persone) si comunica con un'altra persona (oppure con un gruppo di persone). Questa parola, mezzo di relazione personale, può essere definita come l'atto attraverso il quale una persona rivolge un pensiero a un'altra persona (manifestazione del pensiero)³⁴. C'è di più. Indirizzare il proprio pensiero a qualcuno è ancora richiedere la reazione, è provocare una risposta (interpellazione)³⁵. La reazione è l'attenzione quando si esplica; l'obbedienza quando si comanda; esaudimento quando si supplica; la risposta quando si interroga, la fiducia quando si promette; la fede quando si testimonia. La testimonianza appare come una parola attraverso cui si invita a credere una cosa che si designa. Una cosa che si invita a credere è la cosa attestata, l'oggetto di testimonianza.

La natura della fede richiesta attraverso la testimonianza è la risposta sollecitata per essa; è un giudizio che ritiene come vera la cosa attestata appoggiandosi sulla testimonianza come su una garanzia prossima della verità. La testimonianza, nello stesso tempo che la fede, è un invito a dare a una certa cosa designata per essa, un assenso – la fede – che si appoggerà su essa come su una garanzia prossima di verità³⁶.

La testimonianza, per quanto riguarda il rapporto al suo oggetto, può essere chiamata formale perché l'invito a credere per cui essa si determina termina a questo oggetto preso in se stesso. Per quanto concerne il rapporto con le conclusioni di questo oggetto, la testimonianza si chiama virtuale perché l'invito a credere che la caratterizza, termina a queste conclusioni prese non in sé stesse, ma nel segno (proprietà) oppure nella causa che sono capaci di manifestarle, che le comprendono virtualmente³⁷. Alla testimonianza formale risponde la fede; alla

³⁴ E. Dhanis, *Révélation...*, p. 190: "Le terme de pensée reçoit ici un sens large: il désigne n'importe quel contenu de conscience".

³⁵ Nel linguaggio si trovano tre funzioni specifiche: un'auto-rivelazione dell'uomo che parla; un invito alla risposta da parte dell'altro; l'offerta d'un contenuto razionale che si riferisce alla realtà. In ogni parlare sono intrecciate l'informazione, la comunicazione e l'espressione personale. Ciò che K. Bühler chiama "die Dreistrachligkeit des Sprache" (*Sprachtheorie*, Jena 1934). Il linguaggio rispecchia la realtà, è un appello all'altro e esprime l'interiorità dell'oratore. Dhanis ricorda la teoria di Bühler, sottolineando che i primi due aspetti si ritrovano in quelli che lui chiama "manifestazione del pensiero" e "interpellazione". Però, "le troisième aspect est fort bien observé et il a sa place marquée dans une description de la parole humaine. Mais il est une conséquence des deux aspects précédents et, loin d'être propre au langage, il est commun à toute action humaine. C'est pourquoi nous ne l'avons pas introduit dans notre définition" (*Révélation...*, p. 191, nota 58).

³⁶ Dhanis scrive: "un collègue nous a demandé si le témoignage ne consistait pas à se porter garant de la vérité d'une pensée plutôt qu'à inviter à croire cette vérité? Mais l'homme qui se porte garant de la vérité d'une pensée que fait-il? Il fait valoir sa compétence et sa sincérité pour inviter à admettre ladite vérité en se fiant à cette invitation munie d'autorité. Et réciproquement que fait l'homme qui invite à croire la vérité d'une pensée? Il demande de l'admettre en se fiant à cette invitation munie d'autorité par sa compétence et sa sincérité. Les deux formules ne s'opposent pas, elles s'impliquent mutuellement" (*Révélation...*, p. 192, nota 59).

³⁷ Egli presenta un esempio: «Un petit garçon à qui l'on demande le nombre de ses frères et

testimonianza virtuale, l'atto di tirare una conclusione dall'oggetto di fede. Soltanto la testimonianza formale è, propriamente parlando, una testimonianza³⁸.

Detto questo, Dhanis chiarisce la natura della fede. Essa si appoggia sulla testimonianza di Dio come su una garanzia prossima della verità. Il Concilio Vaticano I distingue tra la fede appoggiata sull'autorità della parola divina e il lavoro della ragione che segue la fede per edificare la scienza teologica. Perché la nostra fede cattolica sia una fede nel senso proprio, prosegue, essa deve rispondere alla testimonianza formale. Allora, sorge una domanda, se tutti i nostri dogmi furono attestati formalmente da Dio. Il principio dell'attestazione originale di tutti i dogmi lo giustificano due argomenti.

Per primo, è stata condannata la sentenza che la rivelazione costituente l'oggetto della fede cattolica non si è chiusa con la morte dell'ultimo apostolo³⁹. Dunque, prima della fine del tempo degli apostoli, l'oggetto della fede cattolica fu tutto intero costituito e prima della fine di quest'epoca, tutte le verità della fede cattolica sono state attestate formalmente da Dio. Per secondo, lo sviluppo del dogma non è, assolutamente parlando, una estensione della rivelazione ai nuovi oggetti, ma una estensione della predicazione e della fede esplicita della Chiesa agli oggetti cui, assolutamente parlando, la rivelazione già si è estesa. Il progresso è attribuito piuttosto alla conoscenza della rivelazione che alla rivelazione stessa⁴⁰. Occorre ammettere l'attestazione formale e originaria di tutti i dogmi.

soeurs, répond qu'ils sont cinq; c'est là l'objet de son témoignage, la chose qu'il atteste formellement. Mais elle est capable de manifester d'autres vérités, par exemple que le nombre de ses frères et celui de ses sœurs ne sont pas égaux. Cette conclusion n'a été attestée par lui que d'une manière virtuelle" (*Révélation...*, p. 192–193).

³⁸ Per giustificare l'esclusione della testimonianza virtuale, Dhanis presenta due ragioni. La prima sottolinea che "Tout d'abord nous avons vu que le témoignage appartient au genre de la parole adressée à quelqu'un, au genre de la demande d'une réaction volontaire à l'égard d'un contenu de conscience; ce qui nous a permis de préciser que le caractère distinctif du témoignage était d'inviter à accomplir volontairement un assentiment d'une certaine espèce: l'assentiment de foi. Or le témoignage virtuel n'invite comme tel à accomplir aucun assentiment. Car il est le témoignage considéré par rapport aux choses dont il demande de croire la cause ou le signe.[...] Puis donc que le témoignage virtuel ne contient plus la demande d'un assentiment volontaire, laquelle est un trait essentiel du témoignage, il faut avouer qu'on ne lui donne le nom de témoignage qu'en un sens impropre". Per quanto riguarda la seconda ragione, l'Autore ammette la legittimità della distinzione tra l'atto di fede prima e l'atto di fede derivata, che è precisamente l'assenso che corrisponde alla testimonianza virtuale. Parlando propriamente, tale atto non è un atto di fede. Dhanis dice: "l'acte de s'appuyer sur le témoignage est le trait distinctif de l'assentiment de foi. La foi dérivée, qui ne le contient pas en elle, n'est donc une foi que dans un sens impropre. Encore un coup on est en droit de parler de foi dérivée, mais il doit rester entendu que cette expression signifie une conclusion dérivée de la foi" (*Révélation...*, p. 194).

³⁹ Il decreto *Lamentabili*, "Acta Sanctae Sedis" 40 (1907), p. 473.

⁴⁰ *Munificentissimus Deus*, "Acta Apostolicae Sedis" 42 (1950), p. 768 (E. Dhanis, *Révélation...*, p. 196–197).

7. VERITÀ MEDIATAMENTE IMPLICITE E FORMALMENTE ATTESTATE

Dhanis determinava i concetti di “implicito” ed “esplicito” in maniera alquanto diversa; anzi, ad evitare confusione, propone una terminologia, quella di “esplicito” e quella di “implicito immediato” e di “implicito mediato”. Oggetto di “esplicito” di una affermazione è quello che essa indica immediatamente e chiaramente⁴¹. Oggetto “implicito” è invece quello che è presente oscuramente nell’oggetto esplicito⁴². L’oggetto implicito a sua volta si distingue in: “implicito immediato” che consiste in quelle verità significate immediatamente; esse però sono indicate chiaramente solo se considerate nella loro totalità, e oscuramente se considerate nei dettagli; e “implicito mediato” che consiste in quelle verità contenute nell’oggetto affermato esplicitamente, ma non immediatamente da esso significate⁴³.

Ci sono due specie di oggetti mediatamente impliciti: quelli che non sono immediatamente significati, essi, propriamente parlando, non sono significati e non fanno parte di ciò che si vuole dire; quelli che sono mediatamente significati. Però, esistono degli oggetti mediatamente impliciti in quanto mediatamente significati? Una affermazione può far vedere che essa vuole dire una cosa sebbene essa la manifesti soltanto per la mediazione di un’altra verità prima significata? Certi oggetti mediatamente impliciti possono essere formalmente affermati oppure attestati? Infatti, quello che una affermazione significa oppure mostra che essa vuole dire, è esattamente l’oggetto a proposito di cui essa interpella l’interlocutore ad una certa reazione.

Se l’affermazione, ragiona Dhanis, è una attestazione, quello che essa significa è quello che essa chiede da credere, quello che essa attesta formalmente. Quindi, se una attestazione può significare realmente un oggetto ancorché mediatamente, quella sarà contemporaneamente mediatamente implicita perché mediatamente significata, e formalmente attestata perché significata veramente.

In molti casi⁴⁴ un oggetto mediatamente implicito (virtualmente implicito) può essere formalmente attestato. Esso è mediatamente (virtualmente) implicito in quanto manifestato da un’altra verità prima significata. Esso è formalmente

⁴¹ E. Dhanis, *Révélation...*, p. 169: “Celle qui est explicite est la vérité qu’eu égard au genre littéraire, au contexte, aux figures de style, la doctrine ou l’affirmation signifient imediatement; c’est cette vérité prise telle qu’elle est signifiée clairement”.

⁴² E. Dhanis, *Révélation...*, p. 169: “La vérité implicite est celle qui se trouve plus ou moins obscurément présente dans l’explicite”.

⁴³ L’Autore propone esempio seguente: “Marc est un violoniste. Elle a pour objet explicite que Marc est quelqu’un qui joue du violon. Il est implicite en elle que Marc manie l’archet et qu’il a un certain développement intellectuel”. Da queste due affermazioni implicite, la prima è immediata, la seconda mediata (*Révélation...*, p. 169–170.199, nota 70).

⁴⁴ Dhanis appoggiandosi sull’esempio del brano dal Vangelo di Giovanni (11,3) che tratta della risurrezione di Lazzaro, analizza la sentenza di Maria e Marta “Vedi, Signore, colui che tu ami è ammalato” (*Révélation...*, p. 200–201).

attestato in quanto manifestato come l'oggetto di un invito a credere⁴⁵. Sulla base delle due caratteristiche che riguardano la rivelazione⁴⁶, conclude Dhanis, diventa logico che il deposito e le verità mediatamente implicite in esso, che lo completano nel suo ordine, sono la materia dell'invito divino a credere.

I teologi sono d'accordo con l'affermazione che le verità immediatamente implicite nel deposito della fede possono diventare oggetti espliciti della fede. Però, il problema appare con le verità mediatamente implicite nella dottrina apostolica (estratti attraverso una premessa di ragione), legati alla dottrina apostolica per una inferenza non dimostrativa ma persuasiva⁴⁷. Ora, per esaminarlo, Dhanis lo fa alla luce dei tre principi.

Il principio dell'esposizione fedele del deposito richiede che le nuove precisazioni dogmatiche possano essere garantite dalla dottrina già esplicita e che esse la completino nel suo ordine. Certe verità mediatamente implicite possono compiere queste esigenze pur essendo estratte per mezzo di una premessa di ragione. Il principio dell'esclusione di una nuova rivelazione richiede che la dottrina rivelata sia in grado di mostrare, senza appoggio su una rivelazione posteriore ai tempi apostolici, la credibilità delle nuove precisazioni. È possibile vederle inferite (le verità mediatamente implicite che completano il deposito nel suo ordine) per mezzo di una premessa di ragione? Sì, risponde Dhanis, sotto la

⁴⁵ Dhanis ragiona: "Supposons qu'un homme atteste explicitement une vérité dont une autre puisse être déduite, et qu'il invite à tirer les conclusions qui résultent de la première vérité. Cela ne suffirait pas qu'il ait attesté formellement la seconde. Sinon celui qui atteste les données d'un problème en invitant à chercher la solution de celui-ci, attesterait formellement cette solution; ce qui est faux. D'après ce que nous avons exposé, pour qu'un objet médiatement implicite soit formellement attesté, il est nécessaire que la vérité explicite qui le contient, apparaisse comme le moyen par lequel il n'est pas seulement garanti, mais présenté comme ce qu'on demande de croire. La vérité explicite manifeste alors deux choses: premièrement elle est liée à l'objet médiatement implicite; secondement elle sert dans l'intention de celui qui parle à désigner cet objet comme la matière d'une attestation" (*Révélation...*, p. 201, nota 73).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 201–202: "En effet la révélation chrétienne présente un double caractère. Premièrement les révélations complémentaires dont elle est faite ont pris fin avec le temps des apôtres, alors qu'elle était destinée aux hommes de tous les siècles à venir. Il s'ensuit qu'on lui pose nécessairement de nouvelles questions; celles-ci ne pouvaient pas naître à l'époque apostolique, mais elles ne peuvent pas ne pas naître plus tard; il était pratiquement impossible que la révélation y répondit d'avance expressément, mais il importe qu'elle y réponde dans la suite. Deuxièmement la révélation a été confiée au magistère de l'Église pour être proposée aux hommes infailliblement. Le premier de ces caractères montre qu'il y a une raison pour que Dieu ait étendu son invitation à croire aux vérités qui, tout en n'étant que médiatement implicites dans le dépôt, le complètent dans son ordre. Le second caractère écarte le danger d'une erreur de l'Église enseignante ou enseignée dans l'appréciation de ce qui est formellement attesté par Dieu".

⁴⁷ *Ibidem*, p. 203: "en particulier celles qui ne s'en laissent dégager qu'au moyen d'une prémisses de raison. [...] Le second point concerne les vérités qui sont reliées à la doctrine primitive par une inférence non pas démonstrative, mais plus ou moins persuasive".

condizione che Dio ha sufficientemente manifestato la sua intenzione di stendere il suo invito a credere, a tutta l'esposizione fedele del deposito⁴⁸.

Se Dio ha dato di sentire che il suo invito a credere si estende a tutta l'esposizione fedele del deposito rivelato, allora, Lui l'ha formalmente attestato tutto intero, l'ha formalmente attestato con le verità mediatamente implicite che ne fanno parte, che dovettero essere estratte per mezzo di una premessa di ragione. Insomma, certe precisazioni che completano la dottrina apostolica nel suo ordine non saranno escluse dall'attestazione formale di Dio per il fatto che per estrarle dal deposito rivelato è necessario ricorrere a una premessa di ragione⁴⁹.

I problemi di sacrificare da parte dei teologi in nome di una opinione che si afferma un'altra, pretesa di essere incompatibile con essa, risultano, secondo Dhanis, dalla nozione incompletamente precisata di testimonianza. La sua analisi della testimonianza permette di fare una distinzione, "grazie a cui si possono mantenere contemporaneamente due cose: da una parte mai alcuno oggetto della fede cattolica sarà aggiunto alle verità formalmente attestate da Dio nel deposito apostolico; dall'altra parte certe verità mediatamente implicite nel deposito, collegate ad esso attraverso una premessa di ragione, possono essere proposte dalla Chiesa come oggetto di fede"⁵⁰.

La soluzione sintetica proposta dal nostro Autore ci lascia mantenere simultaneamente due idee, che da alcuni sono considerate opposte. Per quanto concerne il problema che appare con le verità mediatamente implicite nella dottrina apostolica legate ad essa per una inferenza dimostrativa oppure persuasiva, Dhanis costata che lo sviluppo del dogma può stendersi a volte fino a queste verità, legate al deposito per una inferenza piuttosto persuasiva che dimostrativa. Certi teologi lo rifiutano come inconciliabile con le esigenze della costanza dottrinale.

⁴⁸ Dhanis (*Révélation...*, p. 204–205) analizza questo problema ritornando al discorso di Gesù sul ruolo dello Spirito Santo (Gv 14, 26; 15, 26; 16, 13). La possibilità dello sviluppo più largo dell'oggetto della fede risulta dalla missione affidata agli apostoli di "predicare la buona novella" (Mc 16, 15), di "insegnare tutte le nazioni" (Mt 28, 19–20).

⁴⁹ Egli osserva che "Dans la discussion plusieurs fois séculaire qui se poursuit entre les théologiens, au sujet du point qui nous occupe, il nous paraît que de part et d'autre on sauvegarde souvent une vérité aux dépens d'une autre. D'un côté il nous paraît juste de maintenir que seules les vérités formellement attestées dans la doctrine des apôtres peuvent appartenir à l'objet de la foi catholique; mais il ne faudrait pas, exclure de cet objet toutes les vérités médiatement implicites dans le dépôt; il ne faudrait pas même en exclure (comme d'aucuns se contentent de le faire) toutes les vérités médiatement implicites qui sont rattachées à la doctrine primitive par une prémisse de raison. D'un autre côté les données de l'histoire des dogmes demandent, nous semble-t-il, de reconnaître que des vérités médiatement implicites, voire rattachées au dépôt par une prémisse de raison, furent réellement proposées par l'Église comme des vérités de foi; mais il ne faudrait pas nier pour cela que seules des vérités formellement attestées par Dieu, dès l'origine, peuvent être proclamées par l'Église comme des dogmes" (*Révélation...*, p. 206).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 206–207.

Nondimeno, alla base dei tre principi è possibile conciliare queste esigenze con uno sviluppo dogmatico che si estende talvolta oltre inferenze dimostrative uscite dalla dottrina apostolica. Le verità, che non sono esplicite, per essere formalmente attestate nel deposito (esigenza del terzo principio), debbono esserci designate implicitamente come oggetti dell'invito divino a credere, debbono essere precontenute in esso come oggetti del predetto invito. Allora, anche se completano il deposito nel suo ordine, come possono essere indicate come oggetti dell'invito divino a credere, se sono congiunte con quel deposito per una inferenza persuasiva?

Dhanis risponde a quel problema distinguendo tra il deposito preso astrattamente (il deposito considerato a prescindere dalla modalità secondo cui esso è raggiunto attraverso la grazia della fede) e il deposito preso concretamente (il deposito considerato tenuto conto di questa modalità). Secondo il primo, i complementi del medesimo ordine collegati con esso per una inferenza persuasiva, non sapranno essere precontenuti come oggetti che Dio richiede a credere⁵¹. Ma questo è possibile nel deposito preso concretamente⁵².

Per chiarirlo bisogna rivolgersi all'analisi della fede⁵³. L'attrazione divina di verità può indirizzare contemporaneamente, dall'origine, la fede verso la dottrina apostolica e verità complementari. Questo non è sufficiente perché la fede manifesti chiaramente queste verità come divinamente attestate ma perché essa rifletta e raggiunga oscuramente Dio che dirige verso esse un invito a credere nell'attesa di una loro presentazione concettuale. E questa conoscenza tutta oscura, domanda il teologo della *Gregoriana*, potrebbe essere chiarita in seguito? In una certa misura, risponde, col favore delle inferenze persuasive che mostreranno per la loro propria forza che i complementi in questione sono probabilmente legati al deposito apostolico e, che in conseguenza, possono essere

⁵¹ Dhanis osserva: "Il est aisé de justifier la *première partie* de cette réponse. Car le dépôt pris abstraitement ne précontient certains objets qu'en raison de l'analyse rationnelle à laquelle il donne lieu et de la vertu propre des inférences que par là il amorce. Or, au point de vue des inférences et de leur portée propre, les compléments dont il s'agit sont rattachés au dépôt d'une manière persuasive. Mais il est manifeste qu'un tel rattachement ne saurait, à lui seul, faire apparaître des compléments, fussent-ils du même ordre que le dépôt, comme l'objet d'une invitation divine à croire" (*Ibidem*, p. 208–209).

⁵² Egli sottolinea che "les vérités complétant le dépôt dans son ordre, mais reliées à lui par des inférences persuasives, soient précontenues comme des objets de foi dans ce même dépôt; non certes dans ce dépôt pris abstraitement, tel que l'intelligence l'atteint par sa lumière propre, mais dans ce dépôt pris concrètement, tel que l'intelligence l'atteint par la lumière de la foi. Et encore un coup, puisque le dépôt nous apprend cela en étant soumis à des procédés naturels d'interprétation, il donne à entendre, même pris abstraitement, que les compléments du même ordre que lui, dès là qu'il les garantit par des inférences persuasives, ont des chances d'être l'objet de l'invitation divine à croire" (*Ibidem*, p. 210).

⁵³ Il nostro Teologo si appoggia sui testi di Giovanni che trattano dell'accesso a Gesù per la fede: Gv 6, 44: "Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato [...]"; Gv 6, 45: "Sta scritto nei profeti: *E tutti saranno ammaestrati da Dio*. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me"; 1Gv 5, 10: "Chi crede nel Figlio di Dio, ha questa testimonianza in sé [...]". Inoltre, si ispira della teologia tomista della fede (*Ibidem*, p. 210–212).

l'oggetto dell'invito a credere. L'attrazione divina si servirà di questo suggerimento per far apparire gli stessi complementi quali dati di fede⁵⁴. Secondo E. Dhanis, la sua soluzione soddisfa le esigenze poste dal problema dello sviluppo del dogma. Soddisfa prima di tutto l'esigenza logica che vuole vedere i nuovi dogmi connessi con gli antichi; accontenta l'esigenza non meno legittima che vuole che nei problemi teologici si attribuisca la sua grande parte alla grazia, la cui azione sfugge, almeno in alcuni dei suoi aspetti, all'esperienza e all'accertamento dell'uomo; spiega lo sviluppo del dogma nel suo passaggio dall'implicito all'esplicito senza incorrere nelle difficoltà che si fanno contro le altre concezioni; giustifica finalmente la storia dei dogmi mostrandola sotto l'influsso della provvidenza di Dio, che senza nuove rivelazioni adatta la verità rivelata alle esigenze dei tempi in continuo divenire.

Giova notare che la distinzione simile di Dhanis tra "formalmente significato" (*formellement signifié*) e "formalmente attestato" (*formellement attesté*) la propone K. Rahner, distinguendo tra un "formalmente detto" (*formell Gesagtes*) e un "formalmente comunicato" (*formell Mitgeteiltes*)⁵⁵. Egli sottolinea che si deve distinguere: una cosa può essere detta formalmente e costituire il minimo contenuto di una proposizione; un'altra può essere comunicata formalmente da parte di chi parla, ma non essere formulata nelle proposizioni e non articolata in maniera riflessa, non costituendo il senso pieno del discorso immediatamente pronunciabile. Ciò che è stato detto formalmente non può essere implicito, come invece può ciò che è comunicato formalmente. Può accadere che questa illazione converta in formalmente detto, ciò che era soltanto comunicato formalmente⁵⁶. A proposito della idea di Dhanis osserva: "Egli distingue tra significato formalmente e attestato

⁵⁴ *Ibidem*, p. 212–213. La sua tesi, come nel caso delle verità mediamente implicite che possono essere estratte soltanto per mezzo di una premessa di ragione, è giustificata sulla base degli altri principi (*Ibidem*, 213–215).

⁵⁵ K. Rahner, *Sul problema dell'evoluzione del dogma*, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, p. 261–325. Egli, facendo l'analisi di una proposizione umana nota che è impossibile dire in maniera adeguata ed esauriente attraverso un'interpretazione riflessa della proposizione, ciò che in essa è oppure no coespresso e conosciuto contemporaneamente. Si può precisare il minimo di conoscenza in essa contenuto, ma non il massimo in essa effettivamente implicato. Una proposizione è, in certa misura, una finestra attraverso la quale si contempla la realtà stessa. Chi ascolta, anche guarda alla realtà stessa attraverso la proposizione ed esamina come comunicato dal locutore ciò che in essa vede. Egli intende in questa proposizione non solo il suo contenuto minimo, determinabile in certa misura con una definizione, ma anche il resto conosciuto dal locutore in maniera irreflessa e non oggettivato in proposizioni. Si può interpretare, prosegue Rahner, quella conoscenza attinta ammirando la realtà, come comunicata da chi parla anche se non è stata pronunciata distintamente in proposizioni. Sotto questa prospettiva avverrà molto spesso che secondo la pura logica faccia mostra di sé puro implicito virtuale quanto è in realtà comunicato formalmente (*Ibidem*, p. 312–314).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 321: "Infatti da una parte Dio quando parla abbraccia in sé in precedenza tutte le virtualità delle sue parole e per mezzo del suo Spirito stimola, guida e protegge tutte le loro articolazioni. Dall'altra, data la natura della sua parola e delle sue proposizioni, l'uomo può sempre comunicare formalmente più di quanto può dire formalmente".

formalmente, che possono a loro volta avere diversi modi di significazione. Una cosa può essere significata esplicitamente o implicitamente e, in quanto implicita, può essere significata immediatamente, cioè esplicitabile solo analiticamente, o mediatamente, cioè dimostrabile con prove apodittiche o solo con argomenti suasi di convenienza. Di conseguenza per Dhanis una cosa può essere attestata formalmente e nello stesso tempo solo significata mediatamente e in maniera suasi. Del resto egli non elabora con maggiore precisione né la conoscibilità di fatto, che si può dare in diversi gradi come per esempio, nel “deposito preso concretamente” né la connessione noetica *in quanto tale*, che esiste necessariamente tra questo modo di significazione e la sua attestazione formale⁵⁷.

La critica di alcune idee proposte da Dhanis viene manifestata da F.G. Martinez⁵⁸. Infatti, egli disapprova la teoria secondo cui l'affermazione formale di una verità possa estendersi anche ad un'altra, contenuta solo virtualmente nella prima, per la sola intenzione di colui che dica di volere estendere la sua affermazione a questa verità contenuta virtualmente. Perché tale intenzione possa raggiungere il suo effetto ed essere vera affermazione, continua Martinez, dovrà essere sufficientemente manifestata o significata e, in questo caso, non vi sarà estensione dell'affermazione da una verità ad un'altra, ma le due verità saranno immediatamente e formalmente affermate⁵⁹.

Neanche accetta il fatto che verità solo virtualmente o mediatamente contenute nel dato rivelato e gli errori contrari ad esso, siano qualcosa ad esso estrinseco. Sono qualcosa di intrinseco al dato rivelato, che si trova in esso anche se soltanto virtualmente, e perciò ne è dedotto⁶⁰. Infine, Martinez non vede come le verità contenute virtualmente nel dato rivelato (considerato quindi che il fatto di essere contenute virtualmente non è sufficiente per esaminarle come formalmente attestate

⁵⁷ *Ibidem*, p. 315, nota 10.

⁵⁸ F.G. Martinez, *Por vía de apéndice, Estudios Teológicos, en torno al objeto de la fe y a la evolution del dogma*, vol. I, Oña 1953, p. 138–139. Si veda, a proposito della critica del Martinez, H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen Dogmenentwicklung*, Essen 1965, p. 217–218.

⁵⁹ Nell'esempio proposto da Dhanis, del messaggio delle sorelle di Lazzaro: “Colui che ami è malato”, che il malato fosse Lazzaro, che si invitava Gesù Cristo a venire, è formalmente contenuto o significato nel messaggio di cui parliamo, anche se in modo implicito e velato. Infatti, ragiona mons. Fidel García Martínez, il significato vero e totale delle parole non dev'essere preso solo dal suo valore grammaticale e isolato, ma dal contesto che precede, circostanze e persone, contesto che può concretare o determinare questo valore o significato, sfumarlo, restringerlo, estenderlo, sviarlo dal suo significato proprio e anche cambiarlo con uno contrario, come succede nell'ironia (*Por vía de apéndice*, p. 138, nota 14).

⁶⁰ Precisamente per questo, continua mons. F. García Martínez, esse cadono sotto l'autorità del Magistero della Chiesa, Magistero che le è stato affidato proprio in relazione al dato o deposito rivelato, per conservarlo e per spiegare ed esporre tutta la virtualità in esso contenuta (*Ibidem*, p. 138, nota 14).

da Dio) possano passare “attraverso la virtù complementare della luce della fede” ad essere formalmente attestate senza una nuova rivelazione⁶¹.

Riassumendo, bisogna già costatare che le riflessioni di E. Dhanis, in realtà, spiegano solo la connessione logica tra un nuovo dogma e le affermazioni del deposito apostolico, e non pongono alcuna premessa per spiegare il modo dello sviluppo come processo⁶². Nessuna verità può essere definita senza che intervenga un ragionamento a dimostrare la connessione tra questa verità e quelle esplicitamente rivelate. Egli ricade nel circolo dei problemi delle soluzioni logiche, mostrando come il prendere a punto di partenza dello sviluppo del dogma solo la formulazione della rivelazione in proposizioni umane sia insufficiente in una prospettiva teologica⁶³. La posizione del nostro Teologo esprime però una esigenza giusta. Per non cadere nel rischio di presupporre nuove rivelazioni, non si può prescindere dalla formulazione originaria della rivelazione nella predicazione apostolica e nella Scrittura⁶⁴.

⁶¹ Questo è in forza di quei testi, nei quali, secondo Dhanis, Gesù Cristo manifesta l'intenzione di estendere la sua affermazione divina a tali verità virtualmente contenute nel dato rivelato. Supponendo che tali testi possano avere tale significato e portata, l'attestazione formale di queste verità non avrebbe valore in forza di questo dato rivelato, considerato che in esso non c'è un'attestazione formale, ma in forza di quei testi o quelle affermazioni generali di Gesù Cristo. Però, in questo caso, chiede mons. F. García Martínez, non sarebbe più ovvio, più certo e quindi più conforme alla tradizione teologica anteriore a Molina, ricorrere all'infallibilità della Chiesa, rivelata da Gesù Cristo, ossia all'attestazione divina che ogni affermazione, anche solo derivata per connessione certa con il deposito della fede, definita dalla Chiesa, è vera? (*Ibidem*, p. 137–138, nota 14).

⁶² H. Hammans, p. 217. Per quanto riguarda il paragone della concezione di Dhanis con le idee di A. Ruibal si veda A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Santiago de Compostela 1977, p. 146–147.

⁶³ A.G. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione*, Roma 1979, p. 225.

⁶⁴ K. Rahner sottolinea che lo sviluppo del dogma si attua in un contatto vitale con la realtà rivelata, che ha già raggiunto la sua pienezza definitiva. Tale contatto include, quale suo fattore interno, l'oggettivazione della realtà rivelata in proposizioni e la possibilità di un'elaborazione logica più rigorosa e determinata non esaurendosi qui. A una conoscenza certa della fede della Chiesa però non si giunge solo mediante la spiegazione logica di proposizioni in quanto tali, ma mediante la forza illuminatrice dello Spirito a contatto con la realtà stessa. Tale forza si serve della logica senza però esaurirsi in essa (*Sul problema...*, p. 290). In altre parole, lo sviluppo dogmatico per gli apostoli si attua non solo mediante l'esplicitazione logica di proposizioni, ma anche mediante l'autoesplicitazione viva del possesso spirituale della realtà stessa. Alla Chiesa postapostolica non è stato trasmesso solo un complesso di proposizioni, ma l'esperienza viva: lo Spirito Santo, il senso e l'istinto della fede, la capacità prodotta dallo Spirito di distinguere ciò che è vero o falso nel campo della fede, ciò che formulato in proposizioni, è conforme o no alla vitalità indivisa della verità posseduta in assoluta semplicità (*Ibidem*, 290–310). A questo punto vogliamo sottolineare che, a nostro parere, la differenza tra le idee teologiche di E. Dhanis e di K. Rahner, è questa: il primo s'inclina verso le spiegazioni intellettualistiche, invece il secondo verso le idee del contatto vitale con le realtà rivelate.

8. CONCLUSIONI

Secondo Edouard Dhanis, la dottrina della rivelazione è la dottrina della fede consegnata da Cristo e dagli apostoli alla Chiesa. Ciò tuttavia non significa, per lui, che questa dottrina, almeno in parte, non possa essere incorporata in istituzioni e usi, e nemmeno che Gesù Cristo non abbia il posto centrale nel contenuto della fede. Significa però che nell'adesione di fede al mistero di Cristo le affermazioni della dottrina apostolica hanno una funzione da cui non si può prescindere.

E. Dhanis tende a superare l'antagonismo tra logicismo e vitalismo, ammettendo la legittimità dell'uno e dell'altro nei limiti di un equilibrato intellettualismo. In altre parole lui sottolinea una complementarità del logicismo e del vitalismo. Non è esatto dire che lo sviluppo del dogma avviene solo in base ad una penetrazione logica e concettuale sotto un'assistenza di per sé "negativa" dello Spirito Santo, che impedirebbe l'incorrere di errori decisivi in questo lavoro di conoscenza logica umana. Un'evoluzione progressiva del deposito originario della fede si attua anche sotto un influsso positivo del lume della fede donata alla Chiesa. Notiamo che Dhanis sempre suppone una qualche percezione della connessione logica con il dato rivelato che non dev'essere completamente estranea alla scoperta di una verità come verità di fede. È sempre il dato rivelato che deve mostrarci i nuovi dogmi; nel deposito apostolico dobbiamo scoprirli e perciò non esiste un'altra fonte legittima. Affermare che si può scoprire una verità come rivelata indipendentemente da qualsiasi percezione dell'inclusione logica di essa nel deposito originario, significa negare principi fondamentali. Dal momento che sono fuori discussione le nuove rivelazioni, è dalla parte del dato rivelato che bisogna cercare la dimostrazione di ciò che fa parte della fede. Ciò deve valere sempre, sia che il progresso dogmatico avvenga per la via logico-discorsiva, sia che avvenga per la via intuitivo-sperimentale.

Per quanto riguarda la questione d'estensione dell'oggetto della definibilità, Dhanis non si voleva mettere dalla parte di quei teologi che limitavano l'attestazione di Dio rivelante al *formaliter implicite revelatum* (secondo la determinazione delle concezioni logiche). Con ciò, egli si pone su un piano diverso da quello delle soluzioni logiche: "Questa conclusione non coincide – è importante sottolinearlo – con l'opinione di un certo numero di teologi secondo cui il progresso del dogma non potrebbe estendersi che alle verità formalmente implicite nella dottrina apostolica, con l'esclusione di quelle che sono implicite virtualmente"⁶⁵.

Dhanis affermava, come punto di partenza dello sviluppo del dogma nella chiesa postapostolica, non solamente l'attestazione divina formale del rivelato esplicito, ma una estensione implicita di questa attestazione formale a tutti i dogmi che la Chiesa avrebbe definito nel corso dei tempi. Il Magistero, secondo

⁶⁵ E. Dhanis, *Révélation...*, p. 197.

lui, può proporre come dogmi, verità che non sono esplicite nella dottrina apostolica, sotto la condizione che, dall'origine, sono state attestate formalmente ancorché implicitamente nella dottrina ricevuta per la fede. Tutte le verità al tempo stesso omogenee alla dottrina apostolica e implicite in essa furono attestate in tal modo. Esse si dividono in verità immediatamente implicite e in verità mediatamente implicite; queste ultime possono essere estratte dal deposito per mezzo di una premessa di ragione.

Esse si dividono anche in verità già implicite nel deposito preso astrattamente e in verità implicite soltanto nel deposito preso concretamente; le prime si lasciano estrarre dal deposito per una inferenza dimostrativa, capace di garantire solo esse; le seconde si lasciano estrarre per una inferenza più o meno persuasiva, ma capace di mostrare, con certezza, alla Chiesa loro credibilità per la virtù complementare della luce della fede. Per ciò che riguarda le conclusioni teologiche, Dhanis, benché dissenta da quei teologi che le ritengono definibili in quanto tali, in pratica le ritiene definibili, non nella loro qualità di conclusioni, ma nella loro qualità d'implicito soprannaturale, stato da Dio fin dal primo momento in cui avvenne la rivelazione.

ROZWÓJ DOGMATÓW WEDŁUG EDWARDA DHANISA

Streszczenie

Belgijski teolog Edward Dhanis, omawiając zagadnienie rozwoju dogmatów, precyzuje trzy fundamentalne zasady, które winny wyjaśnić jego istotę. Po pierwsze: prawdy, które stają się wyraźnym przedmiotem wiary, muszą być zawarte przynajmniej *implicite* w doktrynie apostołów w taki sposób, aby mogły stanowić wierną wykładnię wiary; po drugie: prawdy, które stają się poprzez rozwój dogmatów przedmiotem wiary w sposób *explicite*, powinny być zawarte w objawionym depozycie przynajmniej w taki sposób, aby Magisterium mogło je odkryć jako prawdy do wierzenia, bez konieczności nowego objawienia; po trzecie: prawdy, które poprzez rozwój dogmatów stają się wyraźnym przedmiotem wiary, powinny być zawarte w depozycie objawionym przynajmniej w sposób *implicite*, jako przedmiot formalnego świadectwa ze strony Boga (*l'objet d'un témoignage formel de Dieu*).

Koncepcja Edwarda Dhanisa dąży do ukazania komplementarności drogi intelektualnej i vitalnej rozwoju dogmatów. Nie jest bowiem wystarczające stwierdzenie, że rozwój dogmatów dokonuje się na płaszczyźnie intelektualnej i konceptualnej przy asystencji „negatywnej” Ducha Świętego, którego rola sprowadzałaby się do „ochrony” przed ostatecznymi błędami logicznego poznania ludzkiego. Progresywny rozwój objawionego depozytu wiary dokonuje się także poprzez pozytywny wpływ wiary całego Kościoła.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Filozofii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa – Łódź

TEOLOGICZNY KONTEKST KSZTAŁTOWANIA SIĘ FILOZOFII OSOBY

WSTĘP

Niniejsze dociekania są kontynuacją badań nad *Relacyjną koncepcją osoby*: Część I – *Antecedensy teorii osoby: Od Platona do Martina Bubera*. Stanowią drugą część wspomnianych dociekań. Efektem owych badań okazało się przekonanie, iż od samego początku w refleksji filozoficznej obecne jest w sposób wyraźny przeświadczenie, iż człowieka można istotnie pojąć w relacji do rzeczywistości transcendentnej. To przeświadczenie nie tylko podejmuje, ale pragnie szczegółowiej zaprezentować poniższa rozprawa.

W prezentowanej rozprawie zamierzam, z uwzględnieniem perspektywy historycznej, a zwłaszcza *novum*, jakie wnosi w obręb kultury europejskiej religijna tradycja judeo-chrześcijańska, prześledzić kształtowanie się pojęcia osoby. Z uwagi na nieokreślony charakter rzeczywistości transcendentnej (zwłaszcza w kulturze greckiej, lecz nie tylko greckiej), postęp w odpowiedzi na pytanie o człowieka pozostawał długo w impasie. Owocem zderzenia się tradycji judeo-chrześcijańskiej z filozofią grecką stało się istotne przeformułowanie filozoficznej kategorii relacji. Ta przeformułowana kategoria (*relatio subsistens*) nie tylko zaowocowała ważkim pojęciem osoby jako pojęciem analogii pomiędzy człowiekiem a Bogiem, lecz otworzyła nowy rozdział w pojmowaniu człowieka i kształtowaniu kultury europejskiej. Do zwrócenia uwagi na relacyjną koncepcję osoby i właściwe jej docenienie przyczynił się swoją koncepcją dialogiki żydowski filozof Martin Buber.

W rozprawie usiłuję najpierw odzyskać szeroki kontekst personologiczny obecny w Biblii i dopiero w jego świetle, a więc nie tracąc z oczu dialogicznej perspektywy przymierza, perspektywy *stricte* personalistycznej, chcę prześledzić wysiłek autorów (Ojców Kościoła) w zakresie refleksji antropologicznej. Próbuję pokazać zatem drogę dojścia do pierwszej (Boecjusza) definicji osoby, kontekst

historyczno-teologiczny tejże definicji, jej zalety i ograniczenia. Następnie proponuję prześledzić kształtowanie się innych definicji osoby (Leoncjusza z Bizancjum, diakona Rusticusa, Maksyma Wyznawcy, Ryszarda od św. Wiktora, Dunsza Szkota, św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu), wreszcie przedłożyć własną propozycję określenia osoby w nawiązaniu do integralnie rozumianej tradycji: *osobą jest indywidualny, relacyjny sposób istnienia w rozumnej naturze wyrażający się w proegzystencji*.

Wydaje się, iż zaproponowane pojęcie osoby w sposób interesujący jawi się jako pojęcie analogiczne; dobrze ujmując analogię pomiędzy człowiekiem a Bogiem, która *expressis verbis* obecna jest w tradycji judeo-chrześcijańskiej w stwierdzeniu biblijnym o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boga”.

1. „OSOBA” JAKO KATEGORIA SEMANTYCZNA, WYRAŻAJĄCA SZCZEGÓLNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO BYTU I JEGO POZYCJĘ POŚRÓD BYTÓW

W „byciu osobą”, a dokładniej w orzeczeniu o kimś, kogo identyfikujemy (gatunkowo) jako człowieka, iż jest on „osobą”, wyraża się (usiłujemy wyrazić) to coś, co wyróżnia człowieka ze świata rzeczy, a nawet spośród innych ludzi, a ostatecznie zaś to, co wyraża szczególne podobieństwo człowieka do Boga.

Człowiek bardzo pierwotnie doświadcza swego „bycia osobą”, ale dla ludzkiej refleksji pozostaje ono tajemnicze, trudne do pojęciowego ujęcia. Nie mniej trudne od pojęciowego uchwycenia sensu terminu „osoba” jest realizacja „bycia osobą” w codziennej praktyce życia¹. Zresztą można by paradoksalnie powiedzieć, iż bardziej chodzi o to, by być osobą aniżeli wiedzieć, jaką rzeczywistość oznacza termin „osoba”. Faktem bezspornym pozostaje to, iż osoba jako *sui generis* rzeczywistość objawia się w działaniu. Teoretyczna artykulacja sensu terminu jest służebna wobec owej dynamicznej struktury.

Pierwotnie doświadczenie „bycia osobą” ma postać pewnej intuicji-hipotezy o zachodzącej różnicy (nieidentyczności, nietożsamości) – mimo zachodzącego także współuczestnictwa w rzeczywistości materialnej (zwłaszcza biologicznej), w stosunku do tego, co człowieka otacza. Podobnie człowiek doświadcza odrębności własnego „ja” wobec innego „ja”. To właśnie doświadczenie różnicy jest tajemnicze, trudne do pojęciowego ujęcia.

Pojęcie osoby zasadniczo skryształizowało się – jak dość powszechnie się dziś przyjmuje – dopiero w myśli chrześcijańskiej i to w kontekście refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa. Wypracowane tu – i w pewnych aspektach rozwijane – pojęcie osoby, zostało następnie w swej zasadniczej treści przejęte przez całą niemal tradycję zachodniej filozofii. Właściwie dopiero w cza-

¹ Wydaje się, iż z tego tytułu niektórzy autorzy (np. P. Singer i D. Parfit) zgłaszają zastrzeżenia co do tego, czy wszystkim ludziom należy przyznać status osoby.

sach nowożytnych, to ogólnie dotąd przyjęte w teologii i filozofii pojęcie osoby, zostaje w jakiejś mierze zastępowane, a nawet wypierane przez inne jej pojęcie, najczęściej tylko fragmentaryczne. Oczywiście, chodzi tu o pojęcie podmiotu, a ściślej mówiąc – pojęcie subiektywności (w perspektywie i kontekście nowożytnego przeciwstawienia podmiotu przedmiotowi)². W ten sposób sam termin „osoba” podlega przemianie znaczeniowej. Termin „osoba” – w nowożytnym i współczesnym jego rozumieniu – nie oznacza tego samego, co w formułach wyrażających dogmat Trójcy Świętej i Wcielenia, choć pozostaje w jakimś związku z pojęciem osoby zastosowanym w tych formułach. Ponieważ wierzący obraca się na co dzień w kręgu pojęć współczesnej mu (czy po prostu dominującej) kultury, zachodzi więc duże prawdopodobieństwo pewnego nieporozumienia lub wręcz błędnego rozumienia dogmatu (np. gdybyśmy – w myśl nowożytnej koncepcji osoby – uważali, że w Bogu są trzy różne centra aktów świadomego i wolnego działania). Z drugiej strony nie można jednak nie zauważać tego, że współczesna problematyka osoby podlega wielorakiemu ubogaceniu oraz wnosi rzeczywisty postęp w rozumieniu niektórych wymiarów duchowego i osobowego życia człowieka. Interesujące jest pytanie, na ile nowe aspekty antropologicznego pojęcia osoby mogą być pomocne w rozumieniu Osób Bożych³.

2. BIBLIJNE MYŚLENIE OSOBOWE. BIBLIJNE A GRECKIE MYŚLENIE O CZŁOWIEKU

„Myślenie osobowe” ma swoje źródło w Biblii. Religijne doświadczenie Izraela, w przeciwieństwie do religijnego doświadczenia ludzkości, które wiązało się przede wszystkim ze świętymi miejscami (*numen locale*), było w sposób istotny związane z Bogiem Osobowym (*numen personale*). Biblia jest świadectwem całkiem innego sposobu myślenia o Bogu. Boga widzi się tu w płaszczyźnie

² Jak zauważa R. Spaemann, za sprawą Kartezjusza wprowadzone do filozofii pojęcie subiektywności oraz jego dualizm antropologiczny (*res cogitans et res extensa*), doprowadziły do kryzysu pojęcia osoby. Kryzys ten został przygotowany, zdaniem Spaemanna, już wcześniejszą dekonstrukcją pojęcia życia w teologii chrześcijańskiej. Jako pewnik, wedle Spaemanna, należy przyjąć, że tożsamość osoby stanowi funkcję tożsamości istoty żyjącej. Tam, gdzie świadomość i materia są sobie przeciwstawione, jak to ma miejsce u Kartezjusza, tam idea życia zostaje zredukowana do działań biologicznych, a kryteria tożsamości człowieka i osoby się rozchodzą. Z zerwaniem z klasycznym rozumieniem osoby mamy również do czynienia w obszarze filozofii anglojęzycznej, a to przede wszystkim za sprawą J. Locke’a. Dokonał on atomizacji życia i świadomości. Być osobą – znaczyło dla niego tyle, ile być istotą aktualnie myślącą. Utrata tej aktualności, na przykład podczas snu, była równoznaczna z utratą cech osobowych. Zob. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Z. Krasnodębski, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, przygotował K. Michalski, Paris: Éd. Du Dialogue 1988, s. 127–145; tenże, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001.

³ Problemem nie mniej interesującym jest tu także zagadnienie zachodzącej analogii – tzw. *analogia personae*.

„ja” i „ty”, a nie w płaszczyźnie przestrzennej⁴. Cofa się Boga w transcendencję bez granic i przez to okazuje się On wszędzie (a nie tylko w jakimś jednym określonym miejscu) kimś bliskim, o bezkresnej potędze. Nie można Go spotkać gdziekolwiek bądź, ale tylko tam, gdzie jest człowiek i gdzie człowiek pozwala Mu spotkać się ze sobą⁵. W sposób genialny tę myśl oddaje mądrość chasydzka, podejmując właśnie temat miejsca-mieszkania Boga. „»Gdzie jest mieszkanie Boga?« Pytaniem tym Rabbi z Kocka zaskoczył grono uczonych, którzy u niego gościli. Wszyscy się roześmieli: »Co za pytanie! Czyż cały świat nie jest pełen jego chwały?« On jednak odpowiedział: »Bóg mieszka tam, gdzie człowiek go wpuści«⁶. Bóg JHWH jest Bogiem „przy” człowieku „dla” człowieka, w szczególności wtedy, gdy człowiek „wpuści” Boga do swojego mieszkania, tam, gdzie sam przebywa, gdy „dopuści” Boga do siebie, tzn. pozwoli mu pozostawać, trwając tym samym w niej, w relacji. Jeszcze jedno wypada tu zauważyć: Ludzka rze-

⁴ W centrum refleksji biblijnej pozostaje bez wątpienia święte imię Boga składające się z czterech spółgłosek (święty tetragram). To imię użyte ok 6700 razy, a po raz pierwszy objawione Mojżeszowi (Wj 3, 14–15), użyte także w Rdz 2, 4b–7, nie ma nic wspólnego z abstrakcyjnym, filozoficznym rozumieniem Boga jako bytu, który jest samym istnieniem. Szczególną wagę dla odczytania sensu imienia Jahwe mają prace M. Bubera i F. Rosenzweiga. Nawiązali oni do piśmiennictwa rabinicznego oraz starali się spojrzeć na Wj 3, 12–14 przez pryzmat całej *Biblii Hebrajskiej*. D. Vetter tak streszcza wyniki ich badań: „W kontekście Wj 3, 12–14 Rosenzweig rozpoznał nie »Przedwieczność« Boga, lecz wyrażoną zamiast niej »Obecność«, byt dla was i u was, oraz »takież stawanie się Boga«. Jego ujęcie *Eheje aszer eheje* (Jestem, który jestem) w biblijnej Bożej autoprezentacji imienia JHWH (w. 14) zbiega się z interpretacją rabiniczną, gdyż Bóg istniejący dla was i u was jest Bogiem miłosiernym: »Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan (JHWH) lituje się nad tymi, co się Go boją« (Ps 103, 13). W opinii Rosenzweiga i Bubera, do oddania objawiającego się w swej przejrzystości z Wj 3, 14 imienia JHWH nadaje się wyłącznie zaimek osobowy: oznacza on w swych osobach (Ja, Ty, On) trzy wymiary Bożego uobecnienia się mnie w Jego słyszalności »Ja«, w Jego zdolności do Kogoś »Ty« i w Jego omawialności »On«. Takie »zaimkowe« przedstawienie ma wyrażać stosunek wzajemny, który polega na używaniu czteroliterowego imienia Boga: »Tylko dlatego, że jest on moim 'Ty', słyszę Uobecniającego się mnie z jego 'Ja' i mogę o 'Nim' mówić«. Językowa forma wzajemności wyraża w swym brzmieniu treść koronnego zdania żydowskiego monoteizmu: »Słuchaj, Izraelu, Pan (On) jest naszym Bogiem – Panem jedynym (On jedyny)«. Ta wspólnota musi się podporządkować Jednemu, który przejawia się tylko rozmaicie w swym sposobie działania – w nieskończonej, współczującej miłości oraz w wymagającej i karzącej surowości. Jedyność tu Uznanego nie jest jedynością szczegółu, lecz odniesienia w całości przeżywanego wobec Niego życia”. D. Vetter, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, pod red. A. T. Khoury, Warszawa 1978, s. 65 n, cyt. za: J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, T. I: „Błogosławiony Pan, Bóg Izraela” (Łk 1, 68), Kielce: Wyd. Jedność 2000, s. 114–115.

⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 80–81.

⁶ Cyt. za: M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 1994, s. 59.

czywistość osób⁷ (Lud Boga) jest uprzywilejowanym, w pewnym nawet sensie bardziej niż kosmos, „miejszem” doświadczenia obecności Boga.

Skąd to upodobanie Boga w ludzkich synach (dzięki temu – osobach)? Biblia zdaje się kształtować odpowiedź na to pytanie w następujący sposób. Człowiek jest umiłowaniem stworzeniem-dziełem Boga, w które Bóg zaangażował się w sposób szczególny, poniekąd osobiście, prowadząc wewnętrzny dialog ze sobą⁸. Bóg przyjął na siebie pewną rolę, samookreślił się w pewnej roli w stosunku do człowieka i w jakiejś mierze także wyznaczył człowiekowi rolę, uczynił go zdolnym do odegrania-wypełnienia roli wobec całego stworzenia i Niego samego⁹. Kluczowym słowem jest tu celowo wyartykułowane słowo „rola”.

Dość precyzyjna terminologia, którą jako jeden z pierwszych zastosował Tertulian w nauce o Trójcy Świętej¹⁰, ma swą prehistorię. Pojęcie osoby¹¹, jak wykazuje C. Andresen¹², wyłania się z tzw. „prosopograficznej egzegezy” (*prosopo-*

⁷ R. Spaemann powie, iż o osobie nie możemy mówić w liczbie pojedynczej. U źródeł pojęcia osoby stoi bowiem relacja do innych osób. Poprawnie rozumiana relacja uznania ze strony innych wchodzi w rozumienie tego, kim jest osoba.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 134. *Pardes Lauder* – zbiór komentarzy do Tory (do Księgi Pierwszej *Bereszit*) komentuje słowa „uczynimy człowieka” w sposób następujący: „Uczynimy człowieka – Słowa te uczą nas, że człowiek został stworzony z wielką rozważą i mądrością. Bóg nie powiedział: ‘Niech ziemia wyda’, tak jak to miało miejsce przy stwarzaniu zwierząt. Człowiek został stworzony z najgłębszym zaangażowaniem Bożej Opatrzności i Mądrości (Abarbanel)”. *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* בְּרֵאשִׁית, red. Rabin Sacha Pecaric, Kraków 2001, s. 12.

⁹ Luis F. Ladaria pisze: „Z nauki Starego Testamentu wynika, że człowiek w imieniu Boga i wobec Niego jest odpowiedzialny za świat, oraz jako partner dialogu z Bogiem odznacza się aktywnością w historii, którą Pan rozpoczął, i którą chce doprowadzić do końca. Nie należy więc rozpatrywać obrazu Bożego w tej czy innej perspektywie, lecz trzeba wiedzieć, że znajdujemy się wobec podstawowej determinacji człowieka, która obejmuje wszystkie jego wymiary z powodu Bożego pierwiastka, który w nim zamieszkuje”. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków: WAM 1997, s. 50–51.

¹⁰ Zob. M.-A. Vannier, *Trójca Święta tajemnica jedności. Teksty z Tradycji*, wyd. pol. przygotowali i rozszerzyli ks. J. Naumowicz i ks. M. Starowieyski, Warszawa 2000, s. 31.

¹¹ Słowo polskie „osoba” jest odpowiednikiem łacińskiego „persona”. Skomplikowana jest droga tego słowa do teologii chrześcijańskiej. Łaciński termin jest odpowiednikiem greckiego słowa „prosopon”, oznaczającego maskę, którą stosowali greccy aktorzy w teatrze. Już w tak zwanej *Septuagincie*, będącej greckim przekładem Starego Testamentu z III/II wieku przed Chr., występuje wyraz „prosopon”. Wielokrotnie używa go również Nowy Testament. „Prosopon” jest przekładem hebrajskiego „panim”, które z jednej strony, oznacza „oblicze, z drugiej zaś stanowi słowo wypełniające, ma wzmacniać wypowiedź. Łacińskie przekłady Biblii tylko w nielicznych przypadkach używały słowa „persona”. Zdaniem N. Lobkowicza, źródłem, z którego czerpali Ojcowie Kościoła owo słowo, były nie tyle przekłady, ile namysł nad treścią Starego Testamentu. To ów namysł nasunął myśl, aby sięgnąć po gramatyczne rozumienie słów „prosopon” i „persona”. Zob. N. Lobkowicz, *O pojęciu osoby*, w: tenże, *Czas kryzysu, czas przemian*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 93–94.

¹² C. Andersen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, ZNW 52 (1961), s. 1–39.

graphische Exegese). Pierwotnie *prosopon* oznacza twarz, oblicze, maskę aktora, rolę, którą aktor bierze na siebie w sztuce teatralnej. Znana starożytnym „prosopograficzna egzegeza” oznaczała sposób wyjaśniania formy literackiej. „Egzegeza” ta wskazuje, że poeci starożytni stosują taką formę literacką, w której zdarzenie nie tylko jest słownie opowiedziane, lecz także udratyzowane poprzez dialogujące „osoby”, które odtwarzają określone „role”. Chrześcijańscy myśliciele, pisarze i interpretatorzy Biblii, ów fenomen udratyzowanego przekazu dostrzegli w tekstach ST (Biblii Hebrajskiej). Ojcowie Kościoła mieliby zatem biblijny przekaz postrzegać w perspektywie „prosopograficznej egzegezy”, pracując ją w zasadniczy sposób. Mieliby wskazywać, iż w Biblii nie chodzi już o „literackie role”, o literackie (pochodzące od redaktora) udratyzowanie przekazu jako pewien zabieg stylistyczny uatrakcyjniający tenże, lecz o wskazanie na „rzeczywistości będące w dialogu”, o „role” istniejące rzeczywiście, o dramat rzeczywisty. Tertulian w swej nauce o Trójcy Świętej sięgnął do tej istniejącej już chrześcijańskiej „prosopograficznej egzegezy”, dzięki czemu mógł za pomocą dość precyzyjnej terminologii mówić o jednej substancji i trzech Osobach w Bogu (*una substantia – tres personae*).

J. Ratzinger sugeruje, iż „prosopograficzna egzegeza” może mieć rabinistyczny rodowód¹³.

W świetle tak widzianego rodowodu pojęcia osoby, Ratzinger czyni dwa następujące spostrzeżenia: 1) – pojęcie osoby wyrosło z obcowania z Pismem Świętym, i to jako wymóg jego wyjaśnienia; 2) – wyrosło z idei dialogu, a raczej z wyjaśnienia dialogicznie mówiącego Boga Biblii.

2.1. Biblijne rozumienie człowieka jako osoby

Chociaż Biblia nie zna jeszcze pojęcia osoby, a przynajmniej nie deliberuje nad tym pojęciem abstrakcyjnie, to jednak kształtuje jego rozumienie. Dokonuje się to w sferze nie tyle *Theoria*, ile – *Praxis*.

Greckie myślenie o człowieku – przypomnijmy pokrótce – było typowo myśleniem filozoficznym, którego zasadniczym celem była *theoria*, czyli widzenie i rozumienie sensu bycia, a nie *praxis*, czyli egzystencja, opanowywanie i przekształcanie przyrody. Grecy w swych poszukiwaniach teoretycznych prawd o człowieku, nawet gdy się odwoływali lub powoływali na bogów, albo gdy odkrywali w człowieku coś boskiego, nigdy nie prowadzili dialogu z bogami, nie

¹³ Już w pismach rabinistycznych spotykamy personifikację i dramatyzowanie działania Ducha Bożego. Dlatego J. Ratzinger skłonny jest przypuszczać, że patrystyczne kształtowanie się pojęcia osoby mogło wziąć swój początek nie od starożytnej nauki o literaturze, lecz od egzegezy rabinistycznej. J. Ratzinger, *Zum Personverständnis In der Theologie*, w: tenże, *Dogma und Verkündigung*, München 1977³, s. 205–206. Zob. T. Włski, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, „Communio” nr 2, 1982, s. 26.

wsluchiwali się w głos boskiego objawienia, choćby nawet – jak czynił to Sokrates, uznawali sens takiego wsluchiwania się (idea posłuszeństwa daimonowi), gdyż takiego nie znali. Filozofowie w swych dociekaniach prowadzili dialog wyłącznie z samym człowiekiem. W istocie zatem człowiek monologował. Jego dialog nie był dialogiem z istotnie Innym. Filozofowie poddawali analizowaniu różne przejawy życia ludzkiego i ‘wsluchiwali się’ w immanentny logos ludzkiej natury. Stali się przez to odkrywcami logosu bycia i natury rzeczy. Z refleksji nad naturą człowieka i jej immanentnym logosem rodziły się pojęcia filozoficzne, jakimi określali człowieka. Nie znaczy to wcale, że filozoficzne myślenie Greków było niereligijne, bezbożne czy kompletnie ateistyczne. Wręcz przeciwnie, było ono pełne religijnego petyzmu dla tego, co w człowieku boskie, bo wzniosłe i szlachetne, a więc dla rozumu i dla jego siedziska, czyli dla duszy. Rozum i dusza to według Greków boskie elementy w człowieku. Na ogół przyjmowali, że dusza w człowieku jest tym, co najcenniejsze, gdyż jest w nim boskim pierwiastkiem, źródłem i zasadą życia, formą i aktem ciała.

Jest charakterystyczne, że to właśnie Grecy „odkryli duszę” i posługiwali się pojęciem duszy jako zasady i formy ciała, a nie Izraelczycy i czy dopiero chrześcijanie. Co prawda o naturze duszy i o jej roli w całości bytu człowieka mieli różne pojęcia, ale wszyscy się zgadzali, że dusza jako zasada bytu jest w człowieku tym, co doskonałe, ona bowiem ożywia materialne ciało. Jako boska zasada życia dusza jest albo radykalnie inna niż ciało, bo niematerialna, prosta, niezłożona, niezmienna (tak Platon, tak Arystoteles), albo przynajmniej jest ze szlachetniejszej materii (tak sugerował Demokryt). Zawsze jednak uznawano duszę, a nie materialne ciało, za to co w człowieku doskonałe. Człowiek jest piękny dzięki boskiej duszy i jej cnotom oraz dzięki rozumowi. Dzięki duszy człowiek zdawał się transcendować wszystko i dzięki temu wyodrębniać ze wszystkiego, co go otaczało. Dusza stała się wygodnym wehikułem wyartykułowania owej doświadczanej przez nich inności i tajemniczości człowieka.

Chcąc potwierdzić boski charakter duszy jako zasady życia, usiłowali, zatem udowodnić (Platon) jej nieśmiertelność. Uważali, że dusza jest nieśmiertelna, gdyż jest niezłożona, prosta, nie rozkłada się jak ciało, jest tym samym niezmienna, a więc i wieczna. I rzecz znamienita, to w filozofii greckiej (u Platona jest to bardzo wyraźne) zrodziła się koncepcja śmierci jako wyzwolenia od materialnego zmiennego ciała, które obciąża duszę. Ale jakie jest przeznaczenie boskiej nieśmiertelnej wiecznej duszy? Czy jej nieśmiertelność oznacza tym samym nieśmiertelność człowieka?¹⁴ Czy może nieśmiertelna jest tylko sama dusza jako

¹⁴ Wiele wieków później będzie się dyskutować nad tym, czy bycie obrazem Boga (Trójcy Świętej) należy przypisywać całemu człowiekowi, czy tylko duszy, zapominając nierzadko o tym, iż problem jest o wiele bardziej złożony, że należy uwzględnić (Odwieczne) Słowo, preegzystujące w ekonomii zbawienia („Na początku było Słowo, a Słowo było zwrócone ku Bogu [pròs tôn theón] i Bogiem było Słowo” – J 1, 1), w czasie – wcielone („A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas [...] pełne łaski i prawdy” [J 1, 14a], a więc Słowo wcielone i człowieczeństwo Chrystusa),

zasada bytu ludzkiego? Otóż na te pytania Grecy nie dawali wyraźnych odpowiedzi, po prostu ich nie mieli. Według niejednych filozofów śmierć oznaczała definitywny koniec człowieka, według innych – Platon (wczesnych dialogów), stoicy, później także Plotyn – dusza odchodziła w krainę cieni, aby znowu kiedyś wrócić do świata, lub jednoczyła się z boskim bezosobowym porządkiem kosmicznym. Jaki zatem jest sens egzystencji człowieka w świecie? Jaka jest wartość poszczególnego człowieka? Jakie jest jego przeznaczenie? Te pytania pozostawały bez odpowiedzi.

W rozumienie bytu ludzkiego jako całości Grecy wprowadzili swego rodzaju ontologiczne rozdarcie, zakładali bowiem złożenie człowieka jako całości bytowej z boskiej prostej niematerialnej duszy i z materialnego, zmiennego ciała, które w dodatku ogranicza duszę. Dlatego według greckiego sposobu myślenia człowiek jest albo istotą przemijającą, doczesną, albo przynależy do boskiego porządku kosmicznego ze względu na duszę. Trudno im było – czemu nie trudno się dziwić, wszak żadne z doświadczeń nie upoważniało ich do tego, przyjąć nieśmiertelność człowieka jako takiego. Z tego samego powodu nie łatwo było im uznać wartość człowieka jako jednostki. Dlatego też nie wszyscy mogli się cieszyć jednakowymi prawami.

Inne natomiast rozumienie człowieka kryje się w Biblii. Na początku trzeba podkreślić dwie sprawy: 1) Biblia jest księgą samoobjawienia się Boga ludziom w sprawie zbawienia, w sprawie ostatecznego spełnienia człowieka, a nie w sprawie nauki czy filozofii; 2) Izraelici, którym się Bóg objawiał, nie byli filozofami, lecz pasterzami, rolnikami i co najwyżej poetami, którzy mówili językiem obrazów, a nie ścisłych pojęć, nawet wtedy, gdy używali tych samych słów, co Grecy. Na kartach Starego i Nowego Testamentu nie ma więc poglądów *sensu stricte* filozo-

będące obrazem Boga (jedynym autentycznym obrazem Boga), według którego został stworzony człowiek. Św. Ireneusz i Tertulian dostarczają najbardziej wymownych przykładów takiego ujmowania kwestii obrazu i podobieństwa. To właśnie oni, przyjmując i rozwijając otrzymaną tradycję (Klemensa Rzymskiego, Teofila Aleksandryjskiego, Justyna Rzymskiego, traktatu *De resurrectione*), która odnosiła stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga także do ukształtowania ludzkiego ciała, stwierdzają, iż przy stwarzaniu człowieka dla Boga modelem/wzorem był Syn mający się wcielić. W konsekwencji uważają, że nie tylko dusza, ale przede wszystkim ciało zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga. Zob. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 53 n. na przykładzie tej dyskusji widać m.in. to, jak odrębny punkt widzenia przyjmowała perspektywa biblijna. W Biblii, przypomnijmy, chodzi nade wszystko o wymiar egzystencjalny – o pozostawanie człowieka w odniesieniu do Boga, tak jak Bóg w szczególny sposób pozostaje w odniesieniu do człowieka. M. Filipiak powiada, iż chociaż byłoby przesadą mówić o ‘antropologii biblijnej’, to jednak wśród interpretatorów istnieje pewna zgodność, co do tego, że perspektywą naczelną, w jakiej postrzegany jest tu człowiek, jest perspektywa dynamicznego dialogu tegoż z Bogiem (por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin: TN KUL 1979, s. 8). Oczywiście, to pozostawanie człowieka w dynamicznej w relacji ogarnia wszystko – całe jestestwo duchowo-cieleśne – bez dzielenia go na to, co duchowe i na to, co cielesne. Słowo Wcielone (Jednorodzony Syn Boży, Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek) w sposób najdoskonalszy było zwrócone ku Bogu. Pozostawało ono w niepowtarzalnej relacji Ojciec – Syn.

ficznych, nie ma dociekań nad logosem bycia i nad naturą człowieka. Nie oznacza to, że poglądy te nie implikują pewnej filozofii (por. *Fides et ratio*, 80). Biblijne rozumienie człowieka nie jest owocem myślenia filozoficznego, skoncentrowanego na naturze rzeczy. Jego źródłem jest wiara w Boga, który zaofiarowuje człowiekowi zbawienie – pewien sposób istnienia tutaj (w doczesności) i w przyszłości (poza doczesnością).

2.2. Antropologia biblijna

2.2.1. Antropologiczny sens biblijnego *nefeš*

Myśl hebrajska ma właściwą sobie strukturę, określoną – jak powiada C. Tresmontant – przez konstytutywne dążenia, które czynią z niej wyjątkowy rodzaj myślenia¹⁵. W języku hebrajskim jest słowo *nefeš*, które przetłumaczono w *Biblii Greckiej* (LXX) jako *psyche*¹⁶, w języku łacińskim jako *anima*, my zaś tłumaczymy je jako „dusza”. Wielkie złudzenie i wielki błąd polega na wyobrażaniu sobie – powiada Tresmontant, że można przejść z jednego świata myślenia do drugiego, ustalając po prostu zgodność językową między terminami, które w rzeczywistości nie mają takiego samego znaczenia. Złudzenie polega na wyobrażaniu sobie, że analogia słowna, która jest po prostu wynikiem przekładu, pokrywa się z analogią rzeczywistą¹⁷. Pod tożsamością terminu, zresztą wątpliwą ze względu na inny model semantyczny języka (i umysłowości), w tłumaczeniach kryją się zasadnicze różnice w treści. W tekstach *Biblii Hebrajskiej* (ST) – jak zauważa M. Filipiak, wymienia się różne „organy” ludzkie, które stanowią przejawy tej całości, jaką według Biblii jest człowiek. W każdym z tych organów może przejawiać się cała osobowość człowieka, każdy z nich może być podmiotem myśli i uczuć. ST nie traktuje ich bowiem jako części człowieka, lecz jako funkcjonalne przejawy życia osobowego człowieka. Ta zdolność całościowego ujmowania przejawów życia jednostki ludzkiej stanowi oryginalną cechę hebrajskiego sposobu myślenia. Zasadnicze elementy kompositum ludzkiego wyraża się w ST za pomocą określeń: *nefeš*, *bāšār*, *rûah*, *lēb* (*lēbāb*).

Termin *nefeš* – jak powiedzieliśmy wyżej – tylko w ograniczonej ilości tekstów może być oddany przez termin „dusza”. Nawet klasyczny tekst Rdz 2, 7, w którym człowiek otrzymuje od Boga specjalne życiodajne tchnienie (*nišmat*

¹⁵ Zob. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 64.

¹⁶ Na 755 miejsc ST, w jakich został użyty *nefeš*, aż 600 razy LXX tłumaczy ten termin przy użyciu słowa *psyche*, a Wulgata przy użyciu słowa *anima*. Dzisiaj wiadomo, pisze M. Filipiak, że tylko w ograniczonej liczbie tekstów słowo „dusza” oddaje, i to w przybliżeniu, sens *nefeš*. Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 34.

¹⁷ Zob. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 65–66.

hajjîm) nie mówi o duszy w rozumieniu filozoficznym, greckim¹⁸. *Nefeš* w tym tekście określa całą postać bytu ludzkiego jako istoty żywej i jedynie przez to tchnienie różniące się od zwierząt, które poza tym zostały uformowane tak samo jak człowiek i nazwane tak samo jak człowiek: „istoty żywe”, *nefeš hajjāh* (Rdz 2, 19). Tekst Rdz 2, 7 mówi więc, że człowiek jest *nefeš*, a nie, że człowiek ma *nefeš*. Człowiek, jednostka, jest nie tylko i po prostu *bāšār* – żywym ciałem, lecz także i bardziej *nefeš*. Przyczyną tego, że jest on *nefeš* jest sam Bóg Jahwe. On uczynił ukształtowany wcześniej twór ziemski przez tchnienie swego oddechu „istotą żyjącą”. Co ta istota żywa otrzymała w ten sposób i czym się stała, można odczytać ze sposobu mówienia i treści znaczeniowej, związanych z *nefeš*. Słowo to ma różne znaczenia w ST. Rozwój i wypełnienie pojęcia zaczyna się od tego, co można zobaczyć. *Nefeš* oznacza najpierw jako organ ciała ‘gardło, przełyk’, a następnie oddech, który jest w gardle, i pragnienie, którym przełyk pożąda jedzenia i napoju. Od tych dwu już przenośnych znaczeń wyprowadza się następnie treści ‘życie’ i ‘dusza’¹⁹; ta ostatnia jako siedziba wszelkich pożądań i życzeń, ale i pragnienia, które się wyraża w głodzie i sytości, smutku i radości, miłości i nienawiści, nadziei i zwątpieniu. ‘*Nefeš*’ jest miejscem i podłożem, w którym wszystkie te siły i zdolności mają swoje *Sitz im Leben*. Jednocześnie jest ono wyrazem rozpiętości, w biegunowym ukierunkowaniu (takie ukierunkowanie wprowadza tłumaczenie ‘dusza’²⁰), pierwotnego i świadomego dążenia, które przez udzielenie Bożego oddechu jest umieszczone w wewnętrznej strukturze człowieka. Dlatego *nefeš* pozostaje istot-

¹⁸ Zob. J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I, „Błogosławiony Pan, Bóg Izraela” (Łk 1, 68), s. 118.

¹⁹ Sacha Pecaric i Ewa Gordon tłumaczą Rz 2, 7: „I Bóg nadał kształt człowiekowi. *[Ukształtował go] z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza duszę życia*. I człowiek stał się mówiącą istotą.” Pardes Lauder zawiera m.in. taki komentarz do słów: „I Bóg nadał kształt człowiekowi”. Idzie o to, że „Bóg nadał człowiekowi szczególny kształt. W słowie *wajicer* ‘nadać kształt’ litera *jud* pojawia się wyjątkowo dwa razy, jest to aluzja do tego, że człowiek został stworzony z dwiema skłonnościami: *jecer tow* – skłonnością do dobrego i *jecer hara* – skłonnością do złego (*Berachot* 60a). Słowa „i tchnął w jego nozdrza duszę życia” zostały skomentowane: „Bóg uczynił człowieka z dwóch rodzajów składników: ciało z prochu ziemi, z substancji niższej, ziemskiej, i połączył to z elementem duchowym (Raszi). Słowa „mówiącą istotą” zaopatrzone są wyjaśnieniem: „Według *Targum Onkelos*. Dosł. ‘żyjącą istotą’. Tym określeniem (*nefesz chaja*) nazywane są też zwierzęta, lecz istota człowieka jest o tyle wyższa, że została mu dodana zdolność rozumowania i mówienia (Raszi)”. *Tora Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* תשנ"א, red. Rabin Sacha Pecaric, Kraków 2001, s. 18. Wydaje się, iż nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że Bóg, nadając szczególny kształt człowiekowi (formując człowieka), ukształtował go jako tego, w którego mocy pozostaje rozstrzygnięcie i wybór (por. Pwt 11, 26–28: „[...] ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo albo przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie poleceń waszego Boga, Jahwe, które ja wam dzisiaj daję – przekleństwo, jeśli nie usłuchacie poleceń waszego Boga, Jahwe, jeśli odstępacie od drogi, którą ja wam dzisiaj wskazuję, a pójdziecie za bogami obcymi, których nie znacie”). To w tym kulminuje cały smak życia, objawia się najwyższy poziom życia.

²⁰ Określenie „dusza” jest szerokim odpowiednikiem antropologicznego słowa kluczowego *nefeš*. Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. ks. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 199.

nym momentem, wręcz faktorem, pozostawiania-trwania człowieka w relacji do Boga. Ta relacja, bowiem, oznacza dla człowieka życie.

Kiedy prześledzi się teksty, w których *nefeš* oznacza życie lub tak może być przetłumaczone²¹, okaże się, że „*nefeš* nie oznacza »życia« w ogólnym, bardzo szerokim sensie, w jakim mówi się o nim we współczesnych językach europejskich (życie w zróżnicowaniu jego form zjawiskowych)”. Słowa tego używa się raczej ze względu na „granice życia: *nefeš* oznacza życie w przeciwieństwie śmierci”. Chodzi przy tym „o ocalenie albo zachowanie”, z drugiej strony „o zagrożenie i zniszczenie życia”. W obu przypadkach potrzebny jest Jahwe, który stworzył *nefeš* (Jr 38, 16). *Nefeš* czyni istotę żyjącą człowieka – na tle całej rozległości przenośnego znaczenia – osobą, która rozpoznaje obowiązek i chęć, odpowiedzialność i możliwość rozstrzygania, zawodność i winę. Czyni człowieka „ja” (por. Rdz 2, 7; 3, 1–7), które znajduje się w świecie, ale także przed Bogiem i wobec Boga (jak to wyraża się zwłaszcza w Psalmach) – określonego jako pojedyncza istota żywa, która sama z siebie ani nie uzyskała życia, ani nie może go zachować, lecz żywotnie pożąda życia, dlatego też jest skierowana na źródło życia (Ps 36, 10)²².

Zbierzmy, zatem podstawowe różnice, jakie zachodzą pomiędzy tradycją grecką a hebrajską. Przede wszystkim w tradycji hebrajskiej dusza/*nefeš* jest stworzona. Nie jest ona z natury współistotna boskości; nie pochodzi z substancji boskiej, nie jest jej częścią. W żadnej mierze nie ma tej samej natury, co boskość. Zbawienie nie polega, zatem tutaj na „powrocie” do boskości (jak w tradycji orfickiej i wczesnej platońskiej), ponieważ z niej nie „wyszła”. Dusza/*nefeš* została stworzona, a to oznacza, że ontologicznie jest inną substancją²³.

Po drugie, nie można tu w żadnym razie mówić o jakiegokolwiek preegzystencji *nefeš* wobec „ciała” (*nefeš* oznacza istotę żyjącą, cielesną). Tradycja hebrajska nie zna mitu orfickiego o preegzystencji dusz, o ich upadku, jakim było wejście w ciała, ani o wędrówce dusz z ciała do ciała. Wszystkie te zagadnienia są całkowicie obce hebrajskiej myśli biblijnej. Pojawiają się one znacznie później w księgach żydowskich gnostyków, to jest w Kabale.

Tradycja hebrajska nie zna idei „upadku” preegzystującej duszy w ciało. Myśl, że istnienie w ciele jest nieszczęściem, katastrofą, konsekwencją winy, jest jej całkowicie obca. Istnienie cielesne, fizyczne nie jest tu odczuwane jako coś zawinionego, wstydliwego czy nieczystego. Seksualności nigdy nie uważa się za karygodną. Cały porządek biologiczny jest uważany za doskonały, a płodność jest wręcz uznawana za przejaw błogosławieństwa.

²¹ M. Filipiak pisze: „Jeśli *nefeš* określa organ potrzeb witalnych, bez których człowiek nie mógłby przeżyć, jest zrozumiałe, że – w duchu myśli syntetycznej – oznacza samo życie. Jest to szczególnie ewidentne w Prz 8, 35–36: ‘Ten, kto mnie znajdzie, znajdzie życie (*hajjîm*) i zdobędzie życzliwość Jahwe. Ale kto mnie obraża, krzywdzi własną *nefeš*, a wszyscy, którzy mnie nienawidzą, miłują śmierć (*māwet*)’”, M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 36.

²² Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 199–200.

²³ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 66.

Tradycja hebrajska nie zna pojęcia dualizmu substancjalnego między „duszą” z jednej a „ciałem” z drugiej strony (*nefeš* nie staje w opozycji do *bāšār*). W języku hebrajskim nie ma nawet słowa na oznaczenie „ciała” w takim sensie, w jakim Platon, a zwłaszcza Kartezjusz, mówił o ciele, substancji odrębnej od duszy. W hebrajskim nie ma słowa na oznaczenie ciała rozumianego w tym sensie. Jest słowo na oznaczenie trupa, który nie jest ciałem (nie jest już *bāšār*). Ten brak określenia jest znamieny. Jest rzeczą całkowicie naturalną, że ten lud: lud wieśniaków, pasterzy i rzemieślników, lud mający do czynienia z konkretną naturą i siłami przyrody, nie wytworzył terminu na oznaczenie tego, co nie istnieje, a mianowicie terminu abstrakcyjnego na oznaczenie ciała bez duszy. Po prostu lud hebrajski nie miał wyrazu na oznaczenie ciała jako odrębnego od *nefeš*, posiadał natomiast termin na oznaczenie trupa²⁴.

2.2.2. Antropologiczny sens biblijnego *bāšār*

Termin *bāšār* – przejdźmy do drugiego z wymienionych terminów, który, jak wspomnieliśmy już wyżej, oznacza „żywe ciało”, występuje w ST 273 razy, z czego 104 razy w odniesieniu do zwierząt, nigdy zaś w odniesieniu do Boga. W ST częściej mówi się o *bāšār* zwierząt niż o ich *nefeš* (zupełnie odwrotnie aniżeli o człowieku!). *Bāšār* jest określeniem czegoś, co jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu. Bóg może objąć ludzi i świat zwierzęcy wyrażeniem „wszelkie ciało” (Rdz 6, 17; 9, 16n. Poza tym wyrażenie określa „wszystkich ludzi” – tak u Iz 40, 5n; 49, 26; Ps 145, 21; całą ludzkość²⁵). Spośród wszystkich ksiąg ST *bāšār* najczęściej występuje w Księdze Kapłańskiej (61 razy). Jest to termin najczęściej stosowany, niemal jedyny, na określenie ciała w ST. Odpowiednikiem greckim hebrajskiego *bāšār* jest *sarx* (LXX jedynie 23 razy przetłumaczyła *bāšār* jako *soma*, w pozostałych wypadkach – łącznie z tekstem hebrajskim Syracha – zawsze ma słowo – *sarx*). Właściwie język hebrajski nie posiada odpowiednika greckiego *soma*, które nawiązuje do podstawowego rozróżnienia greckiego między materią i formą a oznacza „ciało” pozbawione „duszy”²⁶.

Bāšār wskazuje na człowieka jako konkretnie istniejącego ze względu na ciało. Wskazując na *bāšār* (i kości) pokazuje się jego przynależność do konkretnego rodu i pokrewieństwo oraz przynależność do ludu. Wraz z nazwaniem człowieka *bāšār* – ciałem ukazuje się także jego znikomość i słabość oraz jego ograniczoność w istnieniu i trwaniu. Jest to szczególnie ważne ze względu na podkreślenie różnicy, jaka zachodzi między człowiekiem i Bogiem. Człowiek sam z siebie jest tylko

²⁴ Por. tamże, s. 66–68.

²⁵ Zob. A.R. Hulst, *kol-bāšār in derpristerlichen Fluterzählung* „Oudtestamentische Studien“ 12 (1958), s. 28–68, cyt. za: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 198. Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 68–69.

²⁶ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 40.

ciałem, toteż gdyby Bóg zabrał mu swoje tchnienie, „zginęłoby wszelkie ciało i człowiek w proch by się obrócił” (Job 34, 14–15; por. Ps 78, 38–39; Koh 3, 18–19). Linia podziału między Bogiem i człowiekiem jest tu wyraźna; nigdy nie mówi się, że Bóg ma lub jest *bāšār*²⁷. W takim ujęciu „ciało” oznaczałoby czynnik (o charakterze ontycznym ale nie etycznym) słabości i ułomności natury ludzkiej wraz ze wszystkimi następstwami tego faktu. Ta słabość człowieka może (ale nie musi) objawić się także w jego skłonności do grzechu, w słabości etycznej²⁸.

Po hebrajsku *bāšār* to cały człowiek, całość psychofizyczna czy psychosomatyczna. To coś biologicznego, a zarazem psychologicznego. W języku hebrajskim funkcje czy uczucia, które w antropologii dualistycznej przypisuje się „ciału”, przypisywane są duszy – *nefeš* i odwrotnie, funkcje czy uczucia, które w antropologii dualistycznej przypisywane są zazwyczaj duszy (psychice), antropologia hebrajska przypisuje również organom „ciała”²⁹. Tradycja hebrajska ujmuje to, co na Zachodzie nazywamy problemem psychofizycznym, w sposób podobny jak nowoczesne kierunki reprezentowane przez twórców medycyny psychosomatycznej, usiłujących uwolnić nas od antropologii kartezjańskiej, od jej dychotomii i mechanizmu³⁰.

Pierwsze kontakty myśli judaistycznej z hellenizmem nie wprowadziły zasadniczych zmian w pojęciu ciała (*bāšār*), które nadal pozostało wykładnikiem zewnętrznej, ku doczesności skłaniającej się egzystencji człowieka (por. Syr 31, 1)³¹.

2.2.3. Antropologiczny sens biblijnego *rûah*

O ile antropologia hebrajska nie zna dualizmu (dwoistości) „dusza” – „ciało”, o tyle zna nowy wymiar, którego – jak się wydaje – brak (lub też do końca nie mógł być wydobyty) w filozofii greckiej. Wymiar ten jest w istocie nadprzyrodzony, a określa go termin *rûah*, który język grecki tłumaczy jako *pneuma*, język łaciński – jako *spiritus*, my zaś tłumaczymy go jako „duch”.

Termin *rûah* występuje w Biblii 389 razy (378 w języku hebrajskim i 11 w języku aramejskim), w tym 113 razy oznacza siłę natury, wiatr, w pozostałych wypadkach odnosi się do Boga (136 razy) oraz do ludzi (116 razy), zwierząt (10 razy) i bożków (3 razy).³² Tak więc *rûah* odnosi się do Boga w 35% wypadków, podczas gdy *nefeš* jedynie w 3%, a *bāšār* 0%. Nigdy pojęcia *rûah* nie używa Księga Kapłańska, w której jak wspomnieliśmy wyżej, najczęściej ze wszystkich ksiąg ST występuje słowo *bāšār*. Na podstawie tego zestawienia można wnosić, że *rûah* jest nie tyle pojęciem antropologicznym, ile teo-antropologicznym.

²⁷ Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 198; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 42.

²⁸ *Bāšār*, jako wykładnik słabości etycznej człowieka, podkreślają teksty qumrańskie. Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 43.

²⁹ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 69–70.

³⁰ Zob. tamże, s. 70.

³¹ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 43.

³² Zob. tamże, s. 43–44.

Z tradycji Pięcioksięgu *rûah* najczęściej występuje w tradycji kapłańskiej, najrzadziej, bo tylko jeden raz w tradycji deuteronomicznej (Pwt 2, 30)³³. Podstawowym znaczeniem terminu *rûah* jest wiatr. Chodzi tu o siłę natury, którą posługuje się Jahwe do różnych celów. Dobroczynne (lub złowieszcze, tzn. na ogół – karzące) działanie Boga wobec człowieka wyraża obrazowo „wiatr/wicher”. To na tę rzeczywistość człowiek bywa zdany i ją odczuwa. Od znaczenia „wiatr” następuje przejście do znaczenia „tchnienie”: tchnienie życiodajne, siła żywotna człowieka. „Wiatr” (jego siła) bowiem, może pochodzić tylko od Boga, niejako z Jego oddechu. On także kształtuje *rûah* w człowieku. Żyje on, jak długo jest w nim jeszcze oddech i Boże tchnienie w jego nozdrzach. *Rûah* jest darem udzielonym tylko na pewien czas; pozostaje on raczej *rûah* Boga, aniżeli staje się *rûah* człowieka³⁴. Nie jest „częścią składową człowieka, lecz siłą, która jest w stanie określić człowieka nie tylko od wewnątrz, ale i z zewnątrz”³⁵. *Rûah* zapewnia człowiekowi witalność, dynamiczną siłę życiową, którą może wprowadzać w różny sposób. Wyraża się w zasilanych od wnętrza aktywnościach, w zdolnościach, które są rozwijane, w etycznych postawach, które dochodzą do głosu, w namiętnościach, wzburzeniach i nastrojach, które opanowują człowieka. Od niego pochodzi siła tkwiąca w chceniu (w sensie „ja chcę” a nie „chce mi się”). Zależnie od tego, czy *rûah* działa, czy jest pobudzany, człowiek jest pełen odwagi lub niecierpliwości, zatroskany lub kapryśny, w kłopotach czuje się przygnębiony albo jest pokorny.

Rûah jest tym czynnikiem, dzięki któremu człowiek jest zdolny przyjąć samego Ducha Bożego, usłyszeć i rozumieć, co On mówi do niego, co mu komunikuje. Innymi słowy mówiąc, czyni go zdolnym pozostawać w dynamicznej, dialogicznej relacji do Boga. Abraham J. Heschel, znany żydowski myśliciel i filozof, w swej książce *The Insecurity of Freedom* stwierdza, iż podczas gdy „filozofowie greccy próbowali zrozumieć człowieka jako część wszechświata, prorocy próbowali zrozumieć człowieka jako partnera Boga”³⁶. „Człowiek jest [bowiem

³³ Zob. tamże, s. 44.

³⁴ Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 201.

³⁵ R. Albertz, C. Westermann, *Rûah Geist*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, München 1976, s. 726–753, zwł. s. 739.

³⁶ A.J. Heschel, *The Insecurity of Freedom*, New York, Farrar, Straus & Giroux 1966, s. 152. Tę tezę, zwłaszcza w jej pierwszej części, należałoby nieco złagodzić. Generalnie uwypukla ona jednak pewną odmiennność obydwu tradycji. Serwin, komentując Heschelowskie stanowisko w kwestii zasługi proroków, pisze: „Zamiast odkrywać naturę Boga, prorocy głosili wolę Boga i słowo Boże. Podczas gdy mistycyzm pokazuje, że człowiek poszukuje Boga, profetyzm opowiada się za Bożym poszukiwaniem człowieka i za Bożym zainteresowaniem się sytuacją człowieka. W odróżnieniu od bóstw mitologicznych, które jawią się jako egoistyczne, lub od Boga Arystotelesa, który opisany jest jako pozbawiony współczucia, „Nieporuszony Poruszyciel”, Bóg proroków jest „najbardziej Poruszonym Poruszycielem”. Prorocy odkryli, że Bóg jest Bogiem współodczuwania, głęboko zatroskanym o człowieka i zaangażowanym w jego sprawy. Prorok jest osobą, która odczuwa patos Boga – Jego żal i smutek w odniesieniu do sytuacji, w jakiej znajdują się byty stworzone, a zwłaszcza człowiek. Prorocy zauważyli, że Objawienie, podobnie jak historia, nie jest mono-

– S.S.] człowiekiem nie przez swój związek z ziemią, lecz przez to, co łączy go z Bogiem”³⁷. Oczywiście, człowieka łączy z Bogiem przymierze³⁸, ale to przymierze jest możliwe dzięki nie tylko specjalnemu zaangażowaniu się Boga w sprawy człowieka, ale dzięki uprzedzającemu Jego zbawcze zaangażowanie stwórczemu darowi – darowi *rûah*. Ta nauka o duchu, jako odrębnym od porządku psychologicznego i biologicznego, choć oddziałującym na jeden i drugi, została podjęta i rozwinięta w Nowym Testamencie. Święty Paweł posługiwał się rozróżnieniem; człowiek „psychiczny (zmysłowy)” – człowiek „duchowy” (por. 1 Kor 2, 10–15)³⁹.

2.2.4. Antropologiczny sens biblijnego *lēb*, *lēbāb*

Wreszcie ostatnie z czterech słów o kluczowym dla antropologii hebrajskiej znaczeniu, to słowo *lēb*, *lēbāb* (LXX: *kardia*). Słowo to występuje w ST łącznie 858 razy (najczęściej ze wszystkich głównych słów antropologicznych), w tym 598 razy w formie *lēb* i 252 razy w formie *lēbāb*⁴⁰. Prawie wyłącznie (w 814 wypadkach) terminy te odnoszą się do ludzi; jedynie 26 razy Biblia mówi o sercu Boga (i to zawsze w łączności z człowiekiem) i 5 razy o sercu zwierząt. W pozostałych wypadkach (13 razy) słowo serce jest odniesione do: nieba (2) i morza (11)⁴¹.

„Serce” w ST jest przede wszystkim centralnym organem życia, z którym są związane funkcje fizjologiczne. Funkcja serca, według starożytnego blisko-wschodniego i starotestamentowego rozumienia, sięga daleko poza funkcję cieleśną. Znaczenie wychodzi ponownie od spostrzeżeń związanych z aktywnością organu ciała. Ukazuje on różne stany, w które popada lub wchodzi człowiek, sygnalizuje odczucia i emocje, jest zatem siedzibą uczuć i usposobienia. Przestrzeń zdobywają w nim ból i radość, strach i zwątpienie, odwaga i zaufanie; wychodzą z niego złość i gniew, tajemne pragnienie i pożądanie mają w nim swe miejsce. W tych poruszeniach, które wyraża także *nefeš*, jak i w miłości i antypatii, współgrają dusza i serce. Zdolności serca są jednak bardziej duchowe. To ono spostrzega i rozpoznaje, przypomina i rozumie, planuje i decyduje się. Rozum, rozsądek i wola mają swe miejsce w sercu. Tam upewnia się człowiek także o tym, co czyni, tak że *leb* można przetłumaczyć niekiedy przez sumienie. Serce (*leb*) obejmuje tym samym wszystkie wymiary istnienia człowieka, o ile można je wyrazić za pomocą jednego pojęcia. Tym pojęciem charakteryzuje się poniekąd całego człowieka, wyraża się nim to, co niesie z sobą określenie „osoba”. Serce wskazuje na

logiem Boga, lecz dialogiem Boga i człowieka, dialogiem Boga z człowiekiem”, B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, Kraków: WAM 2003, s. 67–68.

³⁷ Tamże. Zob. B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, s. 62–63.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, s. 72.

⁴⁰ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 49.

⁴¹ Zob. tamże.

centrum życia osobowego – centrum osoby⁴². H.W. Wolff powiada: „Spektrum znaczeniowe najczęstszego antropologicznego pojęcia okazało się szczególnie szerokie. I chociaż z pewnością obejmuje ono sfery: cielesności, emocji, rozumu i funkcji wolitywnej, to przecież wyraźnie trzeba stwierdzić, że Biblia mówiąc „serce” ma na myśli przede wszystkim centrum świadomości żyjącego człowieka. Wyraznym *proprium* jest to, że serce jest powołane do rozsądku, zwłaszcza do słuchania słowa Bożego”⁴³. Można powiedzieć, iż w sercu rozstrzyga się kształt osobowego życia człowieka, cała orientacja ludzkiej egzystencji, czy będzie ona z Bogiem czy bez Boga, czy będzie ona rozumna czy też bez zasadniczej orientacji – bez punktu odniesienia, czyli – nierozumna. Ludzie „bez serca” (*’ên lēb*), to ludzie bez jasnej orientacji, działający nierozumnie (Oz 7, 11; por. Oz 4, 11–12; Prz 23, 31–32). „Głupi” „w sercu swoim” (por. Ps 14, 1; 53, 2; por. Ps 10, 4) neguje znaczenie Boga, tzn. – usiłuje przekreślić obecność Boga w swoim życiu i zaprzecza jego skutecznej interwencji w świecie, usiłuje żyć i decydować o życiu własnym i innych *etsi Deus non daretur*⁴⁴. Można powiedzieć, iż w sercu człowieka rozstrzyga się życie w przymierzu, w przynależności do Boga, a zatem decyduje się dialogiczny lub monologiczny charakter całej jego egzystencji⁴⁵.

⁴² Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 200. Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 54.

⁴³ H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 90, cyt. za: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 200–201.

⁴⁴ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 52.

⁴⁵ Charakteryzując nauczanie A.J. Heschela, B.L. Sherwin pisze: „Każdy dobry uczynek, *mitzwah*, jest elementem przymierza z Bogiem. Jest także sposobem na wypełnienie naszego przymierza z Bogiem. Heschel pyta i odpowiada: ‘Czym jest dobry uczynek? Spotkaniem z boskością, sposobem na życie w łączności z Bogiem, przeblyskiem świętości pośród mroków bezbożności...’ (*God in Search of Man*, New York, Harper, 1955, s. 357). Mówiąc o obowiązkach religijnych, Heschel raz jeszcze korzysta ze sposobności, by podkreślić różnicę między myślą biblijną a grecko-germańską myślą filozoficzną. Myśl grecka rozważa kwestie ontologiczne; pyta na przykład, czym jest byt. Myśl biblijna rozważa, czym jest czyn. Myśl grecka pragnie zdefiniować istotę ludzką. Myśl biblijna nakazuje nam spełniać uczynki, w których wyraża się nasze człowieczeństwo. ‘Filozofia grecka interesuje się wartościami; myśl żydowska zajmuje się *mitzwot*’ (tamże, s. 377). Wartości pochodzą od człowieka, natomiast *mitzwot* od Boga. Grecka filozofia moralna zajmuje się przede wszystkim kwestią dobra. Myśl biblijna obsesyjnie skupia się na świętości. Immanuel Kant sugerował, że podstawową kwestią etyki jest: ‘Co powinienem czynić?’ W podejściu biblijnym podstawowa kwestia etyki jest metaetyczna: ‘Czego Bóg żąda ode mnie?’ Według Heschela, system etyczny oparty na ludzkim racjonalizmie lub przydatności społecznej niesie zbyt duże ryzyko, nie jest godny zaufania. Każde działanie można usprawiedliwić społeczną użytecznością i zrationalizować je jako moralne. Również sumienie nie jest niezawodnym źródłem moralnego postępowania. Sumienie jest tylko jednym z głosów, które w nas są. ‘Siła egoizmu może z łatwością ujarzmić wyrzuty sumienia. [...] Sumienie nie jest władzą prawodawczą, która mogłaby uczyć nas, co powinniśmy zrobić; jest raczej organem prewencyjnym. Jest hamulcem, nie przewodnikiem; płotem, a nie drogą. Jego głos rozbrzmiewa wtedy, gdy niewłaściwy czyn został już popełniony, ale najczęściej nie udaje mu się pokierować nami, zanim zaczniemy działać’ (tamże, s. 298). [...] »Czym jest *mitzwah*, dobry uczynek? Jest *modlitwą w formie czynu*«. Jest modlitwą przywołującą Boga i Jego zbawcze działanie. B.L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, s. 80–81; 82.

W kontekście wiary w Boga, w kontekście Przymierza kryły się odpowiedzi na metafizyczne pytania filozofów greckich, m.in. na pytanie o początek człowieka i o ostateczny sens jego egzystencji w świecie. Miało to wielkie znaczenie dla kształtowania się samowiedzy ludzi Starego Testamentu. Każdy Izraelita, który wierzył w Boga Stworzyciela wszystkiego, co istnieje, tym samym wiedział i uznawał, że człowiek istnieje w świecie nie sam ze siebie, nie z przypadku, nie z nicości, nie z chaosu. To Bóg go w całości stworzył z nicości. Stworzył go widzialnym ciałem, czującą duszą i duchem. Izraelici duszy nie traktowali jako boskiej, prostej i niezłożonej zasady bytu człowieka, lecz jako wyodrębnione centrum wrażliwości i doznań, ducha zaś jako źródło tegoż centrum, źródło dobrego lub złego postępowania, w przymierzu z Bogiem lub w oderwaniu się od Niego. Ciała nie interpretowali negatywnie, nie widzieli w nim jedynie najniższej kategorii bytu zmiennego i złożonego, źródła zła, uznawali bowiem, że „wszystko, co Bóg uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Zatem w myśleniu o człowieku nie rozdzielali całości jego bytu, jak Grecy, na prostą, niematerialną doskonałą duszę i na złożone materialne niedoskonałe ciało, które jedynie obciąża duszę. Izraelitom grecki dualizm był całkowicie obcy. W ich rozumieniu ważny był żywy człowiek, uznawali konsekwentnie jego jedność psycho-fizyczną.

Skąd jednak śmierć? Skąd zło moralne? Jeśli chodzi o śmierć, to dla ludzi Starego Testamentu była ona mrocznym wydarzeniem. I takim pozostała aż do czasów przyjścia Chrystusa. I przyznać trzeba, że ta swoista zasłona nad śmiercią zadziwia, bo przecież zasadniczą treścią całej historii biblijnej jest zapowiedź zbawienia człowieka. Izraelici przyjmowali, że śmierć jest dziełem samego człowieka, następstwem jego grzechu. Dla człowieka jest czymś bardzo bolesnym, bo gdy człowiek umiera, to znika ze świata widzialnego, wraca do ziemi i nie wie, co się z nim dzieje po śmierci. Dlatego na kartach Biblii jest tyle lęku przed śmiercią, tym bardziej że myśl o duszy z natury swej nieśmiertelnej była im obca.

Wierząc jednak w Boga Stworzyciela i dawcę życia, w Boga, który przyobiecuje człowiekowi zbawienie, Izraelici stopniowo uświadamiali sobie ideę zmartwychwstania, czyli powrotu całego człowieka do nowego życia. Idea ta wykryształizowała się jednak dopiero w czasach przed narodzeniem Chrystusa. Chrystus myśl o zmartwychwstaniu połączył wyraźnie z obietnicą nowego życia, ze swoim zmartwychwstaniem i ze swoim posłannictwem mesjańskim. „Kto żyje i wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie”. W kontekście wiary w Chrystusa Zbawiciela egzystencja człowieka w świecie nabierała nowego sensu, jego przeznaczeniem ma być życie w innym nowym świecie.

Na kartach Biblii możemy także śledzić stopniowe zarysowywanie się wśród Izraelitów świadomości wolności człowieka oraz autonomii poszczególnego Izraelity jako członka wspólnoty. Żyjąc treścią Przymierza z Bogiem, każdy Izraelita, jako członek wspólnoty, wyrażał osobiście swoją zgodę na udział w Przymierzu. W ten sposób każdy Izraelita, jako wolny partner Boga i zarazem członek Ludu, w którym Bóg sobie upodobał, wchodził w osobistą więź z Bogiem na płaszczyź-

nie ja–Ty; tym samym we wspólnocie Ludu Bożego nabierał także znaczenia jako jednostka.

W spotkaniu z Bogiem (dzięki doświadczeniu bycia włączonym w Jego lud) wierzący Izraelita doświadczał własnej małości i jednocześnie miłości Boga. „Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Czymże jest dobro lub zło pochodzące od niego? Liczba dni człowieka – jeśli wiek jego jest długi – dosięga stu lat. Jak kropla wody zaczerpnięta z morza lub ziarno piasku, tym jest kilka lat wobec dnia wieczności. Dlatego Pan cierpliwy jest dla ludzi i wylał na nich swoje miłosierdzie. Zobaczył i wie, że koniec ich godny litości i dlatego pomnożył swoje przebaczenie. Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością, karci, wychowuje, poucza i zawraca jak pasterz swoją trzodę” (Syr 18, 8–13). Obcując z Bogiem na płaszczyźnie ja–Ty, człowiek przestawał być kimś anonimowym, wtłoczonym w życie grupowe, a stawał się coraz wyraźniej panem siebie. Tak więc w dialogu z Bogiem mógł sobie stopniowo uświadomić także swoją wartość osobową i sens swej egzystencji w świecie. Wszystko to jednak wyraźnie zarysowało się dopiero z chwilą pojawienia się Jezusa Chrystusa. Bo choć Jezus przemawiał do tłumów, to jednak zwracał się do zawsze poszczególnego człowieka, apelował do jego wolności, a ponadto identyfikował się z każdym człowiekiem, a zwłaszcza z najmniejszymi. Wszystko to stwarzało zupełnie nowy klimat do wzajemnych odniesień ludzi między sobą, a zarazem niesło ze sobą impulsy, które w przyszłości skłaniały do nowych przemyśleń na temat znaczenia i miejsca poszczególnego człowieka – w tym szczególnie sytuacji kobiety i losu niewolnika – w całości życia społecznego.

Te dwa sposoby myślenia o człowieku – grecki czysto filozoficzny, skupiony na samym człowieku i na tym, co w nim boskie, oraz religijny, właściwy ludziom Biblii – kształtowały się przez długie wieki w wyodrębnionych i stosunkowo izolowanych kręgach kulturowych. Ale już począwszy od III i II wieku przed Chrystusem, zaczęły się stopniowo wzajemnie przenikać. Język i kultura grecka rozszerzały się na cały ówczesny świat i przybierały postać helleńską, a Biblia, zawierająca myśl hebrajską (Stary Testament), przełożona na język grecki (tzw. Septuaginta) przestawała być księgą religijną wyłącznie dostępną dla Izraelitów. Nowy Testament w zasadzie został napisany w języku greckim, a przepowiadanie Dobrej Nowiny rozchodziło się na cały ówczesny świat. I to stało się jednym z pierwszych i bardzo ważnych czynników, które sprzyjały wzajemnemu przenikaniu się tych dwóch sposobów myślenia o człowieku.

Drugim ważnym czynnikiem, który sprzyjał temu przenikaniu w I i II w. po Chr., było nawracanie się na chrześcijaństwo wielu pogan wykształconych filozoficznie. Nie sądźmy jednak, że owo spotkanie było bezkonfliktowe. Wręcz przeciwnie. Już pierwsze zetknięcie się myślenia filozoficznego z myśleniem judeo-chrześcijańskim stało się źródłem oporu i fermentu intelektualnego. Między innymi świadectwo o tym dają Dzieje Apostolskie (zob. Dz 17, 16–33). Święty Łukasz opowiada, że gdy Apostoł Paweł znalazł się w Atenach, „niektórzy z filo-

zofów epikurejskich i stoickich” chętnie go słuchali i chcieli bliżej poznać jego naukę o jakichś nowych bogach, „bo głosił Jezusa i Zmartwychwstanie”. Słuchali go z uwagą, gdy mówił im o Jezusie z Nazaretu, który jest Synem Bożym. Ale gdy zaczął mówić o naszym współzmartwychwstaniu z Chrystusem, wówczas „jedni się wyśmiewali, a inni mówili: »Posłuchamy cię innym razem«”.

Powodem tego wyśmiewania się z głoszonej obietnicy zmartwychwstania nie była ani koncepcja Boga, ani osoba Jezusa z Nazaretu jako Syna Bożego i Człowieka, ani nawet zasadnicza niemożliwość zmartwychwstania jako faktu. Co więcej, powodem sprzeciwu nie były także chrześcijańskie ideały i wymogi życia moralnego (te raczej przyciągały). Głównym źródłem oporu były poglądy antropologiczne rozpowszechnione w świecie helleńskim. A według tych poglądów najważniejsza w człowieku była prosta i niematerialna doskonała dusza jako zasada jego bytu, natomiast ciało jako najniższa kategoria bytu było czymś, co jedynie obciążało duszę, włączało bowiem człowieka w ziemską egzystencję. Z tego powodu w śmierci dopatrywano się raczej wyzwolenia z obciążających człowieka warunków ziemskiej egzystencji. Oczywiście w tym kontekście chrześcijańska nauka o zmartwychwstaniu jako o odnowie i przemianie ludzkiego bytu musiała więc wydawać się czymś zupełnie obcym lub przynajmniej trudnym do zaakceptowania. Bo po co na nowo dusza ma się łączyć z ciałem? Czyż egzystencja duszy wyzwolonej z okowów ciała nie jest czymś doskonalszym? Zatem zmartwychwstanie jako ponowny związek duszy z ciałem uchodziło za przeciwne naturze człowieka⁴⁶.

3. TEOLOGICZNY (PATRYSTYCZNY) KONTEKST TEORII OSOBY

Zderzenie myślenia filozoficznego na temat natury człowieka i sensu jego ziemskiej egzystencji z myśleniem kształtującym się w kontekście objawienia judeo-chrześcijańskiego wywoływało wielki zamęt i ferment w umysłach ludzi nawracających się na chrześcijaństwo. Ludzie żyjący w kulturze helleńskiej obcy byli z filozoficznymi poglądami greckimi, przywykli więc do uznawania ciała za najniższą kategorię bytu, często za źródło zła, a przynajmniej za czynnik obciążający niematerialną doskonałą duszę. Gdy się więc nawracali na chrześcijaństwo, przeżywali autentyczne rozterki. Z trudem przychodziło im uznanie w Chrystusie Syna Bożego i prawdziwego człowieka i tego wszystkiego, co głosiło chrześcijaństwo na temat ziemskiej egzystencji Jezusa. Nie mogli bowiem pogodzić ze sobą prawdy o Bogu i o doskonałej niematerialnej duszy z myślą o Jego cielesności. Jakżeż Syn Boży mógłby być prawdziwym człowiekiem? I tak niejedni uważali, że jeśli Jezus z Nazaretu był prawdziwym człowiekiem, to nie mógł być Sy-

⁴⁶ Por. A. Siemianowski, *Człowiek w poszukiwaniu prawdy o sobie w dialogu z Bogiem*. Odczyt wygłoszony 26 maja 1997 w Salonie Sztuki Współczesnej BWA w Bydgoszczy. Odczyt dostępny na stronie internetowej Autora.

nem Bożym, bo jakżeż mógłby pogodzić w sobie to, co doskonałe – swoją boską naturę – z tym, co niedoskonałe, ziemskie – tzn. z ludzkim ciałem? Mógł mieć co najwyżej pozorne ciało, a jeśli cierpiał i umarł, to także jedynie pozornie. Jeśli zaś był prawdziwym człowiekiem, to z tych samych powodów nie mógł już być Bogiem. Mógł być co najwyżej przybranym Synem Bożym. Z tych trudności zrodziły się liczne herezje chrystologiczne.

Zetknięcie się poglądów antropologicznych hellenskich z objawieniem judeo-chrześcijańskim rodziło znacznie więcej trudnych problemów. Z powodu tych trudności wykształceni filozoficznie poganie stawiali opór nauczaniu chrześcijańskiemu. Ci zaś, którzy się nawracali, przeżywali umysłowy niepokój i często skłaniali się do wspomnianych poglądów heretyckich, ale wówczas wypaczali sens chrześcijańskiego nauczania.

Wielu jednak chrześcijan filozoficznie wykształconych odważyło się ponownie przemyśleć zagadnienia filozoficzne, szczególnie te, które dotyczyły natury ludzkiej. Najpierw chodziło im o przezwyciężenie własnych trudności w wierze, o pogodzenie pojęć filozoficznych z prawdami wiary, a następnie o usprawiedliwienie swej wiary w oczach pogan. Wielu z nich pisało tzw. apologie. Jako owoc tych nowych przemyśleń już u tzw. wczesnych Ojców Kościoła odnajdujemy nowe koncepcje antropologiczne, dotyczące zwłaszcza interpretacji związku duszy z ciałem, tym samym sugerujące nowe spojrzenie na ciało, na materię jako ziemski element człowieka, w ogóle nowe rozumienie natury człowieka. Ważne pod tym względem jest dziełko Atenagoras z Aten (II w.) *O zmartwychwstaniu umarłych* (pol. II w.).

W sporach tzw. chrystologicznych, dotyczących samego Chrystusa, m.in. rodziło się nowe pojęcie osoby ludzkiej jako bytu cielesno-duchowego, który w całości ukonstytuowany jest z ciała i duszy. Najważniejsze było stwierdzenie, że do natury osoby ludzkiej należy ciało i dusza. Człowiek jako byt osobowy ma swoją jednostkową wartość. Ta wartość osoby zarysowywała się szczególnie wyraźnie w świetle wiary w zbawcze dzieło Chrystusa, Jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie. Chrystus cierpiał i umarł za każdego człowieka, także za tego najmniejszego i nic nie znaczącego w ówczesnym świecie. Kto więc autentycznie wierzył w Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło, ten siłą rzeczy musiał już inaczej myśleć o wartości poszczególnego człowieka i o sensie jego ziemskiej egzystencji. W ten sposób religijne myślenie inspirowało nowe myślenie filozoficzne. Najbardziej dojrzałą postać wielkiej syntezy przybrało ono niebawem w doktrynie teologiczno-filozoficznej św. Augustyna. Nie można jednak zapominać o niezmiennie silnych wpływach idących w odwrotnym kierunku, mianowicie o poglądach gnostyckich, które utrudniały przenikanie treści chrześcijańskich w życie.

3.1. Patrystyczne poszukiwania

Biblia ST – jak to już wyżej zaanonsowaliśmy – w jakimś sensie sprowokowała pojęcie osoby. Pojęcie osoby wyrażało ideę dialogu. Biblia ukazuje Boga

jako rzeczywistość istniejąca w dialogu, objawiającą się w słowie i w słowie istniejącą jako „ja–ty–my”. W świetle tak rozumianego Boga, także człowiek w nowy i pełniejszy sposób pojmuje swoją własną egzystencję⁴⁷. W jeszcze większym stopniu prawda o Bogu – w związku z uznaniem boskości Jezusa, którą odsłania NT i dociekania teologiczne Ojców, implikuje takie nowe rozumienie. Nowotestamentalne orędzie – jak zauważa Ch. Schönborn – „rozsadza [...] dotychczasowe ujęcie monoteizmu, albowiem Bóg ma zawsze swoje Słowo u siebie, Słowo które jest samym Bogiem. Przyjęcie tej prawdy jest sprawą wiary, ale wiara nie może polegać na tym, że wierzy się tak po prostu w jakiś absurd. To raczej wiara może zawierać w sobie coś nieoczekiwanego, zaskakującego, coś nie do pomyślenia. Ta zaskakująca nowość ukazuje jednak równocześnie jakiś nowy sens i umożliwia tym samym nowe rozumienie, nowe patrzenie. Wierzyć w Boga po chrześcijańsku oznacza, wbrew żydowskiemu monoteizmowi, coś innego, coś nowego: teraz nie można już mówić o Bogu, nie mówiąc o Chrystusie”⁴⁸.

Można powiedzieć, iż w tej nowej perspektywie – w perspektywie wiary, kształtuje się oryginalne rozumienie człowieka jako osoby, który nie jest już tylko przedstawicielem gatunku *homo sapiens*, widzianym w świetle rozumu przyrodzonego. Który jest pewną odrębnością w sobie, który taką odrębnością, niesprowadzalną do innej odrębności, może być, a nawet może się nią objawić. To oryginalne rozumienie człowieka, widzianego w perspektywie wiary, jest w istocie widzeniem go w perspektywie Boskiej wiedzy jako ‘zasady’. Chodzi tu o „podporządkowanie” wiedzy ludzkiej (zdaniem Arystotelesa – bo tutaj to on ukształtował kanon rozumienia tego, co nazywamy wiedzą ludzką – mieć wiedzę o jakiejś rzeczy znaczyło mieć pewne jej poznanie dzięki rozumowaniu, które pozwala wykazać, dlaczego rzecz ta jest w sposób konieczny taka, a nie inna. Uzyskujemy to poznanie, zestawiając ze sobą pewne prawdy znane w sposób oczywisty, zwane zasadami, z pewnymi innymi, mniej znanymi prawdami [które faktycznie odkrywamy na podstawie tych pierwszych], zwanymi ‘wnioskami’) wiedzy Boskiej, będącej wyrazem postawy teologicznej (a w konsekwencji cechą charakterystyczną samej teologii), aby osiągnąć wiedzę istotną (istotę wiedzy). Święty Tomasz w sposób znamieny to wyraził: „Ten, kto posiada wiedzę podporządkowaną innej, tylko w tej mierze osiąga istotę wiedzy, w jakiej jego poznanie jest następstwem poznania, jakie posiada ten, kto ma wiedzę nadrzędną. Niemniej nie nazywa się kogoś posiadającym niższą wiedzę, ze względu na wiedzę o tym, co założone, lecz ze względu na wnioski, które w sposób konieczny wyprowadza się z przyję-

⁴⁷ Terminologia, z którą wiąże się geneza pojęcia osoby, wskazuje na dialogalny, a przez to relacyjny charakter osoby. Zob. T. Włski, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, „Communio” nr 2, 1982, s. 27, przyp. 8.

⁴⁸ Kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 77.

tych zasad. Wobec tego można powiedzieć, że wierny posiada wiedzę o wnioskach wyprowadzonych z prawd wiary⁴⁹.

„Od Tomasza z Akwinu – powiada w swoim wykładzie chrystologii Ch. Chönborn – uczy się także czegoś wzorcowego dla metody teologicznej, która w sposób szczególny dochodzi do głosu właśnie w chrystologii. O ile jeszcze Anzelm z Canterbury († 1109) – we wczesnoscholastycznym ‘zachwycie’ – starał się w swojej chrystologii i soteriologii, w *Cur Deus homo* [...] doszukiwać ‘nieodzownych przesłanek rozumowych’ (*rationes necessariae*) wcielenia Syna Bożego i Jego dzieła zbawczego, to Tomasz z Akwinu posługuje się od początku w chrystologii, a nawet w całej historii zbawienia, zupełnie inną metodą. Wszystko, co Bóg postanowił w swojej suwerennej wolności i co zrealizował zgodnie z własnym planem stworzenia i zbawienia, przekracza nasz rozum i nie da się ‘wydedukować’ jako ‘rozumowo konieczne’: ani stworzenie, ani wybór Izraela, ani zbawcze posłannictwo Syna, ani odkupieńcze dzieło Krzyża, względnie posłannictwo Kościoła – nie wynikają nieodzownie z przesłanek rozumowych. Ale nie są z tego właśnie powodu irracjonalne ani arbitralne – jak uważał nominalizm. Wszystkie te dzieła są przepełnione dobrocią i mądrością Boga, mają swoją wymowę, co więcej – jak sam Anzelm już to wyrażał – swoje piękno. Są – zgodnie ze słowami Ireneusza z Lyonu – ‘symfoniczne’, ‘harmonijne’, lub też – jak mówi Tomasz – są ‘stosowne’. *Dowód ze stosowności* odgrywa w chrystologii Tomaszowej centralną rolę. Na pytanie: dlaczego Bóg stał się człowiekiem, Tomasz nie podaje żadnego dowodu ‘rozumowej konieczności’, przytacza natomiast dziesięć ‘racji stosownych’, które ukazują to Boże dzieło jako jak najbardziej właściwe, spójne, odpowiadające w pełni całemu działaniu Boga.”⁵⁰ Dla Tomasza Bóg jest przede wszystkim podmiotem jego teologii⁵¹, widzi ją ukierunkowaną ku kontemplacji. W jego integralnej wizji *sacra doctrina* jest też miejsce szczególne dla spekulacji – dla rozumienia.

Wiele wydarzyło się w dziedzinie *intellectus fidei*, zanim Tomasz zaprezentował swoją syntezę. Szybko też została ona zapoznana⁵².

3.2. Chrystologia *logos-sarx* jako początek sporu o rozumienie tajemnicy Osoby Jezusa Chrystusa

Biblijnym *locus classicus* chrystologii opartej na schemacie *Logos-sarx* (tzw. schemacie aleksandryjskim; radykalnie ów schemat interpretował aleksandryj-

⁴⁹ *De veritate*, q.14 a. 9 ad 3, cyt. według: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Kęty 1998, s. 666. Zob. J.P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: „W drodze” 2003, s. 19–21.

⁵⁰ Kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 13–14.

⁵¹ Zob. J.P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, s. 22–27.

⁵² Zob. tamże, s. 14.

czyk Apolinary z Laodycei i antiocheńczyk Nestoriusz⁵³) jest w Prologu Jana wypowiedź: „a Słowo (λόγος) stało się ciałem (σάρξ)” (1, 14). Podmiotem tej wypowiedzi jest Logos. O Nim się mówi na wstępie, że odwiecznie przebywa u Ojca; po czym jednak następuje to niesłychane stwierdzenie, że staje się „ciałem”. Byłoby jednak historycznym nieporozumieniem doszukiwać się u Jana już w pełni uformowanej nauki o dwu naturach. Jana nie interesują jeszcze dwie natury w jednym jedynym podmiocie, lecz historyczno-zbawcze następstwo wydarzeń, wielki przełom w historii⁵⁴. Problem chrystologiczny w ścisłym znaczeniu, czyli kwestia bosko-ludzkiej natury Jezusa, rozwinięty został później, gdy zaczęto się zastanawiać nad tym, jakie wewnętrzne warunki umożliwiają jedność Syna i Ojca, oraz gdy zaczęto interpretować ontologicznie jedyne w swoim rodzaju ontyczne spełnienie egzystencji Jezusa. Lecz skoro tylko podjęto te kwestię, której Nowy Testament jeszcze nie uwzględniał, trzeba było – zgodnie z duchem czwartej Ewangelii i całego Nowego Testamentu – powiedzieć i to, że oddanie się Jezusa Ojcu zakłada samooddanie się Ojca Jezusowi. To samooddanie, konstytuujące zarówno jedność, jak i nienaruszalną różnicę między Ojcem a Synem, tradycja nazywa Logosem, Drugą Osobą Boską. Jeżeli więc Jezus bierze w pełni swoją egzystencję z miłości Ojca i nie chce być kimś samym z siebie, to jest On niczym innym, jak wcieloną miłością Ojca i wcielonym posłuszeństwem wobec Ojca. *O jedności człowieka Jezusa z Logosem mówi się w Nowym Testamencie jedynie pośrednio jako o wewnętrznej podstawie jedności między Ojcem a Jezusem. Wobec tego powinniśmy pojmować związek osobowy między Ojcem a Jezusem jako związek istotowy, a z kolei związek istotowy jako osobowe spełnienie. Szczególna właściwość tego związku istotowego polega na tym, że ma on charakter personalny i relacyjny.*

⁵³ Apolinary nie zadowalał się prostym „tak” wiary i starał się znaleźć jakieś rozumowe wyjaśnienie kwestii Wcielenia. Aby Logos stał się prawdziwym człowiekiem, Logos i sarx muszą tworzyć jedność istotową. Dla Apolinarego jednak taka jedność może zaistnieć tylko wtedy, kiedy człowieczeństwo nie jest całkowite. Logos i sarx są więc częściami, których zespolenie tworzy byt ludzki. W konsekwencji Logos u Chrystusa zajmuje miejsce duszy, a Logos i sarx tworzą razem jedną naturę (monofizytyzm). Nestoriusz dzielił życiową jedność Chrystusa i mówił o dwóch: odwiecznym Synu i Logosie z jednej strony oraz o doczesnym, narodzonym z Maryi człowieku (nie godził się nazywać Maryi Theotokos) Jezusie z drugiej strony. Zespolenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie opiera się zatem na postawie – odniesieniu człowieka Jezusa do Logosu. Istnieje przede wszystkim moralna jedność. Nestoriusz uczył zatem nie tylko o dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, ale także o dwóch osobach w Chrystusie. Zob. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 139–148.

⁵⁴ Zob. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa: PAX 1983, s. 236.

3.3. Niebezpieczeństwo Tertulianowej propozycji

Sformułowana w poprzednim paragrafie teza jest już zapowiedzią i przykładem tego, że biblijne wypowiedzi nastroczać musiały poważne trudności z chwilą, gdy w Piśmie zaczęto wyodrębniać tematycznie historiozbawcze i soteriologiczne postulatory w formie pytań o ontologiczny byt Jezusa. Pierwszy wielki chrystologiczny zarys tej problematyki przedstawił Ireneusz z Lyonu. W polemice z gnostycznym dualizmem podkreślał jedność w Chrystusie Jezusa i Logosu. Jezus Chrystus jest nie tylko „wielkim wyjątkiem”, jest przede wszystkim „nowym początkiem”. Ireneusz rozpatrywał problemy chrystologiczne z punktu widzenia soteriologii. Jest autorem oryginalnej „chrystologii wymiany”: Słowo Boże stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem człowieczym, aby człowiek mógł być podniesiony i przyjęty przez to Słowo jako dziecko Boże, aby mógł stać się synem Bożym.

Ireneuszowi, mimo głębi jego ujęcia, było jednak trudno uporać się z tym problemem w sensie pojęciowym. Udało się to natomiast w sposób genialny, wspomnianemu na początku naszych wywodów, Tertulianowi – i to tak genialny, że znowu musiało upłynąć wiele czasu, aż terminologia, którą się posłużył, stała się intelektualnie akceptowaną. W swojej rozprawie, przypomnijmy, przeciwko modalście Prakseaszowi – dla którego Syn to jedynie sposób objawienia się Ojca, tak iż można rzec: to Ojciec cierpiał w Synu – Tertulian pragnie wyjaśniać nie tylko różnicę między Ojcem a Synem, ale i zróżnicowania oraz zjednoczenie Boga i człowieka w Chrystusie. Uzupełnił on tradycyjną parę *Logos-sarx* tezę o dwu stanach i dwu substancjach, które choć nie pomieszczone są ze sobą zjednoczone w jednej osobie Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa. W pewnym sensie Tertulian zaproponowaną terminologią wyprzedził Sobór Chalcedoński. Do pojęciowej precyzji doszło jednak, zdaniem W. Kaspera, dzięki uniwersalnemu teologicznemu spojrzeniu Ireneusza. U Tertuliana z pola widzenia niknie idea wymiany. Chrystologia staje się jakimś szczególnym wyizolowanym problemem. Pojawiła się natomiast pewna obawa, powiada P. Smulders, że cały dramat osobowej relacji zbawienia skostnieje w jakiejś abstrakcyjnej strukturze natur... Cała siła Tertuliana polegała na analizie tego, co można nazwać konstytucją Boga-człowieka, a nie na przemyśleniu wydarzenia zbawczego. Dlatego dziedzictwo jego jest tak niebezpieczne. Można się porzywać na coraz subtelniejsze definicje (sposobu) wcielenia, lecz łatwo przy tym utracić z pola widzenia jego znaczenie zbawcze. A wtedy zapomina się, że nauka o boskości i człowieczeństwie Jezusa jest rozwinięciem wczesnego przeświadczenia wiary, że właśnie Ten Człowiek jest naszym boskim Zbawicielem. Niestety późniejsza teologia łacińska zbyt często wpadała w tę pułapkę⁵⁵.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 238.

3.4. Od Orygenesza do Nestoriusza. Znaczenie Nestoriusza dla odróżnienia natury i osoby

W tym samym niemal czasie co Tertulian na Zachodzie, na Wschodzie rozwijał chrystologię Orygenes. Inaczej niż Tertulian, Orygenes całą swoją chrystologię ujmując w zakrojony na wielką skalę schemat o zstąpieniu i wstąpieniu Boga, w którym mieściła się również Ireneuszowa idea wymiany. Logos jest obrazem Ojca (*imago Dei*), ludzkie ciało jest obrazem Logosu. Dzięki temu Bóg-Człowiek Jezus Chrystus (jest to określenie oryginalne Orygenesza) otwiera nam wstępującą drogę do oglądania Boga; jest to droga, na której ludzkość – jak będzie wskazywała później teologia aleksandryjska (a zwłaszcza Cyryl) – może dostąpić przebóstwienia (*theosis*). Inna, także zainspirowana przez Orygenesza, była droga, która wiodła do teologów szkoły antiocheńskiej, którzy szczególny nacisk kładli na ludzką naturę Chrystusa. Obydwie szkoły: aleksandryjska i antiocheńska, w przeciwieństwie do Zachodu, reprezentowały chrystologię dynamiczną o zainteresowaniach wyraźnie soteriologicznych. Podczas gdy Cyryl był przedstawicielem imponującej chrystologicznej idei, zawartej w koncepcji Logosu jako zasady konstytuującej jedność, to zasługą szkoły antiocheńskiej było to, że utrzymując rozróżnienie między bóstwem a człowieczeństwem, dokonało postępu w zakresie precyzji terminologicznej. Wywodzący się ze szkoły antiocheńskiej Nestoriusz, który wkrótce uradykalnił własne stanowisko i popełnił błąd, już przed Soborem Chalcedońskim (451 r.) postawił jednak problem rozróżnienia między naturą i osobą, uprzedzając niejako chalcedońską formułę o jednej osobie w dwu naturach⁵⁶. W każdym razie pytanie o zasadniczą jedność w Chrystusie zostało sformułowane. Pytanie to brzmiało: czy Logos jest jednym podmiotem, czy też jedność w Chrystusie jest czymś trzecim, owym złożonym z bóstwa i człowieczeństwa?

Sobór w Efezie (431 r.) nie zebrał się ani razu na wspólnym posiedzeniu, nie więc dziwnego, że nie dopracował się jakiegś obowiązującej formuły. Czymś nowym w uchwałach Soboru Efeskiego było jedynie to, że z podstawowej chrystologicznej myśli Soboru Nicejskiego (325 r.) wyciągnięto konsekwencje w sferze właściwego teologicznego mówienia o Chrystusie. Na podstawie identyczności jednego podmiotu, który odwiecznie jest w Ojcu, a w czasie stał się człowiekiem, stwierdzić trzeba w Jezusie Chrystusie czynnik zarówno boski jak i ludzki. Dlatego można i trzeba twierdzić, że Maryja jest Bogurodzicą. Drugi, w praktyce chyba jeszcze ważniejszy wniosek, dotyczył pobożności, a mianowicie problemu, czy godzi się wielbić człowieczeństwo Jezusa. Ponieważ podmiot jest jedyny w swoim rodzaju, wynika stąd wniosek, że oddaje się cześć człowieczeństwu Jezusa nie tak jak jakiemuś innemu podmiotowi (*ὅς ἐστιν ἐτερον ἐτερον*) tylko wspólnie z Logosem, zawsze razem, nierozłącznie w jednej i tej samej adoracji (DS 259). Tak więc w Efezie problem ortodoksji rozwiązany został raczej w sensie praktycznym

⁵⁶ Zob. tamże, s. 338–239.

niż teoretyczno-doktrynalnym. Ujemne skutki miało jednak to, że Sobór nie dopracował się równie jasnych pojęć, które by przy podkreśleniu jedności bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie pozwalało dostrzec całą ich różnicę. Problem ten zaostriżyła wywodząca się ze stanowiska Cyryla herezja pobożnego wprawdzie, lecz niedouczzonego i upartego mnicha Eutychesa, według której Chrystus istniał w dwóch naturach przed zjednoczeniem, a jako jedna natura po zjednoczeniu. Zgodnie z nauką tego, tak zwanego monofizytyzmu obie natury wymieniają się, mieszają się ze sobą i całkowicie przenikają⁵⁷. W gruncie rzeczy, takie zlekceważenie transcendencji Boga wobec człowieka prowadzi więc ponownie do hellenizacji wiary; Bóg nie wyzwala człowieka, lecz niejako wchłania go w siebie, na skutek czego Bóg i człowiek tworzą rodzaj naturalnej symbiozy.

3.5. Interpretacja Wcielenia: między *zakwestionowaniem* w imię transcendencji Boga a *neutralizacją* w imię immanentystycznej wizji Boga

Wydaje się, iż stałym mankamentem różnych propozycji (również Eutychesa) było to, iż próbowano po prostu po ludzku wyobrazić sobie wcielenie, milcząco zakładając – w imię i na konto wzniośle rozumianej transcendencji Boga, właściwie niemożliwość jej przekroczenia przez Boga w akcie Jego descendencji⁵⁸. Przypisywano Bogu takiego rodzaju transcendencję (konstruowano taką ideę transcendencji), która ograniczała Boga w Jego relacji do świata, a dokładniej mówiąc – niszczyła tę relację. Bóg był całkowicie odrębny. To wszystko potwierdza, co najwyżej – nie wprost, iż wcielenie nie może (nie mogło!) być rozumiane „od dołu”, w przeciwnym razie człowiek mógłby w jakiejś mierze pójść dalej niż Bóg, dyktując poniekąd Bogu samemu sposób, w jaki mógłby on być przez Boga umiłowany. Tymczasem wcielenie było wydarzeniem nieprzewidywalnym, choć w jakiejś mierze zapowiadany przez Boga i to „zapowiadany” tak, że mógł człowiek urobić sobie przynajmniej przeświadczenie – wsłuchując się w naucza-

⁵⁷ Por. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 147.

⁵⁸ Nie zauważano często, iż w ten sposób, pozbawiając Boga jakiegoś sposobu – możliwości działania, przekreślano paradoksalnie transcendencję Boga, której tak zazdrośnie strzeżono. W *Przekroczyć próg nadziei* czytamy: „Czy jednak – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się ‘zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan’ (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo ...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. *Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem*. Jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: ‘To nie przystoi Bogu’. ‘Powinien pozostać absolutnie transcendentny [...]’”. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 49.

nie prorockie – iż Bóg dokona szczególnej interwencji, aby ostatecznie objawił się pełny sens Jego Imienia, Imienia odsłoniętego już Mojżeszowi, Imienia skrywającego Tajemniczą Istotę Boga.

Czy jednak dysjunkcja: Bóg jest albo absolutnie transcendentny (jak podkreślali Żydzi i Islam) albo całkowicie immanentny (ku czemu skłaniali się Grecy epoki helleńskiej), jest jedynym możliwym ujęciem sprawy? Taka dysjunkcja jest zrozumiała w perspektywie i z perspektywy myślenia „od dołu” i to zarówno myślenia religijnego (które jest próbą rozwiązywania losu i przeznaczenia człowieka), jak i myślenia filozoficznego (które jest próbą zrozumienia świata jako świata rzeczy i – jak mawiał Buber – zadomowienia się człowieka w tym świecie). Myślenie „od dołu” nie wyczerpuje jednak wszystkich możliwości. Jeśli Bóg istnieje i działa, to rozpoznanie działania Boga i spróbowanie spojrzenia z tego innego punktu widzenia – od strony Boga, może zupełnie przeobrazić myślenie człowieka o świecie i o sobie samym. W centrum uwagi musi, zatem, stanąć nie tyle Tajemnica Boga-Człowieka w swej przedmiotowej-treściowej zawartości, czyli możliwość i sposób wcielenia widziane z perspektywy filozofii⁵⁹, ile droga do afirmacji, że Ten Człowiek, Jezus z Nazaretu, jest Chrystusem – Bożym Pomazańcem, Synem Boga Żywego, że Bóg tak umiłował świat, iż Syna Swego zesłał.

Droga ta rozciąga się od rozpoznania i stwierdzenia faktu wyjątkowości Osoby i jedności podmiotu, czyli afirmacji swoistego fenomenu Jezusa z Nazaretu, do próby przeniknięcia w głąb tajemnicy Jego Osoby i propozycji wyjaśnienia. Może okazać się, iż próba wyjaśnienia będzie wiązała się (taj jak *de facto* to miało miejsce) z koniecznością przekroczenia i przewyciężenia niektórych wypracowanych dotąd kategorii filozoficznego myślenia. Nie mniej rozważania te można traktować jako prowadzące do opracowania teoretycznych narzędzi, pozwalających dostrzec i ująć elementy rzeczywistości dostępnej w poznaniu nie odwołującym się do wiary w Objawienie religijne (w poznaniu przez wiarę, poznaniu dokonującym się w wierze). W zastosowaniach bowiem wypracowanej teorii osoby akcent będzie padał na jej możliwości eksplanacyjne, niezależnie od tego, czy w porządku *heurezy* występowały argumenty teologiczne. Teologiczne określenie podstaw wyjątkowości człowieka nie wyklucza ostatecznie ugruntowania filozo-

⁵⁹ Wychodziłoby na to, że w pewien sposób, określony sposób poznawania i artykułowania czyni się miarą-kryterium, wobec którego jakaś prawda (tu: prawda wiary) musi się stawić i uzyskać akceptację (legitymizację). Nie zauważa się przy tym, iż milcząco przyjmuje się tu jako punkt wyjścia *sui generis* wątpliwość. Pod pretekstem poszukiwania zrozumienia tajemnicy (dopiero kilka stuleci później ukształtuje się ideał *fides quaerens intellectum*) dokonywał się właściwie swoisty atak na prawdę. Kartezjańskie wątpliwość jako obrona przed działaniem „złośliwego demona” będzie *expressis verbis* wyartykułowaniem już wtedy niejasno zaznaczającej się tendencji poszukiwania pewnego punktu oparcia w akcie poznawania.

ficznego, nie odwołującego się do Objawienia. Sformułowanie takiego dyskursu filozoficznego nie byłoby jednak możliwe bez kontekstu teologicznego⁶⁰.

3.6. Monofizytyzm Eutychesa. Stanowisko papieża Leona Wielkiego

Wróćmy do herezji Eutychesa. Przypomnijmy, że według niego Chrystus istniał w dwóch naturach przed zjednoczeniem, a jako jedna natura po zjednoczeniu. A zatem obie natury wymieniają się, mieszają się ze sobą i całkowicie przenikają. Była to pewna postać monofizytyzmu. Odpowiedzią na to stanowisko było przypomnienie, jakie poczynił papież Leon Wielki. Korzystając ze sprzyjających okoliczności politycznych, Leon Wielki w swoim liście dogmatycznym do patriarchy Flawiana (449 r.) miał okazję przedłożyć – wyjaśnione już od czasów Tertuliana na Zachodzie, choć czekające na asymilację – rozróżnienie natury i osoby. Decydująca formuła listu brzmiała: *Salva igitur proptietate utriusque naturae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas*⁶¹. Leon Wielki wyjaśnił także, dlaczego obstatek zarówno przy jedności jak i różnicy obydwu natur: *Non enim esset Dei hominumque mediator, nisi idem Deus idemque homo in utroque et unus esset et verus* (DS 299)⁶².

3.7. Potrzeba odzyskania doświadczenia chrześcijańskiego⁶³ jako właściwego „podejścia” do Wydarzenia Wcielenia

Dociekania teoretyczne (metafizyczne), idące po linii poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim jest Jezus Chrystus w sobie samym i w stosunku do Boga (czyli – kim jest Jezus Chrystus jako Syn Boży), z konieczności suponują wcześniejsze zdobycie przeświadczenia o wyjątkowości Jezusa z Nazaretu. Zdobycie takiego przeświadczenia to nie tylko efekt arbitralnego głoszenia, proklamacji wyjątkowości Nauczyciela z Nazaretu, chciałoby się dopowiedzieć – opartej na czystej imaginacji, jak niekiedy próbuje się sugerować i interpretować w tym du-

⁶⁰ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin TN KUL 1999, s. 268–269. Zob. S. Szczyrba, *Teologiczny rodowód filozofii. Kilka uwag o teologicznym kontekście filozofii osoby*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – Natura – Łaska*, red. P. Moskal, t. 1: *Religia i mistyka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 83–109.

⁶¹ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2002, s. 197–213. W tłumaczeniu polskim odnośny tekst brzmi: „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność” (s. 200; 201).

⁶² Cyt. za: W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 241.

⁶³ Szerzej na ten temat zob. S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12, 2002–2003, s. 23–44.

chu wiarę chrześcijan, lecz efekt doświadczenia, które jest możliwe w każdym czasie⁶⁴. Takie doświadczenie, w równej mierze co i głoszenie (a w określonym momencie życia człowieka nawet jeszcze bardziej jako warunek *sine qua non*), jest podstawą wiary. Wtedy wiara nie ma charakteru aktu irracjonalnego⁶⁵. Wręcz przeciwnie, staje wyrazem postawy w pełnym tego słowa znaczeniu rozumnej. Doświadczenie to niesie w sobie odpowiedź na pytanie, kim jest dla mnie (tzn. dla konkretnego człowieka) – egzystencjalnie, Jezus Chrystus. Pozwala także zdobyć przeświadczenie, w jaki sposób jest On współczesny każdemu człowiekowi każdego czasu.

Zagubienie doświadczenia przy jednoczesnym skoncentrowaniu się wyłącznie na dociekaniach metafizycznych groziło (grozi zawsze) abstrakcjonizmem. Odrzucenie refleksji metafizycznej bynajmniej nie przyczyniało się do wierniejszego trwania w żywej wierze. Wiara, która nie poszukuje zrozumienia i coraz głębszych racji nie staje się wiarą – przyłgnięciem głębszym, dojrzalszym, które ma moc kształtować ludzkie życie we wszystkich jego wymiarach⁶⁶.

Rozpoznanie, uznanie i przyłgnięcie do obecnej i działającej Tajemnicy, owocujące rozkwitem człowieczeństwa, będące istotnym, konstytutywnym momentem doświadczenia chrześcijańskiego, staje się ważnym punktem wyjścia do poszukiwań ontycznych podstaw oraz okazania znaczenia tychże dla w pełni osobowej egzystencji.

3.8. Droga refleksji przygotowującej przyjęcie rozwiązania Tertuliana

3.8.1. Trynitarny kontekst rozróżnienia *natura-osoba*

Zwróćmy uwagę na pewną historię recepcji Tertulianowego rozwiązania. W kontekście teologii trynitarniej istotną rolę w przyswojeniu Tertulianowego rozróżnienia *natura – osoba* (*una natura-substantia – tres personae*), wspartego nauką św. Atanazego (295–373) o jedności Trójcy Świętej i określonej roli w stworzeniu każdej z hipostaz⁶⁷, odegrali Ojcowie Kapadocy: św. Bazyli Wielki (330–379);

⁶⁴ Nie chodzi tu tylko o tzw. doświadczenie początkowe tych, którzy pozostawali w fizycznym odniesieniu do Jezusa z Nazaretu. W takim wypadku wszyscy inni pozostawaliby w niepomnie gorszym położeniu. W jakim sensie należałoby zatem interpretować Jezusa wypowiedź skierowaną do apostoła Tomasza w ósmy dzień tygodnia: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”? To stwierdzenie prawdopodobnie odnosi się nie tylko do konkretnego czasu (zmartwychwstania jako wydarzenia w czasie), lecz przekracza czas, otwierając możliwość zdobywania własnego przeświadczenia.

⁶⁵ Zawierzenie na mocy autorytetu głosiciela nie jest aktem irracjonalnym. Człowiek poszukuje jednak własnego, w pewnym sensie osobistego, doświadczenia.

⁶⁶ Por. A. Walas, *Dialogiczna koncepcja wiary. Próba krytycznej prezentacji stanowiska Martina Bubera*, Warszawa: UKSW 2004, masz. pracy magisterskiej.

⁶⁷ M-A. Vannier, *Trójca Święta. Tajemnica jedności. Teksty z Tradycji*, s. 35–36.

św. Grzegorz z Nyssy (335–394; św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 329 – ok. 390). Zdaniem Christopha Schönborna, trwałą zasługą trzech Kapadocczyków było wypracowanie pierwszych głównych zarysów chrześcijańskiego pojęcia osoby. Niebawem okazało się jednak, że to pojęcie osoby, wypracowane na gruncie rozważań trynitologicznych, zastosowane w chrystologii, będzie wymagało tutaj dalszego dopracowania i rozwinięcia⁶⁸.

Owocem teologicznych zmaganiań i potyczek o to, jak Ojciec, Syn i Duch, faktycznie Trzej, mogą być równocześnie jednym tylko Bogiem, było stopniowe odróżnianie natury i osoby oraz ściśle z tym związane pierwsze zbliżenie się do pojęcia osoby. Owo zbliżenie się do pojęcia osoby było stymulowane treścią Objawienia. Metafizyka grecka odróżniała to, co ogólne od szczegółowego, jednak temu, co ogólne (ze względu na wyznawaną koncepcję poznania i wiedzy) przypisywała pierwszeństwo. To, co pojedyncze, szczegółowe, było pojmowane nader często jako swoiste ograniczenie, nieistotne wykończenie. Stąd też metafizyka grecka postawiła w centrum uwagi i zajęła się problemem istoty. Nie знаła natomiast i nie wypracowała pojęcia osoby.

3.8.2. Wkład Ojców Kapadockich w sformułowanie sensu chrześcijańskiego pojęcia osoby

Grzegorz z Nazjanzu teologię trynitarną opracował za pomocą językowego odróżnienia rodzaju męskiego i nijakiego (*alius – aliud*): „Bo ani Syn nie jest Ojcem – jeden bowiem jest Ojciec – ale (co do natury) jest wszystkim, czym jest Ojciec; ani Duch nie jest Synem z tego tytułu, że jest z Boga – albowiem jeden jest Jednorodzony – ale (co do natury) jest wszystkim, czym jest Syn”⁶⁹. W Trójcy Świętej nie ma zatem „czegoś innego i czegoś innego” ale tylko „Ten inny”. Natomiast w Chrystusie, Synu Wcielonym, nie ma kogoś innego i kogoś innego, to znaczy dwóch podmiotów lub nosicieli, ale tylko jeden i ten sam, jeden podmiot, chociaż istnieje coś innego i coś innego, bóstwo i człowieczeństwo⁷⁰. Grzegorz wciąż podkreśla, że nie chodzi tu o spory czysto słowne, abstrakcyjne, ale o sam przedmiot, treść, o rzeczywistość wiary.

3.8.2.1. Kluczowe pojęcie *ὁπόστασις*

Trzej Kapadocczycy włożyli wiele wysiłku w to, aby znaleźć najlepiej odpowiadającą treści wiary terminologię. Zastosowali dwa niemal synonimiczne pojęcia filozoficzne, aby uwypuklić rozdźwięk i napięcie pomiędzy naturą a osobą, pomiędzy „czymś innym” a „kimś innym”, pomiędzy „co” (pytanie o istotę)

⁶⁸ Zob. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 148.

⁶⁹ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 349 (31, 9).

⁷⁰ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula 101 ad Cledonium*, 21, cyt. za: kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 149–150.

i „kto” (pytanie o osobę); chodzi o pojęcia: οὐσία (istota) i ὑπόστασις (hipostaza – osoba)⁷¹.

Ponieważ w pojęciu osoby, tak jak jego rozumienie kształtowała Biblia Hebrajska, tkwi moment zdarzenia, który realizuje się w dialogu i w relacjach (rolach), pojęcie to musiało się także narzucać w chwili, gdy zaistniała konieczność pojęciowego określenia rodzaju i sposobu spotkania się Boga z nami w historii zbawienia, jaka rozgrywała się w Jezusie Chrystusie. Nie chodziło tu jednak o artystyczne udratyzowanie jakiejś wzniosłej, fikcyjnej jednak opowieści, ale dramat rzeczywistości⁷².

Ten realny dramat przede wszystkim mogło wyrażać pojęcie ὑπόστασις⁷³. Pojęcie to pierwotnie utożsamiano z οὐσία albo φύσις i oznaczało po prostu rzeczywistość, realność. Sobór Nicejski, który odrzucił naukę arian, głoszącą, że Syn posiada inną hipostazę albo inną istotę niż Ojciec, tak właśnie to słowo pojmował⁷⁴. Jeszcze Cyryl mówił o jednej hipostazie i jednej wcielonej naturze Logosu oraz fizycznym (=bytowym) zjednoczeniu. Ale już w filozofii stoików hipostaza oznacza tyle, co urzeczywistnienie i realizacja⁷⁵. Stoicy mieli tu na myśli realnie istniejącą pozbawioną kształtu i jakości pramaterię w konkretnych poszczególnych rzeczach, zaś neoplatonicy – urzeczywistnianie się i manifestacje jedności (έν) na coraz to niższych szczeblach bytu. Pojęcie hipostazy służyło więc już w neoplatonizmie do rozwiązywania problemu wielości i jedności. I choć jeszcze Orygenes nie odróżniał jasno tego, co rzeczywiste (οὐσία) od tego co się urze-

⁷¹ Zob. kard. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 150.

⁷² Zob. wyżej uwagi poczynione w związku z egzegezą prosopograficzną. Do literackiego udratyzowania narracji wystarczał znaczeniowo zastosowany termin *prosopon*.

⁷³ Por. H. Köster, hasło ὑπόστασις, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, wyd. G. Kittel, wyd. ciągle G. Friedrich, Stuttgart 1933 nn, Bd. VIII, s. 571–588, a przede wszystkim H. Dörrie, ὑπόστασις. *Wort und Bedeutungsgeschichte*, Göttingen 1955.

⁷⁴ Zob. *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w. 20–21, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I – Konstantynopol I – Efez – Chalcedon – Konstantynopol II – Konstantynopol III – Nicea II*, s. 24; 25. Zob. też: H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, Kraków: WAM 2000, s. 188–192, zwł. s. 191. H. Pietras pisze: „to zrównanie obu pojęć pochodziło z języka potocznego, w którym rzeczywiście *hypóstasis* była synonimem *ousía* i oznaczała albo jakiś byt ogólny, na przykład gatunek czy rodzaj, albo indywidualną jednostkę, jak na przykład tego, a nie innego człowieka czy jakiegokolwiek egzemplarz jednego gatunku. Taka też zresztą była filozoficzna definicja pojęcia hipostazy, podana już przez Arystotelesa. [...] Na dłuższą metę w teologii nikogo jednak nie zadowalało takie zrównanie pojęć i sprowadziło sobór na drogę, którą koniecznie trzeba było opuścić, aby dojść do zadowalającego rezultatu (pomocze w tym Bazyl Wielki – zob. tamże, s. 204 nn). Kiedy bowiem oba terminy zostały użyte w znaczeniu indywidualnej substancji Ojca, z której pochodzi Syn, brakło pojęcia, za pomocą którego można by było określić to, co dla Oba jest wspólne” (s. 191).

⁷⁵ Według H. Pietrasa, w filozofii stoickiej *ousía* oznaczała to, co wspólne i co może być ujednoliconie przez *hypostasis*; *hypostasis* oznaczało z kolei określoną własność lub sposób konkretnego istnienia *ousía*. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 204.

czywistnia (*υπόστασις*), to już Atanazy⁷⁶ na Synodzie Aleksandryjskim w 362 r. dokonał w tym zakresie ostrożnego zwrotu, dopuszczając możliwość mówienia o trzech hipostazach (przejawach) Boga, jeżeli tylko zachowana będzie jedna istota (*ουσία*) Boga. Czymś nowym w jego koncepcji, co wyróżniało ją od neoplatonizmu, było to, że zrezygnował z idei stopni w bóstwie i o trzech hipostazach mówił nie w sensie subordynacji, lecz koordynacji. Przy pomocy tych wyjaśnień doszło w zasadzie do dynamicznego rozumienia bytu i Boga, *υπόστασις* bowiem nie była stanem, lecz aktem, nie była statycznym, lecz dziejącym się bytem. W tej formie pojęcie to odpowiadało relacjonalnemu sensowi *pojmowania* osoby i bliska już była droga do rozumienia Boskich Hipostaz jako relacji, jak to miało miejsce u Bazylego na Wschodzie i u Augustyna na Zachodzie. Osoba nie jest ani istotą, ani substancją, to raczej czyste wzajemne oddanie, czysta aktualność we wzajemnym darowywaniu i przyjmowaniu, to *relatio subsistens*⁷⁷.

3.8.2.2. Esencjalizujące tendencje w rozumieniu osoby jako podstawowa trudność

Powyższa konkluzja (iż: Osoba nie jest ani istotą, ani substancją, to raczej czyste wzajemne oddanie, czysta aktualność we wzajemnym darowywaniu i przyjmowaniu, to *relatio subsistens*) odnosiła się w pierwszym rzędzie do Osób Boskich w Trójcy Świętej. Czy to rozumienie osoby można odnieść do człowieka? Co w rzeczy samej tworzy „osobę”? Co sprawia, że kogoś, danego człowieka, jako tego oto niezamiennie-jedynego i specyficznego, można odróżnić od wszystkich innych?

Chcąc prześledzić rozwój myśli w tej dziedzinie, musimy odnieść się do poczynąń najbardziej spekulatywnego z trzech Kapadoccyków św. Grzegorza z Nyssy⁷⁸. zawartych w jego znanym liście o różnicy pomiędzy naturą a hipostazą⁷⁹. Grzegorz wychodzi ze spostrzeżenia językowego. Są dwa rodzaje określenia rzeczywistości: określenia ogólne i konkretne, czyli własne. Mówi się: „człowiek”, mając tym samym na uwadze określenie ogólne, które odnosi się do wszystkich ludzi. Kiedy stawia się jednak pytanie: jaki człowiek?, wówczas odpowiedź będzie konkretna, szczegółowa: Piotr, Paweł lub tym podobne. Jak jednak dochodzi się do własnego imienia, do określenia danej konkretnej jednostki, tego oto człowieka? Na czym polega specyfika tej jego rzeczywistości?

Na tym pytaniu potykało się myślenie od samego przebudzenia filozofii greckiej. Czy jednostka, konkretna rzeczywistość jednostkowa, jest już określe-

⁷⁶ Zob. tamże, s. 200–203.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 204–205.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 206 n.

⁷⁹ Grzegorz z Nyssy, *De differentia essentiae et hypostaseos* (wyd. Forlin Patrucco, CorPat 11, 178–195). Tekst ten wszedł w ciąg dziejów jako List 38 do dzieł jego brata Bazylego. Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 27–43; tenże, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 150. Por. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 207–208.

niem pozytywnym, wyrażającym jakąś własną doskonałość, czy też raczej mamy tutaj „przypadek” czegoś ogólnego, odprysk prawdziwego bytu, prawdziwej rzeczywistości? Pytanie to staje się niezwykle aktualne wówczas, gdy człowiek zastanawia się nad sobą samym, nad swoim jestestwem, nad swoim „ja”. Filozofia grecka pytała przede wszystkim o istotę. Arystoteles określał refleksję nad istotą jako pierwsze, a poniekąd nawet jedyne, zadanie filozofa⁸⁰. Co jest zatem istotą człowieka? Ale pytanie to jeszcze nie wystarcza, albowiem bardziej narzucające się aż do czasów nowożytnych, a nawet do dzisiaj stawiane coraz natęczywiej, było i jest jeszcze inne: Kim jestem? Odpowiedź na pytanie o istotę nie wystarcza dla tego zasadniczego pytania ludzkiego. W jakiejś mierze ani żadna nauka, ani filozofia, ani inny człowiek nie jest w stanie na nie odpowiedzieć. Każdy poniekąd sam musi stanąć wobec tego pytania (mojego pytania) i zmierzyć się z nim. Musi zmierzyć się z tajemnicą, ze swoją własną tajemnicą. „Każdy, kto słyszy w sobie to pytanie (Kim jestem?), wie z całą pewnością – powiada Hans Urs von Balthazar – że losem wszystkich innych jest równoczesne jego wysłuchiwanie”⁸¹. Pytanie o to, kim jestem, kieruje nas ku ‘tajemniczej istocie’ osoby.

Jak jednak Grzegorz określa to odróżnienie ogólnego i własnego? I jak je przeprowadza? Mówiąc „człowiek”, nie wypowiada się jeszcze niczego szczególnego, typowego dla tego oto człowieka, ale tylko jakąś nieokreśloną nazwę ogólną, istotę (οὐσία), naturę (φύσις)⁸². Aby wypowiedź była bardziej określona, dochodzi jeszcze trwałość, istnienie (ὑπό-στασις), które winno ją doprecyzować. To dookreślenie Grzegorz z Nyssy nazywa „charakteryzacją”, która sprawia, że będzie można już wyliczać poszczególne właściwości. Te właściwości charakteryzują daną osobę, hipostazę⁸³. Piotr, Paweł, Jakub różnią się pomiędzy sobą nie swoim byciem ludźmi, lecz specyfikującymi ich przymiotami. I tak Grzegorz dochodzi do wypowiedzi o charakterze teoriopoznawczym: Hipostaza, osoba widoczna jest i poznawalna w typowych dla niej właściwościach. Czym są jednak te właściwości? Są to „wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne cechy specyficzne, które może posiadać dany konkretny człowiek, poczynając od określonego miejsca aż po jego moralne postępowanie”⁸⁴. Tego konkretnego człowieka miałby wyróżniać

⁸⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, VII.

⁸¹ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, T. I, Einsiedeln 1973–1987, s. 454–457, zwł. 457.

⁸² W dziełku *Że nie ma trzech Bogów*, Grzegorz mówi nie tylko, że natura boska jest jedna, podobnie jak jedno jest człowieczeństwo (mimo istnienia wielu ludzi), lecz postuluje, by nie używać liczby mnogiej „ludzie”, ale tylko pojedynczą z racji jedności natury. Byłoby wtedy, jego zdaniem, bardziej oczywiste, że i Bóg jest jeden. Zob. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 207.

⁸³ Grzegorz z Nazjanzu, starając się o jak najjaśniejsze wyrażenie wiary w Tróję, utożsamiał *hypostasis* i *prosopon* (= osoba). Zob. Mowa, 39, 11, cyt. za: H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 206.

⁸⁴ A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, w: tenże, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Br. 1975, s. 266.

kolor skóry, kolor oczu, głos, jakieś „szczególne znaki” aż po „charakter”, którego doszukujemy się głównie we właściwościach psychicznych. Czy są to jednak cechy rzeczywiście istotne? Czy takie określenie indywidualnych właściwości może wystarczyć do tego, aby dojść rzeczywiście aż do osoby? Czy ja sam jestem „sobą” tylko dzięki przypadkowemu poniekąd zespoleniu się takich, a nie innych właściwości? I czy one konstytuują osobę? Ghislain Lafont słusznie zauważa, iż „refleksja Grzegorza nad hipostazami sytuowała się bardziej na płaszczyźnie indywiduum niż osoby”⁸⁵. Grzegorzowi nie udało się uwypuklić wystarczająco jasno i przekonująco różnicy pomiędzy indywiduum a osobą. Tym, czego Grzegorzowi, a później Nestoriuszowi, brakowało w pojęciu osoby – jak słusznie zauważa Christoph Schönborn, było nieodróżnianie znamion gnoseologicznych od konstytucji ontologicznej⁸⁶. Istniało ciągle niebezpieczeństwo, w sumie zrozumiałej w sobie tendencji, esencjalizacji osoby, to znaczy rozumienia jej raczej na sposób jakiejś treści zmysłowo uchwytniej aniżeli aktu aktualizującego bytowo konkretne własności nawet te najbardziej specyficzne dla indywidualnego podmiotu (tj. podmiotu jako indywiduum).

3.8.3. Nestoriusz: próba zastosowania pojęcia osoby wypracowanego w kontekście teologii trynitarnej do dociekań chrystologicznych

Słabość ta (tj. esencjalizacja osoby) wkrótce objawiła się z całą ostrością w dyskusjach chrystologicznych. Nestoriusz starał się kroczyć dalej drogą Kapadoczyków, odnosząc to z grubsza zarysowane w kontekście teologii trynitarnej pojęcie osoby do dociekań chrystologicznych. Braki dotychczasowego pojmowania osoby musiały ujawnić się dość szybko. Jeżeli bowiem wychodzi się z twierdzenia, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, to już z góry poniekąd zakłada się, iż chodzi tu o człowieczeństwo ze wszystkimi jego właściwościami, co musiało niemal nieuchronnie prowadzić do wyobrażenia, iż te własności tworzą ludzką hipostazę – osobę, a zatem w Chrystusie (jeśli osobę ujmuje się – jak sugerował Nysseńczyk – jako sumę szczególnych własności danego indywiduum) są nie tylko dwie natury, ale także dwie osoby: boska, określona boskimi przymiotami, Osoba odwiecznego Syna (Logosu), i ludzka, określona i utworzona z konkretnych właściwości, które tworzą Jezusa jako tego oto człowieka i Go wyróżniają spośród innych ludzi. Nie ma najmniejszej wątpliwości, co do tego, że Nestoriusz głosił faktycznie istnienie dwóch *πρόσωπα* w Chrystusie. Czy pojmował je jednak jako osoby w pełnym tego słowa znaczeniu? Trudno byłoby to z całą pewnością stwierdzić, chociaż jego chrystologiczne po-

⁸⁵ G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ? Problématique*, Paris 1969, s. 60.

⁸⁶ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 152.

dejsie rozbijało się o to, że nie potrafił on dostatecznie jasno rozpracować tego, w jaki sposób Chrystus jest rzeczywiście *jeden*⁸⁷.

Doszło wówczas do swoistej – jak powiada Czesław Bratnik – dialektyki personologicznej, według której osoba była zarazem kategorią dywersyfikacyjną i unifikacyjną⁸⁸.

W kształtowaniu się dogmatu trynitarnego *hypostasis* i *persona* miały oddawać „osobność”, nieidentyczność pod jakimś względem, a więc jakby „mnożość”. A więc Trójca Święta jest jedną naturą, substancją, istotą, ale o trzech osobach (hipostazach, supozitach, subsystencjach, podmiotach). W tej „sytuacji” osoba nie łączyła, nie unifikowała, nie scalała, lecz jakby odwrotnie: dzieliła, wyodrębniała, mnożyła, wyznaczała „osobność”. Słowem – w trynitologii była zasadą dywersyfikacji.

W formowaniu się dogmatu chrystologicznego było zgoła przeciwnie. Terminy *hipostasis* i *persona* miały oddawać – jak zdecyduje Sobór Chalcedoński (451)⁸⁹, jedność, tożsamość, identyczność bytu rozumnego w sobie, w swym podmiocie. A więc Chrystus, chociaż jest i człowiekiem, i Bogiem, to jednak dzięki osobie jest jednym bytem, jednym podmiotem, jedną „substancją rozumną” i jest Kimś Jednym absolutnie, mimo posiadania dwu nie zmieszanych świadomości (Boskiej i ludzkiej), dwu wól, dwu rodzajów działań. „Tu” osoba nie była wynikiem złączenia natur, lecz „osoba” łączyła, unifikowała i scalała dwie bytości: Boską i ludzką. Rolę tę pełniła Osoba Syna Bożego. Osoba była w chrystologii – podsumujmy – zasadą ontycznej jedności⁹⁰.

3.9. Niedostatecznie rozumiana dialektyka personologiczna jako *sui generis* źródło błędnych nauk

Zdaniem Bartnika, ponieważ nie było dostatecznego poziomu hermeneutycznego, dlatego zamęt terminologiczny spowodował pojawienie się wielu nauk błędnych o pozorach wiarygodności, takich jak: nestorianizm⁹¹, monofizytyzm⁹², apolinaryzm⁹³ itp.⁹⁴ Tymczasem, według lubelskiego teologa⁹⁵, „między uzusem

⁸⁷ Jak wspomnieliśmy już wyżej, pytanie o zasadniczą jedność w Chrystusie zostało wówczas sformułowane. Pytanie to brzmiało: czy Logos jest jednym podmiotem, czy też jedność w Chrystusie jest czymś trzecim, owym złożonym z bóstwa i człowieczeństwa? Nestoriusz nie potrafił się z tym problemem uporać.

⁸⁸ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1985, s. 78.

⁸⁹ Zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, s. 162–174.

⁹⁰ Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 78–79.

⁹¹ Nestorianizm głosił, iż w Jezusie Chrystusie są dwie osoby i dwie natury.

⁹² Monofizytyzm głosił, iż w Jezusie Chrystusie jest jedna natura i jedna osoba.

⁹³ Apolinaryzm głosił pogląd, iż Jezus nie miał duszy ludzkiej, którą zastąpić miała Osoba Logosu.

⁹⁴ W trynitologii pojawiły się również błędne poglądy: tryteizm (że jest „Trzech Bogów”), modalizm (że każda z Osób jest tylko sposobem jawienia się jednej i tej samej Osoby na zewnątrz),

terminu ‘osoba’ w dogmacie chrystologicznym a jego uzusem w dogmacie trynitologicznym nie było sprzeczności, lecz dialektyka. Było raczej wiązanie semantyki absolutnego zapodmiotowania z semantyką wyodrębniania, przy czym jedno i drugie nie wykluczało bynajmniej odniesienia do całej rzeczywistości i do innych osób. ‘Osoba’ w dogmacie chrystologicznym i w dogmacie trynitologicznym posiada pełny kontekst społeczny, czyli jawi się w absolutnej relacji społecznej: ostatecznie Jezus Chrystus jest zrozumiały tylko jako ‘Społeczny’⁹⁶.

„Szkoda wszakże – pisze nieco dalej Bartnik, iż przy formowaniu się dogmatu chrystologicznego i trynitologicznego do VI w. nie doszło do prób wyraźnej definicji osoby ani Boskiej, ani ludzkiej. Opierano się ciągle tylko na wielkich intuicjach językowych i terminologicznych. Idea osoby nie rozbłysła wszystkimi światłami, powoli torowała sobie drogę. Ciekawe, że człowiek potrzebował tyle czasu na poddanie naukowej refleksji swego fenomenu”⁹⁷.

Bartnik wypowiedział się w czasie przeszłym – jak wskazuje kontekst – dokonanym. Tymczasem naukowa refleksja nad fenomenem ludzkim ciągle jest niedomknięta, jakby nawet celowo zawieszona⁹⁸, choć nie brak głosów wielu autorów o potrzebie jej kontynuowania. Wydaje się, że jednym z powodów tego impasu w przeszłości było nie branie łącznie obydwu wyników rozważań, pozostających w dialektycznym napięciu, lecz próba pójścia jedną z możliwości. W rezultacie byliśmy świadkami praktycznie funkcjonującej dysjunkcji: albo – albo. Ta praktycznie realizowana w refleksji antropologicznej dysjunkcja zaowocowała wieloma zderzającymi się ze sobą, bo jakoś niepełnymi, podnoszącymi różne aspekty, definicjami osoby. Gubiono raz po raz z oczu jej analogiczny charakter⁹⁹. Gubiono przede wszystkim jej relacyjny charakter, na jaki wskazywało jej rozumienie w kontekście rozważań trynitologicznych.

monarchianizm, sabelianizm, monopersonizm (że Bóg istnieje tylko w jednej osobie), trój personizm sukcesywny (że w I epoce jest Osoba Ojca, w II Osoba Syna, w III Osoba Ducha Świętego) i inne.

⁹⁵ Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 79–80.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 80.

⁹⁷ Tamże, s. 80.

⁹⁸ W moim przekonaniu owo zawieszenie dotyczy zwłaszcza religijnego wymiaru osoby. Z obawy, by nie być posądzonym o akces w kierunku konfesyjnym (w dobie dogmatu sekularystycznego), unika się problematyki religijnego wymiaru osoby jako wymiaru konstytutywnego.

⁹⁹ Kard. J. Ratzinger w swej pracy *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* pisze: „[...] chrystologia ukazuje się jako synteza teologii przymierza Nowego Testamentu, opierająca się zawsze na całości Biblii. Jednak ta chrystologiczna koncentracja w konieczny sposób prowadzi poza czystą wykładnię biblijnych tekstów; otwiera pytanie o istotę Boga i człowieka; konieczny będzie wysiłek racjonalnego rozumowania. To znaczy: teologia musi poszukać odpowiedniej dla siebie filozofii. [...] Chciałbym tylko – sygnalizuje problem Ratzinger, krótko wrócić do kategorii, na którą natknęliśmy się już przy temacie przymierza” (J. kard. Ratzinger, *Granice dialogu* (tyt. org.: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*), tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo „M” 1999, s. 45 nn) jako jego filozoficzny odpowiednik: *relatio*. Bo pytanie o przymierze oznacza pytanie, czy i jakie związki mogą zaistnieć między Bogiem a człowiekiem” (tamże, s. 77). Nieco dalej czytamy: „Ustaliliśmy (zob. tamże, s. 48 nn), że w ujęciu antycznym człowiek może pozostawać wobec Boga

4. DEFINICJE OSOBY

4.1. Kontekst i sens Boecjańskiej definicji osoby

Terminologicznie sprecyzowano pojęcie osoby dopiero po Soborze Chalcedońskim¹⁰⁰, dzięki świeckiemu teologowi Boecjuszowi¹⁰¹: *Persona est naturae rationalis individua substantia*¹⁰².

w stosunku rozpoznawania i miłości, zaś związek wiecznego Boga z podlegającym czasowi człowiekiem postrzegano jako sprzeczny, a przez to niemożliwy. Filozoficzny monoteizm świata antycznego otworzył dojście do biblijnej wiary w Boga i jej religijnego monoteizmu, który wydawał się ponownie umożliwiać zagubioną harmonię między rozumem a religią. Ojcowie, wychodzący od tego związku między filozofią a objawieniem biblijnym, musieli jednak dostrzegać, że jednego Boga Biblii dało się ująć w Jego tożsamości zasadniczo przez dwa predykaty: stworzenie i objawienie, stworzenie i zbawienie. Oba pojęcia dotyczą relacji. Biblijny Bóg jest więc Bogiem-w-relacji, i na podstawie samej istoty swojej tożsamości przeciwieństwem Boga filozoficznego. Nie tutaj miejsce – kontynuuje autor *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, na prześledzenie skomplikowanego procesu duchowych zapasów, w których trzeba było podjąć próbę umocnienia wspólprzynależności wiary i rozumu, która wypłynęła z myśli o jedynym Bogu, ale znów praktycznie została poddana w wątpliwość. W kontekście mojego tematu chciałem powiedzieć tylko tyle: w wyniku tego mocowania się została utworzona nowa kategoria filozoficzna, będąca dla nas podstawowym pojęciem analogii między Bogiem a człowiekiem, centrum myślenia filozoficznego: pojęcie osoby” (tamże, s. 77–78). Możemy jedynie powiedzieć, iż do tej pory rzadko w ten sposób postrzegano pojęcie osoby. M.A. Krąpiec podejmując problematykę osoby (*Osoba – jaźnią natury rozumnej*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 401), pisze: „Zagadnienie osoby ma swoją obfitą literaturę tak w przeszłości, jak i współcześnie; mimo to odczuwa się brak syntetyzującego opracowania, które by nie ograniczało się do zsumowania dotychczasowych dociekań w tej materii, lecz uwzględniając rezultaty analiz ukazało zasadnicze rysy osoby, zwłaszcza ludzkiej, gdyż ona staje się podstawą i wzorcem analogicznego rozumienia bytu osobowego. (W przypisie autor dopowiada: W historii filozofii »osoba« była traktowana jako analogiczno-transcendentalna, realizująca się nawet w Absolucie, który jest osobą.). Jedno wszakże twierdzenie na temat osoby jest chyba wspólnym dobrem wszelkich filozoficznych kierunków i ukazywanych prób rozwiązań: osobę pojmuje się jako szczytową i najdoskonalszą formację bytu. Z tego właśnie względu koncepcja osoby jest w filozofii nierozdzielnie związana z koncepcją bytu, a rozumienie osoby jako szczytowej formacji bytu jest lub powinno być modelem rozumienia bytu analogicznego”.

¹⁰⁰ Ustalenia Soboru w Chalcedonie wywołały gwałtowną opozycję i to nie tylko o charakterze teologicznym. W latach siedemdziesiątych V w. cesarz Zenon usiłował podważyć ustalenia Chalcedonu, a w swym zamierzeniu znalazł sojusznika w patriarsze Konstantynopola, Akacjuszu. W 482 r. Akacjusz wydał edykt o zjednoczeniu, tzw. *Henotikon*, który potępiając zarówno Nestoriusza, jak i Eutychesa, nawiązywał do sformułowań Cyryla Aleksandryjskiego, a o Soborze Chalcedońskim wyrażał się niezbyt przychylnie. W 484 r. Rzym wypowiedział się przeciwko dokumentom Akacjusza, co zapoczątkowało okres 34-letniej schizmy pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem (trwała do 519 r.). W czasie trwania schizmy akacjańskiej biskupi Wschodu skierowali w 512 r. list do papieża Symmachusa, w którym proponowali poszukiwanie wspólnej, pośredniej drogi pomiędzy stanowiskami Eutychesa i Nestoriusza. Boecjusz był obecny na spotkaniu, na którym ten list został odczytany. Poruszona tam problematyka chrystologiczna stała się dla niego inspiracją do rozważania tych zagadnień w zupełnie nowym kontekście. Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, w: A.M. Boecjusz,

Przybliżmy analitycznie jej treść. (1) *Persona* – „osoba” u Boecjusza to nie tyle *prosopon* w sensie pierwotnych intuicji semantycznych (oblicze, maska, rola, funkcja społeczna, podmiotowość), ile raczej *hypostasis* w sensie przyjętym przez Kapadoczczyków (zwłaszcza Grzegorza z Nazjanzu), to substancja zdynamizowana, indywidualny samoistny (*subsistentia*) byt dziejący się¹⁰³.

Dla Boecjusza, posługującego się terminologią grecko-rzymską, naczelną kategorią poznawczą, za pomocą której artykułował rezultaty poznania była kategoria substancji. Cała natura była substancją uniwersalną. Obok tej substancji uniwersalnej Boecjusz wyróżniał substancje indywidualne. Te ostatnie dzielił na rozumne i pozarozumne. Substancjami rozumnymi są: Bóg, anioł i człowiek. Stanowią różne szczeble zdynamizowanego bytu: osoba niezmienna i niecierpieliwa – Bóg, osoba zmienna i niecierpieliwa – anioł, osoba zmienna i cierpieliwa – człowiek. Boecjańska definicja osoby niosła ze sobą *sui generis* analogiczne rozumienie osoby. Boecjusz pisał: „Dlatego to, jeśli osoba znajduje się tylko wśród substancji, i to rozumnych, i jeśli substancją jest także cała natura, a osoba jest substancją nie uniwersalną, lecz indywidualną (*in individuis*), zostaje odkryta definicja osoby: Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”¹⁰⁴. Należy pamiętać, że zamiast określenia „substancja” w tej definicji należałoby raczej widzieć – zgodnie z następującymi dalej wyjaśnieniami – określenie „subsistentia”¹⁰⁵.

(2) *Est naturae* – Osoba, według Boecjusza, „należy do natury (*subiecta est naturae*) i poza naturą nie można mówić o żadnej osobie” (II, 1342 C). „Natura” nie jest redukowalna wyłącznie do przyrody; to całość rzeczywistości (*natura rerum, omnis natura*) obejmująca substancje widzialne (cielesne) i niewidzialne (niecielesne), substancję i przypadłości, jest także zasadą działania: „natura jest

Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, s. 32–33.

¹⁰¹ Anicius Manilius Boethius (480–524) był filozofem rzymskim i mężem stanu. Został stracony w Pawii przez króla Ostrogotów, Teodoryka Wielkiego, za spiskowanie z cesarzem bizantyjskim. Łączył on filozofię hellenistyczną z tradycjami chrześcijańskimi. Boecjusz usiłował uściślić podstawowe pojęcia, którymi posługiwali się teologowie, a mianowicie pojęcia natury, osoby, substancji. Zwrócił uwagę, korzystając ze starożytnej tradycji filozoficznej, zwłaszcza neoplatońskiej, na terminologiczne różnice zachodzące w języku greckim i łacinie. Jako pierwszy pokusił się o definicję osoby. Sformułowane przez niego definicje, oprócz definicji osoby, definicje natury, wieczności, weszły w skład podstawowego aparatu pojęciowego filozofów średniowiecza. Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 80–83; A. Kijewska, *Wstęp*, w: A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, s. 33.

¹⁰² A.M.S. Boecjusz, *De persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343C). Polski przekład: A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, s. 70.

¹⁰³ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 71. Zob. też R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 37–39.

¹⁰⁴ *De persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343C).

¹⁰⁵ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 71–72. Zob. też R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 38.

albo tym, co może działać, albo tym, co może doznawać” (I, 1341 C); „natura jest zasadą ruchu samą z siebie (*secundum se*), nie *per accidens*” (I, 1342 A) „Osoba” jako „podległa naturze” jest przede wszystkim realnym bytem, nie ideą, myślą, czystą modalnością. Boecjusz wiązał, polemicznie w stosunku do starożytności, ogólność i konkretność, niezmienność i zmienność, bycie i działanie. „Osoba” miała być statyczna (miała być stałym podmiotem) i dynamiczna zarazem (miała stawać się), a nade wszystko realna, realnie istniejąca. Miała być wzorem realności ontycznej.

Boecjusz wiązał rozumienie osoby ludzkiej z resztą rzeczywistości, z bytem doskonałym, z normą istnienia, z działaniem i doznawaniem. Osoba jest częścią natury w ogóle, jest w pewien sposób immanentna wobec niej, tkwi w niej jako jej fragment. Dopiero dla późniejszego chrześcijaństwa – powiada Bartnik, osoba jawiła się jako eschatos, transcendencja, ośrodek rzeczywistości, w którym rzeczywistość osiąga punkt kulminacyjny (przekracza samą siebie), krótko mówiąc – nie jest jakimś prostym wycinkiem „świata”. Boecjusz jeszcze tego tak nie rozumiał.

(3) *Rationalis* – Osoba jest częstką natury rozumnej, nie jakiegokolwiek, nie bezrozumnej. Nie jest „substancją rozumną”, lecz „substancją natury rozumnej”. Boecjusz nie rozumie rozumności abstrakcyjnie, nie hipostazuje jej jak niektórzy z filozofów starożytnych. Osoba jest zindywidualizowaną substancją przynależącą do natur rozumnych, lokalizującą się „widzialnie” w obszarach rozumności, w odróżnieniu od najniższych pokładów stworzenia nie ogarniętych rozumnością w znaczeniu czynnym. Osoba ma zatem oparcie w najwyższych strukturach bytu i nie jest bytem w jakimś sensie unicestwiający się przez swą absolutną jednostkowość (nie jest „monadą bez okien”, o jakiej mówił wiele wieków później Leibniz¹⁰⁶).

(4) *Substantia* – Osoba jest substancją, nie zaś przypadłością, jest przede wszystkim czymś (u Boecjusza nie ma jeszcze „kogoś”), tkwiącym w sobie (*in se*). Osoba pozostaje w sferze bytów „obiektywnych”, beżjaźniowych (nie występuje tu jeszcze, w każdym razie nie występuje wyraźnie, subiektywność, ani tym bardziej jaźń). „Otóż i człowiek – powiada Boecjusz – ma pewną istotę, czyli *ousia*, i byt samoistny, *ousiosis*, i *hypostasis*, czyli substancję, i *prosopon*, czyli osobę. [Ma] istotę czy *ousia*, ponieważ istnieje, *ousiosis* zaś, czyli byt samoistny, ponieważ nie jest w niczym zapodmiotowany, *hypostasis* zaś czy substancję, ponieważ jest podmiotem dla innych [rzeczy], które nie są bytami samoistnymi, czyli *ousiosis*; jest *prosopon* czy osobą, ponieważ jest rozumnym indywiduum”¹⁰⁷. Nie wiadomo dokładnie, jak powiada Bartnik, czy „substancja człowieka” obejmuje duszę i ciało, czy tylko duszę, choć tę na pewno. Za stoicyzmem i neoplatonizmem, które są idealistyczne, Boecjusz mógł pominąć ciało jako komponentę konieczną, a definiować osobę tylko jako duszę, która była uważana wówczas za substancję w pełni rozumną, kompletną i po stoicku zanurzoną w naturze. Dusza była istotą

¹⁰⁶ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 101–103.

¹⁰⁷ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 72.

„człowieka” (*essentia*), a więc istota pokrywałaby się z naturą. Takie jednak pojęcie osoby jako duszy, choć faktycznie było bardzo szeroko przyjmowane wśród ówczesnych i późniejszych, nie mogło się odnosić poprawnie do chrystologii, gdyż Jezus miał istotę (duszę) ludzką, a nie miał „osoby” ludzkiej ani do trynitologii, gdzie byłaby jedna istota (substancja) i zarazem trzy istoty, w rezultacie „Trzej Bogowie”. Boecjusz nie potrafił wyjść poza kategorię „substancji”. Nie ośmielił się przekroczyć Arystotelesowskiego kanonu myślenia w kierunku uznania *relatio subsistens*, które już przygotował św. Bazyli Wielki na Wschodzie¹⁰⁸ i wyraził *expressis verbis* św. Augustyn (354–430) na Zachodzie¹⁰⁹.

(5) *Individualis* – Osoba dla Boecjusza była jeszcze indywidualnym przypadkiem rozumnego gatunku. Człowieczeństwo było ujednostkowione dzięki jednostkowej duszy. Jednostkowość duchowa decydowała o oddzielności, konkretności, osobności, była zatem w istotnej mierze elementem konstytutywnym osoby. Takie rozumienie osoby jako *sui generis* egzemplarza gatunku, z trudnością można odnosić, choćby w dalekiej analogii, do Trójcy Świętej, gdzie Natura Boska nie jest ani gatunkiem ani abstrakcyjną ogólnością, a Osoba nie jest „jednostką” czy „przypadkiem natury”. Boecjusz nie rozpracował ani relacji „substancji natury rozumnej” do samej siebie, ani do innych osób.

4.2. Leoncjusz z Bizancjum, diakon Rusticus i Maksym Wyznawca jako uczestnicy sporu o rozumienie osoby

Zdaniem Bartnika, Boecjańskie podkreślenie „indywidualności” otwierało drogę dla średniowiecznych poczyniń. To ono (średniowiecze), zdaniem lubelskiego teologa, zaślynie z tego, że podkreśli absolutną osobność i szczególność (*singularitas*), jako indywiduum dla siebie, izolowane od wszelkich innych bytów¹¹⁰. Wydaje się, iż sąd Bartnika na temat „zasług” średniowiecza do ukształtowania się tendencji indywidualistycznych w kulturze europejskiej – jak to pokazemy niżej na przykładzie Tomaszowej interpretacji osoby jako bytu dla siebie¹¹¹, jest zbyt uogólniający i pośpieszny. To prawda, że nowożytnego indywidualizmu (i indywidualistycznych tendencji w kulturze europejskiej w czasach po-

¹⁰⁸ Zob. List 214, 4; 236, 6, w: H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, s. 204.

¹⁰⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 78.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 83.

¹¹¹ Paradoxs „bycia dla siebie” (czyli autoteliczności) osoby jako własności istotnie charakteryzującej jej sposób bytowania (własności w sumie ontycznej, a nie moralnej jak często się ją interpretuje) jest poniekąd podobny do tego, jaki naznacza miłość bliźniego. Współcześni psychologowie w sposób niedwuznaczny stwierdzają, iż warunkiem miłowania drugiego jest miłowanie siebie samego: kto nie kocha (nie akceptuje) siebie, nie pokocha (nie zaakceptuje) innych. Paradoksalnie brzmi jedno z podstawowych przykazań: „będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego”, dodawane zaraz po przykazaniu miłości Boga przez żydów i chrześcijan. Nie możemy zapominać nadto, iż miłość w ogóle zbyt często się psychologizuje, sentymentalizuje albo biologizuje.

nowożytnych) niepodobna zrozumieć bez średniowiecznych dyskusji nt. osoby, nie można jednak nie widzieć pewnego autentycznego i oryginalnego nurtu pogłębiającego rozumienie osoby idącego pod prąd tendencjom indywidualistycznym¹¹². Jest dużo racji w stwierdzeniu Bartnika, że „Definicja Boethiusa ma jasne przebliski, ale pozostaje jeszcze dosyć nieporadna, jednostronna, zbyt »obiektywistyczna«”¹¹³.

Osobowość – komentuje Boecjańskie ujęcie Walter Kasper, rozumiano tu jeszcze jako indywidualność, a indywidualność jako tę końcową rzeczywistość, która jest czymś niezastąpionym, niezamiennym w tym, co jedyne, niepowtarzalne. Krok dalej, zdaniem Kaspera, poszedł Leoncjusz z Bizancjum i diakon Rusticus¹¹⁴. Dla Leoncjusza z Bizancjum być osobą oznaczało – ‘być dla siebie’ (*τὸ καθ’ἑντὸ εἶναι*), ‘istnieć dla siebie’ (*τὸ καθ’ἑντὸ ὑπάρχειν*)¹¹⁵. Podobnie określa osobę diakon Rusticus jako ‘pozostawanie w sobie’ (*manere in semetipso*)¹¹⁶. W ten sposób wyjaśniono, że owej indywidualności osoba nie otrzymuje akcydentalnie z zewnątrz, lecz ma ją w sobie samej. Właśnie to pozwala Osobie Boskiej jak najściślej zjednoczyć się z naturą ludzką, a jednocześnie zachować jej własny wolny byt. Tę przez Leoncjusza rozwiniętą naukę o whipostazowaniu¹¹⁷,

¹¹² Chodzi bowiem o indywidualność a nie o indywidualizm.

¹¹³ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 83. M.A. Krąpiec zauważył: „Najczęściej [...] osobę pojmowano na wzór jednostki jako egzemplarz określonego gatunku – w tym wypadku gatunku natury rozumnej. Wprawdzie gatunek jako ogół jest rozumiały sam w sobie, to jednak gatunek »udziela się« jednostkom, gdyż bytuje poprzez jednostki. Moment »udzielania się« drugiemu bytowi jako autonomicznemu podmiotowi uchodził za znak niepełności bytowej. Dlatego byt osobowy zaczęto dość powszechnie pojmować jako byt »pełny«, który nie może »udzielać się« bytowi drugiemu jako podmiotowi. Bytowa autonomiczność i podmiotowa zupełność w obrębie grupy (gatunku) natury rozumnej stały się charakterystyczną cechą bytu osobowego; i to wyrażała Boecjusza definicja osoby: „*rationalis naturae individua substantia*”. Było to jednak – kontynuuje Krąpiec – rozwiązanie pozorne, bo chodziło właśnie o ukazanie tego momentu, »dzięki któremu« następuje zupełność podmiotowa. Dopiero rozwiązanie dane przez św. Tomasza z Akwinu bardziej ujaśniło sprawę. Dostrzegł on bowiem, że tylko ten element bytu rozumnego konstytuuje osobę, który zasadniczo konstytuuje byt – a więc jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej”. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 366. Całe nieporozumienie wokół owego „udzielania się” jako wyrazu niepełności bytowej było konsekwencją pokutującego w filozofii idealizmu, który sposób poznawania uczynił miarą sposobu bytowania i z tego tytułu „udzielanie się” tego, co ogólne temu, co konkretne postrzegano jako koniecznościową egzemplaryzację. Ogół istnieje nie w sposób pełny, istnieje poprzez swoje ucieleśnienia i w swoich ucieleśnieniach. Jak zobaczymy niżej, w jakiś sposób – *nolens volens* – podkreślanie *incommunicabilis* osoby, na ogół opacznie rozumiane, niefortunnie przyczyniło się do zapoznania jej relacyjnego wymiaru – z jednej strony, z drugiej zaś – stymulowało, wspomniane nieco wyżej, myślenie indywidualistyczne.

¹¹⁴ Zob. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 248.

¹¹⁵ Por. Leontius z Bizancjum, *Contra Nestorianos et Eutychianis*, lib. I (PG 86, 1280 A); tenże, *Solution argumentorum a severo ojectorum* (PG 86, 1917 D).

¹¹⁶ Por. Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos disputatio* (PL 67, 1239 B). W. Kasper nie podziela, jak widać, obaw Cz. Bartnika.

¹¹⁷ Por. Leontius z Bizancjum, *Contra Nestorianos et Eutychianis*, lib. I (PG 86, 1277 C – D).

czyli o immanentnej egzystencji ludzkiej natury w Boskiej Hipostazie, trzeba zatem rozpatrywać biorąc pod uwagę jej dialektyczny charakter, według którego jedność i różność rosną w jednakowym, a nie odwrotnym stosunku. Pod koniec epoki Ojców Maksym Wyznawca (VII w.) sformułował tę dialektyczną zasadę. „W sposób oczywisty dochodzi do zjednoczenia rzeczy w takim zakresie, w jakim zachowana zostaje ich fizyczna różnica”¹¹⁸.

Znaczenie, jakie ma ta dialektyka dla pojęcia osoby, uchwycił – zdaniem W. Kaspera – dopiero w XII w. Ryszard od św. Wiktora; według niego osoba jest „naturae intellectualis incommunicabilis existentia”¹¹⁹. Osoba jest w sposób niezamienny i jedyny swoistą incommunicabilis; ale nie jest nią wówczas, gdy zamyka się w sobie, lecz wtedy, gdy jest egzystencją, a więc istnieniem *od* czegoś innego *ku* czemuś innemu. Podczas gdy Tomasz z Akwinu w zasadzie poszedł drogą Boecjańską¹²⁰, Duns Szkot rozwinął i pogłębił relacjonalne pojęcie osoby proponowane przez Ryszarda od św. Wiktora¹²¹.

Można odnieść wrażenie – powiada Kasper¹²², że w tych wszystkich scholastycznych definicjach, poruszających się w obrębie antycznych pojęć, wyraża się nowe, już nie antyczne rozumienie bytu.

Dociekania nad elementem formalnym konstituującym osobę jako osobę szły wyraźnie w kierunku uznania, iż o byciu osobą decyduje „sposób istnienia” natury. Choć istniała, co do tego tylko ogólna, nieartykułowana w sposób wyraźny zgoda, to jednak mimo wszystko dawało się zauważyć pewną dwutorowość. Jedne określenia osoby szły po linii natury (substancji), inne bardziej po linii

¹¹⁸ Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica* (PG 91,97 A). Współcześnie w sposób istotny sprawę tę pogłębił K. Wojtyła, podejmując zagadnienie *communio personarum*. Warunkiem pozostawania w osobowej komunii jest samoposiadanie siebie osoby. Ono jest bowiem podstawą samooddania się innej osobie.

¹¹⁹ Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate* IV, 22, 24 (PL. 196, 945–947).

¹²⁰ Por. zwłaszcza STh, I, q. 29, a. 1–4.

¹²¹ Por. J. Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 23, q. 1, w: *Gesammelte Werke*, t. 5, wyd. P.A. Sépinski, Roma 1959, s.355 nn. W stwierdzeniu, iż Duns Szkot rozwinął i pogłębił relacjonalne pojęcie osoby proponowane przez Ryszarda od św. Wiktora, Kasper nieco przesadził. Zawierzył nazbyt Heribertowi Mühlenowi, autorowi pracy *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Metaphysik der Person* (Werl 1954). Szkot, zdaniem Bartnika, ostatecznie osobę rozumiał tylko religijnie jako „bezpośrednią relację do Boga (*relatio immediata ad Deum; relatio directa cum Filio Dei* – In Sent. I, d. 23, a. 1). Szkot w pewnym sensie nie uznawał osoby ludzkiej w znaczeniu doczesnym. Bartnik pisze: „W ten sposób Szkot »bronił« wielkości Boga, wartości wiary i potrzeby chrześcijańskiego uniżenia. Uważał, że należy unieżyć »naturę rozumną«, aby wywyżżyć Boga jako Stwórcę, a zwłaszcza Zbawcę. Było to – potem z pomocą Ockhama – przygotowanie drogi dla Lutra, według którego osoba nie jest sprawą doczesną, lecz sprawą zbawienia: »wiara czyni osobę, dając człowiekowi usprawiedliwienie« [*fides facit personam* – M. Luter, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, Weimar 1883 nn, s. 283, 1]. Usprawiedliwiony przez Chrystusa uzyskuje osobowość wobec Boga oraz wobec świata i braci [tamże, Bd. VII, s. 33–38]. W ostatecznym rezultacie fideizm tego rodzaju zdegradował osobę i jej pojęcie”, Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 94–95.

¹²² W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 249.

„egzystencji” (relacji). Pierwsze podkreślały niezależność, całkowitość w sobie, posiadanie siebie, istnienie w sobie i przez siebie; drugie zaś główną uwagę zwracały na relacyjność, otwartość komunikatywność. Pierwsze raczej brały pod uwagę odmiennność osób ludzkich w stosunku do Osób Bożych (w tym do Osoby Chrystusa); drugie starały się akcentować, że to, co istotne dla Osób Bożych, nie może nie być istotne dla osób ludzkich. Jesteśmy świadkami pewnej „dialektyki analogii”.

Czym jest osoba nie można pojąć, nie sięgając do źródła tego pojęcia. Jest nim chrześcijańska refleksja nad tajemnicą Boga i Jezusa Chrystusa. Idea „osoby” wyrasta z tego właśnie źródła i w gruncie rzeczy bez niego nie może się ostać. Jeśli w biegu historii rozumienie osoby oddala się od swego źródłowego rozumienia, rozwija się jakby niezależnie bez wyraźnego odniesienia do źródła, to jednak musi (czyni to poniekąd mocą pewnego, dochodzącego we współczesnych dociekaniach sensu rozumienia osoby do głosu, logosu) wracać do tego źródła, bo dzięki niemu, choć często w sposób nieuświadomiony, żyje¹²³.

Przyjrzyjmy się, choć pokrótce, niektórym średniowiecznym definicjom osoby.

4.3. Definicje osoby Ryszarda od św. Wiktora: w kierunku egzystencjalnego rozumienia osoby

Definicja osoby zostaje – jak powiada Bartnik – wysubtelniona w średniowieczu europejskim w kierunku istnienia, samoistności, syngularności i integralności¹²⁴.

Co to znaczy, że „natury rozumne” istnieją jako osoby? Należy zwrócić uwagę na to, że nade wszystko „osoba” to *nomen dignitatis*¹²⁵. Natury rozumne mogą

¹²³ Krótko mówiąc, różne teorie osobowości, a jeszcze bardziej refleksja nad godnością osoby zdają się nie wprost potwierdzać to, co w sposób wyraźny powiedział Nikolaus Lobkowicz: „niepowtarzalność, jak i nienaruszalność każdej osoby daje się, w ostatecznej instancji, uzasadnić tylko wówczas, gdy jesteśmy przekonani, że osoba leży na sercu władcy uniwersum jako to niepowtarzalne indywiduum”. Zob. N. Lobkowicz, *O pojęciu osoby*, w: tenże, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków: WAM–Znak 1996, s. 94 nn.

¹²⁴ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 84.

¹²⁵ W koncepcji osoby ludzkiej akcentuje się zwykle rozumny charakter bytu jako podstawę jego osobowego charakteru. Jest to o tyle trafne, że rozumność jest warunkiem koniecznym bycia osobą, niemniej jednak dla uzyskania pełnej teorii osoby konieczne okazuje się wzięcie pod uwagę również godności. Chociaż rozumność jest warunkiem koniecznym bycia osobą, to jednak dopiero godność należy uznać za podstawową doskonałość osoby i za zasadniczy element konstytutywny bytu osobowego. Święty Tomasz powie krótko: *persona est nomen dignitatis* (*In 1 Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 5 c.; por. *De potentia*, q.8, a. 4 c.) Ktoś jest osobą, dlatego że ma godność. Akwinata wypowiada się jednoznacznie: „nazwa ‘osoba’ oznacza jednostkową substancję, ze względu na to, że na sposób podmiotu podlega właściwości, którą zwie się godnością” (*In 1 Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 c.). Tłumaczenie za: M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 272–273. Nieco dalej Piechowiak stwierdza: „to nie bycie osobą jest ontyczną podstawą godności, jak to się zwykle przyjmuje, ale to godność jest podstawą bycia osobą. W Tomaszowej koncepcji to nie sama rozumność jest podsta-

rościć sobie prawo do pewnej formy szacunku. Podstawą tego szacunku jest nie tyle sama rozumność, ile to, co ową rozumność urealnia. Pierwotny sens definicji Boecjusza to sens ontologiczny. *Natura rationalis* istnieje jako byt samoistny (*subsistentia*). To jednak znaczy, że tak istniejące indywiduum nie może być adekwatnie przedstawione w żadnym opisie. Innymi słowy: jego nazwa nie może zostać zastąpiona przez żaden opis. Osoba to *ktoś*, a nie *coś*, nie zwykła konkretyzacja istoty, która jest w stosunku do takiej konkretyzacji obojętna. Osoby nie da się sprowadzić do jakichkolwiek własności, za pomocą których można na ogół scharakteryzować rzeczy.

Dlatego definicja Boecjusza leży u podstawy wszelkich średniowiecznych analiz pojęcia osoby, chociaż sama w sobie nie jest bezsporna¹²⁶. Chodzi tu zawsze o stosunek tożsamości jakościowej i numerycznej, o relację między opisem i nazywaniem.

Definicja Boecjusza spotkała się z różnym odbiorem. Spośród jej krytyków, jednym z najbardziej twórczych okazał się Ryszard od św. Wiktora. Na kanwie Boecjuszowej definicji (którą się także posługiwał) zaproponował trzy swoje własne z akcentem na syngularności, podmiotowości i niekomunikowalności¹²⁷.

4.3.1. Pierwsza definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora

Pierwsza definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora powiada iż: „Osoba jest to ktoś sam jeden odróżniony od wszystkich innych swoją szczególną właściwością” (*persona est aliquis solus a caeteris omnibus singulari proprietate discretus*). Są tu dwa podstawowe elementy całkowicie nowe w stosunku do definicji osoby Boecjusza: „ktoś” i oddzielenie przez „szczegółność”. Ryszard dokonuje tu subtelного rozróżnienia w rzeczy między „tym, czym rzecz jest” (*ut quod est*) a „tym, przez co rzecz jest” (*ut quo est*). Pierwsze oddaje przede wszystkim syngularność (szczegółność), a drugie – ogólność. „Ktoś” oznacza zatem konkretną „istotę” (*essentia*) i osobowość (*personalitas*), *quo est* oznacza naturę. *Z quis est* wiąże się niepowtarzalność, nieodstępowalność, niekomunikowalność, *z quo est* natomiast łączy się powtarzalność, odstępowalność, komunikowalność (ontyczna). *Quis* (kto) i *aliquis* (ktoś) oznaczają najdoskonalszy podmiot.

„Ktoś” następnie jest dodatkowo odróżniony od innych odrębną właściwością: *singulari proprietate discretus*. Jest to element konstytuujący osobę, a więc chodzi tu o szczegółność, odrębność, właściwość bytową przysługującą tylko

wową doskonałością konstytuującą osobę, a zatem i racją przyznania miana osoby. Racją tą jest dopiero istnienie (*subsistere*) w naturze rozumnej: »Ponieważ samoistnieć w rozumnej naturze jest wielką godnością, dlatego każda jednostka natury rozumnej zwie się ‘osobą’« (STh I, q. 29, a. 3, ad 2)».

¹²⁶ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 39.

¹²⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 84. Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate*, IV, 6; 22; 26 (PL 196, s. 916–17; 945–947).

danej jednostce¹²⁸. Ksiądz Bartnik słusznie zauważa, iż owo podkreślanie syngularności, odrębności osoby musi być uzupełnione przez uwzględnienie jej relacyjnego charakteru. Tego Ryszard jeszcze nie uwzględnił w pierwszej swojej definicji¹²⁹.

4.3.2. Druga definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora

Druga definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora powiada, iż: „Osoba jest to egzystencja natury niekomunikowalnej” (*Persona est naturae incommunicabilis existentia*). Są tu podkreślone dwa elementy: istnienie i niekomunikowalność ontyczna. Ważny jest element istnienia, wyodrębniony już przez Boecjusza (*esse*). Osoba jest nie tyle „istota” (*essentia*), oderwana od istnienia, ile raczej „ktoś istniejący”, istnienie zapodmiotowane, subsystencja (samoistność). Nazwy „subsystencja” na określenie osoby użył już papież Jan II w roku 534 i Sobór Laterański I z 649 r. W tym duchu dla Ryszarda od św. Wiktora o osobie decyduje najpełniejsza realność, istnienie nierozbijalne – w sobie, z siebie, dla siebie.

Zwróćmy uwagę na to, że Ryszard przybliżył się tym samym do stwierdzenia, iż fundamentem ontycznym osoby należy uznać pewien sposób istnienia i to on właśnie jest wyrazem godności. Godność zatem to nie jakaś własność o charakterze esencjalnym, lecz ‘własność’ egzystencjalna, tożsama ze sposobem istnienia¹³⁰. Tak należy właściwie rozumieć, cytowane już, Ryszarda rozumienie sensu nazwy „osoba” jako własności, która przysługuje jedynie jej samej, bo w niej dochodzi niejako do głosu (*proprietas qui non convenit nisi uni soli*)¹³¹.

Następnie dochodzi do głosu niekomunikowalność (po naszym dopowiedzeniu jest to tym bardziej zrozumiałe), a więc odrębność od wszystkiego innego, niez mieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność (nieodstępowność) siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobnicza¹³². Innymi słowy mówiąc, osoba nie jest racją bytową in-

¹²⁸ Krytyka Boecjusza, jaką przeprowadza Ryszard, jest w istocie pogłębieniem intencji tego pierwszego. Ryszard kwestionuje użycie pojęcia „substancja”, nie bierze jednak pod uwagę zastąpienia tego pojęcia u samego Boecjusza przez pojęcie subsystencji. Zob. uwagi poczynione wyżej; por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 39. Substancja, według Ryszarda, oznacza zawsze coś, *quid*, czyli określone tak-a-tak, które w zasadzie może być zawsze tak-a-tak różnych konkretności. Osoba natomiast oznacza „*proprietas qui non convenit nisi uni soli*”, własność, która przysługuje tylko jednemu indywiduum (*De Trinitate*, IV, 6). Dlatego rodzi się pytanie, jaka to może być własność? Tylko taka – należy odpowiedzieć, która konstytuuje bytowo osobę. Oczywiście jest to odpowiedź formalna. Należy dookreślić ową własność, stawiając pytanie, co jest bytowym, ontycznym fundamentem osoby.

¹²⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 84.

¹³⁰ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 41.

¹³¹ *De Trinitate*, IV, 6 (PL 196, 916–917).

¹³² Podstawą i racją ontyczną owej niekomunikowalności jest indywidualny sposób istnienia w naturze rozumnej.

nej osoby, bo racja ontyczna każdej osoby tkwi w jej własnym sposobie istnienia. Pełne jednak objawienie się owego indywidualnego sposobu istnienia osoby wymaga odniesienia osoby do innych osób, ponieważ odrębność człowieka jako osoby zaznacza się nie tylko w stosunku do rzeczy (że będąc „czymś”, bo jest także dany przedmiotowo, jest zarazem „kimś”, a nawet bardziej „kimś” niż „czymś”), lecz także osób (jest także „kimś innym” od „innego kogoś”, i to w znaczeniu nie tylko numerycznym, w innym wypadku byłby jedynie egzemplarzem gatunku)¹³³.

Wielu autorów, komentując definicję osoby ([*persona est*] *intellectualis naturae incommunicabilis existentia*) wypracowaną przez Ryszarda od św. Wiktora, zwracało uwagę na to, iż definicja ta zawiera w sobie myśl, że „pochodzeniowa relacja osoby do osoby (*ex – sistentia*) należy do definicji osoby”¹³⁴. Nie zawsze jasnym było o co chodzi, gdy kwitowano sprawę stwierdzeniem, iż autor definicji zaproponował relacyjny rozumienie osoby.

4.3.3. Trzecia definicja osoby Ryszarda od św. Wiktora

Trzecia z definicji Ryszarda od św. Wiktora powiada, iż: „Osoba jest to istniejący sam przez się według szczególnego sposobu istnienia natury rozumnej” (*Persona est existens per se solum iuxta singularem rationalis naturae existentiae modum*). Tak tłumaczy Bartnik¹³⁵. Są tu trzy elementy warte analitycznego odczytania: *existens per se solum*, *iuxta singularem existentiae modum* i *rationalis naturae*.

Existens per se solum, które Bartnik tłumaczy jako „istniejący sam przez się”, wskazuje – jego zdaniem – na istnienie jako realność absolutną, a następnie na podmiotowy charakter tego istnienia: *subiectum personale*, czyli – wskazuje na kogoś istniejącego.

Z pewnością rzeczownik odsłowny, dokładniej – czasownik w formie imiesłowu – *existens*, wskazuje na podmiot – kogoś, kto w jakimś sensie głębszym ‘posiada’ istnienie i ‘posiadając’ je ma nań wpływ. Niekoniecznie jest to posiadanie absolutne¹³⁶, takie bowiem można przypisać jedynie Bogu, o którym możemy

¹³³ Wypada nadto powiedzieć, iż na kanwie tego odniesienia do tego, co zewnętrzne (inne rzeczy i osoby) kształtuje się nie tylko (dzięki współwiedzy) świadomość własnej odrębności, lecz odniesienie do samego siebie i samoświadomość.

¹³⁴ Zwracał na to uwagę W. Kasper (W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 249); T. Wilski (T. Wilski, „Tajemnica osoby” – *klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio” nr 2, 1982, s. 28); Takie relacyjne rozumienie osoby implikuje – zdaniem R. Spaemanna – pojęcie „subsystencji” (por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, s. 35–37). Por. *Lexicon Latino-Polonicum* F. Bobrowskiego, Wilno 1905.

¹³⁵ Zob. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 85.

¹³⁶ Człowiek w sposób ograniczony ma wpływ na własne istnienie. Choćby nawet dzięki osiągnięciom medycyny raz po raz oddalał od siebie widmo kresu, jakie niesie z sobą śmiertelna choroba, starcze wyniszczenie, przychodzi taki moment, że – jak powiada znany tekst ewangeliczny – nie może

orzec, iż jest *Ens a se, Ipsum esse subsistens* – jak powie św. Tomasz z Akwinu. Termin „osoba” wskazując na *existens per se solum*, wyraża zatem podobieństwo osób, termin ten jest analogiczny, jest wyrazem *analogia personae*.

Imiesłów *existens* dookreślony przez *per se solum*, wskazuje na subsystencję, czyli na nosiciela substancji. Tym samym wskazuje też na zindywidualizowany, samoistny sposób istnienia na sposób substancji kogoś, kto jest podmiotem w znaczeniu bardziej mocnym niż jest nim substancja dla przypadłości.

Iuxta singularem existentiae modum – według Bartnika – oddaje istotny składnik definicji osoby, wskazuje bowiem na sposób bytowania wyodrębniającego dzięki rodzajowi istnienia: Bóg, anioł, człowiek. Jest to – zdaniem Bartnika, nie tylko właściwość (*proprietas*), lecz upostaciowanie samego istnienia (*esse, existere*). Ów szczególny (*singularis*) sposób istnienia to istnienie z siebie, przede wszystkim istnienie dla spełnienia bytu osobowego. Jest to właściwość nie tyle *in communi*, ile raczej *in concreto*: jest to sposób wyodrębniający osobę jako kogoś, jako tego oto kogoś, niepowtarzalnego, tego, a nie żadnego innego, choć *in obliquo* jest tu i właściwość *in communi*, dzięki której nazwą „osoba” można oznaczać także Osoby Boże, anielskie, ludzkie, osoby jako osoby¹³⁷.

Znacznie zřęczniej można przedstawić sprawę, wskazując na godność jako ontyczną podstawę bytu osoby, rozumiejąc oczywiście godność jako indywidualny sposób istnienia w naturze rozumnej. Można by powiedzieć, iż godność tak rozumiana przysługuje każdej osobie, ale przysługuje każdej w jej tylko właściwy sposób zasadniczo niezbywalny i nieodstępowny. Godność, jako indywidualny sposób istnienia w naturze rozumnej, stanowi także rację niepowtarzalnego i zasadniczo nieporównywalnego sposobu objawienia się konkretnej osoby. Osoba bowiem, od strony bytowej charakteryzowana, jest – jest jako ufundowana w indywidualnym sposobie istnienia – „dana”, natomiast ze względu na jej dynamiczny charakter (zgodnie zresztą z tradycją rozumienia *hipostasis*) jest „zadana” samej sobie.

Rationalis naturae – wskazuje wyraźnie na Boecjańską inspirację. Nie to jednak jest najistotniejsze. Kulminuje tu wielowiekowa tradycja rozumienia człowieka. W tę tradycję wpisuje się zarówno Boecjusz, jak i Ryszard, widząc w niej istotny nurt rozumienia tajemnicy człowieka. Bartnik powiada, iż *rationalis naturae* „może oznaczać albo tkwienie w naturze rozumnej, której jest częścią, albo własną cechą konstytutywną rozumności. Ów szczególny sposób istnienia specyfikuje naturę rozumną jeszcze bliżej. Natura rozumna sama z siebie jeszcze nie oznacza osoby. Otrzymuje ona osobowość przez szczególne istnienie jako ‘ktoś’, istniejący w sobie i w sposób absolutnie wyróżniony jako niepowtarzalny i jako zindywidualizowany [...]”¹³⁸.

ani jednego dnia więcej dołożyć do dni swoich. Człowiek nie jest absolutnym właścicielem swego istnienia. Może najwyżej wpływać na kształt tegoż istnienia – na to, jakie oblicze sobie ukształtuje.

¹³⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 85.

¹³⁸ Tamże.

Rozumność (zwłaszcza od czasów Arystotelesa) wskazywano jako na własność istotnie wyróżniającą człowieka spośród jestestw żyjących. Wydawało się nawet, iż rozumność jest cechą definicyjną osoby. Tymczasem jest to warunek konieczny bycia osobą, ale rozumność nie jest warunkiem wystarczającym bycia w ogóle osoby i bycia tą oto osobą. Ponieważ w historii rozumność nazbyt często substancjalizowano i hipostazowano¹³⁹, pojawiało się przeświadczenie o partycypacji wszystkiego, łącznie z duszą ludzką, w odwiecznym Logosie (Duszy Wszechświata). Jeśli rozumność jest nieodłącznie i istotnie cechą osobowego istnienia, a wtórnie (wedle relacji pochodzenia/stworzenia) – jako inteligibilność natur, pozostałych jestestw, to można powiedzieć, iż istnienie osób i relacje wzajemne osób, relacje prawdziwie osobowe, są podstawą racją kształtu porządku rzeczywistości, także porządku społecznego¹⁴⁰. W konsekwencji powiedzieć można, iż jakiegokolwiek przejawy rozumności (w sensie inteligibilności) bądź nierozumności wskazują na (na podstawie relacji pochodzenia) na fakt obecności osób i osobliwość ich obecności w rzeczywistości. Po owocach, po czynach osób, rozpoznajemy faktyczność ich istnienia i wielce zindywidualizowany sposób ich jawienia się w rzeczywistości¹⁴¹.

¹³⁹ Pojęcie abstrakcyjne „natura rozumna” nosi na sobie takie piętno substancjalizacji i hipostazowania.

¹⁴⁰ W sobie właściwy sposób o podstawowym znaczeniu osób i relacji ja–ty mówi żydowski filozof M. Buber.

¹⁴¹ Bartnik powiada, iż „natura rozumna sama z siebie jeszcze nie oznacza osoby. Otrzymuje ona osobowość przez szczególne istnienie jako ‘ktoś’, istniejący w sobie i w sposób absolutnie wyróżniony jako niepowtarzalny i jako zindywidualizowany, choć znowu nie jest tu definiowana każda osoba oddzielnie, ani oddawana treść każdej osoby jako jej jednej. *Indywiduum* jest wskazywane raczej przez sądy egzystencjalne: oto tu i teraz istnieje ktoś jako osoba” (*Personalizm*, s. 85–86). Zwróćmy uwagę najpierw na to, jaki kłopot przysparza abstrakt „natura rozumna”. Abstrakt ów jest konsekwencją przyjęcia go w sposób aprioryczny. Natura rozumna nie tylko sama z siebie nie oznacza osoby, ona sama z siebie nie istnieje. Jeśli istnieje, to w osobie jest zapodmiotowana i ze względu na osoby można mówić o naturach rozumnych. Owszem, *individuum* jest wskazywane przez sądy egzystencjalne, ale to dotyczy każdego numerycznie postrzeganego indywiduum (jednostkowego, konkretnego bytu) jako zdeteterminowanej treści pod proporcjonalnym aktem istnienia. Sądy egzystencjalne, w których afirmujemy istnienie, są wskaźnikiem tego, że jesteśmy zdolni ująć to, co ze swej natury nie jest materią, choć pozostaje w związku z materią. Osoby nie wskazujemy bezpośrednio zewnętrznym sądem egzystencjalnym. Jeśli wskazujemy na osobę (tj. ujmujemy bezpośrednio istnienie osoby) sądem egzystencjalnym, to raczej czynimy to za pomocą sądu egzystencjalnego o charakterze wewnętrznym, o jakim mówi M.A. Krapiec (*Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 102 nn). Według Krapca „jest bezpośrednio nam dana w poznaniu samowiedza tego, że istnieję jako ‘ja’, które jest podmiotem (w akcie podmiotowania, a więc spełniania!) tego wszystkiego, co ‘moje’ (s. 102)”. Nieco dalej czytamy: „Między ‘świadomością siebie’ a stwierdzeniem faktycznego istnienia ‘ja’ jako podmiotu nie ma właściwie różnicy. ‘Świadomość siebie’, czyli samowiedza, jest przecież niczym innym jak poznaniem istnienia ‘ja’, występującego jako podmiot i spełniacz czynności fizjologicznych i psychicznych” (s. 109). W jeszcze innym miejscu czytamy: „Przeżycie podmiotowości jest czymś bezpośrednim, czymś, co nie wymaga dowodzenia, a przeciwnie, wszelkie dowodzenie – jako proces psychiczny – suponuje świadomość ‘ja’ podmiotowego. [...] [...] podmiotowość (bytowość) jaźni jest nam

Wziąwszy pod uwagę możliwość innego tłumaczenia zwrotu *existens per se solum* i *existentiae modum*, z uwagi na sens terminu „existentia”, można by zaproponować inne tłumaczenie definicji Ryszarda: Osoba to stający się przez siebie samego (realizujący się na mocy zaangażowania w tę realizację) według szczególnego sposobu stawania się (w sensie aktualizowania/realizowania) rozumnej natury.

Ciągle w tym określeniu osoby razi abstrakt „natura rozumna”, który nadal pełni istotną funkcję członu definiującego o charakterze obiektywizującym.

4.4. Bonawenturiańskie i Tomaszowe rozumienie osoby

Interesujące określenie osoby zaproponował św. Bonawentura. Interesował się problemem jednostkowania natury ludzkiej jako osoby. Dla Bonawentury podstawą jednostkowania jest substancjalność, powstająca z połączenia materii (ciała) z formą (duszą). Jednostkowość to połączenie tej oto duszy z tym oto ciałem¹⁴². Nie jest to więc jednostkowość przypadłościowa, jak według arystotelizmu, lecz substancjalna.

Być osobą to być jednostką. Wszystkie istniejące istoty są osobnikami, ale tylko rozumne są osobami. Osoba jest naturą o dominancie duchowej, bezpośrednio podporządkowanej Bogu jako Stwórcy i Zbawcy. Stąd płynie boskie dostojęństwo i boska godność osoby w całości. Jak *singularitas* jednostkowego istnienia pochodzi z połączenia materii i formy, tak dostojęństwo pochodzi głównie z formy (duszy). Bonawentura definiuje ostatecznie osobę jako „dostojęństwo udzielone substancji przez formę, która istnieje w sposób niekomunikowalny w hipostazie” (*Proprietas dignitatis incommunicabiliter existens in hipostasi – II Sent. 3, 1, 2, 2*)¹⁴³.

dana jedynie od strony egzystencjalnej. Znaczy to, iż wiemy, że istniejemy; jesteśmy świadomi naszej egzystencji jako podmiotu spełniającego akty ‘moje’. [...] Ale bezpośrednie przeżycie podmiotowości od strony egzystencjalnej nie jest zarazem bezpośrednim poznaniem własnej natury.” (tamże, s. 373–374). Jeśli, istnienie osoby dane jest nam bezpośrednio w sądzie egzystencjalnym o charakterze wewnętrznym, na bazie samowiedzy, na co należy się w pewnej mierze zgodzić, to bynajmniej afirmacja istnienia innych osób nie ma charakteru bezpośredniego, lecz pośredni. Można co najwyżej na podstawie doświadczenia własnego podmiotowania i istnienia, które wyraża się w podmiotowaniu, wnosić o analogicznym doświadczeniu przez innych własnej podmiotowości, a w konsekwencji – misterium (dramatu) bycia osobowego.

¹⁴² Św. Tomasz podejmie zagadnienie *commensuratio animae ad hoc corpus*. Problem ten monograficznie opracował S. Swieżawski w swojej rozprawie habilitacyjnej (1948). M.A. Krąpiec w swojej monografii *Ja-człowiek*, sformułuje problem w sposób nowy tak, jak w nowy, oryginalny sposób zaprezentuje zagadnienie duszy. Krąpiec stojąc konsekwentnie na gruncie metafizyki będzie twierdził, iż człowiek jako osoba istnieje istnieniem duszy jako podmiotu (w sensie ontycznym), która jako forma organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 378 nn; tenże, *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, Lublin 1981, s. 147–149.

¹⁴³ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 86.

Każda dusza jest jednostkowo, odrębnie i indywidualnie stworzona przez Boga. Ten pogląd Bonawentury stał w opozycji do stanowiska aweroistycznego, które odrzucało za Aweroesem zarówno jednostkowość duszy i osoby, a także indywidualną nieśmiertelność. Według Bonawentury wielość jednostkowych dusz jest po to, aby objawić dobroć Boga. Drugą racją wielości jednostkowych dusz jest doskonałość świata.

Określenia Bonawentury wymagałyby również analitycznego omówienia.

Znacznie pogłębił rozumienie osoby św. Tomasz z Akwinu¹⁴⁴. Ponieważ do Tomasza odniesiemy się po wielokroć niżej, w tym miejscu pominę osobną prezentację antropologii i personologii Tomasza.

5. OKREŚLENIE OSOBY W NAWIĄZANIU DO INTEGRALNIE ROZUMIANEJ TRADYCJI

Osoba jako *ta oto* różni się istotowo od właściwości, jakie ta osoba *posiada*. Nazwa „osoba” wskazuje – jak inspirująco zauważa Hans Urs von Balthasar, na wewnętrzną osobiwość i odnośność. Jest ona byciem „ty” dla Boga i zadaniem¹⁴⁵.

5.1. Czy można mówić o klasie osób?

Rozróżnienie natura – osoba, słusznie poczynione w kontekście rozważań trynitologicznych, w odniesieniu do człowieka wydawało się nieść zasadnicze wyzwanie poznawcze: dlaczego człowieka, to jest istotę, którą sami jesteśmy, przyporządkowujemy nie tylko pewnemu biologicznemu gatunkowi ssaków (to oznacza gatunkowe określenie „człowiek”, które orzekamy o istocie biologicznej, którą jesteśmy), lecz również klasie całkowicie innego rodzaju, klasie osób? Czy jednak osoby stanowią klasę? Jakże indywidualne i na podstawie jakich cech należą do klasy osób, czy ludzie są jedynymi elementami tej klasy, a również, czy należą do niej wszyscy ludzie? Pytania te wywołują pewną konsternację. Jednak mówienie o klasie *osób* nie jest trafne. Według R. Spaemanna nie jest trafne z dwu powodów.

Po pierwsze: kiedy pewne jednostki określamy jako osoby, to nie dlatego że należą do określonej klasy lub są konkretnymi przykładami pojęcia ogólnego. Chodzi raczej o to, że do tego, czym są – do klasy bądź do gatunku, do którego należą – odnoszą się one inaczej niż normalnie elementy danej klasy do swojej klasy, tj. że są jej elementem. Osoby należą zawsze do jakiegoś gatunku naturalnego, ale należą do niego w odmienny sposób niż inne jednostki do swoich gatunków.

¹⁴⁴ Pewną syntetyczną charakterystykę wkładu Akwinaty w pogłębienie rozumienia osoby kreśli Bartnik (*Personalizm*, s. 86–88).

¹⁴⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. II/2, s. 186–202.

Drugi powód, z racji którego mówienie o *klasie* osób jest ontologicznie nie-trafne – chociaż z logicznego punktu widzenia usprawiedliwione – to fakt, że stosując pojęcie osoby do jednostek, przyznajemy im określony status, status nie-tykalności. Wraz z przyznaniem tego statusu przyjmujemy zobowiązanie do uznania jego ważności. Możemy o kimś powiedzieć, że jest królem, honorowym obywatelem lub oficerem, a jednocześnie występować przeciw królom i oficerom, czy też domagać się zniesienia tytułu honorowego obywatela. Jeżeli natomiast ktoś nie chce respektować ludzi jako osób, to albo odmawia im miana osób, albo samo pojęcie osoby uważa za bezprzedmiotowe i nieodpowiednie do tego, by cokolwiek charakteryzowało¹⁴⁶.

5.2. Czy wyrażenie „osoba” ma charakter deskryptywny?

Użycie pojęcia „osoba” jest równoznaczne z aktem uznania określonych zobowiązań wobec tego, kogo się tak określa. Wybór tych, do których odnosimy to pojęcie, jest wprawdzie zależny od pewnych deskryptywnie definiowalnych cech: bycie osobą idzie w parze z tymi cechami, ale samo nie jest cechą gatunkową, lecz statusem, i to jedynym statusem, który nie został nikomu nadany przez innych, lecz każdemu przysługuje z natury. Nie znaczy to, że jest on czymś „naturalnym”. Również człowiek jest „z natury” istotą mówiącą, język wszakże nie jest czymś „naturalnym”.

Ponieważ wyrażenie „osoba” nie jest deskryptywne, więc nie można go zdefiniować ani ostensywnie, tj. przez wskazanie na prostą jakość, taką jak np. barwa, ani narratywnie, tj. przez opowiedzenie historii tego, co zostało określone przez pewne wyrażenie, jak np. „zwycięstwo Hermana”¹⁴⁷. To wyrażenie zawiera całą historię i czy w ogóle oznacza ono coś realnego, zależy od tego, czy historia ta jest prawdziwa¹⁴⁸.

5.3. Osoba jako „interaktywna gra”

Osoby niepodobna zdefiniować ani przez wskazanie jakichś cech bezwzględnych, ani przez wskazanie faktów historycznych, których sprawstwo w jakiejś

¹⁴⁶ Jest także wielce prawdopodobne, iż uciekając od ostatecznych ustaleń w tym zakresie (co jest ostateczną racją bycia osobą), można (choćby poprzez lansowanie takiej lub innej propozycji pedagogicznej jako ideologii, preferującej jakiś fragmentaryczny, cząstkowy punkt patrzenia na człowieka) człowiekowi uniemożliwić przeżycie pełni człowieczeństwa, która – można przypuszczać kulminuje – w określeniu kogoś mianem osoby. Zresztą psychologia, posługując się terminem „osobowość”, czyni pewne wysiłki, aby określić standardy dojrzałej, pełnej osoby.

¹⁴⁷ W 9 r. n.e. germański wódz Herman w pobliżu Detmold w Westwalii rozgromił legiony rzymskie.

¹⁴⁸ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 23–24.

mierze, większej lub mniejszej, można jej przypisać, choć z pewnością jedna i druga próba charakterystyki wiele wnoszą w przybliżenie konkretnej osoby. Co raz wyraźniej rodzi się przeświadczenie, iż osobę w sposób istotny charakteryzuje swoista względność jednakże nie w znaczeniu, iż jest ona *sui generis* mechaniczną wypadkową zewnętrznych w stosunku do niej i decydujących o niej – o jej konsystencji, sił-czynników, lecz „interaktywną grą”, jaka rozgrywa się pomiędzy nią, uświadamiającą sobie *in statu viae* własną odpowiedzialność, odpowiedzialność za coś i wobec Kogoś. Jest to nade wszystko odpowiedzialność za siebie takiego, jakiego ‘podarujemy’ światu. Osobę cechuje zatem nie tyle świadomość po prostu, ile świadomość realnego daru, jakim może być – oczywiście pod pewnymi warunkami – dla świata. Zmienia to zasadniczo optykę patrzenia na człowieka. Człowiek jest nie tylko i nie przede wszystkim bytem dążącym do dobra (współdzielącym z wszelkim bytem owo pożądanie), pożądanym rozumnie dobra, jak to genialnie przedstawił już Arystoteles, ale jest bytem, który może przekroczyć pewien próg, próg dążenia-pożądania, i rozumnie dawać siebie, aby wszystko inne (także inni) mogło dążyć do spełnienia siebie¹⁴⁹. To rozumne dawanie siebie człowieka wyodrębnia i spełnia go jako osobę, tak, iż można powiedzieć, że konstytuuje go osobą¹⁵⁰.

5.4. Osoba jako indywidualny, relacyjny sposób istnienia w naturze rozumnej wyrażający się w proegzystencji

Każdy byt dąży nie tylko do czegoś, co jest jego dobrem, ale także do udzielenia własnego dobra innym. Zwrócił na to uwagę św. Tomasz, gdy pisał: „rzecz naturalna bowiem nie tylko ma skłonność do własnego dobra, by, gdy go nie ma, zdobyć je, gdy ma, spocząć w nim, lecz także do udzielania własnego dobra innym, na ile to możliwe”¹⁵¹. Zasada ta otwiera możliwość zrozumienia, w przypadku bytów rozumnych, a zwłaszcza człowieka, podstaw działania dla dobra innych. W tym działaniu na rzecz dobra innych osoba odsłania się w szczególny sposób. Spróbujmy to wyjaśnić.

¹⁴⁹ Na udzielalność bytu jako definicyjne określenie dobra zwracali uwagę nade wszystko filozofowie tradycji neoplatonickiej. Święty Tomasz z Akwinu sięgnął do tej tradycji poprzez Pseudo-Dionizego Areopagite (zob. STh 1–2, q. 1, a. 4, 1 i ad 1 – Tomasz powołuje się na dzieło Pseudo-Dionizego Areopagity *O imionach Bożych*, IV, 1).

¹⁵⁰ Gdybyśmy nie poczynili tego zastrzeżenia, moglibyśmy spotkać się z zarzutem, iż opowiadamy się za aktualistyczną koncepcją osoby. Jest jednak prawdą to, że osoba objawia się w działaniu. Właściwie od samego początku, z pewnym jedynie wyjątkiem, o którym wspomnieliśmy, pojęcie hipostazy, podstawowe dla rozumienia osoby, wyrażało dynamizm bytu, dzianie się bytu.

¹⁵¹ „Res enim non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est” (STh 1, q. 19, a. 2, c).

Poznanie, na czym polega bycie osobą, możliwe jest m.in. poprzez poznanie działań bytu prowadzących do jego aktualizacji. Na podstawie działania można wnioskować o bycie, zarówno o sposobie jego istnienia, jak i o tym, co należy do jego istoty¹⁵². Poprzez analizę działania otwierają się perspektywy dopełnienia rozumienia osoby i określenia tego, co jest jej należne jako prowadzące do jej rozwoju, aktualizujące jej potencjalności. Szczególny sposób istnienia człowieka ujawnia się przede wszystkim w celach działania prowadzących do aktualizacji bytu. Na plan pierwszy wysuwa się ich różnorodność. Różnorodność sposobów realizacji człowieka, w tym i różnorodność form życia społecznego i praw, jest dla Tomasza, podobnie zresztą jak dla Arystotelesa, oczywista. W celu wyjaśnienia samej różnorodności nie zawsze sięgano do koncepcji osoby; dla Arystotelesa wystarczającą racją były różnice w warunkach życia, charakterze podmiotów itp. Krótko mówiąc, wystarczającą racją były pewne okoliczności (uwarunkowania wewnętrzne i uwarunkowania zewnętrzne). Ponieważ okoliczności, w jakich przychodzi człowiekowi przeżywać własne życie są w wysokim stopniu niepowtarzalne, stanowią one istotny kontekst jego dramatu bycia osobą, nie są one jednak racją wystarczającą, a jedynie racją konieczną. Akwinata dostrzegał i podkreślał podstawy różnorodności sposobów aktualizacji człowieka tkwiące w samej osobie jako osobie¹⁵³.

Święty Tomasz wiele miejsca poświęcał na wykazanie, że cele działania człowieka nie są wyznaczone jedynie przez istotę gatunkową człowieka (i okoliczności życia), ale są indywidualne w przypadku każdej osoby ludzkiej¹⁵⁴. Wyjątkowość istnienia osób polega na tym, że poszczególni ludzie nie są jedynie egzemplarzami gatunku „człowiek”, stąd natura gatunkowa, również przy wzięciu pod uwagę jej rozumności, nie wyznacza w sposób powszechny celów poszczególnych ludzi.

Indywidualizacja celów, o której mówi Akwinata, nie jest oparta jedynie na niepowtarzalnych okolicznościach, w których żyje dany człowiek; w takim przypadku indywidualizacja nie różniłaby się zasadniczo od tej spotykanej w przypadku bytów nie rozumnych, byłaby oparta jedynie na czymś zewnętrznym¹⁵⁵ wobec osoby, przy-

¹⁵² „Agere sequitur ad esse in actu” (*Contra gentiles*, III, 69, 20). Na temat poznawczego waloru zasady *operari sequitur esse* zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 378 nn.

¹⁵³ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 278–279.

¹⁵⁴ Trzeba zawsze zadawać sobie pytanie nie tylko o to, czy coś jest zgodne z istotą gatunkową człowieka, wspólną wszystkim ludziom, ale także czy jest zgodne z człowiekiem jako osobą, jako kimś w sposób szczególnie indywidualnym. Tomasz pisał: „Sola rationalis creatura dirigitur a deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui” (*Contra gentiles*, III, 113). Moralisci, dążąc do ustalenia ogólnych (o charakterze przedmiotowym) norm ludzkiego, moralnie dobrego, postępowania, dostrzegali niewystarczalność wyłącznie przedmiotowej charakterystyki do determinacji wartości moralnej czynu ludzkiego. Dlatego wiele miejsca poświęcali okolicznościom czynów ludzkich, szczegółowo je omawiając. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, Lublin: RW KUL 1986, s. 264 nn.

¹⁵⁵ Czymś zewnętrznym wobec osoby jest także w pewien sposób ‘usamodzielniająca się w istnieniu’ i autonomizująca się w działaniach sfera nieświadomości (głównie o charakterze emocjo-

padkowym. Indywidualność osoby, w tym jej celów i działania, ugruntowana jest nie tylko w okolicznościach jej życia, ale w jej szczególnym sposobie bycia, a realizowana jest dzięki wolności wyboru. Celem działań nie jest zatem zaktualizowanie tego, co wspólne wielu jednostkom, ale zaktualizowanie danej osoby. Można powiedzieć, że celem działania jest ona sama. Każdy człowiek jako osoba jest sam w sobie celem – „istnieje dla samego siebie”¹⁵⁶. W aspekcie egzystencjalnym to właśnie „istnienie dla siebie samego” uznaje Akwinata za zasadniczą charakterystykę bytu obdarzonego godnością (osobową). Sposób istnienia (*modus existendi*) osoby określa też Akwinata wprost jako istnienie *per se* – dla siebie¹⁵⁷. Bycie celem samym w sobie wyróżnia człowieka spośród bytów nierozumnych, które mogą być traktowane jako środki dla dobra człowieka¹⁵⁸. Skoro każdy człowiek jako osoba jest celem w sobie, to – negatywnie rzecz ujmując – „żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego celu”¹⁵⁹.

Ponieważ bycie celem samym w sobie jest ugruntowane w sposobie istnienia, nie można mówić w tym aspekcie o „więcej” lub „mniej”. Albo istnieje się jako cel, albo nie. Dlatego w przypadku osób każdy jest w równym stopniu celem. W takim też sensie można mówić o równości w godności wszystkich ludzi.

Godność (jako sposób istnienia w naturze rozumnej) konstytuująca istnienie dla siebie samego¹⁶⁰ – zauważmy – dobrze współgra też z koncepcją dobra godziwego (dobra, które jest dobrem samym w sobie; jest samo w sobie celem), jaką ma na uwadze (rozwiija) filozofia moralna (etyka).

nalnym) jako *sui generis* centrum dyspozycyjne. Dlatego K. Wojtyła w swojej monografii *Osoba i czyn* wiele miejsca poświęcił zagadnieniu integracji osoby w czynie. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 229 nn.

¹⁵⁶ „Homo est [...] propter seipsum existens” (STh 2–2, q. 64, a. 2, ad 3). Por. *Contra gentiles*, III, 112: „Naturae ergo intellectuales sunt propter se ac divina providentia procuratae, alia vero omnia propter seipsas”.

¹⁵⁷ *De potentia*, q. 9, a. 3, c: „Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturam dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quam importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens”.

¹⁵⁸ *Contra gentiles*, III, 112: „Sola igitur intellectualis natura est propter se quesita in universo, alia autem propter ipsam”.

¹⁵⁹ „Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem” (*In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1); w *corpus* zaś: „creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem”. Słusznie zauważa M. Piechowiak, iż „na Akwinatę, a nie na Kanta należałoby się powoływać we współczesnych dyskusjach nad prawami człowieka, gdy podkreśla się autoteliczny charakter osoby ludzkiej”. Kant jest jedynie kontynuatorem długiej tradycji. Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 280. Chodzi tu o to, że w sensie ontycznym osoba jest celem dla innych bytów i dla samej siebie. W tym znaczeniu osoba jest „dana” i „zadana” – jak chętnie powiada Jan Paweł II, sobie samej, a całe stworzenie oczekuje objawienia się osoby (por. Rz 8, 19). Owa pozycja ontyczna jest podstawą porządku praktycznego działania – porządku moralnego.

¹⁶⁰ Konsekwentnie mamy tu na uwadze perspektywę metafizyczną.

Realizując zatem siebie w sensie ontycznym, wedle miary, jaką jest indywidualny sposób istnienia (ten jeden, jedyny, podarowany¹⁶¹), w rozumnej naturze, człowiek staje się niepowtarzalnym i nie zastępowalnym niczym i nikim innym, darem, jaki osoba z siebie czyni, wnosząc siebie w świat¹⁶².

Tylko jako osoba człowiek partycypuje w rozumnym (tzn. świadomym i dobrowolnym) udzielaniu się dobra, które charakteryzuje Boga w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Tylko w takiej perspektywie jesteśmy w stanie zrozumieć (i wyjaśnić) biblijne przesłanie, przesłanie objawione, o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga.

ZAKOŃCZENIE

Przedłożona propozycja określenia osoby w nawiązaniu do integralnie rozumianej tradycji: *osobą jest indywidualny, relacyjny sposób istnienia w rozumnej naturze wyrażający się w proegzystencji*, wieńczy w jakiś sposób wielki wysiłek przezwyciężenia esencjalnego rozumienia osoby jako własności lub zestroju własności prowadzących do ujednostkowania substancji. W toku analiz ukazujących egzystencjalne ujęcie, tj. wskazujących na konieczność związania rozumienia osoby z istnieniem, a dokładniej ze sposobem istnienia, uzyskujemy także ważny argument na rzecz przybliżenia rozwiązania współczesnego sporu na temat pojęcia osoby w ramach sporu o definicję osobowej tożsamości. Przypomnijmy, iż spór ten toczy się między stanowiskiem asubstancjalistycznym (nawiązującym do definicji osoby Johna Locke'a) i substancjalistycznym (uznającym osobę za fenomen pierwotny, nieredukowalny do jakiegokolwiek cechy czy zespołu takich cech). Przy okazji rozważania nasze wiodą nas do przekonania, iż relacja religijna, a więc odniesienie człowieka do Boga jako ostatecznej racji istnienia osoby, nie jest czymś pozostawionym wyłącznie arbitralnej decyzji człowieka. Jest to relacja istotna i fundamentalna dla w pełni osobowego życia, dlatego domaga się szczególnej troski pedagogicznej ze strony poszczególnych osób i społeczeństwa. To ostatnie zagadnienie wymaga jednak osobnego studium.

¹⁶¹ Ów 'własny' *actus essendi* jest aktem zindywidualizowanym w tym sensie, że współwyznaczonym przez okoliczności albo stworzonym ze względu na okoliczności. Inaczej mówiąc, Bóg nie skrepowany niczym, w sposób wolny powołuje do istnienia, udziela istnienia aktualizującego konkretnego człowieka jako osobę. Chce tego oto człowieka, aby i w nim objawiła się osoba – Jego chwała (por. znane powiedzenie św. Ireneusza). Ten wątek rozważań wypadnie jeszcze pogłębić.

¹⁶² Osobną sprawą jest to, 'dzięki czemu' możliwe jest owo objawienie się osoby. Czy tym 'dzięki czemu' jest kontekst odniesień przedmiotowych (Buberowska relacja ja-to), czy raczej kontekst relacji osobowych (Buberowska relacja ja-ty)? Wydaje się, iż żydowski filozof, twórca dialogiki, rzuca pewne światło na tę sprawę. Ma to poważne konsekwencje w pedagogii.

ANNA WALAS

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Filozofii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KONCEPCJA WIARY MARTINA BUBERA W ŚWIELE CHRZEŚCJAŃSKIEGO ROZUMIENIA WIARY

WSTĘP

Współczesna teologia katolicka, podejmując problem wiary, mówi o dwóch jej aspektach. Aspekcie podmiotowym i przedmiotowym. Wiarę rozumianą podmiotowo określa się jako *fides qua creditur* i chodzi tu o „sam akt wiary jako wydarzenie międzypersonalne człowieka wobec Boga”¹. Ten wymiar wiary obejmuje wszystko, co wiąże się z człowiekiem – podmiotem wiary. Wiara ujęta przedmiotowo – *fides quae creditur* – to „sam depozyt wiary”², prawdy, w które wierzymy. Jednak tak ujęta wiara, nie jest czymś niezależnym od wiary w sensie podmiotowym. *Fides qua creditur* jest tym, ku czemu kieruje się akt wiary (rozumiany podmiotowo).

Te dwa aspekty nie są od siebie niezależne. Wiara ma charakter podmiotowy i przedmiotowy, ale rozróżnienie to, choć bardzo istotne, nie ma

charakteru ostatecznego, albowiem oba owe aspekty nie mogą występować oddzielnie. Nie ma wiary bez treści, ku której się ona kieruje. Akt wiary posiada zawsze jakiś przedmiot. Nie istnieje też inny sposób przyswajania treści wiary, jak tylko w akcie wiary. [...] Do tego bowiem, o co chodzi w akcie wiary, nie sposób zbliżyć się inaczej, jak tylko poprzez akt wiary³.

Jak ma się do tych rozróżnień koncepcja wiary Martina Bubera? Jak ma się podział dokonany przez niego w książce *Dwa typy wiary* na *emunę* (typ wiary specyficznie żydowski) i *pistis* (typ wiary specyficznie chrześcijański)?

¹ K. Góźdz, (rec.) ks. Janusz Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 296; „Roczniki Teologiczne” KUL, 50 (2003) z. 2, 249.

² Tamże.

³ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 37.

1. WIARA JAKO DIALOGICZNA RELACJA ZAUFANIA

„Wiara” nie jest jedynie uczuciem w duszy człowieka, lecz jego wejściem w rzeczywistość – w całą rzeczywistość, bez jej redukowania czy pomniejszania⁴.

Wiara to dla Bubera dialogiczna relacja zaufania, relacja z wiecznym Ty. Jest wniknięciem w całą rzeczywistość, ponieważ wszystko ujmujemy przez jej pryzmat. Jest to relacja trwała, ciągła, a nie tymczasowa. Polega na trwaniu człowieka w zaufaniu do Boga⁵. Należy podkreślić fakt trwania w tej relacji, a więc jej ciągłość, nieprzerwywalność. „Wiara jest stanem, w którym się trwa”⁶ – pisze Buber. Nie należy mówić tu o ekstazie, która wyrwa człowieka na chwilę z rzeczywistości. Chodzi o trwałą jedność z Bogiem⁷.

Czym jest to zaufanie do Boga? Urzeczywistnia się ono w całości ludzkiego życia, nie wystarcza mu jedynie przestrzeń ludzkiej duszy, ale na czym polega? Buber mówi, że „zaufanie jest ze swej istoty zachowaniem ufnej postawy w całości życia, na przekór temu, czego się w tym życiu doświadcza”⁸. Prowadzi do akceptacji całości życia, pochodzi bowiem ono od Tego, któremu ufam. Tak więc wiara, jako dialogiczna relacja zaufania do Boga, urzeczywistnia się również w stosunku do świata. Przez ten świat, przez relacje, jakie się w nim dokonują, spotykamy się z wiecznym Ty. Nasza ufność w Bogu oddziałuje na nasz sposób odnoszenia się do rzeczywistości.

Konieczna jest wzajemność tej relacji. Nie ma relacji bez wzajemności, tak więc i w wierze działa człowiek, ale działa też Bóg. Bóg zagaduje, zaczyna dialog, rozpoczyna relację, ale potrzebuje człowieka, który odpowiada.

W samym spotkaniu otwiera się przed nami coś nieubłaganie antropomorficznego – coś, co domaga się wzajemności, Ty, które stoi przed wszelkim początkiem. Nie mniej niż do godzin wielkich objawień, o których doszła do nas bełkotliwa wieść, odnosi się do tych chwil naszego skromnego życia, w których dostrzegamy rzeczywistość od nas po prostu niezależną⁹.

Bóg mówi do każdego z osobna, relacyjność wiary jest czymś realnym dla każdego człowieka, jeśli sam się na nią nie zamyka.

Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka [...] jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go On takim, lub też chce go takim potrzebować. [...] Bóg wciąż na nowo przystępuje od siebie do człowieka, oszałamia go i budzi w nim zachwyt, tak, że wielbiący wielbi go, będąc pokonanym; Bóg nie pozwala się zaklinać, ale także nie chce go zmuszać – jest on z siebie, i pozwala, aby był z siebie¹⁰.

⁴ M. Buber, *Zaśmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 5.

⁵ A. Żak, *Przedmowa*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 10.

⁶ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 41.

⁷ J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” nr 313 (7), 1980, 872.

⁸ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 46.

⁹ M. Buber, *Zaśmienie Boga...*, s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 65–66.

Najistotniejszym elementem bezpośrednio wobec Boga jest modlitwa. Człowiek, ucząc się jej, uczy zwracać się ku Bogu, który pragnie, by czynił to tak bezpośrednio, jak to tylko możliwe. I tej najgłębszej bezpośredniości służy modlitwa. Do tego bowiem, by wiedzieć czego człowiekowi naprawdę potrzeba i jak go wysłuchać, Bóg jej nie potrzebuje¹¹.

Relacja wiary – relacja człowiek-Bóg może ulec zakłóceniu z powodu grzechu. Jednak przez jego odpuszczenie Bóg przywraca relację, a człowiek nawracając się do Niego, powraca. Grzech nie jest czymś nad czym człowiek może łatwo zapanować. Dlatego potrzebny jest Bóg i przebaczenie oraz siła nawrócenia człowieka. Grzech łamie wiarę, która jest wzajemnością.

Rzeczywistość wiary dotyczy rzeczywistości świata Ja-Ty, ale jako relacja z wiecznym Ty oddziałuje na całą rzeczywistość, również na rzeczywistość świata Ja-Ono. Wiara jest relacją najdoskonalszą. Można ją rozumieć również (a tak wiarę według Bubera rozumie religia) jako

wejście w tę wzajemność, związanie się [...] z bytem, którego nie daje się wykazać, stwierdzić czy dowieść, ale którego można doświadczyć jedynie w taki sposób, w owym związaniu się z nim¹².

2. PODMIOTOWY WYMIAR WIARY

Martin Buber rozpatruje wiarę od strony podmiotowej. Kładzie nacisk na relacyjność, spotkanie i fakt, że właśnie dzięki niemu człowiek staje się w pełni osobą. Wiara przenika całe życie jednostki, angażuje całego człowieka, jako relacja z wiecznym Ty jest jedyną relacją ciągłą (wieczne Ty w przeciwieństwie do innych Ty nie może stać się Ono) i wejście w nią prowadzi do zmiany sposobu życia – odtąd wszystkie inne relacje odbywają się poprzez jej pryzmat.

Wiara to dialogiczna relacja zaufania, co znaczy, że człowiek zagadnięty przez Boga wchodzi w dialog z Nim i staje się Jego partnerem. Jest to spotkanie osobowe i właśnie przez nie (przez relację) ujawnia się w pełni fakt bycia osobą przez konkretną jednostkę. Spotkanie oparte jest na zaufaniu, człowiek może bezgranicznie ufać wiecznemu Ty i dlatego, że to robi, przemienia się całe jego życie. Teraz trwa w Bogu, w ufności do Niego, co wpływa na całą jego egzystencję.

2.1. Relacyjność wiary i jej osobowy charakter

Buber określa wiarę jako dialogiczną relację zaufania. To w niej urzeczywistnia się prawdziwy dialog. Święty Tomasz z Akwinu używa innej terminologii, słowo dialog nie pojawia się u niego, jednak mówienie o wierze jako relacji

¹¹ Tamże, s. 102.

¹² Tamże, s. 29.

już w jego koncepcji jest uzasadnione. W wierze następuje osobowe spotkanie człowieka z Bogiem i tak widzi to zarówno Buber, jak i Tomasz.

W spotkaniu tym uczestniczą oczywiście dwie osoby – człowiek i Bóg, jest ono dwustronne. Rozpoczyna je zawsze Bóg, jak ujmuje to Buber, „zagaduje” człowieka i już od samego człowieka zależy, czy na to „zagadnięcie” odpowie. Odpowiedzią jest decyzja wiary. Buber pisze

Bóg chce, żeby człowiek postępował według objawienia, pragnie jednak być miłowany i przyjęty aż do granic swej najgłębszej skrytości¹³.

Jak widać, występuje tu stosunek partnerski. Tak twierdzi również J. Mastej, gdy pisał o wierze chrześcijańskiej. Zauważa, że „człowiek jest więc w tym spotkaniu partnerem Boga”¹⁴.

Współczesna teologia katolicka podkreśla osobowy charakter aktu wiary, tak widoczny w koncepcji Bubera. Twierdzi się wręcz, że relacyjność należy do pojęcia osoby¹⁵. A Słowo Boże jest formą wyrażania się osoby (osoby Boga). Za pomocą Słowa najpełniej można wypowiedzieć siebie wobec drugiej osoby, można ukazać siebie i dlatego Bóg przez Słowo objawia się człowiekowi, jak mówi Buber „zagaduje” człowieka.

Buber podkreśla, że człowiek przez życie w relacji staje się w pełni człowiekiem (osobą). Ale twierdzi też, że aby relacja z wiecznym Ty była możliwa, również Bóg musi być osobą – „stał się On osobą, gdy stworzył człowieka, aby go miłować i być przezeń miłowanym, [...] bo [...] tylko osoby miłują”¹⁶.

Wiara obejmuje całego człowieka, jak podkreśla Tomasz – wolę, intelekt i uczucia, a angażując całego człowieka, wpływa na sposób jego życia. *Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis*¹⁷. A życie wieczne polega na pełnym trwaniu w obecności Boga i własnym spełnieniu. Zaczynamy poznawać Go tu na ziemi i tu też ulega zapoczątkowaniu nasze trwanie w przynależności do Boga. To prowadzi nas do poznania pełnego i pełni przynależności, które staną się naszym udziałem, w czasie eschatologicznej pełni. Poznanie całej prawdy o Bogu i sobie samym wiąże się z przyjęciem określonej życiowej postawy, zmiany sposobu życia, z określonym postępowaniem. Dla Bubera będzie to ujmowanie wszystkiego w Bogu, życie w relacji z wiecznym Ty, relacji ciągłej i nieprzerwanej, obejmującej wszystkie inne nasze relacje. Będzie to rezygnacja z odniesienia przedmiotowego (Ja-Ono). Wydaje się, że intencja Tomasza i Bubera jest taka sama – wiara, która jest osobową relacją, ma ogarnąć i przemienić całe ludzkie życie.

¹³ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 52.

¹⁴ J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 56.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 52.

¹⁷ *Questiones disputatae de veritate*, q. 14 a. 2.

[Wiara – dop. A.W.] oznacza zasadniczą postawę wobec bytu egzystencji, siebie samego i całej rzeczywistości, oznacza opowiedzenie się za tym, że to czego nie można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stać w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to czego nie można ujrzeć jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość. Oznacza opowiedzenie się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku¹⁸.

To stwierdzenie odzwierciedla myśl Tomasza i Bubera. Dzięki wierze, człowiek, przyjmując postawę egzystencjalną zależności wobec Boga, realizuje się jako osoba. Wiara w sposób wymierny kształtuje człowieka, dzięki niej człowiek postrzega realną rzeczywistość w pełnym jej wymiarze.

Jedną z cech relacji jest bezpośredniość. Ma ona również miejsce w relacji człowiek-Bóg. Mimo tego, że Bóg jest niewidzialny, jest bliski człowiekowi. Zdaniem Bubera zachodzi tu wręcz najgłębsza z bezpośredniości¹⁹. Równocześnie stwierdza, że w chrześcijaństwie owa bliskość nie jest równie głęboka, jak w judaizmie, że mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami bezpośredniości. (Tą kwestią dokładniej zajmę się w paragrafie czwartym). Należy jednak podkreślić, że chrześcijanie również przeżywają głęboko bezpośredniość Boga, a najpełniej realizuje się ona według nich w Jezusie Chrystusie.

Dzięki relacji z Bogiem, a więc dzięki żywej wierze, człowiek nie tylko poznaje Boga i samego siebie, ale również inaczej postrzega drugiego człowieka. Drugi jest ikoną Boga. Przez innego może człowiek rozpoznawać Boga. Dzięki Bogu może jednak ostatecznie odnaleźć autentyczną relację z drugą osobą. Ta myśl jest oczywista dla Bubera, ale również nieobca Tomaszowi. Choć w innych słowach, pokazuje on, że to właśnie dzięki wierze człowiek potrafi odnaleźć się w rzeczywistości, w relacjach z innymi ludźmi, bo wiara sprawia, że człowiek żyje w Prawdzie, która wymiernie wpływa na jego egzystencję już tu na ziemi.

2.2. Kwestia zaufania

Bóg sam nigdy nie może stać się dla mnie przedmiotem, a ja nie mogę zdobyć się wobec Niego na żaden inny stosunek, jak tylko na relację Ja ze swym wiecznym Ty²⁰.

Relacja człowiek-Bóg jest dla Bubera relacją wyjątkową. Boskie Ty nie może stać się Ono, co może zdarzyć się ze wszystkimi innymi Ty. Relacja ta jest dialogiczną relacją zaufania. Zaufanie jest w niej podstawowym elementem.

Również Tomaszowe *credere Deo*²¹ dotyka problemu zaufania. Jest poziomem zaufania Bogu jako osobie. Bóg staje się dla człowieka najwyższym autorytetem i człowiek ufa mu. Można porównać ową ufność z ufnością dziecięcą.

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1994, s. 42–43.

¹⁹ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 124.

²⁰ M. Buber, *Zaśmienie Boga...*, s. 38.

Co sprawia, że człowiek ufa Bogu? Tomasz wskazuje na łaskę i historię. Sądzę, że również u Bubera należałoby w tym miejscu zwrócić uwagę na te właśnie kwestie.

Łaska towarzyszy kierowanemu przez Boga do człowieka wezwaniu, służy pełnemu zrozumieniu tego wezwania. Jest darem Bożym, na który człowiek może odpowiedzieć.

Aby wejść w relację z Bogiem, podmiot ten musi być otwarty na możliwość Jego objawienia, a zarazem powinien być zdolny do oczekiwania na łaskę spotkania z Nim, które jak każde spotkanie jest darem²².

Buber nie precyzuje dokładnie, czym jest owa łaska – wiadomo że jest darem, bez którego człowiek nie byłby zdolny wejść z Nim w relację. W wierze katolickiej łaska ma wymiar zewnętrzny i wewnętrzny w stosunku do człowieka. Zewnętrzny to objawienie w Jezusie Chrystusie, a wewnętrzny to pewne określone dyspozycje człowieka ukierunkowujące go ku Bogu²³. Dzięki łasce, która jest Boską przychylnością względem człowieka, człowiek może ufnie wejść w relację i trwać w niej, cały czas zachowując ową ufność.

Spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się w historii. Bóg ukazuje się mu przez wydarzenia historyczne.

Nadaje historii kierunek i sens, dokonuje jej waloryzacji przez wyznaczenie jej nowych wartości jako miejscu objawionego i zbawczego działania Boga²⁴.

Zarówno dla żydów, jak i dla chrześcijan historia jest miejscem działania Boga. Jak pisze Buber:

zarówno wydarzenia, jak i słowa są umiejscowione wśród żywych ludzi, w historii i w świecie. Wszystko, co się dzieje, nie wydarza się w próżni między jednostką a Bogiem²⁵.

²¹ Święty Tomasz wymienia trzy poziomy wiary: *credere Deum* – poziom treściowy, *credere Deo* – poziom zaufania i *credere in Deum* – poziom pełni wiary. Podział ten bliski jest współczesnemu podziałowi wiary na *fides qua creditur* i *fides quae creditur* o tyle, o ile ujmuje wiarę od strony podmiotowej i przedmiotowej. To właśnie od poziomu treściowego (*credere Deum*), jak sądzi Tomasz, zaczyna się wiara. Istotność prawd wiary polega na tym, że pochodząc od Boga, są prawdziwe. Człowiek wierzący, przyjmując je, nie podejmuje ryzyka pomyłki, jakie miałyby miejsce, gdyby na podstawie swego indywidualnego doświadczenia, albo nawet doświadczenia swego otoczenia, miał takie kwestie o Bogu orzekać. *Credere Deo* jest poziomem zawierzenia Bożemu Objawieniu, uznania Boga za najwyższy autorytet i pozostawania w ufności do Niego. *Credere in Deum* to wiara w Boga ujęta pod kątem celu. Na tym poziomie rodzi się postawa egzystencjalna człowieka, człowiek zostaje przeniknięty wiarą. (STh II–II q. 2 a. 2)

²² A. Gielarowski, „Zaćmienie Boga”, czyli uwagi Martina Bubera o filozofii „śmierci Boga”, „Logos i Ethos” 1 (10) 2001, 130.

²³ J. Mastej, dz.cyt., s. 258.

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, tłum. K. Masewicz, „Znak” nr 396–397 (5–6), 1988, 4.

Najpełniej działanie Boga w historii widać w Starym Testamencie w wydarzeniach takich, jak wyjście z Egiptu, zawarcie przymierza czy wejście do ziemi Kanaan. Jednak zaznaczyć należy, że chrześcijanie owo dziedzictwo żydowskie dziedziczą. Te świadectwa nieustannej Boskiej obecności w życiu człowieka i społeczności pomagają mu z ufnością trwać przy Bogu. Pokazują, że Bóg jest przy człowieku cały czas, że go nie opuszcza.

Zaufanie obecne w wierze wskazuje też na inne kwestie: łaskę i historię. O obydwu mówi Tomasz i Buber. Obydwaj podkreślają wagę zaufania w wierze – określając Buberowską koncepcję wiary mówi się o dialogicznej relacji zaufania, a u Tomasza drugi „poziom” wiary (*credere Deo*) to właśnie poziom zaufania Mu.

* * *

Gdy rozpatrujemy wiarę od strony podmiotowej stanowiska Bubera i Tomasza (a to stanowisko typowo chrześcijańskie) są sobie bardzo bliskie. Autorzy ci posługują się innym językiem, ale mówią o tym samym. Podobieństwo widać zwłaszcza między Buberowską koncepcją wiary a częstym w katolickiej teologii współczesnej ujmowaniem wiary jako *fides qua creditur*. Obydwa stanowiska akcentują relacyjność wiary i związany z nią jej osobowy charakter. Również istotna jest tu kwestia zaufania tak przez Bubera akcentowana, ale zauważona i podkreślona również przez Tomasza z Akwinu.

3. PRZEDMIOTOWY WYMIAR WIARY

Wiarę można ujmować nie tylko od strony podmiotowej, ale również od strony przedmiotowej. Ten treściowy wymiar wiary akcentuje Tomasz, mówiąc o pierwszym „poziomie” wiary (*credere Deum*), a rozwinięciem tej myśli jest obecne w katolickiej teologii współczesnej rozumienie wiary jako *fides quae creditur*. Nasuwa się pytanie, czy u Bubera obok podmiotowego ujęcia wiary pojawia się jej ujęcie przedmiotowe, spojrzenie na wiarę od strony doktrynalnej. Wydawałoby się to wskazane, bowiem „w personalistycznym ujęciu objawienia doktryna służy osobie”²⁶.

Treściowy wymiar wiary to nie tylko dogmaty, ale również przyjmowana wizja człowieka, Boga, bytu, historii. Jeśli chodzi o aspekt czysto dogmatyczny to wydaje się, że Buber skłania się w kierunku chasydzkiego bezdogmatyzmu. „Wiara nie wymaga tu [...] określonego zespołu dogmatów i rytuałów, lecz okre-

²⁶ J. Mastej, dz.cyt., s. 55.

ślonego podejścia do spraw boskich”²⁷. Jednak co do wizji człowieka, Boga, bytu, to sądzę, że Buber, proponując swoją dialogiczną wizję rzeczywistości, na nie wskazuje. Tak więc występowałby u niego pewien nie nazwany, a może nawet nieuświadomiony, wymiar treściowy wiary. Przecież Buber proponuje określoną antropologię, pokazuje, kim jest dla człowieka Bóg, jaka jest rzeczywistość, wskazując na jej dualny charakter.

Buber nazywa wiarę chrześcijan „wiarą, że”, to znaczy wiarą, że jest tak a tak. Chodzi tu o uznanie za prawdziwe określonego stanu rzeczy, a przede wszystkim uznanie istnienia Boga, czego, jak sądzi, nie ma w wierze judaistycznej²⁸. Podkreśla wprawdzie, że za uznaniem takiego stanu rzeczy, który jest równoznaczny z nawróceniem, idą określone działania, jednak wydaje się, że takie ujęcie odbiera coś chrześcijaństwu. Można odnieść wrażenie, że ogranicza je do „poziomu” wiary, jakim jest *credere Deum* (pierwszy z „poziomów” wymienionych przez Tomasza). Buber cytuje nawet egzegetę O. Michela, by stwierdzić, że dla chrześcijan „istnienie Boga »nie jest żadną oczywistością, lecz artykułem wiary, nie czuje się bliskości Boga, lecz wierzy się w nią«”²⁹. Owszem w wierze chrześcijańskiej istnienie Boga nie jest oczywistością, rzeczywiście trzeba w Tego Boga uwierzyć, trzeba uwierzyć też Jego Słowu, ale mówienie o tym, że nie odczuwa się Jego bliskości, tylko wierzy w nią, jest grubą przesadą. Przez Jezusa Chrystusa Bóg chrześcijan stał się człowiekowi bliski tak, jak to tylko możliwe.

Tak więc wydaje się, że Buberowską „wiarą, że” można odnieść do Tomaszowego *credere Deum*, ale nie do dwóch wyższych „poziomów” wiary, jakimi są *credere Deo* i *credere in Deum*. Na tym pierwszym etapie, który jest wiarą w sensie uznania za prawdziwe prawd wiary, rzeczywiście można mówić o wierze, że jest tak a tak. Jednak należy podkreślić, że na tym etapie brak osobowego odniesienia do Boga, a człowieka, który na tym właśnie etapie zatrzymałby swą wiarę, nie można by w ogóle nazwać człowiekiem wierzącym. Mimo tego *credere Deum* jest ważne – treści wiary wpływają na akt wiary, kształtują go. A tego Buber wydaje się nie zauważać.

Buber widzi wprawdzie, że w Starym Testamencie również pojawia się „wiera, że”. Występuje tu, jak zauważa autor *Dwóch typów wiary*,

w sensie stwierdzenia, że daje się wiarę otrzymanej wiadomości o jakimś wydarzeniu. Słowom tym nie przypisuje się tu jednak takiej ważkości, jaka znamionuje wypowiedzi Janowe³⁰.

Tak więc „wiera, że” nie oznacza dla Bubera wyłącznie uwierzenia w istnienie Boga. Oznacza również uwierzenie Słowu – danie mu wiary. I fakt ten nie ma podobno aż takiego znaczenia dla Żydów, jak dla chrześcijan. Jeśli chodzi tu o

²⁷ J. Garewicz, *Gog i Magog – warstwy dzieła*, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6 (262–263), Warszawa 1993, s. 274.

²⁸ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 44.

³⁰ Tamże, s. 40.

skupienie się na przyjęciu treści, a nie na samej relacji osobowej zachodzącej między człowiekiem a Bogiem, a którą Bóg przez swe Słowo nawiązuje, to wydaje mi się, że Buber się myli. Faktycznie aspekt uwierzenia (nawrócenia) jest w chrześcijaństwie akcentowany, nie następuje to jednak kosztem dialogu. To dwie sprawy, które toczą się równolegle. Chociaż istnieje niebezpieczeństwo, że spekulacja metafizyczna celem swoich dociekań uczyni same tylko treści wiary. A zdarzały się sytuacje, gdy dogmaty wiary, formułowane na spekulacji, przekraczały literalną zawartość objawienia (w starożytności chrześcijańskiej). I zapewne tego obawia się Buber.

Żydowski filozof sprzeciwia się „wierze, że” w tym sensie, w jakim sprzeciwia się „mnożeniu” treści wiary. Obawia się sytuacji, w której dogmat stałby się ważniejszy od życia w wierze. Jest to słuszna intuicja. Jednak zarzut postawiony chrześcijaństwu, wedle którego w tym typie wiary tak właśnie się dzieje, jest niesłuszny.

Wypada podkreślić, że Buber nie sprzeciwia się spekulacji metafizycznej, choć nie pojmował metafizyki w duchu jakiegoś tradycyjnego systemu filozoficznego. Jest przeciwny spekulacji, która kosztem życia religijnego rozwija dogmatyczną stronę wiary. Dąży do takiej postaci doświadczenia wiary, która zaowocowałaby nowym wydarzeniem ludu Boga. I ta intencja Bubera jest bardzo ważna. Takie jego stanowisko zdawało się krytykować Izrael (ruch syjonistyczny w najbardziej znanym kształcie) i chrześcijaństwo. Ale równocześnie oddawało chrześcijaństwu przysługę.

Należałoby zwrócić w tym miejscu uwagę również na eklezjalny wymiar wiary ujętej przedmiotowo (*fides quae creditur*). Mówi się tu o wierze na płaszczyźnie wspólnotowej – w katolicyzmie na płaszczyźnie Kościoła, mówimy wręcz o wierze Kościoła. Sądzę, że warto wskazać na wspólnotowy aspekt wiary obecny wyraźnie w judaizmie, gdzie mówi się o wierze Narodu. Również od tej strony, nie tylko od strony jednostki, podmiotu, można przyglądać się wierze. I tak też robi Buber, wskazując na *emunę* Narodu. W tym sensie można powiedzieć, że jednak są sytuacje, gdy patrzy na wiarę od strony przedmiotowej.

Choć na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Buber rozpatruje wiarę wyłącznie od strony podmiotu, okazuje się, że nie do końca jest to prawda. Pojawia się u niego również aspekt przedmiotowy, lecz jedynie pobocznie. Występuje w sensie konkretnej, proponowanej przez Bubera, antropologii, wizji rzeczywistości. Brakuje jednak wymiaru treściowego wiary w sensie właściwym, to znaczy zwrócenia uwagi na jej aspekt dogmatyczny. Buber nie pokazuje, że dogmaty kształtują wiarę. Można by zaryzykować stwierdzenie, że opowiada się za bezdogmatycznością wiary, z jaką spotykamy się u chasydów.

4. BUBEROWSKIE ROZRÓŻNIENIE *EMUNY* I *PISTIS*

Czy rozróżnienie, dokonane przez Bubera, na dwa typy wiary – jeden charakterystyczny dla judaizmu, drugi dla chrześcijaństwa, jest zasadne? Czy Buber rzeczywiście słusznie przedstawia chrześcijański typ wiary?

Buber zaznacza wprawdzie:

Kiedy mówię często, że jeden z dwóch typów wiary jest wiarą Żyda, drugi zaś chrześcijanina, nie oznacza to bynajmniej, jakoby wszyscy Żydzi i wszyscy chrześcijanie mieli w przeszłości i obecnie wierzyć w taki właśnie, a nie inny sposób; chcę tylko przez to powiedzieć, że jeden typ wiary jest reprezentatywny dla Żydów, drugi zaś dla chrześcijan³¹.

Jednak mimo że typ wiary, jakim jest *emuna*, mógłby charakteryzować też chrześcijanina, to Buber zauważa, że ten typ wiary dla chrześcijanina nie jest charakterystyczny. Dokonuje uogólnienia i zastanawiające jest, czy to uogólnienie jest zasadne.

Podstawowa różnica między *emuną* a *pistis* wyrasta już u samych początków tych typów wiary. *Emuna* bowiem rodzi się z dziejów narodu, *pistis* zaś z dziejów jednostkowych i, jak twierdzi Buber, *pistis* ma podstawę logiczną. Z tym wiąże się fakt oczywistości bądź nieoczywistości istnienia Boga dla wyznawcy, na który Buber zwraca uwagę. Dla chrześcijan istnienie Boga, Jego obecność nie są czymś oczywistym, dla Żydów natomiast są. I na tej podstawie nazywa Buber chrześcijaństwo „wiarą, że”. Nie jest to uzasadnione, ponieważ obok aspektu treściowego, istotnego w tym typie wiary, występuje w nim również odniesienie osobowe. Wiara jest relacją i można nazwać *pistis* tak, jak nazywa Buber *emunę* – dialogiczną relacją zaufania. Jednak trzeba przyznać, że to, co stoi u początku typów wiary rzeczywiście je od siebie odróżnia. Dla chrześcijan fakt istnienia Boga nie jest oczywisty, wynika to zapewne z tego, że u podstaw tej wiary stoi grecki racjonalizm, na co zwraca uwagę Buber. Należy jednak zauważyć, że u źródeł chrześcijaństwa stoi też judaizm, obecny w Starym Testamencie.

Jednym z ważnych elementów różniących dwa typy wiary miałyby być, według Bubera, bezpośredniość stosunku do Boga. Twierdzi on, że inna jest ta bezpośredniość u Żydów, a inna u chrześcijan. U Żydów jest ona wyłączna, wobec tego najpełniejsza. U chrześcijan owa wyłączność nie jest możliwa, Bóg bowiem został tu ograniczony do postaci zjawiskowej³². Występuje tu, owszem, pewien rodzaj bezpośredniości, ale inny od judaistycznego – dążący do zespolenia z Ty. Według Bubera chrześcijaństwo zrezygnowało z judaistycznego rozumienia bezpośredniości – z rozumienia najpełniejszego. Sądzę, że inaczej ową kwestię widzą chrześcijanie, a Buber wypowiada się tu z punktu widzenia religii żydowskiej.

³¹ Tamże, s. 21.

³² Tamże, s. 124.

Ponieważ człowiek jest osobą, zdolny jest do prowadzenia dialogu ze swoim stwórcą. Ta starotestamentowa prawda otrzymała swój nowy wymiar w tajemnicy wcielenia Chrystusa, w jego osobie i nauce. W nim najlepiej realizuje się obraz i podobieństwo Boże, a także bliskość człowieka wobec Boga³³.

Dla chrześcijan to właśnie dzięki wcieleniu Chrystusa możliwa jest najgłębsza bezpośredniość stosunku człowiek-Bóg i nie chodzi tu o zespolenie z Ty. „Przez Niego to, co niedotykalne staje się dotykalne, to co dalekie staje się bliskie”³⁴.

Warto przyjrzeć się też poruszanej przez Bubera kwestii dotyczącej Pawłowego przeciwstawienia wiary uczynkom. Jest ono błędne i wynika, jak twierdzi Buber, z niezrozumienia, czym Tora jest dla Żydów. I, jak dalej zauważa, ten błąd leży u podstaw formowania się chrześcijańskiego rozumienia wiary. Jak sygnalizowałam już wcześniej zarzut ten jest bardzo silny i odważny. Trudno bowiem zarzucać św. Pawłowi, uczniowi Gamaliela I, niezrozumienie, czym jest Tora. Zapewne takie jej rozumienie (utożsamienie Tory z Prawem) było w czasach Pawłowych podzielane przynajmniej przez część Żydów (Buber twierdzi, że przez jakieś marginalne środowiska, wskazuje na faryzeuszy pozornych). Można zgodzić się z Buberem, że było to wypaczenie myśli, odebranie Torze jej prawdziwego charakteru, jednak w tamtych czasach byli najwyraźniej Żydzi, dla których Tora nie była pouczeniem, lecz utożsamiała się z Prawem. Czy kwestia ta aż tak różni dwa typy wiary? I w jednym i w drugim wypełnianie nakazów (prawa), czy postępowanie zgodne z pouczeniem, powinno dokonywać się w miłości i z miłości do ich Dawcy.

Istotne jest też Buberowskie podejście do osoby Jezusa Chrystusa. Autor *Dwóch typów wiary* pisze:

Trzeba jednak, jak wspomniałem, pamiętać o tym, że w samej nauce Jezusa, tak jak ją znamy ze starszych tekstów ewangelii, wszechobecna jest zasada autentycznie żydowska. I tam, gdzie w następnym okresie chrześcijanie chcą powrócić do czystej nauki Jezusa, nawiązuje się niezadko [...] jakby nieświadomy dialog z autentycznym judaizmem³⁵.

Buber twierdzi, że chrześcijaństwo odeszło od myśli Jezusa, idąc za myślą Pawła. Jedną z bardzo ważnych, według niego, różnic miałyby wyrażać się w ich stosunku do Prawa (Tory). Pawłowe przeciwstawienie wiary uczynkom wynikające z niezrozumienia, czym jest Tora, obce było Jezusowi, który rozumiał Torę tak jak chce tego Buber, czyli jako wskazówkę, pouczenie. Buber twierdzi, że Bóg nie nakazuje i nie nakazywał doskonałości człowiekowi. Jeśli pojawia się ona w jakiś starotestamentowych przykazaniach, to chodzi o oddanie się w pełni Bogu. I z tym byłoby zgodne Jezusowe Kazanie na górze,

³³ J. Mastej, dz.cyt., s. 76.

³⁴ J. Ratzinger, dz.cyt., s. 69.

³⁵ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 21.

w którym mówi nie o doskonałości, lecz o miłosierdziu, nie o zniesieniu, lecz o wypełnieniu Prawa³⁶.

Owe pierwotne przykazanie determinują wewnętrzne zmagania w judaizmie, w którym chodzi o ich prawdziwość. Z punktu widzenia naszych rozważań nie interesują nas prorocy ani chasydzi, lecz faryzeusze. Jezus tradycji synoptycznej z perspektywy swego eschatologicznego radykalizmu przemawia do nich właściwie w taki sam sposób [...], w jaki oni sami zwracają się do faryzeuszów pozornych³⁷.

Stanowisko Jezusa z Kazania na Górze jest spotęgowaniem faryzejskiej doktryny.

Według Bubera myśl Jezusa mieści się w judaizmie, w którym przecież obecne są różne nurty, różne stanowiska. Paweł natomiast wykracza poza judaizm, czyli jak sądzi Buber, poza to, co głosił Jezus. Jego myśl w dużej mierze zależna jest od kultury greckiej. Jak sugeruje Buber, chrześcijaństwo w takim kształcie, jaki obserwujemy obecnie, jest bliższe myśli Pawłowej niż Jezusowej, to właśnie osoba św. Pawła spowodowała, że chrześcijański typ wiary tak różni się od judaistycznego. Niewątpliwie trudno nie zgodzić się, co do wagi postaci św. Pawła. Miał on wielki wpływ na kształtowanie się chrześcijaństwa. Należy jednak podkreślić, że to co robił, robił w imię Jezusa i w swoim głębokim przekonaniu, że niesie daną przez Niego ewangelię. W chrześcijaństwie Jezus jako zbawiciel zajmuje miejsce centralne i zarzut, że chrześcijanie odeszli od Jego myśli, że Jego postawa bliższa jest judaizmowi jest bardzo mocny, jak również bardzo ryzykowny. Sądzę, że polemizowałoby z nim nie tylko wielu chrześcijan, ale i wielu Żydów.

Tak więc Buber, dokonując rozróżnienia na dwa typy wiary, jednocześnie stwierdza, że postawa Jezusa jest postawą judaistycznego typu wiary – *emuny*. Sądzę, że dla chrześcijan jest to nie do przyjęcia – przecież postawa Jezusa jest dla nich wzorem i to nie tylko w sensie moralnym. Wydaje się, że podział dokonany przez Bubera – podział na *emunę* i *pistis*, według którego Jezus bliższy jest *emunie*, nie odzwierciedla faktycznego stanu rzeczy. Wydaje się, że Buber nie do końca prawdziwie przedstawia chrześcijaństwo, akcentując w nim przede wszystkim aspekt treściowy, mówiąc o „wierze, że”, a pomniejszając wagę występującej w nim relacji (choćby przez zakwestionowanie odczuwanej bezpośredniości Boga). Myślę, że określenie judaizmu jako relacji zaufania, jest adekwatne również dla chrześcijaństwa. Oczywiście występują różnice między tymi typami wiary. Jedną z nich jest podejście do dogmatów. Jednak można za M. Czajkowskim powiedzieć, że „nie ma religii bliższej chrześcijaństwu”³⁸.

³⁶ Tamże, s. 62–65.

³⁷ Tamże, s. 63.

³⁸ M. Czajkowski, *Lud Przymierza*, Warszawa 1992, s. 11.

ZAKOŃCZENIE

Podkreślając zbyt jednostronnie podmiotowy wymiar wiary, można wpaść w pułapkę subiektywizmu, treść aktu wiary staje się również tylko i wyłącznie treścią wewnątrzpsychiczną. Buber zdawał sobie sprawę z takiego zagrożenia i wyraźnie odcinał się od subiektywizmu (dyskutował z Z. Freudem, C. G. Jungiem, C. Rogersem). W jego myśli warunkiem koniecznym zaistnienia doświadczenia religijnego jest rzeczywistość Boża, która jako pierwsza angażuje człowieka. Tak więc sam opowiadał się za realizmem w interpretacji doświadczenia religijnego.

Atakując chrześcijaństwo – nazywając je „wiarą, że”, czyli wiarą zwracającą uwagę przede wszystkim na dogmat, niedostatecznie widział, że treściowy aspekt wiary jest właśnie tym, co chroni chrześcijaństwo przed subiektywizmem. Mowa tu oczywiście o katolicyzmie, gdyż protestantyzm (bliższy codziennemu doświadczeniu Buber) upominając się o bezpośredniość przez doświadczenie wewnętrzne dla każdego z wyznawców, nie zawsze widział zagrożenie subiektywizacją. W judaizmie chronili przed nią prorocy. Odniesienie do ludu było sprawdzeniem ich słów, czas i historia weryfikowały ich słowa. Protestantyzm jednak chciał rozciągnąć religijne doświadczenie proroków na każdego pojedynczego człowieka, co prowadziło do indywidualizmu i subiektywizmu. Buber nie zawsze tę kwestię dostrzegał. Katolicyzm nie dość konsekwentnie ukazywał to, o co Buberowi chodziło, mianowicie nowe wydarzenie Ludu Boga, zrodzone ze spotkania. Dlatego widział w katolicyzmie przede wszystkim jego aspekt treściowy, niekoniecznie pozostający w związku z codziennym życiem jednostki. Dogmaty mogą wydawać się oderwane od ludzkiej egzystencji.

Buber obawiał się sytuacji, gdy treść stanie się ważniejsza od doświadczenia wiary i z tej perspektywy krytykował chrześcijański dogmatyzm. To prawda, że dogmat nie może przyćmić żywej wiary. Jednak wyakcentowanie przedmiotowego aspektu wiary wcale nie prowadzi do umniejszenia aspektu podmiotowego. Chodzi o zwrócenie uwagi na dwa równoległe, uzupełniające się wymiary wiary. Treść powinna kształtować akt wiary.

Odnoszę wrażenie, że istnieje inny powód powstrzymującego dystansu wobec strony treściowej i akcentowania aktu osobowego (podmiotowego) wiary. Tym powodem jest, powiedzmy jasno, osoba Jezusa Chrystusa i samo w sobie chrześcijaństwo jako fakt i zarazem jako wyzwanie dla Żydów. Buber na różne sposoby dawał temu wyraz. W jego wypowiedziach na temat osoby Jezusa Chrystusa można zauważyć znaczący przełom w stosunku do poglądów innych żydowskich myślicieli, którzy zazwyczaj, jeśli nie wyrażali się negatywnie, to na ogół milczeli. Buber dokonał wiele na rzecz zbliżenia się judaizmu do chrześcijaństwa. Czy mógł uczynić więcej? – to pytanie pozostanie bez odpowiedzi. Jak zauważa Lothar Stiehm w *Posłowie* do Buberowskiego *Mojżesza*:

Buber bardzo intensywnie przeżywał lata 1933–1945 (*Mojżesz* ukazał się drukiem w 1945 r. – przyp. A.W.); był także polemiką ze stanowiskiem Z. Freuda, którego praca *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ukazała się w 1939 r.) jako okres zagrożenia, «kryzysu». «Dzisiejszy żydowski człowiek jest człowiekiem najbardziej narażonym wewnątrznie w naszym świecie». Tak więc *Mojżesz* Bubera był nie tylko dziełem naukowym, lecz zarazem – w okresie zagrożenia egzystencji – próbą upewnienia się o własnej tożsamości u źródeł swojej wiary³⁹.

W przypisie do tego fragmentu własnej wypowiedzi Stiehm dodał:

„Było to również decydującym impulsem dla powstałej w tym samym czasie książki Bubera *Zwei Glaubensweisen*. Nazywając ją najsłabszą książką Bubera, Gershom Scholem nie zwrócił prawie uwagi na ten podstawowy impuls”⁴⁰.

Dwa typy wiary były wyrazem owej, podjętej przez Bubera, próby nie tylko upewnienia się o własnej tożsamości i oryginalności judaizmu, ale i ich potwierdzenia. Ten problem pozostaje problemem otwartym. Jeśli chrześcijaństwo zrodziło się wewnątrz judaizmu i pozostaje integralnym wyrazem doświadczenia tego samego Boga, który określił się jako Bóg Izraela, to nie przestanie być ono problem dla tożsamości judaizmu.

Buber podejmując się wyakcentowania oryginalności *emuny* jako własnego, charakterystycznego dla judaizmu przeżywania i rozumienia wiary (*nolens volens* nietrafnie i niefortunnie przeciwstawiając *emunę pistis*) nie wprost, przybliżył się do tego trudnego dla Żydów problemu.

Także dla chrześcijan właściwe rozumienie wiary i własnej tożsamości wiąże się z zagłębieniem w doświadczenie Izraela. W tym względzie M. Buber, mówiąc o żydowskim sposobie wiary, uczynił pewien gest w kierunku nawiązania twórczego dialogu z chrześcijaństwem na temat wiary. Czas dialogu religijnego między wyznawcami judaizmu i chrześcijanami, pomimo dialogu chrześcijańsko-żydowskiego toczącego się z różną intensywnością i różnymi efektami, pozostaje jednak jeszcze czasem oczekiwanym.

³⁹ L. Stiehm, *Posłowie*, w: M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnarowski, Warszawa 1998, s. 159.

⁴⁰ Tamże, przyp. 317, 176.

PAWEŁ WARCHOŁ OFMCONV.
Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów
Łódź

PARADOKSY MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W STARYM PRZYMIERZU

UWAGI WSTĘPNE

Występujące w Biblii metafory, określające miłosierdzie Boga oraz jego bogactwo, są często niezgodne z kryteriami rozumu, odślaniają zadziwiające i prowokujące Boże zamysły. To uświadamia, że do przybliżenia transcendentnego Boga nie można stosować metody logicznego dyskursu, lecz należy wznosić się ponad *ratio*. Wyrażając niedostępność i transcendencję Boga, metafory te ukazują Jego obecność i wrażliwość serca, jakie dzieli z człowiekiem.

Wiedząc, że przymioty Boga określają Jego istotę, nie będziemy mówić tylko o Bogu sprawiedliwym, miłosiernym, cierpliwym, łagodnym, przebaczącym, czułym, i bliskim, lecz o Bogu, który jest Miłosierdziem, Sprawiedliwością, Cierpliwością, Łagodnością, Przebaczeniem, Czułością i Bliskością.

1. SPRAWIEDLIWY A MIŁOSIERNY¹

Jak pogodzić miłosierdzie Boga ze sprawiedliwością, jeśli księgi Starego Testamentu, ukazują Boską łaskawość i litość², pełne są wyroków, gróźb i gniewu?³ Odpowiedź na to pytanie dostrzegamy już w Biblii. Paradoksalnie, Bóg sprawiedliwy jest również Bogiem miłosierdzia (Ps 116, 5–6; 129, 3–4)⁴. Aczkolwiek

¹ Por. *Nad przepaściami wiary. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001, s. 269–292.

² Sdz 3, 7–9, 1 Krl 8, 22–53, Mi 7, 18–20, Iz 1, 18; 51, 4–16, Ba 2, 11–3, 8, Ne 9.

³ Lb 25, 4–5; Pwt 2, 31–34; 7, 16; 20, 13–14.

⁴ Już *Stary Testament* uczy – pisze Jan Paweł II, że *aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość jest od niej „większa”*. Zdaniem papieża – *miłość jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości*.

miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawne sprawiedliwości Bożej, to w wielu wypadkach okazuje się od niej głębsze i potężniejsze. Darem Boga jest zbawienie. Człowiek odwołujący się do sprawiedliwości Bożej spodziewa się czegoś więcej niż tylko sprawiedliwego wyroku – ma nadzieję na odpuszczenie grzechów (Ps 51, 16). Bóg miłości nie może tym samym przybierać wyłącznie oblicza surowego sędziego, który wymierza grzesznikom kary, bo do Jego natury należy przede wszystkim dobroć i łaskawość.

Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością jest dostrzegany już w Księdze Rodzaju, gdy Bóg okazuje człowiekowi miłosierdzie, pomimo jego zdrady (por. Rdz 3, 6)⁵. Wierny samemu sobie i swemu zamysłowi, widzi w człowieku partnera, troszczy się o niego, szuka zagubionego. Pytanie: *Gdzie jesteś?* (Rdz 3, 9), jakie zadaje Adamowi, można odczytać jako próbę nawiązania zerwanego dialogu i przywrócenia utraconej przyjaźni przez odwołanie się do ludzkiej odpowiedzialności i wolności. Więcej, sporządzając okrycie dla jego nagości (por. Rdz 3, 21), przyobleka go na nowo godnością przez dar przebaczenia⁶.

Wyższość miłosierdzia nad sprawiedliwością przejawia się – jak już wspomniano – w historii Izraela⁷. Wyzwalając naród wybrany z niewoli egipskiej, Pan okazuje się nie tylko Ojcem miłosierdzia, ale także sprawiedliwym sędzią, który weryfikuje niesprawiedliwe fakty⁸: broni uciśnionych, uznaje słuszość ich sprawy, mocą swej potęgi poskramia zuchwalstwo ciemieżców, wskrzeszając tym samym wśród Izraelitów wiarę w swą obecność w ich historii⁹. Inaczej mówiąc, zakorzenia ufność ludu i każdego spośród jego członków w swoje miłosierdzie, które można wzywać we wszystkich dramatycznych okolicznościach. Uczy Izrael na jego własnej historii, jak poznawać Boga jako Sprawcę jego dziejów, zwłaszcza w odzyskaniu wolności i w doświadczaniu Jego nieustannej opieki¹⁰.

Miłość Boża nie ustaje wobec Izraela, kiedy ten pełnił grzech idolatrii. Wówczas wypowiada prawdę o sobie samym, że jest właśnie *Bogiem miłosierdnym i litościwym, cierpliwym i wiernym; że zachowuje swą łaskę w tysiączne pokolenia [...], ale zsyła kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia* (por. Wj 33, 19; 34, 6–7). Miłosierdzie – jak widzi-

Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamienym całego Objawienia), ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie (Dives in misericordia, nr 4).

⁵ Por. L. Mazzinghi, „E fece loro tuniche di pelli...”. *La misericordia di Dio in Gen 3*, w: Aa. Vv., *Peccato e misericordia*, Bologna 1994, s. 11–23; por. J. Homerski, art.cyt., s. 91–92.

⁶ Por. L. Mazzinghi, dz.cyt., s. 16–17.

⁷ A. Fanulii, *Duchowość Starego Testamentu. Tradycje historyczne*, w: *Historia duchowości. Duchowość Starego Testamentu*, t. 1, Kraków 2002, s. 52; por. A. Spreafico, *Peccato, perdono, alleanza* (Ez 32–34), w: Aa. Vv., *Peccato...*, s. 25–50.

⁸ R. Virgili, *La misericordia di Dio...*, s. 11; Por. P. Lenhardt, *La misericordia nella tradizione di Israele*, PSV 29 (1994/1), s. 92–99.

⁹ Pwt 26, 5–9.

¹⁰ Por. L. Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Bologna 1997, s. 130–134.

my – przechodzi w tysiączne pokolenia, natomiast sprawiedliwość sięga do pokolenia trzeciego i czwartego.

O Bożej miłości miłosiernej, przewyższającej sprawiedliwość, mówią prorocy: sam termin sprawiedliwość oznacza dla nich zbawienie dokonane przez Boga i Jego miłosierdzie. Już poprzez proroków obiecuje On poślubić swój lud poprzez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie (Oz 2, 21). Przedstawiają Boga jako surowego Sędziego, gdyż ich myśl religijna i wyobrażenie o Nim posługuje się tylko pojęciami o charakterze antropomorficznym, a więc niedoskonałymi i nie oddającymi do końca o Nim prawdy¹¹. Języka ich grózb i ostrzeżeń nie należy utożsamiać z językiem informacji o wydarzeniach, gdyż jest on językiem troski Boga o przemianę ludzkiego serca¹². Pod tym względem jest niezrównany prorok Jeremiasz: *Ilekoć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się poruszają wnętrzności moje dla niego; muszę mu okazać miłosierdzie!* (31, 20).

Prorok Jonasz gniewa się na Boga, że zmiłował się nad pogańską Niniwą i nie skazał jej na zagładę, mimo że Bóg mu tłumaczy cierpliwie, kiedy usechł krzew chroniący go od upału:

Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś [...]. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt (Jon 4, 10–11).

Wydarzenia biblijne przekonują, że sam Stwórca podejmuje inicjatywę przezwyciężenia zła płynącego z grzechu – w każdej jego formie – poprzez swe metody wychowawcze. Jego miłosierdzie rodzi nadzieję i ufność¹³.

Sprawiedliwość i miłosierdzie wzajemnie się dopełniają. Sprawiedliwość służy miłości, ta z kolei objawia się w miłosierdziu. Historia zbawienia ukazuje najpierw miłość i miłosierdzie, natomiast sprawiedliwość, rozumiana jako poszanowanie praw i obowiązków, zajmuje drugie miejsce i miłosierdziu jest podporządkowana. Można by powiedzieć, że w miłosierdziu kryje się trudna do pojęcia ostateczna miara sprawiedliwości.

¹¹ Por. H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, s. 141–148.

¹² Iz 65, 2–3.6–7.

¹³ Prawdę tę przypominała św. Teresa od Dzieciątka Jezus, przenosząc orientację ostatnich stułeci ze sprawiedliwości Boga na Jego miłosierdną miłość, podkreślając jej prymat przed wszelką sprawiedliwością: *Wiem, że Pan nasz jest nieskończenie sprawiedliwy, a ta właśnie sprawiedliwość, która przeraża tyle dusz, jest dla mnie źródłem radości i ufności. Być sprawiedliwym to nie oznacza jedynie wymierzać surową karę winowajcom, ale także uznać intencje prawe i wynagradzać cnotę. Spodzielam się tyleż od sprawiedliwości Bożej, ile od Jego miłosierdzia; a właśnie dlatego, że jest sprawiedliwy, to równocześnie litościwym jest Panem, powolnym do karaniania, a hojnym w miłosierdzie* (L 203). *I pisze dalej: Oto, co myślę o sprawiedliwości dobrego Boga. Droga moja jest wyłącznie drogą ufności i miłości; nie rozumiem dusz, które boją się tak tklivego Przyjaciela* (L 203).

2. GNIEWLIWY A CIERPLIWY¹⁴

Oto kolejny paradoks. Typowo ludzkie określenie, jakim jest gniew, przeciwstawia się cierpliwości. Bóg – sugeruje się – ulega rzeczywistym „wzruszeniom” (Iz 9, 11), ale gniew zawsze ustępuje w nich miejsca cierpliwości. Jeśli ktoś zasłużył na gniew Boga (Jer 4, 8), szybko uzyskuje Jego przychyłność (Oz 14, 5; Jer 18, 20), gdy tylko pragnie do Niego powrócić (2 Krn 30, 6; por. Wj 34, 6; Iz 63, 17). Gniew przemija, a miłość nigdy nie ustaje. On sam o tym zapewnia: [...] *Nie będę patał gniewem na wieki* (Jr 3, 12), ponieważ – jak dodaje psalmista – *Gniew Jego bowiem trwa tylko przez chwilę* (Ps 30, 5).

Bóg Izraelitów jest zarazem Bogiem gniewliwym i cierpliwym, chociaż obydwa atrybuty nie wykluczają się. Klasycznym tekstem, tę prawdę potwierdzającym, jest opis Przymierza (por. Wj 10, 19). Nawet gdy Bóg rozgniewany niewiernością swojego ludu chce z nim ostatecznie zerwać, wtedy litość i wspaniałomyślna miłość do niego przeważa nad gniewem.

Na przestrzeni dziejów naród wybrany uświadamiał sobie coraz wyraźniej tę taktykę gniewu i cierpliwości Boga. Jahwe okazywał gniew wobec grzechu i niesprawiedliwości, ale wstrzymywał się z karaniem, gdy w grę wchodziło dobro człowieka (Wj 34, 6; por. Lb 14, 18; Ne 9, 17; 2 Mch 6, 14; Mdr 15, 1; Syr 1, 23; Syr 5, 4; Syr 18, 11; Jon 4, 2; Na 1, 3). Bóg Izraelitów jest Bogiem, który cierpliwie czeka na człowieka, aby do Niego powrócił. Święty Paweł Apostoł wyjaśnia, że Stary Testament to czas, w którym Bóg znosi grzechy swego ludu, aby uświadamiać mu swoją cierpliwość: *Bóg chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej, za dni cierpliwości Bożej, wyrażała się w pobłażliwym ich znoszeniu* (Rz 3, 25).

Cierpliwość Boga nie oznacza jednak słabości, jest wyrazem Jego niezgłębionej miłości. Stwórca czeka cierpliwie na nawrócenie człowieka, dając każdemu szansę opowiedzenia się po swojej stronie. Cierpliwość i miłość współczująca Ojca nigdy nie wygasa, ponieważ *wie, z czego jesteśmy ulepieni; do gniewu nieskory i bardzo łagodny. Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca* (Ps 103, 8 nn; por. Syr 18, 8–14).

Izajasz dopowiada: *Jahwe czeka, aby wam okazać łaskę..., stoi, aby się złitować nad wami..., bo Jahwe jest sprawiedliwym Bogiem. Szczęśliwi wszyscy, którzy w Nim ufają* (Iz 30, 18).

Bóg okazuje cierpliwość wszystkim: tym, którzy pozostają z Nim w przyjaźni, i tym, którzy błędzą.

¹⁴ Por. X. Leon-Dofour, *Cierpliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 158.

3. WYMAGAJĄCY A ŁAGODNY

W wymaganiu i łagodności dostrzegamy kolejny paradoks Boskich atrybutów¹⁵. Stwórca jest wymagający wobec Izraelitów, ale równocześnie łagodny i cierpliwy w chwilach ich zdrady. Wymagając zachowania nadanych im przykazań, umie litościwie darować ich grzechy i zdradę. Jego pedagogia dąży do tego, by człowiek powrócił do swego Stwórcy, który, gdy w niego uderza, równocześnie go podnosi. Celem kary nie jest samo karanie, ale skłonienie go do powrotu. Karze, bo kocha. Jego łagodność budzi ufność. *Sprowadzę na nich ucisk, by mnie odnaleźli* (10, 18b).

Łagodność Boga pięknie opiewają psalmy:

Pan jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i bardzo łaskawy. Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła (145, 8–9).

Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłonych, Pan miłuje sprawiedliwych, Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę (146, 7–9).

Dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia (Ps 23, 1–6).

Bóg postępuje wobec grzesznika z dobrocią i łagodnością. Ta postawa ośmiela grzesznika do wyznania win i ufnej prośby o przebaczenie. Dostrzegamy ją u Jezusa. Na uwagę zasługuje Psalm 51, który jest wołaniem o miłosierdzie i łaskawość. Już pierwsza apostrofa jest nasycona terminologią miłosierdzia: *Zmiłuj się nade mną, Boże w swojej łaskawości, w bogactwie swego miłosierdzia* (*Honneni 'Elohim kehasdeka kerob rahameka*) (w. 1). Słowa: *hanan* – *hesed* – *rahamim* zaświadcza o ogromie miłości Boga do grzesznika. Talmud na przykładzie tego psalmu określa Izrael jako lud współczucia, w którym spotykają się miłosierdzie Boże i ludzka skrucha. Potwierdza to również psalm 86:

Ty, Panie, jesteś Bogiem miłosiernym i łaskawym, nieskorym do gniewu, bardzo łagodnym i wiernym. Zwróć się ku mnie i zmiłuj się nade mną; Udziel Twej siły słudze swojemu. I ocal syna swej służebnicy. Uczyni dla mnie znak – zapowiedź pomyślności, ażeby ci, którzy mnie nienawidzą, ujrzeli ze wstydem, żeś Ty, Panie, mi pomógł i pocieszył mnie (15–17).

Skłonność bowiem człowieka do zła obniża jego odpowiedzialność za czyny, których się dopuszcza. Na szczęście łaskawość Stwórcy przy wymierzaniu mu kary za grzechy jest większa od popełnionego przestępstwa. Bóg tak kieruje ludzkimi losami i wydarzeniami, aby lekkomyślnie lub przewrotnie przekraczając bariery, zmierzał mimo wszystko ku właściwym celom, jakie stawia przed nim ludzka natura. Z łagodności Boga, przewyższającej wszelkie zło, płynie głęboki optymizm, pozwalający oceniać człowiekowi swoje postępowanie jako czas wypełnienia się nadziei i ufności.

¹⁵ Por. X. Leon-Dofour, *Łagodność*, w: *Słownik...*, s. 436.

4. KARZĄCY A PRZEBACZAJĄCY

Ten paradoks Boskiego miłosierdzia łączy się z poprzednimi¹⁶. Boży gniew uśmierza człowiecza skrucha i skłania Boga do przebaczenia. Jej skuteczność wskazują wydarzenia biblijne, jak i czasownik *salah* (darować, przebaczyć, odpuścić). Przebaczenia bowiem udzielił Bóg pierwszej parze ludzi (por. Rdz 3)¹⁷. Opuścił też grzech Kainowi, pierwszemu zabójcy, opatrzonemu znamieniem na czole jako znakiem bezpieczeństwa, chroniącym go przed tymi, którzy chcieliby go zabić (por. Rdz 4, 15)¹⁸. Stwórca jest także pełen przebaczącej miłości wobec ludzkości za czasów Noego. Chociaż sprowadził na nią potop i nieuniknioną zagładę, zachował jednak rodzaj ludzki, ratując rodzinę Noego, wiążąc się z nią obietnicą: *Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem* (Rdz 8, 21)¹⁹.

Opowiadanie o wieży Babel kończy się również Bożym przebaczeniem i nowym początkiem: powołaniem Abrahama (Rdz 12, 1–3), poprzez które Bóg błogosławi wszystkim narodom ziemi. Przebacza bałwochwalstwo Izraelitom, gdy poddani próbie na pustyni utworzyli karykaturę Boga – złotego cielca, oddając mu cześć.

Biblijne próby pedagogii miłosiernego Boga ukazują ukryte dno serca człowieka. Zawsze chodzi w nich o ludzkie zaufanie do Boga, czy człowiek jest gotów iść za Nim dalej, choćby mu się wydawało, że błądzi. Izrael takiej próby nie zdał, mimo to wierność jednego człowieka, Mojżesza, odwróciła sytuację. Okoliczności, które wywołały bunt ludu, manifestując samolubne poszukiwanie zabezpieczenia przed beznadziejnością pustyni, stały się dla Mojżesza sposobnością głębszego zawierzenia Stwórcy. Jego błaganie otwarło Bogu przestrzeń, w której mógł działać i odwrócić dramat historii. Wybaczył ludowi nie tylko grzech bałwochwalstwa, jako odpowiedzialność za złe czyny [aspekt subiektywny], i jako naruszenie obowiązującej normy [przestępstwo], a w konsekwencji tego jako kary²⁰, ale wskazał mu drogę powrotu i środki, za pomocą których mógł odzyskać utraconą z Nim przyjaźń.

Gdy prorok Amos ma wizję wiszącego nad Izraelem nieszczęścia w postaci plagi szarańczy, woła: *Panie Boże, przebac!* (7, 2). Spustoszenie to może być

¹⁶ Por. M. Masini, *Il Vangelo del perdono. Perdonare lasciandosi perdonare*, Mediolan 2000, s. 7–43; X. Leon-Dufour, *Gniew*, w: *Słownik...*, s. 288–293; tenże, *Przebaczenie*, w: tamże, s. 799–801; H. Witczyk, *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie* (Ps 103), „Verbum Vitae”, 3 (2003), s. 81–98.

¹⁷ Por. L. Mazzinghi, dz.cyt., s. 12.

¹⁸ Por. tamże; por. R. Virgilli, *Giustizia e fraternità. Beato oggi l'operatore di pace*, Saronno 2002, s. 21–27.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ A. Fanulli, dz.cyt., s. 47.

odwrócone tylko wtedy, gdy Bóg odpuści grzech. Jeremiasz, demaskując pozorne zabezpieczenia Izraela w postaci szacownych instytucji: monarchii, Jerozolimy, Świątyni, jakimi łudzili się współcześni, chce go nauczyć wiary nie w znaki obecności Boga, ale w Jego duchową obecność. Pan, który w następstwie grzechów burzy Jerozolimę i pozbawia swój lud religijnych instytucji, uczy przez jednego człowieka znajdowania oparcia i mocy w swej duchowej, dlatego prawdziwej obecności. Kara jest straszna, ale ubogacenie duchowe bezmierne. Ci, którzy zrozumieli to Jeremiaszowe przesłanie, umieli stawić czoło wygnaniu.

Doświadczenie wygnania jest bezprecedensowe w historii ludu izraelskiego, bo jego grzech też nie miał sobie równego. Oderwał się wszakże od źródła swej tożsamości, złamał przymierze, wygnał Boga z Jego własnego kraju. W wołaniu Jeremiasza Bóg wzywa do zwrotu ku wnętrzu, by dokonać wyboru za lub przeciw Jemu. Nawrócenie musi się dokonać w sercu jednostki i dopiero z niej wpływać na zbiorowość. Nowy początek, jaki w imieniu Boga zwiastuje prorok, czyli nowe „obrzezanie serca” będzie dziełem Boga, który te serca przenika i zna. Kara, osiągając szczyt w wygnaniu, jest jednocześnie duchowym szczytem tej księgi, czyli przepowiednią nowego przymierza, wskutek którego serce ludzkie zostanie na nowo stworzone przez Boże przebaczenie (Jr 31,34). Zapewnia ona zatem poznanie Boga sercem, czyli jest takim poznaniem, które jest miłością i działaniem, biernym wyczekiwaniem i wysiłkiem trwania. Taka znajomość Boga jest źródłem prawdziwej mądrości i bezpieczeństwa (Jr 9, 22 n). Zawsze jest bowiem tak, że okresy kary i niszczenia są zwykle preludium intronizacji Boga. Gdy bowiem kryzys rozpaczy zostanie przezwyciężony, zesłanie stanie się dla Izraela źródłem wielkich możliwości twórczych. Przyjęte w pokorze cierpienie przygotowuje nowe pole działania.

W dialektyce między Bożym karaniem a Jego przebaczeniem najważniejsza jest postawa człowieka. Jeśli zrozumie on i uzna, że kara oraz sytuacje kryzysowe są objawieniem miłosierdzia Boga, i wyciągnie do Niego ręce, jest nie tylko uratowany, ale nadto hojnie udarowany Bożą miłością, przyjaźnią i pomocą. *Krysis* wszakże oznacza poszukiwanie, wybór, sąd, rozwiązanie, czyli jego doświadczenie jest słusznie rozumiane jako bodziec do nawrócenia. To – mówiąc inaczej – miłosierne uderzenie Boga, zmuszające do odważnego poszukiwania wyjścia z sytuacji będących po ludzku bez wyjścia.

Chodźcie i spór ze Mną wieǳcie! – mówi Pan. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna (Iz 1, 18).

Prorocy wieǳą, że nawet gdy Bóg wymierza karę, to niewspółmiernie w stosunku do winy (Ezd 9, 13). Kary nie są wyrazem Jego gniewu w sensie ścisłym, ale raczej figurami antycypującymi łaskę. Po karze wygnania Bóg przecież mówi do Izraela, swojej oblubienicy:

Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygarnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Jahwe, twój Odkupiciel (Iz 54, 7).

Łatwo można zrozumieć, dlaczego psalmiści, chcąc wyśpiewać chwałę Pana, *intonują hymny na cześć Boga miłości, łagodności, miłosierdzia i wierności*. Psalm 51 zawiera takie pokorne uwielbienie Jego miłosierdzia. Człowiek staje w nim w prawdzie swojej grzeszności, ale równocześnie w pogłębionej duchowości:

*Zmiłuj się nade mną Boże, w (miłosierdziu) laskawości swojej,
w ogromie swej litości zgładź nieprawość moją [...].
Stwórz, Boże we mnie serce czyste
i odnow we mnie moc ducha. Nie odrzucaj mnie od swego oblicza
i nie odbieraj mi świętego ducha swego.
Przywróć mi radość Twojego zbawienia
i wzmocnij mnie duchem ofiarnym. [...].*

Podobnie szczerzy w swej pokorze i pełen zawierzenia oraz uwielbienia jest Psalm 100:

*Albowiem Pan jest dobry.
Jego łaska trwa na wieki,
a Jego wierność przez pokolenia.*

Po raz kolejny stajemy wobec paradoksu: „przeklęty grzech” może stać się „błogosławioną winą”. Parafrazując, karzący Bóg jawi się jako Bóg miłosierdzia. On jest Bogiem życia, dlatego że miłuje. Będąc świętym, wzrusza się do głębi ranami po grzechu i „drży”, aby przebaczyć i uzdrowić.

5. ZAZDROSNY A CZUŁY

Metafora o Bogu zazdrosnym i czułym jest jedną z trudniejszych. Prorocy i psalmiści, chcąc lepiej uzmysłowić ludowi Boże miłosierdzie, przypisują Mu cechę „zazdrości” o swe własne imię, o świętość i chwałę, a także o serce człowiecze.

Ja Jahwe, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym (Wj 20, 5). Nie będziecie oddawali czci bogom obcym [...], bo twój Bóg Jahwe, który jest u ciebie, jest Bogiem zazdrosnym, by się nie rozpałił na ciebie gniew twego Boga, Jahwe, i nie zmiotł cię z powierzchni ziemi (Pwt 6, 14 n).

Bożą „zazdrość” rekompensuje „niedościgniona czułość”²¹. Obdarza nią każdego, kto na miłość Pana odpowiada wiernością, zachowując Jego przykazania. Przykłady takiej czułości przewijają się przez całe Pismo Święte:

*Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu? [...] A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie (Iz 49, 15).
Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę (Iz 66,13).*

²¹ C. Rocchetta poświęci temu zagadnieniu obszerną rozprawę naukową, w której ukaże oblicze Boga pełne czułości (*Teologia della tenerezza. Un „Vangelo” da riscoprire*, Bologna 2000).

Z czułością odpowiada Bóg, gdy upokorzony Izrael apeluje do Jego ojcowskiej, macierzyńskiej i oblubieńczyj miłości i miłosierdzia:

Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bom Ja twoim Bogiem. Umacniam cię, jeszcze i wspomagam, podtrzymuje cię moją prawicą sprawiedliwą (Iz 41,10).

Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju. [...] O nieszczęśliwa, wichrami smagana, niepokieszona! Oto Ja osadzę twoje kamienie na malachicie i fundamenty twoje na szafirach (Iz 54,10 n).

Izraelici wierzyli, że ich Bóg jest Ojcem o czułym sercu, a Jego czułość przekracza czułość ludzką. Czułość, jako wewnętrzna dyspozycja Stwórcy, objawia się w postawie serdeczności. Jest stwórcza, darmowa, czujna, odnosi się do wszystkich, a szczególnie do grzesznych, słabych i cierpiących.

Metafora czułości i łaskawości, owe biblijne *viscera misericordiae* (wnętrzości miłosierdzia), akcentowane w kantyku Zachariasza (Łk 1, 78), są niejako własnym Imieniem Boga i pierwszą nazwą, jaką z Bożego natchnienia obdarza Go Pismo Święte. Mówi o nim Księga Wyjścia (34, 6), Powtórzonego Prawa (4, 31), Prorocy (Jl 2, 13), księgi historyczne (2 Krn 30, 9; Nh 9,17. 31), księgi mądrościowe (Syr 2, 11; Mdr 15, 1), wreszcie Psalmy (86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 7).

Psalm 103, nazwany jest „perłą Psalterza” i „protoewangelią miłosierdzia”²². Śławi on Ojca pełnego czułości dla swoich dzieci, będących wobec Niego jedynie prochem i nicością.

Zacytujmy najbardziej charakterystyczne wersety:

On odpuszcza wszystkie twoje winy,

On leczy wszystkie twoje niemoce,

On życie twoje wybawia od zguby,

On wieńczy cię łaską i zmiłowaniem (Ps 103, 3 n).

Miłosierny jest Jahwe i łaskawy, nie skory do gniewu i bardzo łagodny.

Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki (103, 9.13)

[...] Jak się lituje ojciec nad synami, tak Jahwe się lituje nad tymi, co się Go boją.

Słowa Psalmu 145 to radosne orędzie o wielkiej miłości Boga i Jego pochyleniu się nad ludzkim ubóstwem i nędzą.

Jahwe jest dobry dla wszystkich

i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła. [...]

Jahwe podtrzymuje wszystkich, którzy padają

i podnosi wszystkich zgwałconych (145, 9. 14).

Mistrzami w ukazywaniu Bożej czułości są prorocy. Stwórca w tekstach Ozeasza (11, 3. 8), Jeremiasza (3, 19; 31, 20) czy Izajasza nie jest Bogiem o surowym obliczu, ale pełnym delikatności: *Nie okażę wam oblicza surowego, bo miłosierny*

²² Por. św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *List 226*; G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commneto e attualizzazione*, t. III, Bologna 1986, s. 56.

jestem (Jr 95). Naród Jahwe jest dla nich jak Matka, karmiąca swoje dziecko. *Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę* (66, 13)²³.

6. DALEKI A BLISKI

Bóg jako bliski jawi się w całej historii Izraela. Pozostając Bogiem transcendentnym, jest równocześnie immanentnym; będąc dalekim, jest jednocześnie bliskim. Nie jest Bogiem filozofów ani mędrców, liczy się zawsze z człowiekiem; jest Bogiem obecnym i kochającym, współpartnerem spotkania w Miłości i – jak mówi *Katechizm Kościoła Katolickiego* – *jest Bogiem, który staje się bliski ludziom*²⁴. Ta bliskość dotyczy nie tylko życia indywidualnego, ale również obejmuje wymiar wspólnotowy.

Bliskość Boga leży u podstaw wyboru Izraela jako ludu Jemu poświęconego, narodu uprzywilejowanego spośród wszystkich innych narodów (por. Pwt 7, 7). Jest to lud oddzielony od innych, odmienny, wybrany, a zarazem umiłowany jako pierwszy owoc żywotnej siły Boskiego łona, pierworodny i nieustannie doświadczający Jego bliskości. Potwierdza to *Księga Powtórzonego Prawa*, gdzie natchniony autor pyta: *Bo któryż wielki naród ma bogów tak bliskich, jak Pan Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?* (4, 6–8). Słowo Boga zapewniało Izraelitę, że jego Bóg był blisko niego. *Nie jest Ono poza twoim zasięgiem, nie jest w niebiosach i [...] nie jest za morzem [...]. Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twoich ustach i w twym sercu* (Pwt 30, 11–14).

Bóg Izraelitów wzrusza się ludzkim nieszczęściem. To nie jest Bóg deisty, który nie bierze udziału w wydarzeniach świata; nie jest Bogiem-głazem ani nie jest szczęśliwym tylko w sobie i interesującym się jedynie samym sobą. On kieruje historią i daje początek nowej egzystencji swojego ludu, który idzie zawsze w swoich dziejach w kierunku przyszłości, nie zapominając o przeszłości i doświadczając teraźniejszości jako bliskości Pana. Historia Izraela staje się historią Boga.

Jednym z najważniejszych wydarzeń, w którym dostrzegamy bliskość Boga wobec Izraela, jest przymierze opisane w 19 i 20 rozdziale Księgi Wyjścia²⁵. Izraelici, znajdujący się na pustyni, są zaproszeni przez Boga, by uczestniczyć w Jego objawieniu, które swój szczyt osiągnie w Przymierzu. Bóg jest obecny na górze Synaj, co ogłasza strasznymi zjawiskami natury (ogień, dym, trzęsienie ziemi, erupcja wulkaniczna), które przestraszają lud i poruszają otaczający świat. Izraelici proszą Mojżesza o jego pośrednictwo przed Bogiem. Ten, wierny poleceniom Boga, nakazuje im zbliżyć się do góry Synaj i zamiast się lękać, prosi, aby zaufali

²³ Tamże.

²⁴ KKK 206.

²⁵ B. Costacurta, *Dalla paura al timore di Dio*, w: *L'antropologia dei maestri spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana. Roma 28 aprile – 1 maggio 1989* (a cura di Ch. A. Bernard), Torino 1991, s. 54–60.

Bogu. Sam natomiast na nią wstępuje, by otrzymać Boże prawo. Rozmawia z Jahwe oraz je otrzymuje. Odtąd będzie ono dla niego i ludu drogą pełnienia Bożej woli.

Lęk Izraela i bliska obecność Boga dobrze oddają nie tylko doświadczenie mistyczne. Stwórca jest dla naszego poznania i doświadczenia nieuchwytny, ale nie chce, by Izraelici doświadczali przed Nim lęku. Jego transcendentna obecność, którą reprezentuje, niesie dla człowieka strach, ponieważ myśli na swój sposób. Bóg nie chce być dla niego zagrożeniem, ponieważ jest nosicielem życia, a nie śmierci. Bóg, który przestrasza lud, jest w rzeczywistości Bogiem, który przychodzi ocalić Izraelitów, natomiast zjawiska naturalne służą uświadomieniu Jego potęgi i pomagają w znalezieniu właściwej drogi życia. Jest transcendentny i immanentny, daleki i bliski, stojący ponad *ratio* i zanurzony w codzienności swego ludu, jest potężny i Tym, który zbawia, jest Kimś zupełnie innym, z którym nie można Go porównać, ale i krewnym, trzyma w swoich rękach cały świat i jednocześnie podchodzi z czułością do Izraela, doświadcza bólu w chwilach jego zdrady i nigdy nie przestaje go kochać.

Ułatwieniem do zrozumienia bliskości Boga jest spotkanie narodu wybranego z Mojżeszem. Gdy schodzi z góry, Izraelici odkrywają jego pogodną i przemienioną twarz: nie ma na niej strachu, całkowicie żyje ona bliskością obecności Boga. Mówi im, by nie bali się Stwórcy, ponieważ On *przybył po to, aby was doświadczyć i pobudzić do bojaźni przed sobą, abyście nie grzeszyli* (Wj 20, 20). Od tej pory Izrael rozumiał, że został wprowadzony w bezpośrednią bliskość Boga i zaproszony do zażyłości z Nim. Powinien zatem zmienić swoją postawę: przejść od instynktownego strachu do bojaźni, czyli przejść od „strachu” przed Bogiem do zdecydowanego pragnienia, by Go nie obrażać. Bojaźń bowiem jest równoznaczna z bezwarunkowym przyłgnięciem do Stwórcy i z powstrzymywaniem się od tego, co od Niego oddala. Objawiający się Bóg, jako potężny i przerażający, staje się Bogiem cierpliwym i wspaniałomyślnym, miłosiernym i życzliwym. Pozwala Izraelitom zrozumieć, że jest jednak Kimś większym, przekracza ludzkie wyobrażenie; jest nieuchwytny, niesprowadzalny do niczego, niewyobrażalny, jest Tym, który słyszy ich historię i dostrzega ich ból. Pieśń dziękczynna Mojżesza jest szczególnym tego świadectwem (por. Wj 15, 1–19).

Sposobem przypieczętowania bliskości Boga i Izraelitów jest ryt krwi. Izrael staje się bliski, ponieważ nałożono na niego zobowiązanie służenia Jahwe, a on je przyjął. Od tej pory bliskość Stwórcy będą Izraelici doświadczać zawsze, gdy będą strzec Prawa. Jego pamięć stanowi duchową siłę dla każdego Hebrajczyka. Jego uznaje się za Tego, który „zrodził” osobiście naród wybrany. W odnowionym kulcie Bóg znajduje się w centrum, ale już nie jako potęga, którą można nagiąć do woli potrzeb proszących, lecz jako podmiot uwielbienia ze względu na swoje historyczne dokonania. Jahwe objawia się jako Bóg bezinteresowny, nie żądający daru, ale jako Bóg inicjatywy zbawczej, stwarzający wyjście z beznadziejnej sytuacji i dający początek nowej historii.

Prorocy, czerpiąc z doświadczenia swego narodu, zdają sobie sprawę, że Bóg jest głównym reżyserem historii Izraela. Naród przymierza doświadcza bliskości Jahwe dokądkolwiek się udaje i jakiegokolwiek podejmuje przedsięwzięcia: Stwórca dzieli z nim życie. Pytanie o Boga bliskiego zakorzeniło się więc w osobistych doświadczeniach, kolejach życia, w sferze psychiki i cielesności. Prorocy wiedzą, że Bóg jest blisko również w chwili zdrady Izraela. Jest „Najbliższym”, ale równocześnie jest z tym, który się pozornie oddala, choć wiadomo, że nawet na chwilę od niego nie odstępował. Okazuje zawsze cierpliwość, wielkoduszość, tliwość. Jest to kolejny paradoks, przykład relacji i bliskości mężczyzny i czułości kobiecej, siły ojca i delikatności matki.

Bliskość Boga stała się najbardziej „uchwytna” dzięki świątyni, w której lud złożył swą ufność²⁶. Była ona miejscem przebywania „Świętego Świętych”, chwały Jego imienia (por. 1 Krl 8,29) Nie była dziełem ludzkim, ale modelem „niebieskim”.

Obraz Boga Izraela jest daleki od tych tradycyjnych religii, gdzie osoba ojcowska jest synonimem absolutnego autorytetu lub mocy sędziowskiej. Jak podpowiada *Katechizm Kościoła Katolickiego* – *ojcowska tliwość Boga może być wyrażona w obrazie macierzyństwa, który jeszcze bardziej uwidacznia immanencję Boga, czyli bliskość między Bogiem a stworzeniem*²⁷. Bóg Izraela określany jako ojciec-matka-oblubieniec jest Bogiem współczującym, w którym przedstawienie ojcowskie czerpie z konotacji kobiecej i odwrotnie.

To zapewnienie bliskości Stwórcy towarzyszyć będzie Izraelowi w życiu i śmierci, w upadkach i wzlotach, w triumfach i przegranych, w zdrowiu i chorobie, w beztroskiej pewności i gryzącym zwątpieniu, w pomyślności i jej braku. W spektrum ludzkiego istnienia i wzajemnej przyjaźni ze Stwórcą odnajdywali Izraelici Boga „pomagającego z bliska”²⁸, pisząc wraz z Nim swoistą teologię bliskości. Mieli Go niejako w zasięgu swej ręki. Ich losy należały do Niego, aczkolwiek On nie pozbawiał ich własnych decyzji i samostanowienia. Ich życie, praca i odpoczynek, nauka i najzwyczajniejsze czynności życiowe były zanurzone w obecności Pana. Czuli Jego kierującą rękę, wierząc, że dopilnuje wszystkiego i nie pozwoli, by stała się im jakaś krzywda. Za każdym razem, gdy zwracali się do Niego, nie pozostawali bez odpowiedzi i bezpiecznie przechodzili po bezdrożach, nie przetartych jeszcze wówczas szlaków starotestamentalnej mistyki bliskości. Tylko Jahwe – wierzyli – jest Bogiem, bo On jest w stanie zbawić, „pierwszy i ostatni”, zawsze obecny, zawsze pełen z trosk. Jego „dzisiaj” było wyraźnie naznaczone przez przeszłą historię przymierza, a z drugiej strony poprzez przyszłość, do której zmierzają poprzez obietnice. Izrael nie powinien jednak tej podarowanej bliskości źle rozumieć i lekkomyślnie pogardzać nieskończoną wielko-

²⁶ Por. A. Fanulli, dz.cyt., s. 342.

²⁷ KKK 239.

²⁸ J. Schreiner, dz.cyt., s. 290.

ścią i wyższością Jahwe. Ostrzegająco pyta On przez proroka: *Czy jestem Bogiem [tylko] z bliska – wyrocznia Pana – a z daleka [już] nie jestem Bogiem?* (Jr 23, 23).

O jednym wszakże Izraelita nie może zapominać: nie można do Boga zbliżyć się tylko ustami, pozostawiając z daleka od Niego serce (por Iz 29, 13). *Bóg jest blisko ludzi skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu* (Ps). Gdy Jahwe zobaczy w człowieku skruchę, nie pozostawia go samemu sobie. Akceptuje go pomimo wszelkich grzechów i niewierności. Bliskość Boga staje się objawieniem Jego łaski i wierności. Ten, który pozwala doświadczyć swojemu ludowi miłości i dobroci, daje mu również pewność, że wyzwoli go od wszelkich niebezpieczeństw. Jahwe nie jest Bogiem niedostępnym, ale Bogiem łaski, przebaczenia i życzliwości. *Na miejsce Boga odległego i transcendentnego, sprawiedliwego Sędzięgo – jak dopowie Jan Paweł II – wchodzi teraz Bóg bliski i zakochany*²⁹. Wytrwale czeka On na powrót człowieka i wiecznie gotowy mu przebaczać i zbawiać. *Wzywałem Pana: »Ojcem moim jesteś i mocarzem, który mnie wyzwoli. Nie opuszczaj w dniach udręki, a w czasie przewagi pysznych – bez pomocy!«* (Syr 51, 10).

Oczywiście Bóg przekracza wszystko, co po ludzku jest wyrażalne, ale duchowość, czerpiąc z ludzkiego doświadczenia, nie zna jeszcze innego sposobu, by o Nim mówić. O jednym nie można zapominać: opiekuńcza, a zarazem tajemnicza bliskość jest ukryta w Jego bycie i w Jego działaniu.

Zasadniczy rezonans Starego Testamentu odbija się echem przykazań i proroków zwiastujących „nowe”, które ma dopiero nadejść. Jest nim Jezus Chrystus, który reprezentuje szczyt objawienia: Bóg-Człowiek znajduje się tak blisko ludzkiej kondycji, że dzieli z człowiekiem wszystko, wyłączając grzech. Chrystus jest widzialnym odsłonięciem niewidzialnego Boga. Jeśli jest to przede wszystkim oblicze miłosierne, pozostanie takie na zawsze. Wszystkie też metafory, jakie odczytaliśmy ze Starego Testamentu, ukazują absolutną pełnię w Bogu-Człowieku.

²⁹ Jan Paweł II, *Audiencja generalna, 18 czerwca 2003 r.*

KS. JANUSZ WĘGRZECKI
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Katedra Metodologii i Teorii Polityki
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

POLITYKA, TWÓRCZOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Polityka w europejskiej myśli klasycznej, czyli aż do nowożytności, traktowana była jako dziedzina moralności. Egzemplifikacją tego powszechnego przekonania może być stanowisko Arystotelesa. Kulturę, czyli podstawowe działania człowieka, obejmują cztery obszary. Należą do nich poznanie, moralność, twórczość i religia¹. Polityka jest tutaj traktowana jako działanie w obszarze moralności. Odróżniano moralność osobistą i społeczną. Ta ostatnia niemalże utożsamiała się z polityką. Rozumiano ją jako roztropne realizowanie dobra wspólnego.

Sytuacja zmienia się wraz z pojawieniem się pracy N. Machiavellego (1469–1527) *Księżę*. Polityka została przeniesiona z obszaru moralności do obszaru twórczości, stała się sztuką zapewniającą bezpieczeństwo i trwanie państwa. Współcześnie ścierają się dwa podejścia do polityki. Pierwsza przez politykę rozumie działalność społeczną o charakterze moralnym. Druga sztukę zdobywania i utrzymania władzy oraz narzucanie społeczeństwu preferowanej przez władzę ideologii. Pierwsza koncepcja wyrasta z klasycznej kultury europejskiej, druga z koncepcji Machiavellego².

Czy polityka jest związana z moralnością, czy twórczością? Powszechnie już został zaakceptowany pogląd, że polityka jest nieodłącznie związana z pewnego rodzaju twórczością. Ma ona prowadzić do zrealizowania zamierzonych celów. W twórczości, jaką jest polityka, chodzi o skuteczność. Dyskusyjny pozostaje związek polityki z moralnością. Dominują trzy podejścia. Pierwsze nadal uznaje politykę za działalność o charakterze moralnym. Druga uznaje odrębność tych sfer. W moralności działania oceniane są według kryterium dobra i zła. W polityce zaś według kryterium skuteczności i nieskuteczności. Trzecie podejście uznaje poli-

¹ Por. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę, Dzieła*, t. XVII, Lublin 1998, s. 5.

² Por. J. Krukowski, *Obecność katolików w życiu publicznym*, w: *Aktywność społeczna. Warunki prawne i formy aktywności w społeczności świeckiej i kościelnej*, Olsztyn 1998, s. 149.

tykę za działalność niemoralną. Zajmują się nią ludzie silni, bezwzględni, których rozum pozostaje w niewoli popędów³.

Pogląd, że polityka jest działaniem o charakterze moralnym nadal znajduje uznanie. Nie jest to jednak niewątpliwie pogląd dominujący. Głoszony jest między innymi w nauczaniu społecznym Kościoła. Działalnością polityczną mają się zajmować świeccy katolicy. Ma to być działalność o charakterze moralnym. Sobór Watykański II określił zasady, którymi powinni kierować się politycy katolicy. Należą do nich zasady: wierności sumieniu chrześcijańskiemu, służby dobru wspólnemu, dialogu i partnerskiego traktowania przeciwników politycznych, moralności środków, pełnej odpowiedzialności za swoją działalność polityczną⁴. Nie odzęgują się od takiego rozumienia polityki sami politycy, odwołują się wtedy do obu tradycji rozumienia polityki⁵.

Uznanie polityki za działalność moralną dotyczy zarówno moralności celów, jak i środków. Współcześnie jako cele polityki, mające charakter moralny, wymienia się godność człowieka, prawa człowieka i dobro wspólne. Takie rozumienie jest bliskie kulturze klasycznej i chrześcijaństwu. Tak rozumiana polityka związana jest z widzeniem człowieka jako osoby. Kogoś zdolnego do myślenia abstrakcyjnego, wolnego działania i wiązania się miłością z innymi osobami⁶. Tej specyfice człowieka, bo w świetle powyższego określenia osobami nie są zwierzęta, szerzej świat ożywiony, zagraża próba nowego zdefiniowania osoby. Jako cechę konstytutywną osoby podaje się zdolność doznawania cierpienia i przyjemności. W ten sposób nastąpiło rozszerzenie pojęcia osoby na wszelkie istoty żywe. Niepokojące jest nie tyle zrównanie wszelkich istot żywych z człowiekiem, ile degradacja człowieka. Mamy tutaj do czynienia z klasycznym błędem *petitio principii*. Zakłada się, że człowiek niczym się nie różni od innych istot żywych i dochodzi się do tego samego wniosku. Popelnia się tutaj także błąd w definicji. Nie wystarczy wskazać na cechy rodzajowe. Tutaj zdolność doznawania cierpienia i przyjemności. Trzeba jeszcze wskazać na różnicę gatunkową – zdolność do myślenia, wolnego działania, miłości. Do jakich niepokojących konsekwencji prowadzi „nowa” definicja osoby? Na tej podstawie – braku różnicy człowieka i innych istot żywych – wprowadza się pojęcie praw zwierząt, jakoby niczym nie różniących się od praw człowieka⁷. Moralny charakter polityki zależy także, jak z powyższego widać, od rozumienia tego, kim jest człowiek.

Współcześni zwolennicy moralnego charakteru polityki odwołują się właśnie do trzech powyższych pojęć: godności, praw ludzkich, dobra publicznego. Czynią

³ Por. M. Szyszkowska, *Wprowadzenie*, w: *Polityka a moralność*, M. Szyszkowska, T. Koźłowski (red.), Warszawa 2001, s. 9n.

⁴ Por. F. Lempa, *Kościół katolicki a polityka*, w: *Polityka a moralność...*, s. 98n.

⁵ Por. J. Kalinowski, *Polityka a przesłanie etyki*, w: *Polityka a moralność...*, s. 81ns.

⁶ Por. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski (red.), Lublin 1994, s. 128.

⁷ Por. B. Kruszevska, *Polityka a odżywianie*, w: *Polityka a moralność...*, s. 260.

to w świadomości, zresztą nie bez racji, że można uzyskać konsens, co do rozumienia polityki opartej na tym gruncie. Z. Łyko formułuje dwie zasady aksjologiczne, które z jednej strony nadadzą moralny charakter polityce, a z drugiej mogą być powszechnie zaakceptowane niezależnie od różnic światopoglądowych, religijnych, ideologicznych. Pierwsza obejmuje: „uniwersalne zasady moralne, np. prawdomówność, dotrzymywanie przyrzeczeń, uczciwość życia, zasadę czystych serc (intencji) i czystych rąk, odpowiedzialność, altruizm jako antidotum zachłannemu egoizmowi, umiar i pokora jako przeciwieństwo pokusy i arogancji władzy, obiektywizm i otwarcie społeczne, kultura słowa, prostolinijność itp.”. Druga to „współczesna wizja świata, a wyrażająca się w idei prawa człowieka”⁸. Autor ten opowiada się za koniecznością konsensusu, co do treści tych istotnych pojęć, zwłaszcza dobra wspólnego⁹.

W rozumieniu polityki jako działalności *sensu stricte* moralnej występuje także element twórczości. Tradycyjnie wiązano go z cnotą roztropności. Polega ona na umiejętnym zastosowaniu zasad moralnych tu i teraz. Polityka jako roztropne realizowanie dobra wspólnego wymaga pewnej „sztuki”, twórczego moralnego myślenia. Dotyczy ono środków, jakie należy podjąć, aby działania władzy były zgodne z godnością człowieka, zachowywało prawa ludzkie i było realizacją dobra wspólnego danej społeczności, żyjącej w tym czasie, miejscu, związanej z takimi określonymi warunkami społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi i politycznymi. Tego typu „twórczość” zawiera się oczywiście w ramach działania moralnego i podlega refleksji etycznej.

Spór o związek polityki i moralności wydaje się ewoluować w kierunku separacji obu tych dziedzin. Zdecydowana większość autorów i szkół myślenia opowiada się za autonomią polityki i moralności. Uznaje jednak zachodzenie istotnych związków między nimi.

Powyższe rozwiązania związane są z rozumieniem demokracji. Jeden z jej teoretyków E.W. Bockenforde pokazał, że w dobie wolności i równości politycznej oraz pluralizmu światopoglądowego obywateli, potrzebne jest zharmonizowanie etosu formalnego i materialnego nowoczesnej demokracji. Obecnie nie wystarczy wyłącznie jej strona proceduralna. Demokracja musi opierać się na fundamencie wartości, co do których uzyskano konsens¹⁰. Panuje powszechna zgoda, co do potrzeby aksjologicznego kształtu nowoczesnej demokracji. Do fundamentalnych zalicza się wspomniane powyżej wartości: godność i prawa człowieka oraz dobro wspólne¹¹.

B. Sutor wyjaśniał związki między demokracją a aksjologią. Państwo demokratyczne jest państwem prawa. W celu chronienia pewnych dóbr musi samo

⁸ Z. Łyko, *Etyczne wymiary polityki*, w: *Polityka a moralność...*, s. 15.

⁹ Por. tamże, s. 16.

¹⁰ Por. E. W. Bockenforde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 27–32.

¹¹ Por. M. Barański, *Prawo naturalne a etos nowoczesnej demokracji*, w: *Polityka a moralność...*, s. 143.

mieć wyobrażenie o tych wartościach, np. życie, wolność, rodzina, własność. Jest także państwem socjalnym. Potrzebuje, zatem wyobrażenia o tym, czym jest powodzenie ludzkie i na czym ma polegać opieka nad nimi. Jest także państwem kulturowym. Wymaga to rozumienia, jakie mają być cele kształcenia i wychowania i samych kulturowych wartości¹².

Autonomię i jednocześnie powiązanie można ukazywać na wiele sposobów. Do klasycznego rozróżnienia na cel i środki nawiązał L. Pastusiak. Polityka jest działaniem zmierzającym ku przyszłości, działaniem świadomym zmierzającym do celu. Tym celem jest dobro publiczne. Środki prowadzące do celu wymagają skuteczności i pragmatyzmu¹³. Autor ten podjął próbę powiązania obu rozumień polityki. W celu polityki zawiera się jej wymiar moralny. Środki mają być skuteczne. W obszarze środków zawiera się element twórczego myślenia i działania.

Inną próbę rozwiązania powyższego związku podjął S. Jedynak. Odwołał się do pojęcia solidaryzmu społecznego. Polega on na współdziałaniu różnych warstw, grup i klas społecznych w celu osiągnięcia wspólnego dobra¹⁴.

Pojawiły się także próby określenia polityki w nowym paradygmacie zaczerpniętym z prakseologii. W tym sposobie myślenia polityka jest rozumiana jako twórczość. Politykę da się opisać w schemacie sytuacji sprawcy i jego otoczenia. Należy się odwołać do pojęć konsumpcji, tworzywa, działania. Przenosząc te pojęcia na grunt polityki, można je wyjaśniać następująco. Sprawcą jest państwo, gdyż może być potraktowane jak autonomiczny podmiot. Tworzywo to „podmioty międzynarodowe, z którymi rozpatrywane państwo utrzymuje stosunki”¹⁵. Działania sprawcy to np. przygotowanie armii i poprowadzenie wojny. Umyślne działanie, to np. dążenie jakiegoś kraju do wstąpienia do Unii Europejskiej. Zdaniem autora język zmodyfikowanej prakseologii może być stosowany do opisu pojedynczego państwa, jak również sytuacji międzynarodowej¹⁶. W tej chwili są to pierwsze próby zastosowania prakseologii do wyjaśniania zjawisk politycznych. Wydaje się, że ocena powyższych prób byłaby przedwczesna.

Wśród wielu różnych ujęć panuje konsens, co do związków polityki z twórczością i moralnością. Mimo odmiennego rozmieszczenia akcentów, nie wzbudza wątpliwości uznanie twórczości za jeden z podstawowych wymiarów polityki. Rozdzielenie polityki od moralności, tak dzisiaj preferowane, nie oznacza jednak zgody na odseparowanie odpowiedzialności od polityki.

¹² Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 217–218.

¹³ Por. L. Pastusiak, *Czym jest polityka i moralność w polityce?*, w: *Polityka a moralność...*, s. 92.

¹⁴ Por. S. Jedynak, *Solidaryzm społeczny*, w: *Polityka a moralność...*, s. 18.

¹⁵ M.K. Stasiak, *Polityka jako twórczość*, w: *Metafory polityki*, B. Kaczmarek (red.), s. 164.

¹⁶ Por. tamże, s. 165–166.

DANUTA BIEŃKOWSKA

Wydział Filologiczny, Katedra Historii Języka Polskiego
Uniwersytet Łódzki

O ZNACZENIU SŁOWA *PRÓG*
I NIEKTÓRYCH CECHACH POEZJI JANA PAWŁA II
(na materiale *Tryptyku rzymskiego*)¹

WPROWADZENIE

Po dwudziestu pięciu latach poetyckiego milczenia Karola Wojtyły, w 2003 r. ukazał się *Tryptyk rzymski*², który – jak pisze Marek Skwarnicki w Posłowie – składa się z trzech części wzajemnie ze sobą powiązanych wewnętrznymi znaczeniami³; tymi częściami są: I. *Strumień* (wraz z dwoma wierszami: *Zdumienie* oraz *Źródło*), II. *Medytacje nad „Księgą rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej* (z wierszami: *Pierwszy Widzący*, *Obraz i podobieństwo*, *Prasakrament*, *Spełnienie – Apokalipsis*, *Sąd*, *Posłowie*) oraz III. *Wzgórze w krainie Moira* (z wierszami: *Ur w ziemi chaldejskiej*, *Tres vidit et unum adoravit*, *Rozmowa ojca z synem w krainie Moria*, *Bóg przymierza*).

Wchodzące w skład *Tryptyku rzymskiego* części otrzymały nie tylko wspólny tytuł główny, ale także podtytuł: *Medytacje*. Podtytuł ten jest bardzo znamieny, określa bowiem gatunek (typ) tekstu, jego cele (funkcje) oraz wyznacza stylistyczny charakter utworów poetyckich wchodzących w jego skład. Zatrzymajmy się zatem chwilę nad tym słowem. Jak podają słowniki języka polskiego *medytacja* jest leksemem nacechowanym stylistycznie: *książkowym* oraz *religijnym* i znaczy: ‘zagłębianie się w myślach, zamyślenie się; rozpamiętywanie, rozważanie, namysłanie się’; ‘czas przeznaczony na modlitwy i rozmyślenia religijne; drukowany zbiór takich rozmyślań’. Synonimicznymi określeniami medytacji i medytowania są leksemy: *rozmyślania* (*rozmyślać*), *zamyślenie* (*zamyślić się*),

¹ Artykuł ten został przygotowany i wygłoszony na konferencji pt. *Sluchajcie mych pieśni, sluchajcie mej mowy.... O twórczości Jana Pawła II*, która odbyła się w KUL-u 16 marca 2004 r.

² Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003.

³ M. Skwarnicki, *Posłowie*, Tamże, s. 38.

*rozważania (rozważać)*⁴, *kontemplacja (kontemplować)*. Medytacje znamy przede wszystkim jako formę rozważań i rozpraw filozoficznych (np. *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza – XVII w.; *Medytacje o życiu godziwym* Tadeusza Kotarbińskiego), ale mają one także długą tradycję jako forma literacka. W literaturze średniowiecza medytacje były gatunkiem prozatorskim, w których podejmowano „rozważania o cierpieniach Chrystusa podczas drogi krzyżowej i męczeństwa”⁵, lecz nie do tego rodzaju literatury nawiązuje *Tryptyk rzymski*. Medytacjami w epoce romantyzmu określano liryki o charakterze refleksyjnym – i to właśnie do tego rodzaju literatury nawiązuje Autor. Liryka medytacyjna jest trwale obecna w twórczości poetyckiej Autora, tej sprzed *Tryptyku rzymskiego*, na co wskazuje choćby leksem *rozważanie* w tytułach wierszy, np. cały zbiór wierszy *Rozważania o śmierci* z 1975 r., czy też wiersz *Rozważania pomocne* z tomiku *Pieśń o blasku wody*. Na ten typ tekstów lirycznych, jako typowych dla Karola Wojtyły, zwracano uwagę już dużo wcześniej: „[...] tytuły tekstów poetyckich przyporządkowują je dość dokładnie określonym tradycjom rodzajowym: aż w dwóch formułach tytułowych pojawia się słowo rozważanie, w podtytule dramatu poetyckiego słowo medytacja, w innych tytułach znajdujemy myśl [...]. Tak więc już autorskie powiadomienia umieszczają omawiane utwory w niezwykle ważnym dla europejskiego piśmiennictwa zbiorze dzieł medytacyjnych [...]”⁶.

Z faktu, iż *Tryptyk rzymski* zaliczyliśmy do liryki refleksyjnej, wynika, iż jego, *ad hoc* narzucającymi się cechami tekstu są: *medytatywność* oraz *liryczność*.

KRÓTKO O PRZEDMIOCIE MEDYTACJI

Zarówno rzeczowniki, jak i czasowniki określające typ liryki wymagają dopełnienia, przydawki, wszak *medytuje się*, *rozważa* zawsze *nad czymś* albo *o czymś*. Spróbujmy zatem poszukać, co lub kto jest przedmiotem medytacji w *Tryptyku rzymskim*? Odpowiedź wydaje się pozornie prosta, przedmiot medytacji bowiem zostaje oczywiście pośrednio wskazany osobą Autora – Jana Pawła II, oraz wcześniejszą twórczością poetycką Karola Wojtyły. My jednak zatrzymajmy się nad tematami rozważań wskazanymi bardziej bezpośrednio przez Autora (m.in. za pomocą motta oraz słów-kluczy, przewijających się w wierszach *Tryptyku rzymskiego*).

⁴ I to właśnie leksemu *rozważanie* używał Autor we wcześniejszej swojej twórczości jako określenie liryki refleksyjnej, najbardziej wyrazisty jest tutaj cały zbiór wierszy zatytułowany *Rozważania o śmierci* z 1975 r.

⁵ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 271. Por. także: „Medytacje związane były z typem pobożności głoszoną przez franciszkanów, miały wywołać współczucie (*compassio*) i skłaniać do naśladowania (*imitatio*). W literaturze polskiej najwybitniejszymi reprezentantami gatunku są *Rozmyślania przemyskie* (XV w.) i *Rozmyślania dominikańskie* (początek XVI w.)”.

⁶ K. Dybiak, *Karol Wojtyła a literatura*, Kraków 1979, s. 35.

W *Zdumieniu*, przedmiotem refleksji Autora jest – wydaje się – *przemijanie*, co zostaje wskazane bezpośrednio przede wszystkim za pomocą słów: *przemijanie, przemijać*. Dodajmy od razu, iż temat ten był przez Autora podejmowany już wcześniej – problem *mijania, przemijania*, wywołany przez misterium paschalne, obecny jest np. w poemacie *Rozważania o śmierci*.

W wierszu *Źródło*, drugim, należącym do pierwszej części *Tryptyku*, poszukuje Autor odpowiedzi na pytanie: *gdzie jest źródło?* – jaka jest tajemnica początku? Przyjmując przenośne użycie wyrazu *źródło*, jako jedno z określeń Istoty Najwyższej, możemy natomiast powiedzieć, iż tematem medytacji jest jedno z obliczy Boga.

Druga część *Tryptyku* nosi tytuł: *Medytacje nad „Księgą Rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, zatem rozważania mają związek z Genesis, Bogiem-Stwórcą, początkiem i końcem (kresem) stworzenia, światem widzialnym i niewidzialnym.

Trzecia część *Tryptyku*, pt. *Wzgórze w krainie Moria* jest historią Abrahama, który z polecenia Boga miał złożyć Mu w ofierze własnego syna. W ten sposób wyrażone zostaje przyszłe Ofiarowanie Syna przez Boga Ojca, co stanowi zwieńczenie całego *Tryptyku* sensem odkupienia⁷.

I aczkolwiek do każdej części *Tryptyku*, a nawet do każdego wiersza można wymienić inny (oddzielny) temat rozważań, to można także dokonać uogólnienia i powiedzieć, iż tym tematem są zagadnienia najbardziej podstawowe: tajemnice świata, tajemnice ludzkiego życia (czym jest człowieka, jaki jest sens cierpienia, przemijania), tajemnica stworzenia (jak zrozumieć przesłania Boga, Jego mowę i milczenie).

Mieści się zatem *Tryptyk rzymski* w nurcie liryki refleksyjnej, w której rozważania mają charakter metafizyczny i religijny. Tym samym jest ten tomik kontynuacją wcześniejszej twórczości Jana Pawła, w której – jak zauważa Marek Skwarnicki – dominuje dyskurs filozoficzny, medytacje natury metafizycznej, religijnej, teologicznej i moralnej⁸.

Ten nadrzędny przedmiot medytacji wskazuje jednocześnie na kolejną cechę *Tryptyku*, za którą uznać możemy – *religijność (sakralność), metafizyczność*.

Oprócz nich za cechy szczególnie ważne dla wierszy z *Tryptyku rzymskiego* uznałabym także: dyskursywność (dialogowość), dynamizację (ekspresywność), synkretyczność oraz liryczność i hieratyczność.

Cechy te choć odnoszą się one do różnych poziomów (płaszczyzn) tekstu: do płaszczyzny treści (celu, funkcji); do poziomu budowy (struktury, kompozycji) wierszy, a w końcu do płaszczyzny stylistycznej, jednak wzajemnie się przenikają, zachodzą na siebie, pozostają także w relacji nadrzędności i podrzędności. Każda z tych cech jest wyrażana za pomocą rozmaitych środków stylistyczno-

⁷ M. Skwarnicki, *op.cit.*, s. 39.

⁸ M. Skwarnicki, *Poezje Papieża Wojtyły. Wspomnienia rzymskich rozmów z Ojcem Świętym*, w: K. Wojtyła, *Poezje zebrane*, Kraków 2003, s. 13.

językowych (figur i tropów stylistycznych), które służą podkreśleniu, uwypukleniu dominant myślowych, uczuciowych i kompozycyjnych. Każdej także z wymienionych cech można by poświęcić oddzielne wystąpienie, toteż swoją uwagę chcę skupić tylko na dwóch cechach semiotyczno-kompozycyjnych – medytatywności oraz dialogiczności.

Za nadrzędną cechę poezji Jana Pawła II uznać możemy, jak sądzę, **medytatywność**, to jest dominację myśli i podporządkowaniu jej wszystkich cech tekstu. Najlepiej tę cechę pisarstwa poetyckiego Autora oddaje wers z jego wcześniejszego wiersza: *Każda droga człowieka prowadzi w kierunku myśli*⁹. Każdy zatem jego wiersz jest rodzajem programu, efektem głębokich przemyśleń, dzielenia się nimi z czytelnikiem. Częstą zaś formą wypowiedzi filozoficznej, medytatywnej jest intelektualny **dyskurs**, czyli budowanie wyводу, operowanie pojęciami, logiczność.

W budowaniu tej cechy poezji Jana Pawła II (którą możemy określić także jako styl intelektualno-dyskursywny), to jest w funkcji semiotycznej – w wydobywaniu ukrytych sensów, przekazywaniu podstawowych prawd o ludzkim życiu, najważniejszych dla człowieka wartości, jego odczuć i doznań – bierze udział cały szereg środków poetyckich, stylistycznojęzykowych m.in.:

- leksyka abstrakcyjna, filozoficzna, religijna (*objawić, błogosławić, Tajemnica, ofiara i ofiarny – złożyć ofiarę, stos ofiarny, śmierć ofiarna, żywot wieczny* itd., czy także nazwania Boga: *Przedwieczne Słowo*¹⁰, *Źródło, Źródło Życia, Istota; Ten, który Jest; On, Stwórca, On-pierwszy Widzący, Ten, który Stwarzał, Słowo, Stwórcze Słowo*) – każde z tych określeń wskazuje na przymioty Istoty Najwyższej, odkrywa Jego oblicze i pozwala Go poznać;
- leksyka metaforyczna, czego ilustracją będzie analiza przenośnego metaforycznego użycia wyrazu *próg*;
- motto (do pierwszej części *Tryptyku* dołączone jest motto, którym są słowa: *Ruah: Duch Boży unosił się nad wodami....*, będące cytatem z Księgi Rodzaju 1, 1–2: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami*),
- zdania o charakterze twierdzeń, np.: *Tak – zawiśnie w powietrzu twa ręka; Ty, który wszystko przenikasz – wskaż! / On wskaże...*
- zdania o charakterze definicji, np.: *Syn to znaczy: ojcostwo i macierzyństwo; Imię to będzie znaczyło: „Ten, który uwierzył wbrew nadziei”; A chyba potężniej jeszcze przemawia Kres, / Tak, potężniej jeszcze przemawia Sąd;*

⁹ K. Wojtyła, *Człowiek intelektu*, w: *Poezje zebrane...*, s. 195.

¹⁰ W rytmie zstępujących lasów i górskich potoków objawia się bowiem *Przedwieczne Słowo*, które to określenie jednoznacznie odsyła nas do Boga. Jest to Bóg *Przedwieczny*, czyli 'istniejący wiecznie, nie mający początku ani końca', podkreślona zostaje zatem transcendencja Boga. Por. także: E. Ehrlich, *Określenia Boga w I. Księdze Psalmów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1977, s. 37–54.

- niedopowiedzenia, przemilczenia, zawieszenia, np.: *i wówczas – co? Zapłonie stos...*;
- wyrażenia parenetyczne (wtrącenia, zdania nawiasowe), np. (*Kiedys temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”*);
- także animizacje i antropomorfizacje związane z opisem przyrody¹¹;
- tworzenie wyrażen z leksemów zbieżnych brzmieniowo, np.: *Widział widzeniem jakże innym niż nasze./Odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie, bytowanie bytujących*;
- oraz cały szereg innych figur i środków, np. figura zwana *correctio* (polegająca „na poprawianiu własnej wypowiedzi mówcy”¹²), mająca wyrażać różnego rodzaju stanu umysłu, ale także uczuć, np.: *Współczesnych o to nie pytaj, lecz pytaj Michała Anioła / (a może także współczesnych!?)*.

O METAFORYCZNYM UŻYCIU WYRAZU *PRÓG*

Spośród dużej (pokażnej) liczby wyrazów, które w *Tryptyku rzymskim* funkcjonują w znaczeniach metaforycznych, przenośnych, swą uwagę z dwóch przyczyn chciałabym skupić na jednym – na wyrazie *próg*. Jak wiemy, jest to rodzaj słowa-klucza, chętnie także wcześniej wykorzystywanego przez Jana Pawła II – przywołajmy choćby jego użycie w tytule wywiadu-rzeki: *Przekroczyć próg nadziei*¹³ – tym samym stanowi ono łącznik między wcześniejszymi tekstami (niekoniecznie poetyckimi) a obecnym. Nadto wyraz ten pojawia się prawie w każdym wierszu *Tryptyku*, wiążąc trzy jego części nie tylko pod względem formalnym, ale także semantycznym (znaczeniowym).

Znaczenie przenośne wyrazu *próg* w języku ogólnym (polszczyźnie ogólnej) to – ‘granica, linia podziału, linia graniczna; początek czegoś, wstęp do czegoś; np. stać na progu życia, dojrzewania’. *Próg* jest zawsze końcem czegoś, co jest przed nim, a zarazem początkiem czegoś, co jest po nim. Spójrzmy na użycie tego leksemu w *Tryptyku rzymskim*.

- (*Pozwól mi się tutaj zatrzymać –
pozwól mi się zatrzymać na progu,
oto jedno z tych najprostszych zdumień.*)
Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół

¹¹ Taki stosunek do świata przyrody, rzeczywistości, tj. przypisywanie im funkcji medytatywnej, był cechą wybitnych utworów epoki romantyzmu. Jak pisze T. Skubalanka, „Wspólną cechą wszakże wybitnych utworów epoki [romantyzmu – D.B.] jest ich semiotyczna interpretacja rzeczywistości, pojmowanej jako zespół znaków odnoszonych do głębszych, często irracjonalnych zjawisk”, T. Skubalanka, *Styl romantyczny w języku poezji polskiej*, w: Mickiewicz, Słowacki, Norwid. *Studia nad językiem i stylem*, Lublin 1997, s. 16.

¹² J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 230.

¹³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori, Lublin 1994.

*I lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
 lecz zdumiewa się człowiek!
 Próg, który świat w nim przekracza,
 Jest progiem zdumienia.
 (Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”)*

Do odczytania znaczeń metaforycznego użycia wyrazu **próg** istotne wydają się dwa elementy. Jeden dotyczy lokalizatora, miejsca istnienia tej granicy. Próg jest w człowieku, czy też człowiek jest progiem! W człowieku jest linia, którą przekracza świat, czyli to, co nie jest człowiekiem, co jest poza człowiekiem, (a być może i ponad człowiekiem), a więc przyrodą (będącą „bohaterem” pierwszej części wiersza *Zdumienie*) a nim. Jest to **próg zdumienia**. *Zdumienie* jest słowem kluczowym dla pierwszego wiersza w cyklu *Strumień*, jest nie tylko tytułem, także osiem razy pojawia się w wierszu (w różnych postaciach gramatycznych, także czasownik: *zdumiewać się*). *Zdumienie* znaczy tyle, ile ‘dziwienie’, ale także ‘stan człowieka, który się czymś zdumiał’¹⁴. Poświadcza zatem ten wyraz rodzaj przeżyć wewnętrznych podmiotu lirycznego, uzewnętrznia jego świat duchowy, psychikę. *Zdumienie* – taki stan duchowy wywołuje w podmiocie przemijanie.

Zatem uznać możemy *zdumienie*, możliwość doświadczania doznań, przeżyć psychicznych za próg, oddzielający przyrodę od człowieka: *Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół / i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku / – lecz zdumiewa się człowiek / Próg, który świat w nim przekracza, / jest progiem zdumienia*. *Zdumienie* izolowało człowieka od reszty przyrody, której był częścią, powodowało jego samotność. Człowiek przemijał, jak cała przyroda, ale inaczej, bo *na fali zdumień – Był samotny z tym swoim zdumieniem / pośród istot, które się nie zdumiewały / –wystarczyło im istnieć i przemijać. / Człowiek przemijał wraz z nimi / na fali zdumień*.

Czymże zatem jest *zdumienie*, przysługujące tylko człowiekowi? Sądzę, iż możemy postawić znak równości między *zdumieniem* a człowiekiem i człowieczeństwem, co wynika nie tylko z twierdzenia, że doznanie to przysługuje tylko człowiekowi, ale także z bardziej bezpośredniego wskazania, jakie otrzymujemy w wierszu: *Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”*. Adam – imię po hebrajsku znaczące właśnie człowiek, a zarazem pierwszy człowiek stworzony na obraz Boży i praojciec rodzaju ludzkiego. Zatem uczucie *zdumienia* budzi w podmiocie lirycznym nie tylko przemijanie (życia), ale także istota człowiecza, człowieczeństwo. Wydaje się zatem, iż *Strumień* jest afirmacją, wywyższeniem spośród wszystkich istot stworzonych przez Boga – człowieka (i człowieczeństwa), który jako jedyny może doznawać uczuć, może się *zdumiewać*. Człowiek w świecie stworzonym przez Boga jest progiem, łączącym to, co tylko ziemskie, a

¹⁴ Dodajmy od razu, iż ten rodzaj doznań pojawia się także we wcześniejszych utworach; w *Pieśni o blasku wody* mowa jest o *zdumionych oczach*; w tomiku *Matka* znajduje się wiersz zatytułowany *Zdumienie nad Jednonarodzonym*, gdzie *zdumiewające są zdarzenia*; a w wierszu *Słowa, które rozrastają się we mnie* mowa jest o *zdumieniu myśli*.

więc i nietrwale (czy też trwale przemijające; co nie trwa wiecznie), z tym, co trwałe (czy też co trwa wiecznie). Dwoista rola, natura człowieka uwypuklona została poprzez zastosowanie antytetycznych semantycznie leksemów: z jednej strony słownictwo wskazujące na ruch (*przemijanie, wylaniać się, fala która unosi*), z drugiej leksem: *zatrzymaj się!*

- *Słowo, przedziwne Słowo – Słowo przedwieczne, jak gdyby próg niewidzialny*
Wszystkiego co zaistniało, istnieje i istnieć będzie.
Jakby Słowo było progiem.
Próg Słowa, w którym wszystko było na sposób niewidzialny,
Odwieczny i boski – za tym progiem zaczynają się dzieje!

*

Przedwieczne Słowo jest jak gdyby progiem,
za którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy.

*

Oni także u progu dziejów
Widzą siebie w całej prawdzie:
Byli oboje nadzy....

*

Stajemy na progu Księgi.
Jest to Księga Rodzaju – Genesis.

Tym razem **próg** jest ściśle związany ze Słowem, czyli Bogiem. (Aczkolwiek *Słowo Boże* w języku teologicznym ma wiele znaczeń, m.in. w Ewangelii św. Jana ze *słowem Bożym* utożsamiany jest Jezus, „kreśląc tym samym naukę o pre-egzystencji Jezusa, który jako Syn Boży brał udział w dziele stworzenia świata. Słowo »stawszy się Ciałem« objawiło ludzkości Ojca i wprowadziło ją w świat łaski i prawdy”¹⁵). To właśnie Słowem, swą mocą twórczą powołał Bóg do życia wszechświat. Słowo jest progiem oddzielającym to, co niewidzialne od tego, co widzialne, niebyt od bytu. Przed Słowem było to, co niewidzialne, po Słowie jest to, co widzialne, powołane przez Stwórcę do życia, a więc także i człowiek. Tego rodzaju linia graniczna jest głównym tematem *Medytacji nad „Księgą Rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej*. Jest inspiracją do poszukiwań odpowiedzi na pytanie: *Kimże jest On?, Ten, który stwarzał, pierwszy Widzący*.

Akt stworzenia, akt mocy Słowa, przeobrażającego niewidzialne w widzialne, mamy w Księdze Rodzaju, która tym samym też jest progiem. O ile w *Genesis* do przedstawienia procesu stawania się widzialnym, wylaniania się z niebytu posłużyło słowo, to Michał Anioł do ukazania tego progu [*na próg Kaplicy Sykstyńskiej*] wykorzystał *bogactwo spiętrzonych kolorów*.

Próg Księgi, jak i *Próg Kaplicy Sykstyńskiej* są jednocześnie oddzieleniem *widzenia* Stwórcy od *widzenia* artysty, ale *widzenia* nie w znaczeniu ‘dostrzegać, oglądać’, lecz w znaczeniu ‘wizji, wyobrażenia’ (na co wskazują m.in. wyrażenia: *widzieć widzeniem, ogarniać widzeniem*); tak jakby zarówno byt widzialny – do

¹⁵ O.H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982.

którego przedstawienia wykorzystano zarówno słowo, jak i obraz – był jednocześnie progiem oddzielającym wyobrażenie *Widzącego* od wizji widzialnej. Jest to jednocześnie próg oddzielający wartości najwyższe (boskie?), od wartości na miarę tego, co widzialne. *Widzenie* w tym znaczeniu odnosi się w drugiej części *Tryptyku* zarówno do Boga, który *widział widzeniem*, jak i do Michała Dawida, który *ogarniał widzeniem*. Stwarzanie zatem dzieje się także w sensie artystycznej działalności człowieka. Wykorzystując zaś analogię między stwarzaniem przez człowieka-artystę i stwarzaniem świata przez Boga, możemy nazwać Go Bogiem-artystą.

*

Z człowiekiem po raz kolejny związany jest **próg** w wierszu Prasakrament:

*A kiedy będą się stawać „jednym ciałem”
przedziwne zjednoczenie –
za jego horyzontem odslania się
ojcostwo i macierzyństwo.
Sięgają wówczas do źródeł życia, które są w nich.
Sięgają do Początku.
Adam poznał swoją żonę
a ona poczęła i porodziła.
Wiedzą, że przeszli próg odpowiedzialności!*

Odpowiedzialność to tyle, co ‘obowiązek moralny odpowiadania za swoje czyny i ponoszenia za nie konsekwencji; odpowiadanie przed kimś, wobec kogoś lub za coś’. Adam i Ewa (czy uogólniając, można powiedzieć – człowiek, ludzkie?) obarczeni zatem zostali niewyobrażalnym ciężarem. Będą musieli odpowiadać za swoje czyny i ponosić konsekwencje – będą odpowiedzialni – przed Słowem i wobec następnych pokoleń, wobec całego rodzaju ludzkiego, jak spełnili to, co zostało im zadane (został im zadany dar). Próg odpowiedzialności jest także świadectwem dojrzałości, dorosłości człowieka.

*

- *O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria,
jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz.
Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna.*

*

- *Jeśli dziś wędrujemy do tych miejsc,
z których kiedyś wyruszył Abraham,
gdzie usłyszał Głos, gdzie spełniła się obietnica,
to dlatego,
by stać na progu –
by dotrzeć do początku Przymierza.*

Próg (granica) ojcostwa, której nie dane będzie przekroczyć Abrahamowi z woli *Tego, który Jest*, to granica poświęcenia, ofiary, którą zgodził się on złożyć w dowód całkowitego i pełnego zawierzenia Bogu. Zarazem progiem jest Abraham, w którym swój początek ma umowa, Przymierze Boga z człowiekiem. Jednocześnie, wykorzystując kategorię czasu i przechodząc od czasu przeszłego w odniesieniu do Abrahama do czasu teraźniejszego w odniesieniu do *dziś, my* próg, czyli zawarcie Przymierza między Bogiem a człowiekiem, wciąż się aktualizuje, trwa i nie przemija.

O DIALOGICZNOŚCI W FUNKCJI MEDYTATYWNEJ

W niektórych ujęciach utożsamia się dyskursywność z dialogicznością; wówczas bywa ona rozumiana jako imitacja rozmowy, dialog, „typ wypowiedzi, w której uzewnętrznia się podmiot mówiący oraz relacje zachodzące między nim a adresatem”¹⁶, spotkać możemy także szersze rozumienie dyskursywności jako „dramatyzację wypowiedzi monologicznej poprzez wprowadzenie wewnętrznej dialogowości, różnych punktów widzenia, dywagacji, refleksji, pytań itp.”¹⁷.

Za nadrzędną dla *Tryptyku rzymskiego* uznać możemy dialogiczność wynikającą z intertekstualności. Tekstem, czy też tekstami, z którymi elokutor wierszy wchodzi w relacje dialogowe, są teksty biblijne, obecne zarówno w formie cytatów, jak i motta.

Odnosić możemy wrażenie, że wypowiedzi podmiotu lirycznego w analizowanych wierszach są bezustanną, ciągłą rozmową z wypowiedziami, bohaterami i sytuacjami biblijnymi, można nawet pokusić się o określenie że Jan Paweł II pisze Biblią. Niewątpliwie wypowiedzi biblijne traktowane są „jako sformułowania wyrażające doniosłe prawdy religijne, moralne [...] i często zawierają przesłanie utworu, w którym się znalazły”¹⁸, ale tekst biblijny wykorzystywany jest przez Autora nie tylko w roli autorytetu (funkcji autorytatywnej). Przede wszystkim pełni funkcję inspirującą, wywołuje problemy, skłania do zadawania pytań i to pytań wątpliwych, jest argumentem w dowodzeniu, pozwala wyrazić swoje stany emocjonalne. Taką wielofunkcyjną rolę cytatów biblijnych ujawnia np. pytanie *Czy to możliwe?*, które zainspirował cytat *Uczył Bóg człowieka na swój obraz i podobieństwo, / mężczyznę i niewiastę stworzył ich – / i widział Bóg, że było bardzo dobre, / oboje zaś byli nadzy i nie doznawali wstydu. / Czy to możliwe?*.

¹⁶ *Słownik terminów literackich...*, s. 105.

¹⁷ A. Wilkoń, *Kategorie stylistyczne w poezji barokowej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1998, XLI 1–2, s. 122. Autor pisze także: „Ten typ dyskursywności wiąże się ze stylem antytetycznym i występuje w pogłębionej postaci u poetów nurtu metafizyczno-medytacyjnego, poczynając od Sępa-Szarzyńskiego, a kończąc na J.H. Lubomirskim”.

¹⁸ *Słownik terminów literackich...*, s. 80.

Dialogiczność rozumieć możemy także w węższym sensie, jako rozmowę między *ja* a jakimś adresatem uzewnętrznionym za pomocą typowych technik dialogowych: wypowiedzi o formie pytania, apostrof, zwrotów adresatywnych. Funkcję stawiania problemu spełniają przede wszystkim tzw. pytania deliberatywne. Mają one pomóc w dochodzeniu do prawd, są sygnałem refleksji i pobudzają do refleksji¹⁹, ujawniają myśli, niewiedzę i niepokoje podmiotu lirycznego. Bardzo często (najczęściej) pozostają bez formalnej odpowiedzi adresata (pytania stawiane samemu sobie), ale także przybierają formę pytań i odpowiedzi podmiotu lirycznego (tzw. liryczna dialogowość), np.: *kim jest On? / Jest jak gdyby niewysłowiona przestrzeń, która wszystko ogarnia – / On jest Stwórcą*.

W pierwszej części *Tryptyku* inspiracją rozważań filozoficznych (nie tylko fragmentem rzeczywistości poetyckiej) i to aktywnie w nich uczestniczącym jest przyroda. W roli adresata pytań występują zatem elementy przyrody, w wierszu *Zdumienie* jest nim górski potok, w wierszu *Źródło* – strumień. Antropomorfizacja przyrody (górskiego potoku, strumienia) pozwala podmiotowi lirycznemu nawiązać z nim dialog, którego wyznacznikami są wypowiedzi pytające, wypowiedzenia żądające, apostrofy: *Co mi mówisz górski strumieniu? / w którym miejscu się ze mną spotykasz? / ze mną, który także przemijam – / podobnie jak ty.... / Czy podobnie jak ty?; Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?!; Cisza – dlaczego milczysz?; Strumieniu, leśny strumieniu, / odsłoń mi tajemnicę / swego początku!*

Mamy także w *Tryptyku* rzymskim do czynienia z stylizacją dialogową, przez którą rozumiem fikcyjny dialog bohaterów lirycznych, np. w wierszu *Rozmowa ojca z synem w krainie Moria – Tak szli i rozmawiali już trzeci dzień....*, czy też jak w wierszu *Sąd*, gdzie dialog toczy się między podmiotem lirycznym i Adamem oraz między Adamem a Nim, czyli Stwórcą.

W końcu możemy mówić także o dialogu w perspektywie transcendentnej, gdzie adresatem wypowiedzi jest Bóg, nazywany i ujawniany w mniej jak i w bardziej bezpośredni sposób.

Odnajdujemy w *Tryptyku* jeszcze jeden, szczególny rodzaj dialogowości, już nie w sensie rozmowy, zabiegu, którego wykładnikami są m.in. leksemy *pytać*, *odpowiadać*, *rozmowa*, czy też inne składniowe wypowiedzenia. Mam na myśli wewnętrzną dialogowość (dyskurs) jako rodzaj zderzenia, konfrontacji związanych z udziałem **czasu**²⁰. Chodzi mi o dialog (rodzaj konfrontacji) toczący się między *był taki czas, kiedy....* a *my dziś*, między: **My dzisiaj** właśnie do tych

¹⁹ Por. „Nagromadzenie w tekstach kaznodziejskich form pytajnych nie tylko wpływa na ich kształt kompozycyjny i stylistyczny, lecz także nadaje im pełną sugestywność atmosferę problemowości, dyskusyjności i poszukiwania. Interpretacja pytań stanowi klucz do opisanego pochodnego wobec nich szczególnej postawy pytającej, poszukującej”, D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazyj w kazaniu*, Kraków 1996, s. 86.

²⁰ Czas w funkcji semiotycznej jest w *Tryptyku* bardzo często wykorzystywaną kategorią. Na omówieniu funkcji czasu, jego rozumienie można by przeznaczyć oddzielny temat i oddzielne wystąpienie.

miejsz powracamy, / tędy bowiem przyszedł kiedyś Bóg do Abrahama, między początkiem a kresem. Ten rodzaj dialogu pozwala przerzucić pomost między przeszłością a współczesnością, także przyszłością, na nowo odczytać (zreinterpretować) przeszłość dla współczesności optyką dzisiejszych czasów.

Przyjmując za punkt wyjścia środki językowe, tj. formy gramatyczne czasu czasownika (kategorialne), leksykalne i leksykalno-składniowe, za pomocą których czas jest ewokowany, łatwo zauważyć, iż charakterystyczny dla Autora jest zabieg polegający na łączeniu w sąsiadujących ze sobą wersach jednostek języka określających zdarzenia i fakty przeszłe z teraźniejszymi i przyszłymi – swego rodzaju synkretyzm czasu, np. *Nie odczuwali wstydu, jak długo trwał dar – / Wstyd przyjdzie wraz z grzechem, / a teraz trwa uniesienie. Żyją świadomi daru, / choć może nawet nie umieją tego nazwać; czy też: Oni także u progu dziejów / widzą siebie w całej prawdzie: byli oboje nadzy... / Oni także stali się uczestnikami tego widzenia, które przeniósł na nich Stwórca. / Czyż nie chcą nimi pozostać? / Czyż nie chcą odzyskiwać tego widzenia na nowo? / Czyż nie chcą dla siebie być prawdziwi i przejrzysti – / jak są dla Niego?*

Poprzez tego rodzaju (często obecne w Tryptyku) zabiegi następuje jakby neutralizacja czasu fizycznego, chronicznego. „W warstwie treści czas przyszły staje się kontinuum faktów zaistniałych, konsekwencją stanu rzeczy (formy czasu teraźniejszego) i konotuje nieprzemijalność, trwanie”²¹, wieczność, ponadczasowość, a co w pełni uzewnętrzniają i potwierdzają słowa: *wszystko co zaistniało, istnieje i istnieć będzie, czy też: On jest Stwórcą: / Ogarnia wszystko powołując do istnienia z nicości nie tylko na początku, ale wciąż. / Wszystko trwa stając się nieustannie.*

W Tryptyku rzymskim rozważaniom, medytacjom nad „odwiecznymi” tematami została nadana indywidualna forma stylistycznojęzykowa; indywidualna, bo właściwa temu Autorowi. Odnajdujemy w niej przywiązanie, skłonność do posługiwania się środkami i figurami z pewnością nie nowymi, lecz takimi, które najlepiej nadają się do wyrażania treści wydawałoby się niewyraźnych, związanych ze szczególnym rodzajem poznania, jakim jest poznanie religijne, będącymi świadectwem indywidualnych przeżyć i przemyśleń Jana Pawła II.

²¹ J. Litwin, *Językowe sposoby ewokowania czasu. Na przykładzie tekstów religijnych*, w: *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka*, cz. I, Łódź 2001, s. 275.

ANETTA GAJDA

Wydział Filologiczny, Katedra Historii Języka Polskiego
Uniwersytet Łódzki

MIŁOSIERDZIE WIĘKSZE NIŻ SPRAWIEDLIWOŚĆ

Piękno myśli i słowa w Encyklice *Dives in misericordia*¹

W 1948 r. w Krakowie została wydana książka Jacka Woronieckiego OP pt. *Tajemnica Miłosierdzia Bożego*² – prawdopodobnie była to jedna z pierwszych publikacji, będących świadectwem rozszerzającego się w Polsce kultu Miłosierdzia Bożego – pod wpływem dziś już wyniesionej na ołtarze św. siostry Faustyny Kowalskiej. Znamienne, że dla Autora wspomnianego tekstu, wybitnego polskiego dominikanina przełomu XIX i XX w., wykładowcy etyki i rektora goszczącej nas dziś Uczelni, Miłosierdzie Boże, ów najwyższy (jak twierdzą niektórzy teologowie)³ przymiot Stwórcy, stał się przedmiotem refleksji w jednej z jego ostatnich prac. Sam wyznawał zresztą, iż pisał ją „z wielką gorącością i podniosłością ducha”, i z humorem stwierdzał, że „gdy na sądzie Bożym będą mu czynić zarzuty na temat braku w pracach o etyce, na swoją obronę powie, że pisał również o miłosierdziu Bożym”⁴.

Niecałe 40 lat później, 30 listopada 1980 r. Ojciec Święty Jan Paweł II podejmie temat Miłosierdzia Bożego w swojej, drugiej z kolei, Encyklice *Dives in misericordia*. Wspomnijmy, iż Karol Wojtyła znał dzieła o. Jacka Woronieckiego, a już z pewnością *Katolicką etykę wychowawczą*, na której podstawie wykladał ten przedmiot, i egzaminował studentów. Wróćmy jednak do tematu. Niestety, dla osób świeckich, a czasami także i duchownych, które z tekstami encyklik Jana Pawła II nie zetknęły się w ogóle lub pobieżnie je tylko przejrzały, sam termin encyklika i skojarzenia, jakie ów termin z sobą niesie, nasuwają myśl, iż określa

¹ Referat został przedstawiony na konferencji naukowej pt. *Słuchajcie mych pieśni, słuchajcie mej mowy... O twórczości Jana Pawła II*; Katolicki Uniwersytet Lubelski, 16 marca 2004 r.

² J. Woroniecki, *Tajemnica Miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o Miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie*, Kraków 1948.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 124.

⁴ P. Kielar, *O. Jacek Woroniecki jakiego mało znamy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959), z. 1–2, (*Ethos perenne. Ku czci o. Jacka Woronieckiego*, s. 44–45).

on przede wszystkim teksty oficjalne o charakterze dokumentów, przeznaczone głównie dla hierarchii kościelnej. Może dlatego wielu z nas rzadko sięga do tych pism, z obawy przed trudnym, hermetycznym językiem teologii i schematycznym, pozbawionym pierwiastków emocjonalnych i obrazowych stylem urzędowym. A szkoda, bo w trakcie lektury teksty te ujawniają się jako przekaz uniwersalny, dotyczący niemal każdej sfery ludzkiej egzystencji – i choć rzeczywiście encykliki polskiego papieża nie należą do tekstów łatwych, to znajdziemy tutaj także myśli urzekająco jasne w swej prostocie, które często odpowiadają na – ukryte w myślach czytelnika – wątpliwości.

Powstaje jednak pytanie: Czy można mówić o pięknie myśli i słowa encykliki, będącej przecież rodzajem dokumentu? Jeśli przyjmiemy, że pojęcie „piękno” – dla niektórych pojęcie względne – oznacza harmonię i zgodność, w tym wypadku między rzeczywistością, myślą a słowem, to odpowiedź brzmi: „tak”. Nie sposób bowiem oddzielać słowa od tego, co ma ono wyrażać.

W swoim wystąpieniu pragnę zatem opowiedzieć Państwu o sztuce pięknego mówienia, ale także pięknego mówienia.

Plan referatu jest ściśle związany z kompozycją omawianego tekstu – zachowanie porządku myśli pozwoli, miejmy nadzieję, choć w małym stopniu odtworzyć kontekst, w jakim wypowiedane są słowa Autora. Będziemy zatem podążać za myślą twórcy tekstu, jednocześnie patrząc z perspektywy odbiorcy.

* * *

Otwórzmy zatem tekst i przyjrzyjmy mu się nieco bliżej. Czytamy:

ENCYKLIKA
DIVES
IN
MISERICORDIA
OJCA ŚWIĘTEGO
JANA PAWŁA II
O BOŻYM MIŁOSIERDZIU

CZCIGODNI BRACIA,
UMIŁOWANI SYNOWIE I CÓRKI
POZDROWIENIE
I APOSTOLSKIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO!

Powyższa formuła wskazuje na to, iż tekst papieskiego listu (łac. *litterae encyclicae*) nie jest przeznaczony – jak by się wydawało – tylko dla biskupów i całego świata duchownego, choć oczywiście osoby te – między innymi ze względu na rolę pośredniczącą między Głową Kościoła a Ludem Bożym są – tak jak

w Kościele Pierwotnym głównym i pierwszym jego adresatem. Podobnie jak w przypadku innych encyklik⁵ autor tzw. listu okólnego skierowuje swoje słowo do „wszystkich ludzi dobrej woli”, czego świadectwem będą – często powtarzane w samym tekście – zdania kierowane bezpośrednio, do każdego z nas z osobna.

Po takim zaproszeniu do lektury jeszcze bardziej skupiamy uwagę.

ROZDZIAŁ I. KTO MNIE WIDZI, WIDZI I OJCA (por. J 14, 9)

„Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg” jest Tym którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca” (79)⁶

Powyższa myśl, zawarta w pierwszym zdaniu encykliki, stanowi punkt wyjścia do rozważań o Bożym miłosierdziu. Dla naszego tekstu ma ona znaczenie kluczowe; wraz z łacińskim tytułem (powtórzonym na początku zdania w wersji polskiej – „Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg”) pełni bowiem funkcję motta, głównej idei, „pod której wpływem [powiemy parafrazując teoretyka stylistyki – Jan Rymarkiewicz] i za której powodem w pewnym nastroju duszy Autor zbiera się do rozwinięcia tematu [...]; idea ta jest myślą naczelną i przewodnią, do której się wszystkie myśli szczegółowe odnoszą i stosują, z której wszystkie wynikają i w której wszystkie zamykać się będą”⁷. Nieprzypadkowa jest również powieńieniecja biblijna owej frazy, o czym przekonamy się niebawem. (Przy okazji zauważmy, iż powtórzenie tytułu w pierwszym zdaniu tekstu, jak i też jego biblijna inspiracja jest charakterystyczną cechą encyklik Jana Pawła II). Wokół zawartej w tytule i pierwszym zdaniu myśli toczyć się więc będą wszystkie rozważania Autora, który najistotniejszą, zasadniczą ideę – jakoby tezę myślową – z całą mocą wypowiada już na wstępie.

Jednocześnie od samego początku – między innymi poprzez umiejętne wprowadzenie biblijnego słowa – Ojciec Święty stwarza „szczególny” (użyjmy tu ulubionego określenia Karola Wojtyły) klimat duchowy, nastrój delikatnie patetyczny, podkreślający wagę poruszanego tematu. W centrum rozważań Autor stawia postać Chrystusa, mówi o Jego stosunku do człowieka, o jego miłości, Jego czynach i słowach, aby w tym wizerunku czytelnik mógł rozpoznać „Ojca miłosierdzia”, ale także samego siebie i „swoje najwyższe powołanie” (80).

Pragnienie, by raz jeszcze odsłonić oblicze Ojca, uzasadnia Autor „potrzebą przełomowych i trudnych czasów”, „różnorodnymi doświadczeniami Kościoła i człowieka współczesnego”. Píše bowiem:

Domagają się tego wołania tylu ludzkich serc, ich cierpienia i nadzieje, ich zwątpienia i oczekiwania. (80)

⁵ Por. A. Ceglińska (Gajda), *Piękno Papieskiego słowa*, Łódź 2000, s. 18.

⁶ Numeracja stron według wydania: Jan Paweł II, *op.cit.*

⁷ J. Rymarkiewicz, *Nauka prozy czyli stylistyka*, Poznań 1863, s. 96.

Ale jest jeszcze jedna przyczyna, dla której Ojciec Święty odczuwa pragnienie, a zarazem – jak świadczą powyższe słowa – przynaglenie, by przypomnieć nam, czym w ogóle jest miłosierdzie, „ten przymiot Bóstwa, który już Stary Testament (za pomocą różnych pojęć i słów) określał jako miłosierdzie” (82).

Umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie „miłosierdzie” jakby przeszkadzało człowiekowi, który poprzez nieznaną przedtem rozwój nauki i techniki bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem: uczynił sobie ziemię poddaną. Owo „panowanie nad ziemią”, rozumiane nieraz jednostronnie i powierzchownie, jakby nie pozostawiało miejsca dla miłosierdzia. (83)

Nierozerwalny związek słowa z rzeczywistością, którą ono nazywa, jest przyczyną dla której Ojciec Święty już teraz skierowuje naszą uwagę na pojęcie „miłosierdzia”. Jako filolog, ale przede wszystkim jako filozof dobrze wie, iż słowo nazywa i tworzy rzeczywistość, a rzeczywistość tworzy słowo. Unikanie więc przez nas danego pojęcia, a wreszcie jego zanik, stanowi zagrożenie dla myśli i w konsekwencji określonej przez niego rzeczywistości z naszego życia.

I dlatego właśnie, pod koniec rozdziału wstępnego nasz Autor zaznacza, że pragnie przybliżyć nam znaczenie pojęcia „miłosierdzie”, („sięgając do odwiecznego a zarazem niezrównanego w swej postaci i głębi języka objawienia i wiary”, 83–84), aby poprzez nie przybliżyć nam tajemnicę rzeczywistości miłosierdzia „którego tak bardzo potrzebuje człowiek i świat współczesny. Potrzebuje, [pisze Autor] choć często o tym nie wie” (84).

ROZDZIAŁ II. ORĘDZIE MESJAŃSKIE

Chrystus objawia miłość Boga czynem i słowem

W kolejnych rozdziałach, będących kompozycyjnym, myślowym i słownym rozwinięciem głównej myśli tekstu, Nasz Kaznodzieja stara się przybliżyć Tajemnicę Bożego Miłosierdzia poprzez ukazanie Mesjańskiej działalności Chrystusa (uobecniającej Ojca – jego miłość i miłosierdzie) oraz przypomnienie Jego nauczania, szczególnie opowiadanych przez Niego przypowieści (tutaj bowiem miłosierdzie zostało objawione w słowie).

Poprzez te czyny i słowa (mówi Ojciec Święty) Chrystus uobecnia Ojca wśród wszystkich ludzi, a zwłaszcza wśród tych, którzy miłosierdzia potrzebują najbardziej (por. 85). Wyliczenie oparte na układach paralelnych, pełni tutaj funkcję podkreślenia:

Znamienne, że tymi ludźmi są nade wszystko **ubodzy**, nie mający środków do życia, **są ludźmi, których pozbawiono wolności, są ślepi**, którzy nie widzą całego piękna stworzenia, **są ci, którzy żyją w ucisku serca lub też doznają społecznej niesprawiedliwości, są wreszcie grzesznicy**. (85)

Idźcie i donieście Janowi, to coście widzieli i słyszeli: **niewidomi** wzrok odzyskują, **chromi** chodzą, **trędowaci** doznają oczyszczenia i **glusi** słyszą, **zmarli** zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię [...]. (86)

Wskazanie tych, ku którym miłosierdzie Boże skierowane jest w sposób szczególny, pozwala Autorowi dokładniej określić istotę tej miłości, którą „w języku biblijnym nazywa się miłosierdziem” (86). Będzie to jedna z pierwszych rozbudowanych (i swoistego rodzaju) definicja miłosierdzia:

Jest to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo. Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną „ludzką kondycją”, która na różne, sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym „miłosierdziem”. (86)

Już powyższy fragment wskazuje na to, iż Autor wzywa nas do naśladowania owej miłości, czego wyrazem będzie całe zakończenie rozdziału drugiego, wraz z elementami perswazji pośredniej:

Chrystus, objawiając: miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymaganie, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem. Wymaganie to stanowi sam rdzeń orędzia mesjańskiego, sam rdzeń etosu Ewangelii. (87)

Równocześnie zaś, stając się dla ludzi wzorem miłosiernej miłości wobec drugih, Chrystus wypowiada, bardziej jeszcze niż słowami samym swoim postępowaniem, owo wezwanie do miłosierdzia, które jest jednym z najistotniejszych członów etosu Ewangelii. Chodzi zaś w tym wypadku nie tylko o przykazanie czy wymaganie natury etycznej, chodzi równocześnie o spełnienie bardzo ważnego warunku, ażeby Bóg mógł się objawiać w swym miłosierdziu w stosunku do człowieka: miłosierni... dostępują miłosierdzia. (88)

ROZDZIAŁ III. STARY TESTAMENT

Słowo – kluczem do zrozumienia rzeczywistości.

– Starotestamentalne pojęcie miłosierdzia.

– Odcienie miłości Bożej

„Miłosierdzie, które objawił Chrystus” w pełni ujawnia się jednak dopiero w świetle dziejów Ludu Bożego Starego Przymierza, toteż – zgodnie z zapowiedzią – w kolejnym rozdziale Autor zatrzymuje naszą uwagę na Księgach Starego Testamentu, podkreślając, iż Izrael „nie tylko znał pojęcie miłosierdzia”, ale „w swej wielowiekowej historii wyniósł szczególne doświadczenie miłosierdzia Bożego” (89). Rozważaniom historyczno-teologicznym towarzyszy teraz refleksja filologiczna, dotycząca „długiej i bogatej” – jak mówi Ojciec Święty – historii najważniejszego w encyklice pojęcia, jakim jest „miłosierdzie”.

Pozostawiając teologom szczegółową charakterystykę starotestamentalnego obrazu miłości Boga do grzeszącego, ale i nawracającego się Ludu Wybranego,

przyjrzyjmy się językowemu obrazowi Bożego miłosierdzia, jaki zostaje nakreślony za pomocą rozbudowanych zdań o charakterze definicji. Oto przykład:

Bóg miłuje Izraela miłością szczególnego wybrania, podobną do miłości oblubieńca (por. np. Oz 2, 21–25; Iz 54, 6–8) i dlatego przebaczy mu winy, przebaczy nawet zdrady i niewierności. Jeśli spotka się z pokutą, z prawdziwym nawróceniem, przywróci swój lud z powrotem do łaski (por. Jr 31, 20; Ez 39, 25–29). W mowach proroków miłosierdziu oznacza szczególnie potęgę **miłości, która jest większa niż, grzech i niewierność** ludu wybranego. (90)

Zauważmy, iż Ojciec Święty uwypukla niektóre aspekty rzeczywistości miłosierdzia:

W miłosierdziu Boga dla swego ludu ujawniają się **wszystkie odcienie miłości**: On jest jego **Ojcem** (por. Iz 63, 16), ponieważ Izrael jest Jego pierworodnym synem (por. Wj 4, 22), jest także **oblubieńcem** tej, której Prorok oznajmia nowe imię: ruhama, „umilowana”, ponieważ jej będzie okazane miłosierdzie (por. Oz 2, 3). (91)

Owo bogactwo „odcieni miłości” Ojca odkrywa przed nami Pisarz, dokonując w przypisach analizy semantycznej kilku najważniejszych starotestamentalnych określeń miłosierdzia, jak bowiem zauważa „już samo słownictwo używane w Księgach Starego Testamentu może nam powiedzieć, czym jest miłosierdzie samo w sobie” (92).

I tak jak opowiadane przez Chrystusa przypowieści, będące przekazem „mesjańskiego orędzia o miłosierdziu” (a więc: przypowieść o synu marnotrawnym; o miłosiernym Samarytaninie; o niemiłosiernym słudze; dobrym pasterzu, szukającym zagubionej owcy; niewieście poszukującej zagubionej drahmy) „ukazują miłość – miłosierdzie w nowym zawsze aspekcie” (87), tak pojawiające się nie tylko w tym rozdziale – ale w całej encyklice – pojęcia, określenia, zdania – definicje o różnych znaczeniowych (stylistycznych, emocjonalnych) odcieniach, te różne aspekty rzeczywistości miłosierdzia wydobywają. Zrozumienie treści owych pojęć – jak podkreślił Autor już w poprzednim rozdziale – stanowi zatem „klucz do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia” (87). Jakże bogaty świat uczuć i postaw odkrywa czytelnik nie znający oryginalnych wersji pism Ksiąg Starego Testamentu. Jest tu⁸:

- *hesed* – a wraz z nim znaczenia: dobroć, łaska, miłość, wierność, przyjaźń, lojalność;
- *rahāmîm* – tj. miłość matczyna, dobroć, tliwość, cierpliwość, wyrozumiałość, gotowość przebaczenia, łagodność, współczucie;
- *hūs* i *hamal* – czyli litość, współczucie;
- *hānan* – okazywanie łaski;
- *‘emet* – odwołujące nas do prawdy.

⁸ J. Homerski, *Miłosierdzie w Księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, pr. zbior. pod red. ks. W. Słomki, Lublin 1989, s. 11–26; D. Bienkowska, *Miłosierdzie*, w: *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 65–73.

Za pomocą takich to wyrażen – pisze dalej Ojciec Święty – różnicowanych w swojej szczególnej treści, ale zbliżających się jak gdyby od różnych stron do jednej treści podstawowej, aby wyrazić jej transcendentne bogactwo, a równocześnie na różne sposoby przybliżyć je człowiekowi, Stary Testament głosi miłosierdzie Boga (93).

Teraz rozumiemy, dlaczego Ojciec Święty tak chętnie – we wszystkich swoich tekstach do słowa miłosierdzie dodaje inne pojęcia lub określenia wartościujące, a nierzadko rozbudowane frazy. W ten sposób objaśnia, wzbogaca i dookreśla sens definiowanego słowa: *bezgraniczne miłosierdzie, ewangeliczne miłosierdzie, wyobrażenia miłosierdzia, miłość – miłosierdzie, przymiot bóstwa–miłosierdzie, Ojciec: miłość i miłosierdzie, On sam jest miłosierdziem, Chrystus wcieleniem owej miłości, miłosierdzie jest drugim imieniem pokoju*.

ROZDZIAŁ IV. PRZYPowieść O SYNU MARNOTRAWNYM

Analogia i uwspółcześnienie.

– Miłosierdzie większe niż sprawiedliwość.

– Powszechne a właściwe rozumienie miłosierdzia

Po nakreśleniu obrazu Bożego miłosierdzia, jaki został wpisany w Księgi Starego Testamentu, Autor przystępuje do analizy wybranych wątków z Ksiąg Nowego Przymierza, aby w świetle tego, co zostało już powiedziane, pełniej odczytać naukę Chrystusa o tej miłosiernej miłości Boga względem człowieka, którą „w języku Nowego Testamentu nazwano *Agape*” (102).

W nauczaniu samego Chrystusa [pisze Ojciec Święty] ten odziedziczony ze starego testamentu obraz doznaje uproszczenia i pogłębienia zarazem. Widać to może najlepiej w przypowieści o synu marnotrawnym [...]. (98).

Spośród wielu biblijnych przypowieści nasz Kaznodzieja wybiera przypowieść o synu marnotrawnym, przypowieść, w której – jak zauważa – „słowo miłosierdzie nie pada ani razu, równocześnie zaś sama istota miłosierdzia wypowiedziana zostaje w sposób szczególnie przejrzysty” (98). I tak, wraz z Ojcem Świętym na nowo odczytujemy tekst – dobrze przecież znanej – perykopy. W relacji o wydarzeniach z przypowieści najpierw Autor przedstawia duchowy wizerunek niewiernego, ale nawracającego się syna, a dopiero później wiernego i miłującego Ojca. Jan Paweł II głęboko wnika w psychikę marnotrawnego syna i z pełnym dramatyzmem oddaje to, co się w niej się dzieje. Opracowanie przypowieści dalekie jest od suchej relacji o faktach zewnętrznych. Żywa opowieść – dzięki zachowaniu porządku wydarzeń, wprowadzeniu wypowiedzi bohaterów w biblijnych cytatach, formom czasu teraźniejszego i nacechowanym emocjonalnie określeniom – mimo komentarza – nie traci swego uroku, a wręcz przeciwnie; można mieć wrażenie, że Autor zaprasza nas do wspólnej lektury i rozważania – jest to swoista *lectio divina* (lektura Pisma) prowadząca do kontemplacji Słowa Bożego.

Biblijna przypowieść wymaga jednak przejścia od jej znaczenia literalnego, dosłownego, do ukrytego znaczenia alegorycznego⁹, co pisarz czyni już na wstępie, wskazując na analogię między synem marnotrawnym a każdym człowiekiem i między Ojcem a miłosiernym Bogiem.

Ten syn, który otrzymuje od ojca przypadającą mu część majątku i z tą częścią opuszcza dom, aby w dalekich stronach wszystko roztrwonić „żywąc rozrzutnie”, **to ponieważ człowiek wszystkich czasów** [...]. Analogia jest w tym miejscu bardzo pojemna. **Przypowieść dotyka pośrednio każdego złamania przymierza miłości, każdej utraty łaski, każdego grzechu.** (98)

Myśl ta jest wielokrotnie i na różne sposoby powtarzana – a w ten sposób podkreślana w kilku miejscach encykliki w zdaniach typu: „Tajemnica wybrania odnosi się do każdego człowieka”, „przymierze dotyczy każdego człowieka”.

Wspomnianą analogię nasz Twórca wydobywa także za pomocą innych środków stylistyczno-językowych, np. czasu teraźniejszego, stosowanego zarówno wtedy, gdy Autor oddaje głos głównym bohaterom przypowieści, jak i – częstokroć – w trakcie interpretacji biblijnej perykopy. Czytamy więc jak:

Syn – **otrzymuje** od Ojca przypadającą mu część majątku i z tą częścią **opuszcza** dom [...]; zdaje się nie uświadamiać sobie [utraconej godności], **mierzy** siebie miarą tych dóbr, które utracił, **decyduje** się pójść spowrotem do domu rodzinnego i prosić Ojca o przyjęcie, **gotów jest** przyjąć [...] upokorzenie i wstyd, **uświadamia** sobie, że nie ma prawa do niczego więcej, jak do stanu najemnika w domu swojego ojca – i z tak podjętą decyzją wyrusza w drogę (98,99).

Ojciec – **działa** pod wpływem głębokiego uczucia; **jest świadom**, że ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa jego syna; **ukazuje** [synowi] nade wszystko radość z tego że się odnalazł, z tego że ożył (101,102).

Zauważmy, iż wprowadzenie, obok czasu przeszłego, czasu teraźniejszego spełnia tutaj różne funkcje. Z jednej strony jest zabiegiem – można rzec – czysto literackim (ujawniającym zresztą talent pisarski Karola Wojtyły jako dramaturga). Dynamizuje on opis, zwiększa dramatyzm przedstawionej historii, podkreśla psychologiczną prawdę o człowieku. Z drugiej strony jednak podkreśla uniwersalny charakter przypowieści. Horyzont czasowy obejmuje zatem „wczoraj dziś i jutro”, czyli chrześcijańskie „wieczne dziś”, teologiczny kairos. Synem marnotrawnym staje się człowiek wszystkich czasów, a Boże miłosierdzie, tak jak i czas miłosierdzia, zyskują wymiar nieskończony.

Jakże umiejętnie nasz kaznodzieja wydobywa z przypowieści to, co – jak mówi – „kryje się poza powierzchnią słów – cały ów dramat człowiek, który utracił godność dziecka bożego, świadomość zmarnowanego synostwa (Jan Paweł II podkreśla bowiem, że ważniejsza od utraty dóbr materialnych jest „utrata godności syna w domu ojca”, czego marnotrawny syn z przypowieści tak długo sobie nie uświadamiał). I jakże dramatycznie brzmią wplecione w tok analizy biblijne

⁹ *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 412; por. także: A. Wierzbicka, *Jak interpretować Ewangelię? Semantyka metafory i przypowieści*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod red. J.J. Jadackiego i K. Wójtowicza, Warszawa 1999, s. 253–268.

słowa niewiernego dziecka: „Już nie jestem godzien nazywać się Twoim synem” (Łk 51, 18) i dwukrotnie powtórzone później słowa Autora, będące jakby odzwierciedleniem wewnętrznego głosu sumienia syna:

Dojrzało w nim poczucie utraconej godności
Być najemnikiem w domu własnego ojca, to z pewnością głębokie upokorzenie i wstyd
A jednak syn marnotrawny gotów jest przyjąć to upokorzenie i wstyd
[...] w centrum świadomości syna marnotrawnego znalazło się poczucie utraconej godności. (99)

Kluczowy – w rozważaniach nad przypowieścią – jest jednak moment, w którym Autor ukazuje nam – w wizerunku ojca i syna obraz miłości objawiającej się jako miłosierdzie, które przeciwstawia się „porządkowi sprawiedliwości” – choć jak zauważa Jan Paweł II: „W przypowieści o synu marnotrawnym nie występuje ani razu słowo »sprawiedliwość«, podobnie jak w tekście oryginalnym nie ma też wyrażenia »miłosierdzie«. Jednym zdaniem Autor wyjaśnia:

[...] miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską. (100)

Wypowiedziana przez Autora myśl w całym kontekście ma w sobie niepowtarzalny urok. W samej myśli, ale i w sposobie jej wyrażenia jest coś, co trudno zdefiniować i określić. Może to precyzja słowa, może nietypowe powiązanie ze sobą pewnych wyrazów, a może jakaś specyficzna rytmika. Widać jednak wyrażenie, iż to rzeczywistość a potem myśl porządkują słowa. Ów niepowtarzalny urok tkwi zatem gdzieś „poza powierzchnią słów”.

Następuje moment gdy z dobrze nam znanej przypowieści Autor wydobywa pełne prostoty i głębi myśli, które pozostaną na długo w pamięci czytelnika. Jakaś radość z głębszego zrozumienia prawdy towarzyszy nam, gdy czytamy o:

- miłości, zdolnej do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą [...] (102),
- o miłości, która cierpliwa jest, łaskawa jest ... nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego, współweseli się z prawdą ...we wszystkim pokłada nadzieję wszystko przetrzyma ... i nigdy nie ustaje (11 Kor 13, 4–8; 102),
- o Ojcu wiernym swojemu ojcostwu i swojej miłości, która niejako skazuje Ojca na troskę o syna (101–102),
- o tym, że konkretnym wyrazem działania miłości i obecności miłosierdzia jest nawrócenie (103),

wreszcie:

- o tym, że ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany (102),
- o tym, że w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jak dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i człowieku. (103)

Ta ostatnia myśl – najbardziej chyba uderzająca – jest odpowiedzią na „nasze uprzedzenia na temat miłosierdzia, będące wynikiem – jak mówi Ojciec Święty – „zewnętrznej tylko oceny, a prowadzącej nas do błędnego wniosku”, że:

miłosierdzie uwłącza temu, kto go doznaje, że uwłącza godności człowieka (102)

Właściwe oblicze miłosierdzia jest zatem niekiedy inne niż w powszechnym odczuciu, i dlatego rozdział poświęcony przypowieści Ojciec Święty kończy apelem:

Trzeba, ażeby to właściwe oblicze miłosierdzia było wciąż na nowo odsłaniane. Naszym czasem wydaje się ono – pomimo wszelkich uprzedzeń – szczególnie potrzebne. (103)

ROZDZIAŁV. MISTERIUM PASCHALNE

Obraz Bożego Miłosierdzia.

– Obraz Syna. – Obraz Ojca.

– Obraz Matki

Czy nakreślony do tej pory przez Ojca Świętego OBRAZ BOŻEGO MIŁOSIERDZIA nie jest już ukończony? Wydawałoby się, że wiemy już o nim tak wiele. Tymczasem na wstępie kolejnego rozdziału czytamy, iż, aby „wypowiedzieć do końca prawdę o miłosierdziu tak, jak została ona do końca objawiona w dziejach naszego zbawienia” (104), aby „odsłonić głębię tej miłości” trzeba wniknąć w całe mesjańskie orędzie Jezusa. O ile jednak wcześniejszy rozdział nawiązywał do Chrystusowego nauczania, o tyle tutaj Autor sięga do życia i działalności Chrystusa, skupiając się na Misterium Paschalnym, będącym – jak mówi „szczytowym punktem objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia” (choć od razu zaznacza, że „to ostatnie poniekąd słowo Chrystusa nie jest ostatnim słowem Boga Przymierza” – tym będzie bowiem zmartwychwstanie; por. 109). Ojciec Święty ukazuje nam teraz miłosierdzie z perspektywy ukrzyżowanego Syna, Boga- Ojca i Matki; kompozycyjnie mamy zatem trzy obrazy, a każdy z nich, będąc dopełnieniem pozostałych, służy ukazaniu pełnego obrazu rzeczywistości Miłosierdzia.

OBRAZ SYNA. Już na wstępie tej części Ojciec Święty zaznacza, iż „wydarzenia wielkopiątkowe, a przedtem już modlitwa w Ogrójcu wprowadzają [...] zasadniczą zmianę w cały tok objawienia się miłości i miłosierdzia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa” (104–105). Dlaczego? Bo oto sam tego miłosierdzia będzie potrzebował! Ta uderzająca prawda zostaje wypowiedziana w szeregu zdań opartych na myślowo stylistycznym kontraście:

[...] sam oto zdaje się najbardziej **zasługiwać na miłosierdzie i wzywać do miłosierdzia** wówczas, gdy jest pojmany, wyszydzony, skazany, ubiczowany, ukoronowany cierniem, gdy zostaje przybity do krzyża i na nim w straszliwych męczarniach oddaje ducha (por. Mk 15, 37; J 19, 30). W szczególny sposób wówczas **zasługuje na miłosierdzie** – i nie doznaje go od ludzi, którym dobrze czynił, a nawet najbliżsi nie potrafia Go osłonić i wyrwać z rąk prześladowców. (105)

Ten więc, który „**wzywał do miłosierdzia**”, „**okazywał miłosierdzie**”, „**głosił** ludziom miłość Ojca” i „**świadczył** o niej całym swoim postępowaniem”, cierpiąc za nas na krzyżu „**zasługuje na miłosierdzie**”. Znamienne, gdy mowa o Chrystusie potrzebującym miłosierdzia, Autor słowo „miłosierdzie” bierze w cudzysłów, co ma swój sens teologiczny – bo czyż Chrystus potrzebujący miłosierdzia nie jest równocześnie tym, który okazuje miłosierdzie każdemu człowiekowi?

Czyż może być bardziej jeszcze w całym tym mesjańskim programie Chrystusa, w całym objawieniu miłosierdzia przez krzyż, uszanowana i podniesiona godność człowieka, skoro doznając miłosierdzia, jest on równocześnie poniekąd tym, który „okazuje miłosierdzie”? Czyż Chrystus ostatecznie nie staje na tym stanowisku wobec człowieka także wówczas, gdy mówi: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych [...] Mnieście uczynili”? (Mt 25, 40). (110)

OBRAZ OJCA. W obrazie cierpiącego syna zostaje ukazany także wizerunek Ojca. Następuje zatem powrót do myśli, która otworzyła tekst encykliki – „Kto mnie widzi, widzi i Ojca”. Jakże dobitnie – znów za pomocą kontrastu – Autor ukazuje prawdę o miłości Ojca, która objawia się w cierpieniu Syna:

Bóg objawia swoje miłosierdzie w sposób szczególny również i przez to, że **pobudza człowieka do „miłosierdzia” wobec swojego własnego Syna**, wobec Ukrzyżowanego. (110)

[...] miłość, która nie cofa się przed wstrząsającą ofiarą swojego Syna. (104)

[...] własnego Syna nie szczędził a uczynił zadość wierności wobec ludzi. (104)

Bóg jest bezwzględnie wierny swojej miłości do człowieka. (113)

Oto nowe oblicze miłosierdzia. Retoryczne rozwiązania (mistrzowsko przeprowadzony rozwój myśli, periodyczne konstrukcje, paralelizmy i powtórzenia) pomagają Ojcu Świętemu oddać głębię myśli o miłosiernej miłości i jej relacji do sprawiedliwości. W Chrystusowej męce objawiła się bowiem miłość, a jednocześnie została wymierzona (grzechowi i śmierci) sprawiedliwość, co podkreśla Ojciec Święty, często używając określeń, takich jak **absolutna** sprawiedliwość, **radykałne** objawienie miłosierdzia, **bezwzględna** wierność Boga.

Odkupienie w tym wymiarze jest ostatecznym i definitywnym objawieniem się świętości Boga, który jest bezwzględną pełnią doskonałości, pełnią sprawiedliwości i miłości przez to, że **sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyrasta z niej niejako i ku niej zmierza**. (105) W męce i śmierci Chrystusa, w tym, że Ojciec własnego Syna nie oszczędził, ale uczynił Go grzechem za nas (por. tamże), znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkości. Jest to wręcz jakiś „nadmiar” sprawiedliwości, gdyż grzechy człowieka zostają „wyrównane” ofiarą Boga–Człowieka. **Jednakże ta sprawiedliwość, która prawdziwie jest sprawiedliwością „na miarę” Boga, całkowicie rodzi się z miłości: z miłości Ojca i Syna, i całkowicie owocuje w miłości. Właśnie dlatego owa sprawiedliwość Boża objawiona w krzyżu Chrystusa jest „na miarę Boga”, że rodzi się z miłości i w miłości dopełnia się, rodząc owoce zbawienia.** Boski wymiar Odkupienia nie urzeczywistnia się w samym wymierzeniu sprawiedliwości grzechowi, ale w przywróceniu miłości, tej twórczej mocy w człowieku, dzięki której ma on znów przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga. W ten sposób Odkupienie niesie w sobie całą pełnię objawienia miłosierdzia. (105–106)

I oto właśnie w Nim, w Chrystusie, zostaje wymierzona sprawiedliwość grzechowi za cenę Jego ofiary, Jego posłuszeństwa „aż do śmierci” (Flp 2, 8). Tego, który był bez grzechu, Bóg „dla nas grzechem uczynił” (2 Kor 5, 21). **Zostaje również wymierzona sprawiedliwość śmierci**, która od początku dziejów człowieka sprzymierzyła się z grzechem. **Sprawiedliwość śmierci zostaje wymierzona za cenę śmierci Tego, który był bez grzechu, i który jeden mógł – przez swoją śmierć – zadać śmierć śmierci** (por. 1 Kor 15, 54 n.). W ten sposób krzyż Chrystusa w którym Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli **miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci**. (108)

Czy te słowa z kazania na górze, ukazując w punkcie wyjścia możliwości „serca” Ludzkiego („miłosierni”), nie odsłaniają w tej samej perspektywie najgłębszej tajemnicy Boga: owej niezgłębionej jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, **w której miłość ogarniając sprawiedliwość daje początek miłosierdziu, miłosierdzie zaś objawia samą doskonałość sprawiedliwości?** (110–111)

Uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy „zobaczyć Ojca” (por. J 14, 9), to znaczy uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. **Uwierzyć zaś w taką miłość to znaczy uwierzyć w miłosierdzie. Miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka, które wdziera się również do jego serca i może go „zatrącić w piekle”** (Mt 10, 28). (107–108)

OBRAZ MATKI. Szczególne miejsce w planie zbawienia, a więc objawienia ludzkości Bożego Miłosierdzia, zajmuje Maryja, toteż Ojciec Święty ukazuje nam obraz Matki Bożej w jej relacji do miłosierdzia Bożego. Autor używa w tym przypadku szeregu określeń. Jest więc Maryja tą, która: **„objawiła miłosierdzie Boże”, „doświadczyła Miłosierdzia Bożego”, „okupiła swój udział w objawieniu się Miłosierdzia Bożego”, „została powołana, aby przybliżyć ową miłość”, „miłosierna miłość jest jej udziałem”**. Ale podobnie jak w przypadku jej Syna i Ona – Jego Matka **„zasługuje na miłosierdzie”**. Myśl wyrażająca tę – dramatyczną, bo związaną z cierpieniem Syna – prawdę (jest to jeden z piękniejszych fragmentów w tej encyklice) ujmuje Autor w słowa:

Nikt tak jak Matka Ukrzyżowanego nie doświadczył tajemnicy krzyża, owego wstrząsającego spotkania transcendentnej Bożej sprawiedliwości z miłością, owego „pocałunku”, jakiego miłosierdzie udzieliło sprawiedliwości (por. PS 85 [84], 11). **Nikt też tak jak Ona – Maryja** – nie przyjął sercem owej tajemnicy, Boskiego zaiste wymiaru Odkupienia, która dokonała się na Kalwarii poprzez śmierć Jej Syna wraz z ofiarą macierzyńskiego serca, wraz z Jej ostatecznym *fiat*. (113)

Wszystkie te treści, łącznie z faktem, iż swoją miłością Maryja obejmuje ludzi wszystkich czasów Autor przekazuje w jednym zdaniu, będącym niezwykle ciekawą konstrukcją myślową i słowną. W mistrzowski sposób, poprzez zestawienie różnych w swej treści, ale składających się z tych samych wyrazów okre-

śleń Matki Bożej – Ojciec Święty charakteryzuje postać Tej, „która najpełniej zna tajemnicę Bożego Miłosierdzia”¹⁰:

Maryja jest więc równocześnie Tą, która najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia. Wie, ile ono kosztowało i wie, jak wielkie ono jest. W tym znaczeniu nazywamy Ją również **Matką miłosierdzia** – **Matką Bożą miłosierdzia** lub **Matką Bożego miłosierdzia**, a każdy z tych tytułów posiada swój głęboki sens teologiczny. (113)

ROZDZIAŁ VI. MIŁOSIERDZIE Z POKOLENIA NA POKOLENIE

Obraz współczesnego świata i człowieka.

– Źródła niepokoju.

– Sprawiedliwość bez miłości

Mamy prawo wierzyć, że nasze pokolenie zostało również objęte słowami Bogurodzicy, gdy uwielbiała miłosierdzie, które z pokolenia na pokolenie jest udziałem tych, co kierują się bożnią Bożą. (115)

W myśli otwierającej kolejny rozdział, Ojciec Święty wyraża nadzieję, że objawione przez – kilkakrotnie już przytaczane, choć w innych kontekstach – słowa Maryi oraz nauczanie i całe życie Chrystusa (zwłaszcza Jego śmierć krzyżową i zmartwychwstanie) Boże miłosierdzie obejmuje wszystkie pokolenia, a więc także „pokolenie współczesne”, nas wszystkich, „którzy obecnie żyjemy na tej ziemi” (115). Czas miłosierdzia, „czas wiary i nadziei” dotyczy zarówno przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Jest więc zrozumiałe, iż przechodząc do czasów współczesnych, nasz Kaznodzieja wprowadza wątki biblijne, nie tylko dlatego że ich myśl jest zawsze aktualna, ale właśnie dlatego że czas Bożego miłosierdzia trwa nadal. Nie tylko kompozycyjnie zatem, ale i teologicznie w pełni uzasadnione jest – typowe dla sztuki kaznodziejskiej – odczytywanie teraźniejszości w kontekście Słowa biblijnego. Czytając o miłosierdziu Bożym w świecie współczesnym, czytelnik ma więc w pamięci biblijny obraz rzeczywistości miłosierdzia.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Autor kreśli wizerunek naszego pokolenia. Czy odnajdzie w nim ślady działania Bożej miłości, określanej mianem miłosierdzia? Ojciec Święty krótko mówi o cywilizacyjnych zdobyczach i postępie, aby móc skupić się na problemach współczesności i – coraz częściej zadawanych przez nas – pytaniach, które według Autora, „domagają się zasadniczej odpowiedzi; pytania:

[...] czym jest człowiek; *jaki jest sens cierpienia, dla śmierci, które istnieją nadal*, choć doskonał się tak wielki postęp? Na cóż te zwycięstwa tak wielką okupione ceną...? (117)

Niepokojący jest ów obraz – pełen „głębokich cieni”, „bezładu” i „zachwiania równowagi”. Toteż postawienie swoistej diagnozy tj. znalezieniu źródeł egzy-

¹⁰ Por. A. Ceglińska, *op.cit.*, s. 56.

stencjalnego niepokoju, który nęka współczesnego człowieka towarzyszą sformułowania i określenia takie jak: **samozagłada, nędza, upośledzenie, niedorozwój, samozniszczenie, konflikt, zło fizyczne i moralne, jakaś wada, zespół wad.**

Wypowiadane z wielką mocą, za pomocą szeregu powtórzeń, paralelnych układów, ekspresywizmu i kontrastów, słowa Jana Pawła II mówią o niepokoju, wynikającym z zagrożeń konfliktami zbrojnymi, niebezpieczeństwem samozagłady, „prymatem rzeczy w stosunku do osoby”, a co za tym idzie bogaceniem się (i tu Autor stosuje często wyliczenie) „niektórych jednostek, grup społecznych i Państw” przy jednoczesnym ubożeniu „poszczególnych jednostek, a także całych środowisk wspólnot, społeczności czy narodów”; kontrast tak często podkreślany przez Jana Pawła II w semantycznej, znaczeniowej opozycji: liczni – nieliczni, silni – bezsilni. Posłuchajmy jednego z takich fragmentów:

A to wszystko rozgrywa się *na rozległym tle tego gigantycznego wyrzutu*, którym dla ludzi i społeczeństw zasobnych, sytych, żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, musi być fakt, że w tej samej rodzinie ludzkiej **nie brak takich** jednostek, takich grup społecznych, *które głodują. Nie brak małych dzieci*, które umierają z głodu na oczach swoich matek. **Nie brak** w różnych częściach świata, w różnych systemach społeczno-ekumenicznych, **całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju.** (118–119)

Jednocześnie jawi się przed nami duchowy obraz człowieka współczesnego, jego świadomości oraz rosnącego niepokoju moralnego. Toteż nie dziwi fakt, iż słowami kluczowymi w tym rozdziale stają się: „niepokój, lęk, zagrożenie”, np.: **rośnie poczucie zagrożenia, rośnie ów egzystencjalny lęk, „odczuwa lęk”, „słusznie się lęka”, ma świadomość, poczucie zagrożenia.**

Ojciec Święty zauważa jeszcze jedną rzecz, iż jest lęk, który dosięga nawet tych, którzy w tym świecie korzystają z licznych przywilejów, lęk związany ze złem moralnym, które jest źródłem wszelkiego zła, złem bardzo niebezpiecznym, bo często w sposób „zakamuflowany” – podkreśla Ojciec Święty – i w sposób na pozór pokojowy zagraża ono duszy człowieka i niszczy ludzkie sumienia.

Człowiek słusznie się lęka, że może paść ofiarą nacisku, który pozbawi go wewnętrznej wolności, możliwości wypowiadania prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, **możliwości** słuchania głosu sumienia, który wskazuje prawą drogę jego postępowaniu. Środki bowiem techniczne, którymi dysponuje współczesna cywilizacja, nie tylko kryją w sobie możliwości samozniszczenia na drodze konfliktu militarnego, ale także *możliwości „pokojowego” ujarzmnienia jednostek, środowisk, całych społeczności i narodów*, które z jakiegokolwiek powodu mogą uchodzić za niewygodne tym, którzy dysponują jednostronnymi środkami i są gotowi posługiwać się nimi bez skrępow. (118)

Jan Paweł II nie należy jednak do tych, którzy tylko stawiają pytania, ale próbuje też na nie odpowiedzieć, aby znaleźć potem rozwiązanie. Na zawarte w tytule podrozdziału pytanie – pośrednio skierowane do naszych sumień – „Czy sprawiedliwość wystarcza?” Autor znajduje odpowiedź. Wpierw jednak zauważa, iż mimo „rozbudzonego na wielką skalę poczucia sprawiedliwości”, sama jej idea bardzo często zostaje wypaczona. Stąd określenia wartościujące: **rzekoma spra-**

wiedliwość, działania sprzeczne z ideą sprawiedliwości, działania dalekie od sprawiedliwości, nadużycie idei, jej wypaczenie, zaprzeczenie, zniweczenie.

Najwyraźniej źle pojęta sprawiedliwość lub świadome jej wypaczenie prowadzi do paradoksu, o którym nie waha się powiedzieć Autor: *summus ius – summa iniuria*; parafrazując: nawet najwyższe prawo może się stać najwyższą krzywdą i niesprawiedliwością

I najważniejsze chyba w tym rozdziale stwierdzenie, w który znów pojawi się pojęcie sprawiedliwości. Wypowiedziana zostaje prawda, którą dobrze znają ci, którzy nie chcą jej dopuścić do swojej świadomości, prawda, która uświadamia nam – mówi Ojciec Święty – „potrzebę sięgania do głębszych sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości”:

Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarczy, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach *owej głębszej mocy, jaką jest miłość*. (121)

Owocem braku miłości i zafałszowania idei sprawiedliwości, konkluduje więc Autor, jest upadek podstawowych wartości, takich jak:

[...] poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozdzielnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najcenniejszą dziedzicę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatarcie poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji. (121–122)

ROZDZIAŁ VII–VIII. MIŁOSIERDZIE BOGA W POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA. MODLITWA KOŚCIOŁA NASZYCH CZASÓW

*Czynić miłosierdzie.
– Chrystus wzorem.
– Prawdziwe oblicze miłosierdzia*

Szczególne miejsce w omawianym przez nas tekście zajmują dwa ostatnie rozdziały. Można powiedzieć, iż stanowią one jakby punkt kulminacyjny tego tekstu, i swoistego rodzaju syntezę. W pewnym sensie kompozycja encyklik Jana Pawła II wręcz przypomina nam klasyczną budowę dramatu; mamy tu bowiem nawiązanie do tematu, jego rozwinięcie (łącznie z pewnym narastającym napięciem), wreszcie moment rozwiązania i zakończenie.

Ostatnie strony tekstu są więc odpowiedzią na niemal wszystkie pytania, radosnym odkryciem prawdy o Bożym miłosierdziu i wreszcie wezwaniem nas do czynienia miłosierdzia. Bo czymże jest słowo, jeśli nie przerodzi się w czyn? Mo-

że dlatego medytacja o miłosierdziu przeradza się w modlitwę (*meditatio* przeradza się w *oratio*), o czyn miłosierny, w którym objawi się sam Bóg.

W imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, w duchu Jego mesjańskiego posłannictwa, które trwa w dziejach ludzkości, **Podnosimy nasz głos i błagamy**, aby raz jeszcze na tym etapie dziejów objawiła się owa Miłość, która jest w Ojcu, aby za sprawą Syna i Duch Świętego okazała się obecną w naszym współczesnym świecie i potężniejsza niż zło: potężniejsza niż grzech i śmierć. **Błagamy** za pośrednictwem tej, która nie przestaje głosić „miłosierdzia z pokolenia na pokolenie”, a także tych wszystkich, na których wypełniły się już do końca słowa z kazania na górze: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). (138)

ZAKOŃCZENIE

Na koniec trzeba podkreślić, że rozważania Jana Pawła II stanowią nie tylko logiczny ciąg myślowy, ale i uczuciowy. Daleki od oficjalnych, zbyt patetycznych dokumentów urzędowych, list Ojca Świętego do nas – a właściwie filozoficzno-teologiczna rozprawa, medytacja, staje się świadectwem przeżycia prawd wiary i Dobrej Nowiny, jaką przynosi nam Chrystus. Znać tu osobisty stosunek Autora do przedstawianych treści, tak jak w listach pierwszych apostołów. Żywe, głębokie, przejmujące, a często zaskakujące sformułowania (bo odkrywające na nowo, to co wydawało nam się, że już znamy), nie pozwalają przejść obojętnie obok przedstawionych myśli. Treści kolejnych rozdziałów dopełniają sens poprzednich, a jednocześnie w ich świetle same zostają pogłębione. Dlatego encykliki Jana Pawła II trzeba czytać od początku do końca – tylko wtedy bowiem mamy szansę przeżyć prawdę, o której mowa – w przypadku tej encykliki – prawdę o Bożym Miłosierdziu.

KATARZYNA MOTYL

Wydział Filologiczny, Katedra Historii Języka Polskiego
Uniwersytet Łódzki

SFERA NADAWCZO-ODBIORCZA W LISTACH ŚW. PAWŁA, CZYLI O DIALOGICZNOŚCI JAKO CESZE GATUNKOWEJ LISTÓW¹

1. KATEGORIA NADAWCY W PAWŁOWEJ EPISTOLOGRAFII

1.1. Nazwy własne i apelatywne

Pawłowa epistolografia, obok Dziejów Apostolskich, jest doskonałym źródłem poznania nie tylko interesującej biografii Autora, ale także służy zaprezentowaniu bogatej działalności, licznych podróży, osobowości twórcy oraz jego poglądów. Stało się to kanwą szczegółowych rozważań biblistów². Nadawcę Listów św. Pawła poznajemy, zgodnie z regułami starożytnej epistolografii, już we wstępie, w części zwanej *adresem* (*wstępnym pozdrowieniem*), który został oparty na schemacie:

Imię nadawcy + (imiona współwysyłających) + określenia dotyczące posługi apostołskiej + nazwa odbiorcy + określenia dotyczące odbiorcy.

¹ Zaprezentowany artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej pt. *Styl językowy listów apostołskich (na materiale Listów św. Pawła)*, która powstała pod kierunkiem pani prof. dr hab. D. Bieńkowskiej w Katedrze Historii Języka Polskiego Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego. Podstawowe źródło badań stanowił przekład Listów św. Pawła zaczerpnięty z Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 1980.

² Wśród literatury przedmiotu odnajdujemy takie (znaczące) pozycje jak: E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953; E. Dąbrowski, *Święty Paweł. Życie i pisma*, Poznań 1952; J. Steinmann, *Paweł z Tarsu*, Kraków 1965; H. Pollock, *Paweł Apostoł*, Kraków 1966; K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993. Z nowszych pozycji warto wymienić: K. Romaniuk, *Święty Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995; J.H. Prado Flores, *Sekret Pawła. Zawodnik Jezusa Chrystusa*, Łódź 1998; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001; H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin 2002. Na temat życia i działalności Apostoła istnieje bogata literatura, której bibliografia została zamieszczona m.in. we *Wstępie do Nowego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1995, s. 306–307.

W strukturze tej członami fakultatywnymi są imiona innych adresatów Listów oraz określenia dotyczące adresata.

Mimo że część pism wyszła spod pióra Pawłowych sekretarzy, jednak to on jawi się jako piszący o ewangelicznym przesłaniu. Jest on indywidualnym nadawcą w Listach: do Rzymian (1, 1–2), Efezjan (1,1), Tymoteusza (1 Tm 1, 1 i 2 Tm 1,1), Tytusa (1,1). W adresie Paweł nazywa siebie tylko łacińskim imieniem, nie używa nigdy jego semickiego odpowiednika Szaul, które mu przysługiwało ze względu na żydowskie pochodzenie. Imienia semickiego Apostoł nie używał już od przemiany, jaka się w nim dokonała pod Damaszkiem³. Oprócz adresu imię Apostoła pojawia się jeszcze kilkakrotnie na kartach korespondencji, daje liczbę 28 użyć.

Wśród osób wspomnianych jako dodatkowi nadawcy znajduje się *Tymoteusz* – jednocześnie odbiorca dwóch pism. Został on wymieniony jako jedyny współnadawca Listów skierowanych do: Koryntian (2 Kor 1,1), Kolosan (1, 1–2), Filemona (Flm 1–2).

Obok Tymoteusza, w dwóch Listach do Tesaloniczan (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1) jako nadawca występuje inna postać – mniej znana – *Sylwan* – osoba, o której niewiele mówi się na kartach Nowego Testamentu:

Natomiast w Pierwszym Liście do Koryntian pojawia się, jako współautor, *Sostenes*⁴ – prawdopodobnie jeden z licznych współpracowników św. Pawła:

Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa, i **Sostenes**, **brat**, do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wespół ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana] (1 Kor 1, 1–2).

Uważny czytelnika zwróci uwagę na fakt, że ci dodatkowi nadawcy otrzymują od św. Pawła określenie *brat*⁵, które świadczy o więzi łączącej wyznawców Chrystusa w otoczeniu Apostoła Narodów. W jednym wypadku Autor nazywa współpracujące z nim osoby określeniem *wszyscy bracia*, którzy są przy mnie:

Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych, i **wszyscy bracia**, którzy są przy mnie – **do Kościołów Galacji** (Ga 1, 1–2).

Wymienione w adresie osoby nie są nadawcami Listów, a jedynie osobami znajdującymi się przy Apostole w czasie redagowania pism i przekazującymi swoje pozdrowienia znanym im adresatom.

³ Niektórzy naukowcy uważają, że oba imiona Paweł otrzymał w dzieciństwie. Por. R. Popowski, *Imperativus na tle indicativu w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1985, s. 76 oraz *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, s. 352.

⁴ *Sostenes* był chrześcijaninem bardzo bliskim św. Pawłowi. Por. H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 19.

⁵ Patrz też: fragment dotyczący nazywania adresatów Listów.

Znaczący w kompozycji tekstów jest fakt, iż w dalszych jego partiach w funkcji nadawcy występuje tylko Apostoł z Tarsu, czego potwierdzeniem mogą być słowa:

A mam nadzieję w Panu Jezusie, że niebawem poślę do was Tymoteusza, abym i ja doznał radości, dowiedziawszy się o waszych sprawach (Flp 2, 19);

Dlatego nie mogąc tego znosić, postanowiliśmy sami pozostać w Atenach, a Tymoteusza, brata naszego i sługę Bożego w głoszeniu Ewangelii Chrystusa, wysłaliśmy, aby was utwierdził i umocnił w waszej wierze, tak aby nikt się nie chwiał pośród tych ucisków. Po to bowiem, jak wiecie, zostaliśmy ustanowieni (1 Tes 3, 1–3).

Imię Apostoła pojawia się, poza formułą początkową, wówczas gdy natchniony Autor potwierdza autentyczność i autorstwo tekstu:

***Ja, Paweł**, piszę to moją ręką, ja uiszcze odszkodowanie – by już nie mówić o tym, że ty w większym stopniu winien mi jesteś samego siebie (Flm 19)*

oraz pragnie podkreślić swój autorytet nauczycielski:

*Oto **ja, Paweł**, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda. I raz jeszcze oświadczam każdemu człowiekowi, który poddaje się obrzezaniu: jest on zobowiązany zachować wszystkie przepisy Prawa (Ga 5, 2–3)*

i przywileje związane z wiekiem:

*A przeto, choć z całą swobodą mogę w Chrystusie nakładać na ciebie obowiązki, to jednak raczej proszę w imię miłości, skoro już jestem taki. Jako **stary Paweł**, a teraz jeszcze więzień Chrystusa Jezusa – proszę cię za moim dzieckiem – za tym, którego zrodziłem w kajdanach, za Onezymem (Flm 8–10).*

Nietypowe nazwanie osoby nadawcy odnajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym Autor mówi o sobie w 3 osobie liczby pojedynczej:

*Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa. Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż **Paweł** został za was ukrzyżowany? Czyż w imię **Pawła** zostaliście ochrzczeni? (1 Kor 1, 11–13)*

Podkreśleniu funkcji, jaką spełnia św. Paweł w pierwotnym Kościele oraz wyjaśnieniu przyczyny pisania przez Apostoła Listów do innych wyznawców Chrystusowej nauki, służą słowa, które znajdują się obok imienia nadawcy. Paweł, we wstępnym adresie, w krótkiej formule, wyraźnie zaznacza, że powołanie apostołskie spełnia z woli Chrystusa. W Pierwszym Liście do Koryntian (1,1); w Liście Kolosan (1,1) i Efezjan (1,1) otrzymuje ona postać: *Paweł, z woli Bożej apostoł Chrystusa Jezusa.*

Formuła ta zostaje bardziej rozbudowana w innych apostołskich pismach, a znamienity jest fakt występowania w niej stwierdzeń podkreślających to apostołskie powołanie, co dzieje się poprzez wykorzystanie wyrażen: *z woli Bożej, z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga naszego, według nakazu Boga naszego*:

Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa (1 Kor 1, 1);

Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych (Ga 1,1);

Paweł, apostoł Chrystusa Jezusa według nakazu Boga naszego, Zbawiciela, i Chrystusa Jezusa, naszej nadziei (1 Tm 1,1).

Określenie *apostoł* za czasów pierwszych chrześcijan miało nieco inne użycie niż współcześnie. Pierwotnie nazwa wywodziła się od greckiego leksemu *apostolos* i oznaczała wysłannika, delegata, pełnomocnika, dopiero później, w tradycji chrześcijańskiej, terminem tym nazywano misjonarza albo człowieka z Ducha Świętego. Według żydowskiego obyczaju wcześniej funkcje podobne do Apostołów pełnili starotestamentowi prorocy oraz ambasadorowie, którzy mieli listy polecające. Kościół pierwotny, nawiązując do tego zwyczaju, obdarowuje listami polecającymi Barnabę i Sylasa (Dz 15, 22), a potem Barnabę i Pawła (Dz 11, 30; 13, 3; 14, 26; 15, 2). Chrystus potwierdza misję apostołską wybranych uczniów, twierdząc, że Apostoł reprezentuje osobę, która go posłała do głoszenia Ewangelii:

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go posłał (J 13, 16)⁶.

Poza częścią wstępną Listów tytuł apostołski – w odniesieniu do Pawła z Tarsu – występuje w Liście do Rzymian, w którym autor nazywa siebie *apostolem pogan*, jako że wśród niewierzących przyszło mu głosić Chrystusową naukę:

*Do was zaś, pogan, mówię: będąc **apostolem pogan**, przez cały czas chlubię się posługiwaniem swoim (Rz 11, 13).*

Potwierdzeniem tej posługi są nowi wyznawcy, którzy dzięki jego nauczaniu ulegli nawróceniu:

Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu (1 Kor 9, 2).

Z pokorą odnosi się do powierzonych mu zadań, a nawet stwierdza, że niegodzien jest miana apostoła i jest najmniejszy ze wszystkich świętych:

*Jestem bowiem **najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem**, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jestem*

⁶ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, s. 54–58.

tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną (1 Kor 15, 9–10).

Na mocy łaski Paweł otrzymał potrójną funkcję: apostołską, nauczycielską i głosiciela Słowa Bożego:

*Ukazana zaś została ona teraz przez pojawienie się naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, który przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię, której **głosicielem, apostołem i nauczycielem** ja zostałem ustanowiony (2 Tm 1, 10–11).*

Nazywa siebie również *naśladowcą Chrystusa* oraz *roztroprnym budowniczym* i jednym z *pomocników Boga*:

*Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem **naśladowcą Chrystusa** (1 Kor 11, 1). My bowiem jesteśmy **pomocnikami Boga**, wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. Według danej mi łaski Bożej, jako **roztroprny budowniczy**, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje (1 Kor 3, 6–10).*

Do tych określeń dołącza jeszcze jedno. Szawel, niegdyś dumny prześladowca chrześcijan, po nawróceniu staje się pokornym *ślugą Chrystusa Jezusa*:

*Dzięki niej jestem z urzędu **ślugą Chrystusa Jezusa** wobec pogan sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym (Rz 15, 16).*

Ślugami Chrystusa określa tu wszystkich Apostołów, nazywając ich jednocześnie *szafarzami tajemnic Bożych*. Do tej nazwy powraca w 9 rozdziale Listu cytowanego powyżej:

*Gdybym to czynił z własnej woli, miałbym zapłatę, lecz jeśli działam nie z własnej woli, to tylko spełniam obowiązki **szafarza** (1 Kor 9, 17).*

Kontaminacja określeń następuje w Liście do Rzymian i w piśmie skierowanym do Tytusa, w których czytamy, że Paweł nazywa siebie *ślugą*, będąc z powołania *apostołem Jezusa Chrystusa*:

*Paweł, **śluga Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł**, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach świętych (Rz 1, 1–2).*

Z głęboką pokorą określa siebie, pamiętając wydarzenia, które rozegrały się pod Damaszkiem, *Chrystusowym więźniem*:

*Dlatego ja, Paweł, **więzień Chrystusa Jezusa dla was, pogan...** (Ef 3, 1).*

Powtórnie używa tego określenia w 4 rozdziale tego samego Listu (4, 1–2). Takie określenie może też być nawiązaniem do sytuacji, w jakiej Apostoł znajdował się w czasie redagowania tego tekstu – był w więzieniu.

Będąc wysłannikiem Chrystusa, jego sługą i więźniem, Autor jawi się nam także *miłą Bogu wonnością Chrystusa Jezusa*:

Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością Chrystusa zarówno dla tych, którzy dostępują zbawienia, jak i dla tych, którzy idą na zatracenie (2 Kor 2, 15).

Wśród samookreśleń dotyczących nadawcy znajdziemy i takie, które przypominają o niezbyt chlubnej przeszłości, kiedy głównym życiowym celem Pawła z Tarsu było prześladowanie wyznawców nauki Jezusa z Nazaretu. Określenia te wyraźnie wskazują na stosunek Pawła do Chrystusa i jego wyznawców przed wydarzeniami związanymi z nawróceniem. Autor z dużą dozą samokrytycyzmu, stosując określenia o emocjonalnym charakterze, ale też wskazując na pobudki swojej działalności, nazywa siebie *bluźniercą, prześladowcą i oszczercą*. Przemiana, jaka się w nim dokonała, każe mu dziękować za otrzymaną łaskę nawrócenia:

Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do posługi mnie, ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Dostałem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze (1 Tm 1, 12–13).

Natomiast przynależność religijna i narodowa pozwala Pawłowi nazwać siebie: *Izraelitą, potomkiem Abrahama i Hebrajczykiem*. Określając siebie mianem *Izraelity*, wskazuje na swoją przynależność religijną. Może się też legitymować pochodzeniem od Abrahama. Paweł jest *Hebrajczykiem* z urodzenia. Jego ojciec, który miał także obywatelstwo rzymskie, wywodził się z Hebrajczyków. To z kolei wskazuje na odrębne pochodzenie, inne obyczaje, język w porównaniu z innymi narodami, ale przede wszystkim stanowi powód do dumy z własnego pochodzenia⁷:

Hebrajczykami są? Ja także. Izraelitami są? Ja również. Potomstwem Abrahama? I ja (2 Kor 11, 22).

Zaprezentowane sposoby nazywania nadawcy wyraźnie wskazują na posłannictwo św. Pawła, działającego jako wysłannik Boga. Jego autorytet nadawcy Listów jest zatem autorytetem delegata Bożego. To powoduje uwierzytelnienie Pawłowych pism, dodaje powagi słowom Listów oraz służy wzmocnieniu autorytatywności apostolskiego przesłania i zawartych w nich nakazów. Jednocześnie jest to literacki sposób podkreślenia rangi Autora jako pisarza natchnionego. Obok tego leksemy nazywające nadawcę wyraźnie podkreślają, że Paweł z pełną świadomością odnosi się do wydarzeń sprzed nawrócenia, nazywając siebie *prze-*

⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999, s. 209–210.

śladowcą i bluźniercą. Ukazuje również, że mimo iż został wybrany do głoszenia Słowa Bożego, jest istotą ułomną, a niedoskonałość jest jedną z cech, które łączą go z odbiorcami jego pism.

Możemy stwierdzić, że postać nadawcy, jaką odnajdujemy w Listach, to osoba życzliwa w stosunku do adresata, skromna, uczciwa, rozsądna, ofiarna i dobrze rozeznana w sytuacji pierwotnego Kościoła. Czytelnik postrzega też św. Pawła jako zwykłego, podobnego sobie, człowieka, który popełnia błędy, dokonuje czasem złych wyborów, ale przyznaje się do pomyłek i chce je naprawić.

Służyć Bogu i ludziom – to główne zadanie Apostoła Narodów. Dlatego wśród form nazywających tworzącego Listy nie brak takich, które na to wskazują. Paweł jawi się jako ludzki i boski *śługa* i *głosiciel* Ewangelii. Nie zwraca się do odbiorców jako namiestnik, zwierzchnik, lecz jako nauczyciel, którego celem jest pouczenie, zachęta do czynienia dobra, ostrzeganie przed złem, a jeśli karci i gani – to w duchu życzliwości ojca, który pragnie dobra swoich dzieci. To wszystko powoduje, że w Listach dostrzegamy postawę życzliwości, szacunku i miłości w stosunku do nadawców⁸.

1.2. Zaimki w funkcji wskaźnika nadawcy

Postać osoby mówiącej ujawnia się w Listach także w postaci zaimków osobowych, ściśle związanych z pierwszą osobą liczby pojedynczej (*ja, mnie, mi, mną, mię*) oraz odpowiadających im zaimków dzierżawczych.

Zaimki osobowe pojawiają się zwykle tam, gdzie Paweł pragnie: podkreślić moc swoich pasterskich słów; podkreślić autentyczność Listów zredagowanych przez siebie; poinformować odbiorców o swoich uczuciach i stanach psychicznych; np.

Zresztą ja sam, Paweł, upominam was przez cichość i łagodność Chrystusa, ja, który będąc między wami, uchodzę w oczach waszych za pokornego a z daleka od was jestem dla was zbyt surowy (2 Kor 10, 1).

Zaimki osobowe występują, gdy nadawca mówi o swojej posłudze apostołskiej i głoszeniu Ewangelii:

Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie. Ze względu na nie, ja zostałem ustanowiony głosicielem i apostołem – mówię prawdę, nie kłamię – nauczycielem pogan we wierze i prawdzie (1 Tm 2, 5–7).

W niektórych wersetach obserwować możemy zjawisko wielokrotnego występowania form zaimkowych, np.:

⁸ Por. R. Popowski, *op.cit.*, s. 75–83.

*Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana **mi** łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie **ja**, co prawda, lecz łaska Boża ze **mną** (1 Kor 15, 10).*

Takie nagromadzenie zaimków jest zabiegiem celowym, który ma służyć podtrzymaniu kontaktu nadawczo-odbiorczego oraz podkreśleniu, iż Autor stale jest obecny – „nasyca” tekst swoją obecnością, pragnie się dzielić swoimi przemyśleniami i po raz kolejny chce podkreślić stan równości z adresatami Listów, o czym świadczy bezpośredni sposób zwracania się do nich oraz informowanie ich o swoich troskach i zmartwieniach, bez ukrywania bolesnych zdarzeń, których był uczestnikiem.

Zastosowanie zaimka dzierżawczego **mój** interesująco wygląda z pewnymi leksemami. Bardzo często pojawia się ona obok wyrazu *Bóg*, co wskazuje na głęboką wiarę i oddanie św. Pawła, np.:

*Oby mnie ponownie nie upokorzył wobec was **Bóg mój**, tak iżbym musiał opłakiwać wielu spośród tych, którzy popełniali przedtem grzechy i wcale się nie nawrócili z nieczystości, rozpusty i rozwiązłości, której się dopuścili (2 Kor 12, 21).*

Bardzo często zaimek ten pełni funkcję określenia leksemów nazywających osoby współpracujące z Apostołem – *współwięzień*, *współbojownik*, *współpracownik*, *towarzysz*, co stanowi wyraz więzi z osobami bliskimi Apostołowi z Tarsu, np.:

*Pozdrawia cię Epafras, **mój współwięzień w Chrystusie**, [oraz] Marek, Arystarch, Demas, Łukasz – **moi współpracownicy** (Kol 4, 10);*

*Tytus jest **moim towarzyszem** i trudzi się ze mną dla was; a bracia nasi – to wysłańcy Kościołów, chwala Chrystusa (2 Kor 8, 23).*

Święty Paweł używa też tej formy zaimkowej, gdy mówi o swojej *modlitwie*, którą zanosি za wiernych:

*Bóg bowiem, któremu służę w [głębi] **mego ducha**, głosząc Ewangelię Jego Syna, jest mi świadkiem, jak nieustannie was wspominam, prosząc we wszystkich **modlitwach moich**, by kiedyś wreszcie za wolą Bożą nadarzyła mi się dogodna sposobność przybycia do was (Rz 1, 9–10).*

Ze sferą przeżyć wewnętrznych wiąże się występowanie kolejnego leksemu – *duch* – bardzo charakterystycznego dla omawianych pism – gdyż jest on jednym z kluczowych dla Pawłowej teologii zbawienia. Pojawił się już w powyższym cytacie, lecz można go odnaleźć także w innych miejscach apostołskiej epistolografii (1 Kor 5, 4–5, 14, 14).

Zaimek ten występuje również i tam, gdzie święty Paweł mówi o swoim ciele i trapiących go słabościach, np.:

W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach (Rz 7, 23).

1.3. Gramatyczne wykładniki obecności nadawcy

Wykładnikiem obecności nadawcy w tekście mogą być także formy gramatyczne. Jest on określany za pomocą kategorii 1 osoby liczby pojedynczej, która może oznaczać:

- a) autora tekstu – bezpośredniego generatora wypowiedzi będącego odpowiednikiem osoby wypowiadającej się w testach mówionych,
- b) autora w masce,
- c) kogoś bliżej nie określonego (tzw. podmiot liryczny),
- d) narratora lub innego „nadawcę podstawionego”,
- e) postać (bohatera)⁹.

W przypadku listów apostoelskich mamy do czynienia z pierwszym z oznaczeń kategorii 1 osoby liczby pojedynczej. (Znaczna część zgromadzonego materiału to formy imperatywne, często o charakterze pouczającym, o których mowa w innej części pracy. Tutaj zaś chcę zwrócić uwagę na te formy, które wyznaczają nadawcę i kształtują sytuację nadawczo-odbiorczą). Najwięcej form czasownikowych w 1 osobie odnajdujemy w Drugim Liście do Koryntian, pismach do Filemona, Filipian, Galatów i Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Uważane są one za najbardziej emocjonalne pisma Apostoła. Szczególnie w Drugim Liście do Koryntian możemy odnaleźć wiele pierwszoosobowych form czasowników, podobnie jak największą frekwencję miał w tym tekście zaimek osobowy *ja*. Związane jest to z tematyką tego pisma, w którym Autor broni swojej funkcji apostoelskiej w pierwotnym Kościele¹⁰.

Wśród form czasownikowych wyróżnia się grupa leksemów oznaczających czynność pisania. Taki zabieg ma na celu zastąpienie osobistego kontaktu z adresatem wypowiedzi, a zostaje wprowadzony, gdy nie ma możliwości ustnego kontaktu. To, co zostało zapisane przez Apostoła, ma służyć refleksji, zamierzeniem nadawcy nie jest krytyka czy ośmieszanie odbiorców, lecz jedynie sprawdzenie, czy są posłuszni nakazom wyznawanej wiary oraz nieustanna troska o ich dobro, np.

*W tym też celu **napisałem**, aby was wypróbować i aby się przekonać, czy we wszystkim jesteście posłuszni* (2 Kor 2, 9);

***Piszę** do ciebie ufny w twoje posłuszeństwo, świadom, że nawet więcej zrobisz, niż mówię* (Flm 21).

⁹ A. Wilkoń, *Funkcje kategorii gramatycznych w tekstach literackich*, cz. 1, *Kategoria osoby*, podają za: T. Skubalanką, *Wprowadzenie do gramatyki stylistycznej języka polskiego*, Lublin 2000, s. 60–61.

¹⁰ R. Popowski, *op.cit.*, s. 196–197.

Autor stwierdza również, że to wszystko, o czym pisze i co jest przedmiotem nauczania, pochodzi z Pańskiego nakazu. Swoją przekaz potwierdza słowami *Bóg mi świadkiem*. Bóg staje się tu gwarantem prawdziwości wypowiedzianych twierdzeń:

*A Bóg jest mi świadkiem, że w tym, co tu do was **piszę**, nie kłamię* (Ga 1, 20).

Wykorzystanie tego czasownika wskazuje również na samą czynność, która ma służyć zastąpieniu nieobecności tęskniącego nadawcy:

*Dlatego też jako nieobecny tak **piszę**, abym jako obecny wśród was nie musiał postępować surowiej – według władzy, którą mi dał Pan ku zbudowaniu, a nie ku zgubie waszej* (2 Kor 13, 10).

Mimo że kontaktuje się z odbiorcami w formie pisemnej, często posługuje się czasownikami oznaczającymi mówienie. Taka forma przekazu była najbliższa uczniom Chrystusa. Najczęściej wykorzystywany jest leksem *mówię*. Stosując go, Autor podkreśla, że wszystko, co przekazuje, czyni z miłości i troski o nowych chrześcijan:

***Mówię** to dla waszego pożytku, nie zaś, by zastawiać na was pułapkę; po to, byście godnie i z upodobaniem trwali przy Panu* (1 Kor 7, 35).

By potwierdzić prezentowane deklaracje, używa odwołań do swojego sumienia w *Duchu Świętym*:

*Prawdę **mówię** w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym* (Rz 9, 1).

Swoje słowa wzmacnia użyciem czasownika *zaklinam*:

*To zatem **mówię i zaklinam** [was] w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem, umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca* (Ef 4, 17–18).

Czasowniki *pisać* i *mówić* wprowadzają informacje, instrukcje, zachęty i apostołskie pouczenia. Celem tych ostatnich nie jest surowa krytyka, lecz łagodne napomnienie:

*Nie **piszę** tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć – jako moje najdroższe dzieci* (1 Kor 4, 14).

W Biblii Tysiąclecia odnajdujemy także inne czasowniki oznaczające mówienie, mające zawężone pola semantyczne. Występują one znacznie rzadziej niż powyżej omówione leksemy. Są to wyrazy: *głosić* (1 Kor 9, 16; 15, 1; 2 Kor 1, 19); *przekazywać* (1 Kor 11, 2; 11, 23–24); *oświadczać* (Ga 1, 11; 5, 3); *ogłaszać* (1 Kor 15, 51); *stwierdzać* (Flp 4, 18); *zapowiadać* (2 Kor 13, 2; Ga 5, 19–21).

Z pasterską posługą wiąże się inny leksem – *uczyć* (*nauczać*), którym trzykrotnie św. Paweł posługuje się na kartach Listów:

Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała (Ga 5, 16);

*Zresztą niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał. Ja tak właśnie **nauczam** we wszystkich Kościołach* (1 Kor 7, 17).

Z misją apostolską, jaką wyznaczył Apostołom Chrystus, wiązał się obowiązek napominania, zalecania i zarządzania gminami chrześcijańskimi. Apostoł z Tarsu wielokrotnie mówił, że nie czyni tego z ochotą (2 Kor 8, 8), a upomnienia są wynikiem wyrozumiałości, a nie nakazu (1 Kor 7, 6), celem jest dobro wiernych:

Mówię zaś to bynajmniej nie dlatego, że pragnę daru, lecz pragnę owocu, który wzrasta na wasze dobro – stwierdza w Liście do Filipian (4, 17).

Dlatego liczne formy czasownika w 1 osobie liczby pojedynczej odnajdujemy przy leksemach charakteryzujących tę część działalności św. Pawła. Są to wyrazy *prosić* (Rz 12, 1; 15, 30–31; 2 Kor 10, 22; Ga 4, 12); *polecać* (1 Kor 16, 1); *zalecać* (1 Tm 2, 1); *zachęcać* (Ef 4, 1; 1 Tes 4, 11); *zarządzać* (1 Kor 11, 34; Tt 1, 5–6); *przypominać* (1 Kor 15, 1; 2 Tm 1, 6); *upominać* (1 Kor 1, 10; 2 Kor 10, 1) i *napominać* (1 Kor 16, 15–16; 2 Kor 2, 8).

Głoszenie Ewangelii wiązało się z nieustanną wędrówką. Oblicza się, że długość podróży odbytych drogą lądową i morską od roku 32/34 do 62/63 wyniosła około 11 tys. km¹¹. Apostolska działalność misyjna objęła Małą Azję, Trację i Grecję. Z Chrystusowym orędziem Paweł przybył do Antiochii, Efezu, Koryntu, Aten, Tesaloniki, Jerozolimy, zatem należy zakładać obecność form nawiązujących do nieustannego przemieszczania się Apostoła Narodów. Całość pism zawiera wiele przykładów form czasowników poświadczających apostolskie wędrówki. Wyraża się to w wykorzystaniu leksemów: *przybyć*, *wybrać się*, *udać się*, *wyruszyć*.

Rozstania powodowały tęsknotę Apostoła, dlatego często wspomina swoich współpracowników i uczniów, daje temu wyraz np. w Liście do Filipian:

*Przeto, bracia umiłowani, za którymi **tęsknię** – radości i chwała moja! – tak stójcie mocno w Panu, umiłowani!* (Flp 4, 1).

Jednocześnie składa Bogu podziękowanie za wszystkich, z którymi było dane mu się spotkać w czasie licznych wędrówek po świecie, za ich trwanie w wierze i szerzenie Ewangelii oraz raduje się z właściwego postępowania tych, którym przyniósł Chrystusową naukę, np.:

¹¹ Podaję za: *ibidem*, s. 182.

Dziękuję Bogu mojemu, ilekroć was wspominam – zawsze w każdej modlitwie, zanosząc ją z radością za was wszystkich – z powodu waszego udziału w [szerzeniu] Ewangelii od pierwszego dnia aż do chwili obecnej (Flp 1, 3–5);

*Wasze zaś posłuszeństwo znane jest wszystkim. A więc **raduję się** z was, pragnę jednak, abyście byli w dobrym przemyśle, a co do zła – niewinni (Rz 16, 19).*

Bogactwo czasowników wykorzystywanych przez Apostoła wskazuje, iż w swych wypowiedziach porusza wiele różnorodnych tematów. Informuje, poucza, łagodnie nakazuje, ale także dzieli się swoimi uczuciami, przeżyciami. Rozpiętość intencji nadawcy jest tu bardzo szeroka; od mówienia, poprzez nauczanie, przekazywanie Ewangelii, radzenie, ocenianie, informowanie, polecenia, wyrażanie uczuć. Pragnie też podtrzymać więź łączącą go z odbiorcami, być ich nauczycielem, ale także osobą bliską, która dobrze zna ich życie, troski i sama pragnie dzielić się z innymi swoimi radościami i smutkami.

Wykorzystywanie form czasu teraźniejszego, tak częste w zaprezentowanym materiale, jest zabiegiem przemyślanym, stwarza iluzję bezpośredniej obecności, pozwala odbiorcy na utożsamianie się z poruszaną w epistolografii tematyką, a osoba nadawcy staje się bliższa mimo odległości dzielącej ją od adresatów.

W listach apostoelskich, obok nadawcy auktorialnego, występuje nadawca wszechwiedzący – Bóg, dzięki któremu Apostoł zyskuje moc przepowiadania Słowa Bożego:

*Przez Niego **otrzymaliśmy** łaskę i urząd apostoelski, aby ku chwale Jego imienia pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze (Rz 1, 5);*

*Otóż **myśmy nie otrzymali** ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych (1 Kor 2, 12).*

Do tego pojawia się problem zmodyfikowanej sytuacji nadawczo-odbiorczej. Gramatycznym wykładnikiem kategorii nadawcy w zmodyfikowanej sferze nadawczo-odbiorczej jest 1 osoba liczby mnogiej i odpowiadające jej formy zaimków osobowych i dzierżawczych. Taka sytuacja ma miejsce, kiedy Paweł wypowiada się nie tylko w swoim imieniu, ale czyni to na mocy autorytetu innych Apostołów, swoich współpracowników lub Kościoła. Zatem zmienia się układ nadawczo-odbiorczy w wypowiedzi. Wykorzystanie formy 1 osoby liczby mnogiej pełni także funkcję podkreślenia wspólnoty między nadawcą i odbiorcą tekstu. Formy 1 osoby liczby mnogiej pojawiają się najczęściej tam, gdzie odbiorcą jest adresat zbiorowy. Nie występują w pismach indywidualnych Apostoła. Autor wykorzystuje liczbę mnogą w celu podkreślenia łączności z gronem Apostołów, ale także wówczas, gdy pragnie podkreślić jedność nauczających i nauczanych. To prowadzi do wniosku o ogólnym apostołstwie, w którym każdy jest głosicielem Bożej nauki:

*Chlubą bowiem jest dla nas świadectwo naszego sumienia, bo w prostocie serca i szczerości wobec Boga, a nie według mądrości doczesnej, lecz według łaski Bożej postępowaliśmy na świecie, szczególnie względem was. Nie **piszemy** wam bowiem czegoś innego niż to, coście czytali i coście zrozumieli. Mam nadzieję, że do końca będziecie nas rozumieć tak, jak już po części **zostaliśmy** przez was zrozumiani: mianowicie że w dzień Pana naszego Jezusa ja będę waszą chlubą, tak jak i wy moją (2 Kor 1, 12–14);*

*Czyż nie wiadomo wam, że **my** wszyscy, **którzyśmy** otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, **zostaliśmy zanurzeni** w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć **zostaliśmy** razem z Nim **pogrzebani** po to, **abyśmy** i **my** **wkroczyli** w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca (Rz 6, 3–4).*

W strukturze listu apostołskiego następuje wymieszanie kategorii nadawczo-odbiorczej. W jednym fragmencie odnajdujemy wskaźniki zarówno odbiorcy, jak i nadawcy pism. Dlatego narracja jest zmienna, czasem chaotyczna, podporządkowana naczelnemu celowi – przekazywaniu treści nauczania. Teksty te, jak pokazał zgromadzony materiał badawczy, charakteryzują się bogactwem środków leksykalnych i gramatycznych, wyznaczających najważniejsze dwa czynniki epistolografii – osobę piszącą i czytelników. Istnieje między nimi zasadnicza korelacja, a poszczególne elementy wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Święty Paweł chętnie i w różnorodny sposób ujawnia się na kartach Listów jako osoba mówiąca, jednak równie często odnosi się do odbiorców, do których przeznaczony jest przekaz Ewangelii. Adresaci są tu warunkiem koniecznym zaistnienia rzeczywistego dialogu. Wyznacza się im miejsce współautorów pism zarówno jako współnadawców wspomnianych we fragmentach tekstu, jak i pośrednio poprzez tematykę Listów związaną z trapiącymi ich problemami i kłopotami nowych ośrodków chrześcijańskich. Zaimiek *my* oraz czasowniki w 1 osobie liczby mnogiej odzwierciedlają zakładaną wspólnotę przekonań nadawcy i odbiorcy. Obok innych zadań, pełnią one także funkcję perswazyjną. Nadawca poszukuje różnorodnych sposobów, by dotrzeć do czytelników. Formalnymi wykładnikami są tu wołacze, mianowniki w funkcji wołacza, czasowniki w 2 osobie liczby pojedynczej i mnogiej, a także związane z nimi formy zaimków osobowych i dzierżawczych. Chęć bycia w bliskim kontakcie wyraża się poprzez częstotliwość występowania tych różnorodnych form. „Ich desygnacja natomiast ujawnia nam, jakimi nadawca widzi odbiorców, jakimi i kim są ci odbiorcy według nadawcy”¹². Do zagadnień związanych z językowymi sposobami prezentacji odbiorcy w omawianej epistolografii przejdziemy w dalszej części tego rozdziału.

¹² *Ibidem*, s. 188.

2. KATEGORIA ODBIORCY W LISTACH ŚW. PAWŁA

Ponieważ człowiek jest istotą dialogową, a słowo stanowi miejsce spotkania się osób¹³, należy się zatem zastanowić, jakie w tekście są wykładniki relacji nadawczo-odbiorczej i jakich środków używa autor, gdy pragnie osiągnąć podstawowy cel komunikacyjny. List stanowi ogniwo dialogu ze względu na to, że jest często elementem większej całości – w korespondencji bywa poprzedzony innym pismem i oczekuje się, że odbiorca udzieli odpowiedzi w kolejnym liście. Istnieje też wewnętrzna konwersatoryjność poszczególnych listów, wynikająca z zapotrzebowania partnerów na bezpośrednią rozmowę¹⁴.

W konstrukcję listu, jako jeden z koniecznych wykładników, wpisany jest adresat, bez którego obecności niemożliwe byłoby zaistnienie wewnętrznej interakcyjności: „List, podobnie jak replika dialogu, jest skierowany do określonego człowieka, uwzględnia jego ewentualne reakcje, jego ewentualną odpowiedź” – twierdzi M. Bachtin¹⁵, a J. Labocha dodaje, że „podstawowym warunkiem wypowiedzi dobrej pod względem retorycznym jest świadomość liczenia się z milczącym nawet odbiorcą”¹⁶. S. Skwarczyńska w monografii poświęconej listom pisze: „Do najciekawszych cech listu, do cech, które wyznaczają listowi stanowisko najzupełniej odrębne na przestrzeni całej literatury, należy to, że bezpośrednie, ściśle zetknięcie adresata i autora, z którego wypływa list, pasuje tego adresata w pewnej mierze na współautora listu. Osobowość adresata odbiorcy, acz milkliwa, kieruje tu wypowiedzeniem autora, wytycza linie, nadaje formę jego rozmachowi twórczemu”¹⁷. Tak autorka wyznacza funkcję tej kategorii na płaszczyźnie listu: „To kim jest w swojej osobowości adresat, i to co z osobowości autora i adresata wnika w ich stosunek, patronujący listowi, jest linią decydującą nie tylko o jakości listu, lecz także o jego akcencie dynamicznym”¹⁸.

W liście zachodzi zatem powiązanie znaków z ich wytwórcą i adresatem¹⁹, które realizuje podstawowy układ komunikacyjny nadawca – znak – odbiorca.

A. Kałkowska, powołując się na prace M. R. Mayenowej, podaje, że aby móc uznać list za strukturę dialogową, powinien on być tworem jednego nadawcy odnoszącym się do jednego odbiorcy oraz że musi mieć ten sam temat. Te wykładniki jednocześnie stanowią, że tekst odznacza się spójnością²⁰.

¹³ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996, s. 70.

¹⁴ A. Kałkowska, *Struktura składniowa listu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1992, s. 11.

¹⁵ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970, s. 227.

¹⁶ J. Labocha, *Odbiorca w tekście i wypowiedzi*, w: *Styl a tekst*, Opole 1996, s. 55.

¹⁷ S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, Lwów 1937, s. 73.

¹⁸ *Ibidem*, s. 73.

¹⁹ A. Kałkowska, *op.cit.*, s. 22.

²⁰ A. Kałkowska, *Wprowadzenie w problemy językowej spójności listu*, „Polonica” IV, 1978, s. 51–71. Patrz też: S. Skwarczyńska, *Wokół teorii listu. Paradoxy*, „Pamiętnikarstwo Polskie”, 1972, nr 4, s. 43.

Chrześcijanie, nie bez przyczyny, chętnie posługiwali się listem jako formą podawczą, gdyż pozwalał on na bardziej osobisty przekaz myśli i uczuć ze sfery przeżyć religijnych oraz zdecydowanie ułatwiał kontakt z nieobecną osobą. Rozwój chrześcijaństwa i jego terytorialna ekspansja stworzyły naturalne warunki posługiwania się listem jako środkiem zastępczym prywatnej rozmowy czy przemowy publicznej, gdy na skutek oddalenia niemożliwy był osobisty kontakt i ustny kerygmat²¹.

Sytuacja odbiorcy listu jest dość skomplikowana w przypadku tekstów, których celem jest przekazanie nauki o Bożym Objawieniu. Mamy tu na uwadze listy apostołskie, encykliki, pisma pasterskie. Pierwsza trudność wynika z tego, iż jak wcześniej zostało powiedziane, nadawca nie ma możliwości bezpośredniego przekazywania katechezy, zatem istotny jest dobór środków językowych w taki sposób, by jak najpełniej wyjaśnić Chrystusową naukę i uzyskać skuteczne jej zrozumienie, a jednocześnie każdy wyraz czy zdanie pisane przez nauczającego podlega swoistej reinterpretacji, której dokonuje odbiorca tekstu. Należy zaznaczyć, że nie bez znaczenia jest tu sposób prezentacji Słowa Bożego, gdyż nadawca, w tym wypadku św. Paweł, przemawia z pozycji nauczyciela, treści przez niego przekazywane służą nauczaniu wiernych, zatem bardzo istotnym w procesie takiej komunikacji jest utrzymanie stałego kontaktu z odbiorcą. „Przepowiadający Słowo Boże zmierza zatem do nawiązania, względnie do przywrócenia lub pogłębienia komunikacji, gdyż w rozumieniu teologicznym, potrzeba komunikacji wyraża, a nawet utożsamia potrzebę zbawienia”²².

Od nadawcy będzie zależało, na ile zaistnieje rzeczywista dialogiczność w tekście i czy cel dydaktyczny zostanie w pełni osiągnięty. Zaistnienie pożądanego dialogu wynika z doboru właściwych środków językowych, które ten dialog nadawczo-odbiorczy i właściwą sytuację komunikacyjną warunkują. Nie bez przyczyny Autor listów apostołskich stara się zachować interlokucyjność w swojej wypowiedzi. Wpływ na to miał sposób, jaki stosował Chrystus, który posługiwał się dialogiem w trakcie głoszenia swojej nauki, a stanowił On przecież dla Apostołów najwyższy autorytet kaznodziejski.

Nie bez znaczenia jest też fakt, że w strukturze Pawłowych pism, oprócz listu jako nadrzędnego gatunku, daje się wyróżnić cechy innych form literackich, w tym przede wszystkim kazania, które również służy nauczaniu. Obok tego można odnaleźć napomnienie, autobiografię apologetyczną, list pasterski, pismo urzędowe kierownika gminy, list przyjacielski, części egzegetyczne i parenetyczne. Dzieło Apostoła Narodów przedstawia więc jedność w wielości i różnorodności elementów²³.

²¹ L. Małunowiczówna, *Z zagadnień epistolografii starochrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXV, 1977, z. 3, s. 65.

²² J. Pracz, *Kazanie jako akt komunikacji*, w: *Fenomen kazania*, pod red. W. Przyczyny, Kraków 1994, s. 88.

²³ Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. ks. R. Rubinkiewicz, Lublin 1996, s. 334.

List, w swojej podstawowej formie, zakłada istnienie jednego adresata, jednak w przypadku omawianych pism sytuacja ta ulega komplikacji, gdyż odbiorcą Listów św. Pawła są nie tylko pojedyncze osoby – jego bliscy współpracownicy – Tymoteusz, Tytus i Filemon, do których zwraca się ze wskazówkami i radami. Zdecydowanie większą grupę Listów kieruje do odbiorców zbiorowych – młodych gmin chrześcijańskich, do których dociera w ten sposób ze swoim pasterskim orędziem. Występuje tu zatem odbiorca uogólniony²⁴, którego strukturę sprowadza się do cech najważniejszych, bez analizowania osobowości pojedynczych postaci: „List zwrócony do większej ilości adresatów musi uprościć wielokrotność różnych cech ich indywidualności. Musi, jednym słowem, sprowadzić ich do wspólnego mianownika, wyodrębniając z osobowości każdego z nich elementy wspólne; powstanie w ten sposób psychika zbiorowa o walorach prostych, niezłożonych, jednolitych”²⁵. Odbiorca zbiorowy jest wieloosobowy, ale dzięki temu staje się bezosobowy.

Ponadczasowość tekstów, o których mowa, wprowadza kolejnego odbiorcę – św. Paweł zwraca się do wszystkich wierzących, bez względu na czas i miejsce, w którym następuje lektura tych tekstów. Potencjalnym odbiorcą w perspektywie ksiąg biblijnych staje się każdy czytelnik, a to pozwala przypuszczać, że nastąpi świadoma stylizacja tekstu z myślą o tym dodatkowym czytelniku wirtualnym²⁶. Taka stylizacja może nawet powodować uzależnienie struktury językowej tekstu oraz przekazywanej treści od adresata, do którego kieruje się list²⁷.

Jednocześnie odbiorcą listu apostolskiego jest sam nadawca, jako że są to teksty pisane pod natchnieniem Ducha Świętego, zatem Bóg kieruje słowa także do Apostoła z Tarsu, a on sam, zapisując przesłanie i nauczając wiernych, staje się odbiorcą słów Bożych, które pomagają mu umocnić się w wyznawanej wierze.

Wśród środków językowych, które służą nazywaniu odbiorcy w epistolografii, do najbardziej znaczących należą środki leksykalne, a wśród nich: nazwy własne, które bezpośrednio odwołują się do kontekstu pozajęzykowego wypowiedzi, zaimki osobowe, występujące jako samodzielne formy adresatywne lub tworzące deskrypcje określone, w których skład wchodzi rzeczowniki lub grupy nominalne poprzedzone zaimkiem wskazującym lub osobowym. Oddzielną grupę stanowią wykładniki gramatyczne, a wśród nich najbardziej wyróżniają się osobowe formy czasownika. Wykładniki gramatyczne odnoszą się do kontekstu wewnątrzjęzykowego, w obrębie poszczególnych zdań ważną rolę spajającą wypowiedź pełnią zaimki osobowe i względne, a w przestrzeni międzylistowej najistotniejszy jest udział przysłówków i zaimków przysłownych. Ten zakres środków warunkuje skuteczność porozumienia pomiędzy nadawcą z odbiorcą na płaszczyźnie komunikatu.

²⁴ Por. M. Czermińska, *Pomiędzy listem a powieścią*, „Teksty” 4/22, 1975, s. 43.

²⁵ S. Skwarczyńska, *Teoria listu...*, s. 87–88.

²⁶ A. Kałowska, *Wprowadzenie w problemy...*, s. 38.

²⁷ Por. M. Janion, *Tryptyk epistolograficzny*, w: *Romantyzm. Studia o ideach i stylach*, Warszawa 1969, s. 209–227.

Nadrzędną kategorią podziału, według której systematyzowano zebrany materiał, jest przynależność do określonej kategorii językowej. Wyróżniam nazwy własne, leksemy apelatywne oraz grupę zaimków. Oddzielnie uwaga zostanie poświęcona formom czasownika wskazującym na odbiorcę²⁸. Chęć bycia w bliskim kontakcie wyraża się poprzez częstotliwość występowania tych różnorodnych form.

2.1. Nazwy własne

2.1.a. Sposoby zwracania się do odbiorców indywidualnych

Jak już wcześniej zostało powiedziane, Apostoł kierował prywatną korespondencję do swoich zaufanych współpracowników. List jest gatunkiem, w którym szczególnie, inicjalny odcinek tekstu, charakteryzuje adresata personalnego w apostrofach, inwokacjach, w rozbudowanej tytulaturze. W Pawłowej epistolografii nosi on miano adresu, w którym podane jest w imię wysyłającego, imiona współnadawców oraz imię adresata, ze wskazaniem tytułów i przymiotów osobistych osoby, do której kieruje się list. Taka formuła pozwala na wstępne nawiązanie osobistego kontaktu. Charakterystyczne dla wstępnego fragmentu listu jest również pozdrowienie, kierowane przez Pawła do odbiorców pism. Tę formułę odnajdujemy we wszystkich pismach, a życzenie *łaski* i Bożego *pokoju* (hebrajskie *szalom*²⁹) występuje w miejscu greckiej formuły preskryptu. Fraza ta została zapożyczona z liturgii kościelnej³⁰ i najczęściej przybiera postać:

*Łaska*³¹ *wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa* (Rz 1, 7).

Pozdrowienie to – wyjąwszy Listy do Rzymian i do Galatów – przechodziło w słowa wdzięczności wobec Boga za dobrą postawę adresatów, a po nim następowało wskazanie motywów skłaniających autora do napisania listu³².

Jednym z najważniejszych współpracowników, spośród siedemdziesięciu dwóch osób współpracujących z Pawłem, był *Tymoteusz*, którego Apostoł poznał podczas swojej drugiej podróży misyjnej. Kieruje do niego dwa odrębne pisma. Pochodzenie Tymoteusza zostało zaprezentowane w *Dziejach Apostolskich*:

²⁸ A. Kałkowska, *Wprowadzenie w problemy...*, s. 42

²⁹ Wprowadzając, obok greckiego pozdrowienia *łaska*, wyraz *szalom*, św. Paweł uwydatnia tym samym trwałość i źródło Bożego pokoju. Słowo to pozostało do dziś pozdrowieniem w Izraelu. Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000, s. 170.

³⁰ Por. A. Suski, *Geneza Pawłowych dziękczynień listowych*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 15 (1977), nr 2, s. 77–112.

³¹ Słowo *łaska*, po grecku *charis*, przypomina brzmieniem używany w listach prywatnych czasownik *chajrejn*, por. A. Świderkówna, *op.cit.*, s. 170.

³² Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 291.

Był tam pewien uczeń imieniem Tymoteusz, syn Żydówki, która przyjęła wiarę, i ojca Greka (Dz 16, 1).

Na polecenie Pawła pracuje on we wspólnotach chrześcijańskich: wśród Tesaloniczan (1 Tes 3, 6), w Koryncie (1 Kor 4, 17) i w Efezie (1 Tm 1, 3).

Paweł docenia jego trud w pracy apostołskiej (1 Kor 16, 10) i już we wstępie do Pierwszego Listu, który kieruje do swego ucznia, nazywa go *swym prawowitym dzieckiem w wierze*. Uwagę zwraca emocjonalna więź, jaka łączy Apostoła z jego współpracownikiem, gdy tytułuje go *dzieckiem umiłowanym*:

[...] *do Tymoteusza, swego prawowitego dziecka w wierze. Łaska, miłosierdzie, pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, naszego Pana!* (1 Tm 1, 2);

[...] *do Tymoteusza, swego umiłowanego dziecka. Łaska, miłosierdzie, pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, naszego Pana!* (2 Tm 1, 2).

Drugą niezwykle ważną osobą był *Tytus*, który pochodził z Antiochii Syryjskiej i został adresatem kolejnego pisma apostołskiego, w którym otrzymuje zadanie ustanowienia na Krecie prezbiterów i biskupów oraz zorganizowania Kościoła, a na prośbę Apostoła później udał się do Dalmacji (2 Tym 4, 10).

W życzliwy sposób Autor prezentuje swojego odbiorcę we wstępie Listu, w którym zyskuje on miano *dziecka prawdziwego we wspólnej wierze*:

[...] *do Tytusa, dziecka mego prawdziwego we wspólnej nam wierze. Łaska i pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, Zbawiciela naszego!* (Tt 1, 4).

Ostatnim z odbiorców indywidualnych jest *Filemon*, adresat najkrótszego z Pawłowych pism, nawrócony przez Apostoła właściciel posiadłości w Kolosach:

Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i Tymoteusz brat, do Filemona umiłowanego, naszego współpracownika (Flm 1).

W omawianych tekstach formy zwracania się do indywidualnych odbiorców charakteryzują się podobną strukturą. Imię nadawcy w formie genetivu zostaje zaprezentowane w adresie, obok niego odnajdujemy formułę określającą osobę, są to słowa bardzo życzliwe, świadczące o dobrych relacjach łączących Apostoła ze współpracownikami. Poza adresem Autor przywołuje nomina propria w formie wokatywnej, czasem wzmacniając ich funkcję użyciem wykrzyknienia lub zaimka rzeczownego *ci*:

Ten właśnie nakaz poruczam ci, Tymoteuszu, dziecko [moje], po myśli proroctw, które uprzednio wskazywały na ciebie: byś wsparty nimi toczył dobrą walkę, mając wiarę i dobre sumienie (1 Tym 1, 18–19).

2.1.b. Sposoby zwracania się do odbiorców zbiorowych

Na trzynaście Listów, którym przyznaje się autorstwo św. Pawła, dziewięć zostało skierowanych do młodych gmin chrześcijańskich, których Paweł był założycielem. Podobnie jak w pismach o charakterze indywidualnym, tak i w korespondencji kierowanej do grupy chrześcijan, adresat, zgodnie z regułami stosowanymi przez Apostoła, zostaje przedstawiony na wstępie. W prezentacji odbiorcy wykorzystuje się leksem wskazujący na wspólnotę wiernych i jest to najczęściej zwrot *do Kościoła*³³ oraz stosowane w liczbie mnogiej określenie *do świętych i wiernych*³⁴. Na kartach Nowego Testamentu starogrecki wyraz *ekklesia*, który oznaczał „zespół wywołanych z domu w celu pełnienia funkcji publicznej”³⁵, został zmieniony i oznacza:

- gminę chrześcijańską, czyli społeczność lokalną wyznawców Chrystusa – Boga,
- Kościół jako instytucję władczą,
- świątynię chrześcijańską³⁶.

W przypadku pism św. Pawła mamy do czynienia z pierwszym ze znaczeń tego terminu, w Listach pojawia się on 41 razy, a najpełniejsze jego znaczenie zostaje przedstawione w 14 rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, 5 rozdziale Listu do Efezjan oraz 16 rozdziale pisma skierowanego do Rzymian³⁷.

Najkrótszą formułę wykorzystuje nadawca, gdy zwraca się do Galatów: *do Kościołów Galacji* (Ga 1, 1). Bardziej rozbudowany jest to wyrażenie w Listach do Kolosan i Efezjan: *do świętych i wiernych braci w Kolosach* (Kol 1, 2) i *do świętych, którzy są »w Efezie«, i do wiernych w Chrystusie Jezusie* (Ef 1, 1).

W dwóch Listach do Tesaloniczan wykorzystana została jednakowa formuła, zawierająca wyżej omawiany leksem *kościół*:

[...] *do Kościoła Tesaloniczan w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie. Łaska wam i pokój!* (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1).

³³ W Listach św. Pawła terminem *kościół* określa się lokalne wspólnoty wierzących (1 Kor 11, 18), por. *Słownik teologii biblijnej...*, s. 383–393. Termin *kościół* był dobrze znany w świecie starożytnym, gdyż tym mianem określano w ustrojach demokratycznych *zgromadzenie, zwołanie*, a sam termin pochodzi od greckiego czasownika *zwoływać*. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *op.cit.*, s. 103.

³⁴ Pojęcie *święty* oznacza w Nowym Testamencie chrześcijan. Początkowo używano go tylko w odniesieniu do członków gminy jerozolimskiej, a zwłaszcza do małej grupy, która przeżyła zesłanie Ducha Świętego (Dz 9, 13; 1 Kor 16, 1; Ef 3, 5). Z czasem objęto nim braci z Judei (Dz 9, 31–41) oraz innych wiernych (Rz 16, 2; 2 Kor 1, 1; 13, 12). Por. *Słownik teologii biblijnej...*, s. 972–977.

³⁵ A. Bańkowski, *Nowotestamentowe εκκλησια i jego losy w językach Europy*, w: *Biblia a kultura Europy*, t. 1, red. M. Kamińska, E. Małek, Łódź 1992, s. 59.

³⁶ Por. D. Bieńkowska, *Językowy obraz wspólnoty (na materiale Nowego Testamentu w przekładzie ks. J. Wujka)*, „Roczniki Humanistyczne” KUL XLIX, z. 6. Lublin 2001–2002, s. 65–73.

³⁷ A. Bańkowski, *op.cit.*, s. 58.

W nieco inny sposób Autor zwraca się do wspólnoty w Rzymie, nazywa ją *umiłowaną od Boga*, a wyznawców wiary chrześcijańskiej określa mianem *powołanych świętych* (Rz 1, 7).

W korespondencji skierowanej do mieszkańców Koryntu, wśród których św. Paweł przebywał w 51 r., w czasie drugiej podróży misyjnej, odnajdujemy w adresie słowa skierowane bezpośrednio do tej gminy chrześcijańskiej, ale Apostoł zaznacza, że odbiorcami pism są także wszyscy wierzący w Chrystusa w Grecji i na całym świecie. To powoduje wyznaczenie kolejnych adresatów, a Listy zyskują charakter tekstów uniwersalnych:

[...] *do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]* (1 Kor 1, 2).

Do mieszkańców Koryntu zwraca się także z apostoelskim, nie pozbawionym gorczy, zawołaniem:

*Usta nasze otwarły się do was, **Koryntianie**³⁸, rozszerzyło się nasze serce. Nie brak wam miejsca w moim sercu, lecz w waszych sercach jest ciasno. Odplacając się nam w ten sam sposób, otwórzcie się i wy: jak do swoich dzieci mówię* (2 Kor 6, 11–13).

Podobny zwrot do adresata w formie wołaczowej odnajdujemy także w Liście do Galatów, w którym nadawca zwraca się do odbiorców zamieszkujących *krainę galacką* z gwałtowną wymówką (Dz 16, 6), a jej wartość została wzmocniona użyciem wykrzyknienia, epitetu *nierozumni* i wykorzystaniem pytań retorycznych, co wskazuje wyraźnie na napięcie emocjonalne podmiotu mówiącego³⁹:

*O, nierozumni **Galaci!** Któż was urzekł, was, przed których oczami narysowano obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego? Tego jednego chciałbym*

³⁸ Na marginesie należy omówić pochodzenie nazw: Efezjanie, Koryntianie, Kolosanie. Nazwy te nie są w pełni zgodne z polskimi normami słowotwórstwa rzeczowników. Ich pochodzenie omawia E. Breza w artykule *Skąd pochodzą formy „efezjanie”, „koryntianie”, „kolosanie” i o tytułaturze niektórych ksiąg Nowego Testamentu*, „Język Polski” LXVII 1–2, s. 31–35. W artykule tym autor dowodzi, że tworząc te formy J. Wujek, który jako pierwszy wykorzystał je w takiej formie w swoim tłumaczeniu Biblii, dokonał zapożyczenia z angielskiego tłumaczenia z 1582 r. Tłumacz tak argumentuje swoją decyzję: „Tytuły niektóre Listów Pawła św. wyraziłem, jak mi nie mam, właściwiej [właściwiej] i grzeczniej niżli pierwiej: do Koryntyjan, do Efezyjan, do Filipowian, Do Kolossan i do Tessałoniczan. Bo jako Cracovienses, po polsku zowiemy nie Krakowiensy, ale od Krakowa Krakowiany i Vilnienses, nie Vilniensy, ale od Wilna Wilniany, tak Corynthios od Koryntu Koryntjany; Ephesios od Efezu Efezjany albo Efezany; Colossenses od Kolosu Kolossany (jako od Kalisza Kaliszany, a nie Kalisyjensy); Thessalonicensenses od Tessałoniki Tessałoniczany; Philippenses od miasta Filipowa Filipowiany, a nie Filipensy, Tessałonicensy, Kolossensy”, E. Breza, *op.cit.*, s. 32.

³⁹ Por. M. Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998, s. 105–106.

się od was dowiedzieć, czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełnienia Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze? (Ga 3, 1–2).

Forma wokatywna występuje w podobnej funkcji także w Liście do Filipian, a została podkreślona wprowadzeniem zaimka osobowego wy:

*Wy, **Filipianie**, wiecie przecież, że na początku [głoszenia] Ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, żaden z Kościołów poza wami jednymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodu i rozchodu, bo do Tesaloniki nawet raz i drugi przysłaliście na moje potrzeby (Flp 4, 15–16).*

2.2. Nazwy apelatywne

Drugą ważną grupę leksemów wskazujących na adresata w Pawłowej epistolografii stanowią rzeczowniki pospolite, a ich frekwencja znacznie przewyższa wykorzystanie nazw własnych w tekście. Najczęściej jest to leksem *bracia*, który ma szerokie zastosowanie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. We wszystkich księgach Nowego Testamentu łącznie pojawia się 131 razy, a w Listach Pawłowych 88 razy. Częstotliwość jego występowania rozkłada się następująco: w Pierwszym Liście do Koryntian odnajdujemy go 22 razy, w Pierwszym Liście do Tesaloniczan – 14 razy, w Liście do Rzymian – 12 razy, w Liście do Galatów – 11 razy, w Drugim Liście do Tesaloniczan oraz w Liście do Filemona – 7 razy, w Drugim Liście do Koryntian – 4 razy, a w Liście do Efezjan i do Tymoteusza odnajdujemy po jednym przykładzie jego wykorzystania.

W najwłaściwszym ujęciu wyrazu *brat* używano do oznaczenia ludzi, którzy pochodzą z tego samego łona (Rz 4, 2), ale bratem mógł być także nazwany dalszy krewny (Rz 13, 8) lub osoba należąca do tego samego szczepu czy rodu (Sm 19, 13), a nawet narodu, który wywodził się od wspólnych przodków (Pwt 1, 16). Obok tego Biblia wskazuje na braterstwo, które opiera się na wspólnej wierze (Mt 18, 15) i utożsamieniu się chrześcijan z Jezusem (Mt 25, 40). Nazwa *brat* staje się w czasach Nowego Testamentu synonimem leksemu *chrześcijanin*, zyskującym uznanie pogan⁴⁰.

Miejsce tego leksemu w obrębie zdania wyznacza jego funkcja. Należy zaznaczyć, że jako forma zwrotu do adresata występuje on przede wszystkim w liczbie mnogiej, co pozwala stwierdzić, że święty Paweł, zwracając się w ten sposób do wiernych, ma na uwadze całe wspólnoty chrześcijańskie. Tylko dwukrotnie stosuje tę formę, określa za jej pomocą indywidualnego adresata, a jest nim Filemon. Warto podkreślić, że w tych fragmentach zaznaczony został niezwykle pozytywny stosunek od odbiorcy:

⁴⁰ Por. *Praktyczny słownik biblijny*, opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów pod red. A. Graber-Haidee, Warszawa 1994, s. 131–132.

***Bracie**, doznałem wielkiej radości i pociechy z powodu twojej miłości, że [mianowicie] serca świętych otrzymały od ciebie pocieszenie (Flm 7);*

*Tak, **bracie**, niech ja przez ciebie doznam radości w Panu: pociesz moje serce w Chrystusie! (Flm 20).*

Bezpośredni zwrot do nadawcy wymaga użycia w zdaniu leksemu *bracia* w pozycji inicjalnej tak jest w przypadku 1 Kor 14, 20 oraz w Liście do Rzymian (10, 1–3), kiedy św. Paweł informuje adresatów, że pamięta o nich w swoich modlitwach. Częściej jednak wypowiedź tak jest konstruowana, że leksem ten jest umieszczony wewnątrz zdania, na zasadzie wtrącenia, poprzedzony formą czasownika oraz wzmocniony zaimkiem osobowym *wy* w odpowiednim przypadku, tworząc schemat:

osobowa forma czasownika + wy (was, wam) + bracia

*Napominam was, **bracia**: znacie dom Stefanasa, jako ten, który stanowi pierwociny Achai i który się poświęcił na służbę świętym (1 Kor 16, 15).*

W podobne konstrukcje zwrotu do adresata obfituje List do Rzymian: Rz 12, 1–2; 15, 30–32; 16, 17; odnajdziemy je także w 1 Kor 1, 10–11. Redagowanie tekstu w taki sposób pozwala na wykorzystanie leksemu *brat* nie tylko w funkcji wskaźnika osób, będących odbiorcami Listów, ale jednocześnie dzieli tekst na spójne fragmenty i realizuje funkcję wykładnika służącego podtrzymywaniu kontaktu z odbiorcą korespondencji.

Zdarza się także, iż wyraz ten odnajdziemy w końcowej części tekstu, jak np. w Liście do Galatów (6, 18), kiedy św. Paweł kieruje do nich słowa pożegnania:

*Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z duchem waszym, **bracia**! Amen.*

Specyficzna struktura składniowa powstaje, kiedy formę *bracia* poprzedza zaimek *wy*. Zostaje on wprowadzony w zdaniach, które powinny być szczególnie ważne dla odbiorcy:

***Wy** zatem, **bracia**, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywień słuźcie sobie wzajemnie! (Ga 5, 13).*

Wołaczowa forma *bracia* zostaje wzbogacona o dodatkowe określenia, które pełnią funkcję przydawki o szyku postpozycyjnym, wyrażające wyjątkowo pozytywne nastawienie do odbiorcy. W tej roli występują następujące określenia: *bracia moi* (Rz 7, 4; 1 Kor 1, 11; 11, 33; 14, 19, Flp 3, 1); *bracia moi najmiłsi* (1 Kor 15, 58); *bracia umiłowani* (Flp 4, 1); *bracia przez Boga umiłowani* (1 Tes 1, 4–5; 2 Tes 2, 13).

Postpozycyjny szyk przydawki dzierżawczej jest tu typowym elementem. Upowszechnił się on na skutek dosłownego tłumaczenia oryginalnych tekstów

ksiąg biblijnych – z łacińskiej Wulgaty i tekstów z języka hebrajskiego⁴¹. Ten dostojny, inwersyjny szyk stał się składnikiem prozy biblijnej⁴².

Obok słów kierowanych do całej społeczności osobną kategorię adresatów w Listach stanowią formy zwracania się do określonych grup. Święty Paweł kieruje do nich oddzielne pouczenia, mające służyć ich umocnieniu w wierze i pobożnym życiu. Przedmiot jego zainteresowania stanowią różne osoby – ojcowie (Ef 6,4), żony, mężowie (Kol 3, 18–19; Ef 5, 25; 5, 28; 1 Kor 7, 16), dzieci (Ef 6, 1–3; Kol 3, 20).

Leksem *dziecko* zostaje wykorzystany przez Apostoła także w innej funkcji, zwraca się on za jego pomocą do wszystkich ochrzczonych, nazywając ich swoimi dziećmi. Uzasadnieniem nazywania przez św. Pawła chrześcijan dziećmi mogą być słowa z Pierwszego Listu do Koryntian:

Nie piszę tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć – jako moje najdroższe dzieci. Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie (1 Kor 4, 14–15)

oraz fragment z drugiego pisma pasterskiego wysłanego do Koryntu:

Odplacając się nam w ten sam sposób, otwórzcie się i wy: jak do swoich dzieci mówię (2 Kor 6, 13).

Apostoł jest także zainteresowany relacjami panującymi między *panami* i *niewolnikami*⁴³ (Kol 4, 1; Ef 6, 5–6; 6, 9). Panom przypomina o dobrym traktowaniu poddanych, na wzór Chrystusa, który jednakowo odnosi się do wszystkich ludzi: a niewolnikom nakazuje spełnianie chrześcijańskiego obowiązku służenia pracodawcom, mając za wzór służbę Bogu.

Wśród odbiorców Listów Pawłowych nie może zabraknąć także *pogan*, do których był powołany, aby głosić Ewangelię, dzięki czemu zyskał miano Apostoła pogan (Rz 15, 15–16; Rz 11, 13–14).

Inny charakter, wskazujący na adresata uogólnionego, ma podniosła forma wokatywna *człowiecze*, występująca jako wykrzyknienie o charakterze dyrektywnym, które pojawia się we fragmentach będących polemiką św. Pawła z oponentami.

⁴¹ Por. D. Bieńkowska, *Polski styl...*, s. 113–115.

⁴² S. Rospond, *Język Renesansu a Średniowiecza na podstawie literatury psalterzowo-biblijnej*, w: *Odrodzenie w Polsce*, t. III, *Historia języka*, cz. 2, Warszawa 1962, s. 164. Patrz też: T. Brąjerski, *O szyku zaimka dzierżawczego w funkcji przydawki*, w: *Studia linguistica in honorem Thaddaei Lehr-Splawiński*, Warszawa 1963, s. 347–352; D. Bieńkowska, *Styl językowy przekładu Nowego Testamentu Jakuba Wujka (na materiale czterech Ewangelii)*, Łódź 1992; S. Koziara, *O szyku zaimkowej przydawki dzierżawczej w polskich przekładach Psalterza (na przykładzie psalmu Miserere)*, „Język Polski” LXXVIII, s. 68.

⁴³ Na temat sytuacji niewolników w świetle religii chrześcijańskiej pisze I. Kwilecka w artykule: *Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z listu św. Pawła do Kolosan: Kol 3, 11*, zamieszczonym w „Łódzkich Studiach Teologicznych” 1994, 3, s. 53–67.

tami, w tym wypadku Izraelitami, którym Apostoł zarzuca wywyższanie się i próby sądzenia innych oraz pełne pychy przeświadczenie, że jako naród wybrany osiągną zbawienie. Apostoł stara się uświadomić im, że i oni nie są bez winy i nie powinni zapominać, że też popełniają grzechy:

*Przeto nie możesz wymówić się od winy, **człowiecze**, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, [w tej] sam na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz (Rz 2, 1).*

*Czy myślisz, **człowiecze**, co osądzasz tych, którzy się dopuszczają takich czynów, a sam czynisz to samo, że ty unikniesz potępienia Bożego? (Rz 2, 3).*

Leksem ten nabiera teologicznego znaczenia, kiedy Apostoł w Pierwszym Liście do Tymoteusza (6, 11) dodaje do wyrazu człowiek określenie Boży⁴⁴, wskazując przymioty, jakimi winien on się charakteryzować. Legitymowanie się pozytywnymi cechami to argument nie mniej ważny niż sama nauka, dlatego Apostoł zachęca swojego ucznia:

*Ty natomiast, **o człowiecze Boży**, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością!*

Na emocjonalne zaangażowanie i niezwykle serdeczny stosunek nadawcy do odbiorców wskazują wyrazy: *najmilsi* i *umiłowani*, które wcześniej były wykorzystywane jako przymiotniki w funkcji przydawki, natomiast w Liście do Rzymian występują w funkcji rzeczownikowej:

***Umiłowani**, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]. Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta. Ja wymierzę zapłatę – mówi Pan – ale: Jeżeli nieprzyjaciół twój cierpi głód – nakarm go (Rz 12, 19).*

Na uwagę zasługuje fragment z Listu do Filipian, w którym dostrzegamy nagromadzenie elementów zwrotu do adresata, wśród których wykorzystano afektywny element o charakterze poetyckim *radości i chwało moja*. Dostrzegamy tutaj wyraźną więź, jaka łączy Apostoła z wiernymi z tej gminy chrześcijańskiej:

*Przeto, **bracia umiłowani**, za którymi tęsknię – radości i chwało moja! – tak stójcie mocno w Panu, **umiłowani**! (Flp 4, 1).*

Różnorodność i bogactwo apelatywnych form zwracania się do odbiorców pozwala stwierdzić, że celem św. Pawła było dotarcie do szerokiej rzeszy adresa-

⁴⁴ Określenie *człowiek Boży* jest nawiązaniem do starotestamentowego miana *mąż Boży*, jakie przysługiwało prorokom, zatem Tymoteusz „poprzez swoje posłannictwo i posiadaną władzę jest spadkobiercą przywilejów i miana proroków starotestamentowych”, K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *op.cit.*, s. 386.

tów i nawiązanie kontaktu zarówno z pojedynczymi osobami, jak i z ogółem wierzących skupionych we wspólnotach. Autor ma świadomość, że tylko w taki sposób może dotrzeć do adresatów i ich ewangelizować. Kieruje do nich słowa pełne serdeczności, czego wyrazem są przydawki *moi, umiłowani, najmilsi*, ale nie boi się też występować z pouczeniem, a służy temu wykorzystanie form wołacza oraz rzeczowników konkretnych takich jak: *dzieci, żony, mężowie, poganie, najmilsi, umiłowani, bracia*. Ten ostatni leksem jest też wyjątkowo przydatny jako wykładnik funkcji fatycznej, koniecznej w tego typu tekście. Zwracając się do określonej grupy, nie zawęża do niej swojego przekazu, ale odbiorcą treści czyni każdego męża, żonę czy brata, czyli wszystkich wyznawców.

Wykładniki leksykalne wskazujące na odbiorcę, szczególnie w formie wołacza, występują także w funkcji tzw. sygnałów konatywnych kontynuujących, podtrzymujących dialog⁴⁵.

2.3. Zaimki w funkcji wskaźnika odbiorcy

Dialogowy charakter i łączność z czytelnikiem realizuje się w Listach także poprzez użycie zaimków, przede wszystkim osobowych, jako najbardziej typowych wykładników adresata w tekście i „służą one do sygnalizowania charakteru kontaktu między partnerami, jak i ich stosunku do osób trzecich, o których się mówi. Są leksykalnymi i zarazem gramatycznymi wykładnikami kategorii honoryfikatywności”⁴⁶. W tej funkcji odnajdziemy też liczną grupę zaimków dzierzawczych i nieokreślonych.

Odbiorca jest najczęściej identyfikowany w korespondencji za pomocą zaimka osobowego *ty* (i jego form: *ciebie, tobie, cię, wy, was, wami*) , gdyż w tej formie „zwracamy się nie do rzeczywistych odbiorców komunikatu, rozmówców, ale w ogóle do wszelakich jego adresatów”⁴⁷, a stosowanie w wypowiedzi zwrotu *ja – ty* niesie ze sobą wiele dialektycznego napięcia, gdyż zaczerpnięte zostało z dialogu pomiędzy dwoma osobami⁴⁸. Podobnie jak kategoria 2 osoby liczby pojedynczej, forma ta może być wykładnikiem konkretnego adresata tekstu i odbiorcy, którym jest czytelnik. Służy ona bezpośredniemu zwróceniu się do partnera, uważna jest za adresatyw nieoficjalny⁴⁹ i wskazuje na partnerskie stosunki między nadawcą i odbiorcą. Zakres zbioru adresatów wyznaczonych przez *ty* zazwyczaj jest dany przez kontekst pozajęzykowy⁵⁰ lub wynika z wcześniejszej treści wypowiedzi.

⁴⁵ Por. A. Kałowska, *Wprowadzenie w problemy ...*, s. 57.

⁴⁶ R. Przybylska, *Czy w języku polskim istnieje osobna kategoria adresatywów?* w: *Język w komunikacji*, t. 1, pod red. G. Habrajskiej, Łódź 2001, s. 183.

⁴⁷ A. Wilkoń, *Funkcje kategorii gramatycznych...*, s.16.

⁴⁸ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 127.

⁴⁹ R. Przybylska, *op.cit.*, s. 183.

⁵⁰ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op.cit.*, s. 73.

Święty Paweł częściej niż inni nowotestamentowi autorzy wykorzystuje ten zaimek do nazywania adresatów Listów. Najczęściej korzysta z tej formy w Liście do Filemona.

Forma *tobie* występuje tylko cztery razy i jedynie w Liście do Tymoteusza – ucznia, z którym Apostoł był w bliskiej przyjaźni, dlatego nie dziwi ta poufała forma zwracania się św. Pawła do współpracownika oraz dziękczynienie składane Bogu za wiernego towarzysza:

Dziękuję Bogu, któremu służę jak moi przodkowie z czystym sumieniem, gdy zachowuję nieprzerwaną pamięć o tobie w moich modlitwach. W nocy i we dnie pragnę cię zobaczyć – pomny na twoje lzy – by napelniła mnie radość na wspomnienie bezobłudnej wiary, jaka jest w tobie; ona to zamieszkała pierwszej w twojej babce Lois i w twej matce Eunice, a pewien jestem, że [mieszka] i w tobie. Z tej właśnie przyczyny przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk (2 Tm 1, 3–6).

Zaimek osobowy *wy* służy deskrypcji adresata w pismach, w których występuje odbiorca zbiorowy. Jest to bezpośredni zwrot do partnerów o charakterze nieoficjalnym, który najczęściej bywa skorelowany z 2 osobą liczby mnogiej czasownika. W funkcji stylistycznej często pojawia się w kazaniach i mowach retorycznych⁵¹. Nie dziwi jego liczne wykorzystanie, jako że listy apostołskie zawierają elementy tychże gatunków i są kontynuacją mów, jakie wygłaszał św. Paweł⁵². Zaimek ten w Biblii Tysiąclecia został wykorzystany 45 razy.

Na uwagę zasługują te fragmenty, w których następuje przeciwstawienie nadawcy odbiorcom tekstu, a dzieje się to między innymi dzięki wykorzystaniu form zaimków *my* i *wy* oraz wprowadzeniu antytez, w których odbiorcy zostali ukazani w pozytywnym świetle, natomiast nadawcy jako osoby słabe:

My głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy (1 Kor 4, 10),

ale tylko pozornie, gdyż:

Cieszymy się bowiem, gdy my słabi jesteśmy, wy zaś – mocni, i modlimy się o wasze udoskonalenie (2 Kor 13, 9).

Taka sytuacja powoduje pewny rodzaj napięcia wewnątrztekstowego i służy analizie zachowań odbiorców.

Może dziwić obecność formy *wam* w korespondencji prywatnej do indywidualnego odbiorcy – Filemona, jest ona jednak uzasadniona, gdyż Apostoł kieruje

⁵¹ T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 61.

⁵² Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, s. 324.

swoje słowa nie tylko do przyjaciela, ale także pozdrowienie do wiernych, którzy gromadzą się w jego domu:

*Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i Tymoteusz brat, do Filemona umiłowanego, naszego współpracownika, do Apfii, siostry, do naszego towarzysza broni Archipa i do Kościoła [gromadzącego] się w tym domu. Łaska **wam** i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa* (Flm 1–3).

Tę formę zaimka odnajdziemy w całej korespondencji zamieszczonej w innym chrześcijańskim pozdrowieniu:

*Łaska **wam** i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa!* (Rz 1, 7).

Forma *was* jest charakterystyczna dla końcowej części Listów, w których do odbiorców kierowane są pozdrowienia. Uwidacznia się to szczególnie w szesnastym rozdziale Listu do Rzymian, który w całości jest poświęcony pozdrowieniom:

*Pozdrawia **was** współpracownik mój Tymoteusz oraz Lucjusz, Jazon i Sozypater, moi rodacy. Pozdrawiam **was** w Panu i ja, Tercjusz, który pisałem ten list. Pozdrawia **was** Gajus, który jest gospodarzem moim i całego Kościoła. Pozdrawia **was** Erast, skarbnik miasta, i Kwartus, brat* (Rz 16, 21–24).

Forma narzędnikowa zaimka – *wami* – jest używana, kiedy nadawca mówi o wspólnocie, jaką tworzy z wyznawcami wiary w Chrystusa, służy utożsamieniu się Apostoła z grupą i jest wyrazem tęsknoty spowodowanej odległością dzielącą go od odbiorców. Wykorzystuje się ją również w zakończeniu pięciu listów, kiedy Autor poleca Bogu adresatów korespondencji, np.:

*A Bóg pokoju niech będzie z **wami** wszystkimi. Amen!* (Rz 15, 33).

Formuła końcowych życzeń, podobnie jak forma adresu, nabiera charakteru utartego schematu powtarzanego w poszczególnych pismach i wskazuje na dążność Autora do systematyzacji tekstu poprzez wspólne formuły powitań i pożegnań, a związane jest to z wprowadzaniem podobnych form, w tym również zaimków.

Charakterystyczne dla Pawłowego pisarstwa jest wykorzystywanie kilku form zaimkowych w jednym fragmencie tekstu, co służy wzmocnieniu komunikatywności listowego przekazu, np. w Liście do Filipian:

*A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z **wami** wszystkimi: a także i **wy** się cieszcie i dzielcie radość ze **mną**! A mam nadzieję w Panu Jezusie, że niebawem pošlę do **was** Tymoteusza, abym i **ja** doznał radości, dowiedziawszy się o waszych sprawach* (Flp 2, 17–18).

Podobne przykłady odnajdziemy w Liście do Rzymian (15, 32), Pierwszym Liście do Koryntian (4, 1). Struktura tych zdań tak jest pomyślana, że często w wypowiedzeniach w pierwszej części występuje forma *was*, a w drugiej *wam*:

Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże (1 Kor 2, 1).

Odrębną kategorię nadawcy, tym razem uogólnionego, pełnią zaimki nieokreślone: *każdy*, *ktoś*, *nikt* i *wszyscy*. Na ogół uważa się, że nie mogą one pełnić funkcji ani anaforycznej, ani deiktycznej⁵³. J. Głuszkowska⁵⁴ stwierdza jednak, że wykazują one inne cechy charakterystyczne dla zaimków: uniwersalność, która polega na neutralizacji w zaimku kategorii rodzaju i liczby wyrazów, które zastępują, personalność, substancywność, atrybutywność, posesywność, które wynikają z obecności wspólnej cechy dystynktywnej w zastępowanym wyrazie i w zaimku oraz kompletność, częstkowość i jednostkowość⁵⁵. Zaimki nieokreślone „są niezbędnym narzędziem formułowania wiedzy ogólnej lub niepełnej”⁵⁶.

Wyraz *każdy*, mający kwantyfikację ogólną indywidualizującą, został użyty 24 razy, a najczęściej (10 razy) odnajdujemy go w Pierwszym Liście do Koryntian, 4 razy występuje w Liście do Rzymian, 3 razy w Liście do Efezjan, 2 razy w Drugim Liście do Koryntian, pojedyncze przykłady występują w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, w Drugim Liście do Tymoteusza oraz w Liście do Filipian. Taki układ może sugerować, że wskazania zawarte przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian charakteryzują się dużym stopniem ogólności, który jest spowodowany użyciem tej formy zaimka nieokreślonego, dzięki temu adresatem apostolskiego przesłania stają się wszyscy wierni, nie tylko ci, na których wskazuje adres Listu. To z kolei powoduje, że Pawłowe teksty zyskują charakter ponadczasowy i uniwersalny:

Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje (1 Kor 3, 10);

Zresztą niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał. Ja tak właśnie nauczam we wszystkich Kościołach (1 Kor 7, 17).

⁵³ Por. T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 119, patrz też: S. Jodłowski, *Ogólnojęzykoznawcza charakterystyka zaimka*, Wrocław 1973.

⁵⁴ J. Głuszkowska, *Zaimki nieokreślone we współczesnym białoruskim języku literackim*, Wrocław 1985, s. 65.

⁵⁵ Podaję za: T. Skubalanką, *op.cit.*, s. 119.

⁵⁶ Por. R. Grzegorzyczowa, *Funkcje semantyczne tzw. zaimków nieokreślonych*, „Prace Filologiczne”, 22, 1972, s. 63–84 oraz T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 117–124.

Osoba odbiorcy wyznaczonego przez ten leksem ulega zawężeniu, kiedy wprowadza się konstrukcję *każdy z was*. Wtedy wiadomo że tekst odnosi się do bardziej określonego odbiorcy zbiorowego, na którego wskazuje kontekst:

*W końcu więc niechaj także **każdy z was** tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!*

pisze Autor w Liście do Efezjan (5,33), a Koryntianom nakazuje:

*Niechaj pierwszego dnia tygodnia **każdy z was** coś odłoży według tego, co uznaje za właściwe, żeby nie zarządzać zbiorów dopiero wtedy, kiedy przybędę (1 Kor 16, 2).*

Zaimek nieokreślony *ktoś* ma charakter bardzo ogólny, w zdaniu ma referencję szczegółową nieokreśloną i występuje w sytuacjach, gdy obiekty predykcji nie są dokładnie znane. Trudność sprawia wskazanie osoby, którą on określa, dlatego, podobnie jak wyraz *każdy*, występuje przy pouczeniach bardzo ogólnych, a największą jego frekwencję (16 użyć) znów odnajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian (3, 17.18; 6, 1; 7, 18.36–37; 8, 2–3.10; 11, 16.34; 14, 13.27.38; 15, 35; 16, 22). Oto przykłady zaczerpnięte z tego tekstu:

*Jeśli **ktoś** został powołany jako obrzezany, niech nie pozbywa się znaku obrzezania; jeśli zaś **ktoś** został powołany jako nieobrzezany, niech się nie poddaje obrzezaniu (1 Kor 7, 18);*

*Jeżeli **ktoś** nie kocha Pana, niech będzie wyklęty. Maranatha (1 Kor 16, 22).*

Zaimek wskazujący *ten* pojawia się 25 razy w korespondencji św. Pawła i służy opisowi odbiorcy wówczas, gdy Autor analizuje postawy chrześcijan związane z ich pracą (Rz 4, 4–5), stosunkiem do spożywanych pokarmów (Rz 14, 3), zawieraniem związków małżeńskich (1 Kor 7, 8; 7, 10), *itd.*

Mimo że adresat jest wskazywany za pomocą formy bardzo ogólnej, jednak konstrukcja zdań pozwala dokładnie wskazać postać (postacie), do których odnosi się św. Paweł, jest to możliwe dzięki budowie wypowiedzi hipotaktycznych, w których druga część służy uzupełnieniu treści członu nadrzędnego. Takie konstrukcje są dość charakterystyczne dla składni zdań w Pawłowym tekście.

Zaimek przeczący *nikt* występuje w Listach 34 razy i spełnia funkcję podobną do poprzednio omówionego leksemu – wskazywania odbiorcy o małym stopniu identyfikacji.

Oto kilka przykładów, w których została wykorzystana omawiana forma:

*Mocą bowiem łaski, jaka została mi dana, mówię każdemu z was: Niech **nikt** nie ma o sobie wyższego mniemania, niż należy, lecz niech sądzi o sobie trzeźwo – według miary, jaką Bóg każdemu w wierze wyznaczył (Rz 12, 3);*

*Mówiąc to, miałem na myśli, bracia, mnie samego i Apollosa, ze względu na was, abyście mogli zrozumieć, że nie wolno wykraczać ponad to, co zostało napisane, i niech **nikt** w swej pysze nie wynosi się nad drugiego (1 Kor 4, 6).*

Naszą uwagę zwraca fakt, że wyraz ten występuje najczęściej w sąsiedztwie form imperatywnych, co wskazuje, że jest on wykorzystywany w funkcji wykładnika odbiorcy, do którego św. Paweł zwraca się z konkretnymi nakazami związanymi z godnym życiem chrześcijańskim: z unikaniem pychy, oszukiwaniem bliźnich, wydawaniem sądów, oceną innych. Sam zaimek wymusza konstrukcję zdań, w której obok niego pojawiają się czasowniki zaprzeczone w trybie rozkazującym. W tym miejscu sygnalizujemy jedynie tę tematykę, gdyż zagadnieniom perswazyjności poświęcona zostanie inna część pracy.

Zaimek *wszyscy* służy wskazaniu ogólnego odbiorcy zbiorowego i jest wykładnikiem kwantyfikacji kolektywnej. W porównaniu z innymi zaimkami występuje dość rzadko w omawianych tekstach – został wykorzystany tylko 16 razy (1 Kor 8, 7; 10, 2–3; 14, 5.24.31; 15, 51; 2 Kor 5, 14; Ga 3, 26; Flp 2, 21; 1 Tes 5, 5; 1 Tm 6, 1; 2 Tm 4, 16; 2 Tes 2, 12; 3, 2):

*Nie mam bowiem nikogo o równych dążeniach ducha, który by się szczerze zatroszczył o wasze sprawy: bo **wszyscy** szukają własnego pożytku, a nie – Chrystusa Jezusa (Flp 2, 20–21);*

*Poza tym, bracia, módlcie się za nas, aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozstawiło, podobnie jak jest pośród was, abyśmy byli wybawieni od ludzi przewrotnych i złych, albowiem nie **wszyscy** mają wiarę (2 Tes 3, 1–2).*

Obok zaimków rzeczownych, wskaźnikiem odbiorcy w tekście są zaimki przymiotne. Kategoria odbiorcy jest najlepiej wyrażana przez zaimki: *twój i wasz*. Ich stosowanie pozwala na przywołanie postaci i ich uobecnienie w tekście jako głównego podmiotu opisywanych sytuacji.

2.4. Gramatyczne wykładniki obecności odbiorcy

Ważną rolę w kształtowaniu relacji między nadawcą a odbiorcą pełnią również czasownikowe formy osobowe. Do najbardziej typowych wykładników gramatycznych należą tu kategorie 2. osoby liczby pojedynczej i liczby mnogiej. Wskazują one, podobnie jak odpowiadające im zaimki osobowe, konkretnego adresata tekstu; odbiorcę, którym jest czytelnik, oraz adresata wewnątrzkontekstowego, którym może być postać literacka⁵⁷. „2. osoba liczby pojedynczej każdorazowo aktualizuje określone normy i wartości, a podstawowym punktem ich odniesienia staje się po-

⁵⁷ T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 61.

szczególony, jednostkowy człowiek. Formy 2. osoby liczby mnogiej tworzą natomiast wyraźny przedział między mówiącym a słuchaczami”⁵⁸.

Najwięcej form 2. osoby liczby pojedynczej zawierają: List do Kolosan – 41 form osobowych oraz Pierwszy List do Tesaloniczan – 37⁵⁹.

W listach apostoelskich bardzo często odnajdujemy przykłady wskazywania odbiorcy konkretnego, wpisanego w tekst za pomocą form osobowych czasowników. Wśród licznych przykładów wskaźmy wybrane:

• **2. osoba liczby pojedynczej**

*Przedkładając to braciom, **będziesz** dobrym **slugą** Chrystusa Jezusa, karmionym słowami wiary i dobrej nauki, za którą **poszedłeś** (1 Tm 4, 6);*

*Z tej właśnie przyczyny przypominam ci, **abyś rozpalil** na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk (2 Tm 1,6);*

*Jeśli więc się **poczuwasz** do łączności ze mną, **przyjmij** go jak mnie! (Flm 17).*

• **2. osoba liczby mnogiej**

*Czyż nie **wiecie**, że jeśli oddajecie samych siebie jako niewolników pod posłuszeństwo, **jesteście** niewolnikami tego, komu **dajecie** posłuch: bądź [niewolnikami] grzechu, [co wiedzie] do śmierci, bądź posłuszeństwa, [co wiedzie] do sprawiedliwości? Dzięki jednak niech będą Bogu za to, że gdy **byliście** niewolnikami grzechu, **daliście** z serca posłuch nakazom tej nauki, której was oddano, a uwolnieni od grzechu **oddaliście się** w niewolę sprawiedliwości. Ze względu na przyrodzoną waszą słabość posługuję się porównaniem wziętym z ludzkich stosunków: jak **oddawaliście** członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pogrążając się w nieprawość, tak teraz **wydajcie** członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia. Kiedy bowiem **byliście** niewolnikami grzechu, **byliście** wolni od służby sprawiedliwości. Jakież jednak pożytek **mieliście** wówczas z tych czynów, których **się** teraz **wstydzicie**? Przecież końcem ich jest śmierć. Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc **zbieracie** uświęcenie. A końcem tego – życie wieczne. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym (Rz 6, 16–23).*

Zgromadzony materiał charakteryzuje się przede wszystkim bardzo częstym wykorzystywaniem form koniugacyjnych czasownika, które służą wskazywaniu odbiorcy wypowiedzi. Zwraca uwagę, że w jednym wersecie odnajdujemy kilka takich form. To pozwala przypuszczać, iż jest to zabieg celowy, którego zadaniem jest utrzymanie stałego kontaktu z adresatem Listu, jest to zatem funkcja podobna

⁵⁸ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op.cit.*, s. 74.

⁵⁹ Por. R. Popowski, *op.cit.*, s. 196.

do tej, jaką pełniły w tekście formy zaimków osobowych. Autor korzysta z różnorodnych form czasów oraz wykorzystuje formy strony biernej. Warto też zaznaczyć, że w przytoczonych cytatach, obok form czasownika, występują właśnie zaimki osobowe, o których mowa była już wcześniej. Formy pluralne występują przede wszystkim w pismach skierowanych do większych społeczności, natomiast czasowniki w 2. osobie liczby pojedynczej odnajdziemy tylko w pismach do adresatów indywidualnych, jakkolwiek i w tych pojawiają się czasowniki w liczbie mnogiej, kiedy Apostoł będzie się zwracał do wspólnot gromadzących się w domach swoich uczniów. Jest to też kolejny element służący podtrzymywaniu uwagi odbiorcy na przedstawianych w korespondencji problemach.

W Liście do Rzymian odnajdujemy nietypowe użycie formy 2. osoby liczby pojedynczej. W przedstawionych powyżej cytatach forma czasownika wskazywała na konkretnego odbiorcę znanego z kontekstu wypowiedzi oraz wskazanego w adresie, tutaj zaś adresatem jest bliżej nieokreślony człowiek – wskazany przez leksem – *człowiecze*; może to być ktoś ze społeczności wiernych, ale także każdy inny odbiorca tekstu, na co wskazuje określenie *kimkolwiek jesteś*. Apostoł kieruje do niego szereg pytań związanych z oceną postępowania człowieka, który próbuje osądzać innych, a zapomina o własnych błędach:

*Przeto nie **możesz** wymówić się od winy, człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy **zabierasz się** do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie **sądzisz** drugiego, [w tej] sam na siebie **wydajesz** wyrok, bo ty **czynisz** to samo, co **osądzasz** (Rz 2, 1);*

*Czy **myślisz**, człowiecze, co **osądzasz** tych, którzy się dopuszczają takich czynów, a sam **czynisz** to samo, że ty **unikniesz** potępienia Bożego? A może **gardzisz** bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia? Oto przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia **skarbisz** sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według uczynków jego (Rz 2, 3–6).*

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż kategorie leksykalne mają znaczący udział w deskrypcji adresatów w listach apostołskich. Święty Paweł świadomie z nich korzysta, starając się zachować stały kontakt z czytelnikiem zarówno z tym bezpośrednio wpisanym w tekst, jak i wirtualnym. Pierwszą kategorię odbiorców wyznaczają przede wszystkim nazwy własne i zaimki osobowe – wskazujące na tych właśnie odbiorców, drugą zaś formy apelatywne oraz zaimki nieokreślone. Ważną funkcję w deskrypcji adresata pełnią także formy czasownika. Zatem Pawłowa korespondencja w pełni realizuje jeden z wyznaczników formalnych gatunku, jakim jest stała obecność i wskazywanie na odbiorcę komunikatu. Dzięki temu, że istnieje stały kontakt nadawczo-odbiorczy, realizowany jest również postulat o dialogiczności wypowiedzi, a to z kolei wiąże się z postawą otwartości nadawcy na drugiego człowieka.

REV. WALDEMAR WOŹNIAK
Institute of Psychology
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

DEFINING A VALUE IN THE PERSPECTIVE OF REHABILITATION

Rehabilitation is directed at people being subject to a variety of social menaces. The process of rehabilitation involves, among other things, establishing a dialogue between positive and negative values, with the intention of supplanting the latter by the former.

As a philosopher J. M. Bocheński claims, “the value of a given object is the property that renders the object valuable” explaining later that the above concept is used derivatively (not very precisely though) in reference to valuable objects”¹. According to sociologists, on the other hand, value constitutes a criterion for making judgements about phenomena².

“The Dictionary of Psychology” defines value as “an interest shown to an object, or a respect given to a person”³.

M. Patuszyński, in turn, states the meaning of value as “a judgement (opinions, beliefs) evaluating certain objects or phenomena, which serves as a basis for humans to regard these objects or phenomena as deserving a positive appraisal”⁴.

There are numerous and very diverse designations of the term “value”, referring to such values as good, utility, effectiveness, beauty, tragicalness, charm, nobleness, rightness, realness, certainty⁵. All of them are specific values.

Discussing the functions fulfilled by values, T. Mądrzycki claims they regulate the process of need satisfaction as well as influence an individual’s self-

¹ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Wyd. Phileo, Kraków 1992, p. 135.

² H. Świda, *Młodzież a wartości*, In: *Wartości i ich przemiany*, ed. A. Pawelczyńska, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, p. 48.

³ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Wyd. Książnica, Katowice 1995, p. 319.

⁴ M. Patuszyński, *Hierarchia wartości u poborowych a postawa wobec wojska*, In: *Studia z psychologii*, vol. 2, ed. K. Ostrowska, ATK, Warszawa 1990, p. 152.

⁵ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, ZNAK, Kraków 1981, p. 22.

evaluation. According to the author, a set of values also has an effect on one's choice of long-term goals and the ways to fulfil them⁶.

K.J. Brozi's analysis of values in the perspective of the functional conception of a cultural standard reaches the conclusion that "norms and values are included in the mutually overlapping systems of needs and systems of actions and it is only the synthesis of those systems that enables the identification of their real essence – i.e. a brief summary of the organisation and orientation of human lives in a given culture"⁷.

Values are combined into systems (sets). K. Ostrowska describes a set of values in accordance with the assumptions of a general theory of systems; according to the author, it is "a hierarchically ordered set of an individual's attitudes toward all those values which, from the perspective of his existence and the fulfilment of his life tasks associated with his personal existence, are important, necessary, valuable and desirable"⁸.

Let us now provide some instances of the systematisation of values. As a matter of fact, it dates back to the ancient times and is largely connected with the figure of Plato (427–347) – its main contributor. As early as then a triad of three highest values was established, including the values of truth, good, and beauty⁹.

For Saint Thomas (1225 or 1227–1274), a representative of medieval thought, spiritual goods exceed corporal goods. Consequently, the Highest Good is God, who is both a necessary being (He must exist, as it is determined by His nature) and an independent being (existing by His own nature)¹⁰.

M. Scheler, a philosopher from the turn of the 19th and 20th century (1874–1928), distinguishes between hedonistic, utilitarian, vital, spiritual and cultural as well as religious values – the latter possessing the highest rank¹¹.

One of the most well-known psychological typologies of values is undoubtedly the conception proposed by Ch. Morris. The author mentions thirteen "ways to live", all of which are equipped with their own corresponding values¹². The names of these values have been given by S. Siek¹³:

⁶ T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, GWP, Gdańsk 1996, pp. 108–109.

⁷ K.J. Brozi, *Antropologia wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1994, p. 331.

⁸ K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, vol. 1, GWP, Gdańsk 1994, p. 15.

⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, vol. 1, PWN, Warszawa 1968, pp. 95, 104, 107–108; W. Śróżewski, *op.cit.*, p. 12.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *op.cit.*, pp. 303–304; J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, p. 155.

¹¹ A. Węgrzycki, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, p. 50; M. Scheler, *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, In: A. Węgrzycki, *op.cit.*, pp. 161–168.

¹² Ch. Morris, *Varieties of Human Value*, Univ. Of Chicago Press, Chicago 1956, p. 1.

¹³ S. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, ATK, Warszawa 1993, pp. 366–367.

- Path (P.) 1. Directing yourself toward (DYT) preserving the highest human values;
- P. 2. DYT seeking the inner independence and freedom from the pressures on the part of people and things;
 - P. 3. DYT openness to people and showing sympathetic concern for them;
 - P. 4. DYT experiencing an epicurean festivity and sensuous enjoyment of life;
 - P. 5. DYT acting and enjoying life through group participation;
 - P. 6. DYT continuous altering and shaping the surrounding reality;
 - P. 7. DYT the harmonious combining of action, experience and contemplation;
 - P. 8. DYT a carefree enjoyment of health and the simple, easily obtainable pleasure;
 - P. 9. DYT the passive receptivity of stimuli from the outside world;
 - P. 10. DYT controlling the self and facing adversities with a stoical disposition;
 - P. 11. DYT analysis and meditation on the inner life;
 - P. 12. DYT acting daringly and taking risk;
 - P. 13. DYT being subject to the purpose of the cosmic forces of nature.

A widely-known psychologist J. Kozielecki mentions the following value orientations: the Dionysian orientation (o.) – possessing and self indulgence, convenient life, comfort, abundance, consumption; the Heracleian o. – domination over others, gaining power; the Promethean o. – moral principles, altruism, social service; the Apollonian o. – creativity, knowing the world, development of art and science; the Socratean o. – knowing and understanding oneself, self-actualization and self-reflection, autcreation¹⁴.

Lastly, I would like encourage rehabilitative educators to shape the values of their charges through the fulfilment of three major goals, specified by K. Ostrowska¹⁵: 1. helping them to attain the highest levels of humanity, 2. teaching them to cooperate with others, 3. accompanying them in the process of uniting with the universe.

OKREŚLENIE WARTOŚCI W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

Streszczenie

Resocjalizacją obejmowani są ludzie z szerokiego spectrum zagrożeń. Resocjalizacja to m.in. uruchamianie dialogu między wartościami pozytywnymi a negatywnymi po to, aby te drugie zostały wyparte przez te pierwsze. Artykuł prezentuje wybrane definicje oraz przykłady systematyzacji wartości. Przykładowo – znany psycholog J. Kozielecki wylicza następujące orientacje wartościujące: dionizejską, heraklesową, prometejską, apolliniąską, sokratejską.

¹⁴ J. Kozielecki, *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, PWN, Warszawa 1988, pp. 239–240.

¹⁵ K. Ostrowska, *op.cit.*, pp. 16–17.

REV. WALDEMAR WOŹNIAK
Institute of Psychology
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

DEFINING AN ATTITUDE IN THE PERSPECTIVE OF REHABILITATION

“Rehabilitative education is defined as a conscious and intentional process of exercising a direct or indirect influence on derelict people in order to prepare them for fulfilling constructive social roles, in accordance with the social expectations”¹. The imperilled youth is frequently characterized by the aggressive, withdrawing and dogmatic integration of attitudes. In this regard, the educator’s responsibilities are closely linked to modifying the ideas and beliefs, emotional inclinations and attitude dominance in their charges. If man’s set of attitudes is dominated by positive attitudes, these will be correcting any other of his attitudes, including the negative ones. Therefore the process of rehabilitation ought to be directed at shaping one’s overall positive attitudes, which also involves such aspects as the transformation of one’s prejudices, stereotypes and dispositions into complete attitudes.

There are numerous definitions of the term “attitude” representing the various theoretical concepts put forward by their proponents, each of whom emphasises selected components of an attitude. Out of them emerge three major groups of attitude definitions:

1. definitions referring to the sociological tradition, in which the emphasis is put on the importance of the relation between the attitude holder and its object;
2. definitions created within the confines of behavioural concepts and learning theories;
3. definitions related to cognitive theories in psychology. These may also be described as structural as they consider the notions of “organisation” or “structure”².

¹ S. Górski, *Metodyka resocjalizacji*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1985, p. 39.

² S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1981, p. 112; J. Bazylak, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984, p. 18; J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986, pp. 82–83.

1.

L.L. Thurstone perceives attitude as the extent and intensity of a man's favour or disfavour about any specified topic³. Th. M. Newcomb, R. H. Turner and Ph. E. Converse claim that "attitude is a certain consequence of an affective response to an object, which is more stable than the motive – the emergence of which is dependant on the impulse: an individual's attitude toward something is equivalent to one's susceptibility to succumbing to a particular type of motivation"⁴. K. Obuchowski, on the other hand, sees attitude as a disposition manifesting itself in behaviours marked by a positive or negative emotional direction toward an object, person or situation⁵.

2.

The concept proposed by K. Obuchowski is also similar to the behavioural views of attitude. "The Dictionary of Psychology" defines attitude as "the way an individual behaves in a particular situation"⁶. According to W. M. Fuson, in turn, attitude is described as the likelihood to behave in a particular way in a given situation⁷.

3.

"The Encyclopaedia of Pedagogy" refers to attitude as a relatively stable set of beliefs, emotions and feelings as well as behaviours of an individual in relation to a person, object or issue⁸. "Attitude", says T. Mądrzycki, "is the organisation of knowledge structures, beliefs, feelings, motives and certain patterns of an individual's behaviour in relation to a particular object or class of objects"⁹. S. Nowak's definition of attitude says it as a total sum of relatively stable predispositions to evaluate its object and react to it emotionally, accompanied by relatively stable beliefs on the nature and characteristics of that object¹⁰. A similar structural approach has been presented by S. Mika, who describes attitude as "a relatively stable structure (or one's disposition for such a structure to emerge) of cognitive and emotional processes as well as behavioural tendencies expressing one's particular relation toward a given entity"¹¹.

The analysis of the above definitions brings the following conclusions: attitude is always inseparable from its holder and it always has its object; the attitude object may

³ In: S. Mika, *op.cit.*, p. 113.

⁴ Th. M. Newcomb, R. H. Turner, Ph. E. Converse, *Psychologia społeczna*, PWN, Warszawa 1970, p. 67.

⁵ K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, PWN, Warszawa 1983, p. 61.

⁶ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Wyd. „Książnica”, Katowice 1995, p. 215.

⁷ In: S. Mika, *op.cit.*, p. 112.

⁸ W. Kozłowski, *Postawy i nastawienia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, ed. W. Pomykało, Fundacja Innowacja, Warszawa 1993, p. 611.

⁹ T. Mądrzycki, *Warunki i metody zmiany postaw*, In: *Teorie postaw*, ed. S. Nowak, PWN, Warszawa 1973, p. 319.

¹⁰ S. Nowak, *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, in: *Teorie postaw...*, p. 23.

¹¹ S. Mika, *op.cit.*, p. 116.

be general or specific, animated or material, real or imaginary; attitude is perceived and analysed; the structure of attitude consists of three components: cognitive, affective and evaluative, as well as behavioural (actual actions); the main characteristics of attitude are its intensity, direction, complexity, consistency, range and stability¹².

The cognitive component of an attitude includes the beliefs and knowledge of its object. One's beliefs, however, may be inconsistent with one's knowledge (one may have beliefs while simultaneously having knowledge as well as without having it). Knowledge may be true (when derived from competent knowledge sources) as well as false; it can be narrow (specific) and broad. One's knowledge of Chinese culture accompanied by one's acquaintance with the economy as well as politics of China may indicate the fact of one's possessing a broad knowledge of this country. Consequently, the process of shaping attitudes is largely influenced by the extent of applying knowledge in practice.

Furthermore, the existence of attitude is dependent to a large degree on its affective and evaluative component, which fulfils an orientating function as well as motivates an action. One's knowledge and beliefs together with one's evaluations and emotions serve as a basis for determining the intensity and direction of an attitude.

Attitude intensity (force) refers to the frequency of behaviours characteristic of a particular attitude. A child experiencing paternal death, for instance, may either miss his or her father very often, only occasionally, or they may simply be indifferent toward this fact.

Attitude direction (sign) basically depicts the course taken by the attitude, representing one's positive (+) or negative (-) attitude toward its object. Hence it is also possible to hold a neutral attitude toward that object.

The behavioural component is expressed in one's disposition toward a particular behaviour. In turn, the attitude in which a certain course of action has been taken toward the object can be referred to as a firm attitude.

The above complexity is associated with the individual components of an attitude. In fact, the three main components are not always equally distributed on an attitude. Consequently, it is possible to single out attitudes having all their components strongly developed (complete attitude) as well as those with some components weaker than others (incomplete attitude) – which is a defining characteristic of emotional and intellectual attitudes. This type of attitudes which do not include all their necessary components encompasses prejudices and stereotypes, for instance.

Attitude consistency is the accordance between the three components in terms of the direction (positive or negative) and force, while attitude range refers to the number of people, things, or phenomena associated with an attitude. It is a frequent occurrence that some attitudes fall within the domain of others, to which they are inferior.

¹² *Ibid.*, pp. 118–121; J. Makselon, *Spoleczny kontekst funkcjonowania człowieka*, In: *Psychologia dla teologów*, ed. J. Makselon, PAT, Kraków 1990, pp. 207–211.

Another important defining feature of an attitude is its stability, which pertains to the extent to which attitudes are susceptible to changes. Social psychology puts emphasis on the relative stability of attitudes in contrast to dispositions. A disposition is understood as the readiness to react in certain situations and not to react in others¹³. Unlike an attitude, the notion of a disposition stresses the readiness to react rather than an affective and emotional relation toward an object. Consequently, dispositions (inclinations) are characterized by possessing a larger number of habitual components than attitudes. In turn, a relative stability of attitudes enables making accurate predictions of human behaviour, at least within a short period of time. However, there are also sudden changes in attitudes occurring, for instance, in the domain of our spiritual lives (reformations).

As far as attitude sources are concerned, W. Prężyna does not perceive attitudes as innate mechanisms. According to the author, "it is only possible to indicate an indirect and relative dependence of attitudes on some innate components, which results from the fact that the development of attitudes depends on certain constitutional personality factors and the basic needs individuals are equipped with when they are born. However, it is the broadly understood individual experience of each person that constitutes the decisive element in the genesis of attitudes. The amount and quality of that experience, in fact, is the most vital source of attitudes"¹⁴.

Eliminating the causes of social derailment as well as removing their effects constitutes the basic part of rehabilitative education, which is simultaneously directed at the modification of attitudes.

OKREŚLENIE POSTAWY W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

Streszczenie

Młodzież zagrożona często charakteryzuje się agresywną, wycofującą i dogmatyczną integracją postaw. Zadania wychowawcy będą zatem dotyczyły modyfikowania pojęć i przekonań, nastawień emocjonalnych oraz dominacji postaw. Jeżeli w systemie postaw człowieka dominujące będą postawy pozytywne, to będą one korygować pozostałe jego postawy, w tym także te negatywne. W resocjalizacji winniśmy dążyć do kształtowania pełnych postaw pozytywnych, czyli do przemieniania uprzedzeń, stereotypów i nastawień w pełne postawy. Wyeliminowanie przyczyn wykoślenia społecznego oraz usunięcie skutków oddziaływania tych przyczyn stanowi zasadniczy element wychowania resocjalizującego, które jest zarazem modyfikacją postaw. Niniejszy artykuł przedstawia różne definicje postawy oraz jej następujące cechy: intensywność, kierunek, złożoność, zawartość, zakres, trwałość. Zawsze istnieje przedmiot postawy i zawsze jest ona czyjaś. W strukturze postawy wyróżnia się trzy elementy: poznawczy, emocjonalno-oceniający, działaniowy.

¹³ S. Mika, *op.cit.*, p. 11; W. Kozłowski, *op.cit.*, p. 615.

¹⁴ W. Prężyna, *Zasadnicze źródła postaw*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), 4, 128.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

BADANIA DOTYCZĄCE RELACJI MIĘDZY POSTAWĄ RELIGIJNĄ A OSOBOWOŚCIĄ W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

Niniejszy artykuł stanowi przegląd badań między postawami religijnymi a cechami osobowości. Własne doświadczenia podpowiadają mi, że powyższej relacji nie można pomijać w resocjalizacji.

W. Prężyna zajmował się powiązaniem cech osobowości z intensywnością postawy religijnej¹. W badaniach posłużył się on *Kwestionariuszem Osobowości R. B. Cattella i Skalą Postaw Religijnych* własnej konstrukcji. Wyodrębnione zostały trzy grupy osób: 1) osoby o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej (W+); 2) osoby o wysokiej intensywności negatywnej postawy religijnej (W-); 3) osoby obojętne religijnie (W₀).

Analizując wyniki badań, doszedł do takich oto wniosków:

- Najwyższą integrację wykazuje grupa W+, różniąca się istotnie w tym względzie od grupy W-, a bardzo istotnie od grupy W₀.

- Jeżeli chodzi o poziom niepokoju, to grupa W₀ przejawia wysoki niepokój i różni się bardzo istotnie w tym względzie od grup W+ i W-, które mają niemal identyczne wyniki.

- Osoby obojętne religijnie ujawniają mniejszą odporność na frustrację w stosunku do pozostałych grup.

- Przedstawiciele grupy W- kierują się bardziej przesłankami racjonalnymi, są bardziej niezależni, gotowi zrywać z przyjętymi formami myślenia i działania, są bardziej eksperymentalnie nastawieni. Wierzący są bardziej konwencjonalni i trzymają się raz przyjętych rozwiązań².

¹ W. Prężyna, *Postawa religijna a cechy osobowości analizowanej w świetle danych 16-czynnikowego Kwestionariusza R.B. Cattella*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), 4, s. 99–124.

² Tamże, s. 121–122.

W. Prężyna uważa, że powiązanie intensywności postawy religijnej z osobowością „przebiega raczej w zakresie tzw. cech środowiskowych nabytych w rozwoju jednostkowym człowieka”³.

W kolejnych badaniach W. Prężyna zajął się związkami między centralnością postawy religijnej i potrzebami⁴. Centralność postawy religijnej badał on za pomocą dwóch przez siebie opracowanych skal: *Skali Centralności Psychologicznej (SCP)* i *Skali Centralności Strukturalnej (SCS)*. Za pomocą SCP wyodrębnione zostały trzy grupy eksperymentalne: o wysokiej (W), średniej (S) i niskiej (N) centralności postawy religijnej. Potrzeby badano *Wskaźnikiem Upodobań G.G. Sterna*.

Oto wnioski z tych badań:

- Dominującymi potrzebami w strukturze osobowości typowej dla grypy W są: rozumienie, refleksyjność, opiekuńczość, aktywność.

- Najbardziej charakterystycznymi dla osób z grupy S są potrzeby – obrony, unikania, niepowodzeń, narcyzmu, refleksyjności.

- Charakterystycznym rysem osobowości reprezentantów grupy N jest potrzeba obiektywizmu: samodzielność i niezależność sądu, niesugerowanie się cudzymi opiniami. Osoby te cenią sobie intuicję i spontaniczność. Zdają się unikać intensywniejszych więzi emocjonalnych, mniej zwracać uwagę na uczucia i pragnienia innych⁵.

J. Bazylak badał związki postaw religijnych młodzieży z wybranymi elementami osobowości⁶. Młodzież badana była *Skalą Postaw Religijnych W. Prężyny*, *Kwestionariuszem do Badań nad Religijnością* (został on opracowany przez Zakład Socjologii Religii KUL), *Kwestionariuszem T.G. Grygiera*, *Kwestionariuszem 16 PF R. B. Cattella*, *Kwestionariuszem do Badania Temperamentu J. Strelaua*, *Ogólnym Testem Klasyfikacyjnym* (został on opracowany podczas II wojny światowej na użytek Armii Stanów Zjednoczonych do badań poborowych).

Podsumowanie tych badań jest następujące:

- Im bardziej intensywna i rozbudowana postawa religijna młodzieży, im wyższy poziom jej religijności, tym większe nasilenie takich cech, jak: zamiłowanie do porządku, pracowitość, dokładność, potrzeba stowarzyszania się z innymi, wyczynu, poznawcza, żywienia i opiekowania się kimś; tym większe nasilenie takich cech osobowościowych, jak: odporność psychiczna, dyspozycja do kontroli swojego zachowania, konserwatyzm i konwencjonalizm.

- Z rozwojem intensywności i rozbudowaniem postaw religijnych idzie w parze zmniejszanie tendencji do zachowań agresywnych i dominujących, do działań

³ Tamże, s. 123.

⁴ W. Prężyna, *Potrzeby jako korelaty postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), 4, s. 5–28.

⁵ Tamże, s. 26–27.

⁶ J. Bazylak, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984.

mających na celu jedynie własny prestiż i przyjemność oraz zmniejszenie tendencji do izolowania się i odwracania się od ludzi.

Im większa intensywność i rozbudowanie postaw religijnych, tym większe poczucie bezpieczeństwa badanej grupy młodzieży i tym wyższy jej poziom inteligencji⁷.

Z. Chlewiński porównał osobowość ateistów (A), ludzi zdecydowanie wierzących (B) oraz ludzi jakby „pośrednich” (C), którzy nie należą ani do zdecydowanych ateistów, ani do zdecydowanie wierzących⁸. Wyodrębnione grupy autor badał: *Kwestionariuszem Osobowości 16 PF R. B. Cattella*, *Inwentarzem Osobowości H.J. Eysencka*.

Oto zasadnicze wnioski z tych badań:

- Grupa A okazała się bardziej ekstrawertywna aniżeli grupa B.
- Grupa B odznacza się wyższym niepokojem w porównaniu z grupą A.
- W czynnikach wskazujących na poziom integracji osobowości (C, G, Q3) stwierdzono, że reprezentanci grupy A mają przeciętnie osobowość mniej zintegrowaną w zestawieniu z członkami grupy B⁹.

Z. Golan zajmował się powiązaniem osobowości z zaangażowaniem religijnym¹⁰. Badania przeprowadził za pomocą *Kwestionariusza Osobowości 16 PF R. B. Cattella*, *Kwestionariuszem Kontroli Emocjonalnej J. Brzezińskiego* i własnej *Skali Zaangażowania Religijnego*. Analiza otrzymanych wyników wykazała, że życie religijne sprzyja integracji i rozwojowi osobowości¹¹.

Powyższymi, ciekawymi badawczo relacjami winni zainteresować się wychowawcy resocjalizujący. Na podstawie własnych badań, prowadzonych metodą obserwacji uczestniczącej, wiem, że wśród młodzieży zagrożonej, znajduje się dość liczna grupa osób, które opierając się na religii, chcą zerwać ze swoją patologiczną przeszłością.

⁷ Tamże, s. 179.

⁸ Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987.

⁹ Tamże, s. 194–195.

¹⁰ Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992.

¹¹ Tamże, s. 169–178.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

BADANIA DOTYCZĄCE RELACJI MIĘDZY POSTAWĄ RELIGIJNĄ A WARTOŚCIAMI W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

W artykule tym zostaną przedstawione wnioski z badań W. Prężyny, Z. Chlewińskiego i R. Cieślaka. Badania te ukazują związki postaw religijnych z wartościami. W resocjalizacji, czyli najogólniej mówiąc ponownej socjalizacji, zwłaszcza tej praktycznej, korekcja różnorodnych postaw zajmuje naczelne miejsce. Korekcja ta związana jest nieodłącznie z procesem uczenia się i przyjmowania wartości prospołecznych oraz oduczania wartości negatywnych – burzących ład społeczny.

W. Prężyna intensywność postawy religijnej mierzył własną *Skalą Postaw Religijnych*, a postawy wartościujące *Kwestionariuszem Ch. Morrisa „Drogi Życia”*¹. Za pomocą własnej skali wyodrębnił trzy grupy eksperymentalne: grupa o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej (W+), grupa o wysokiej intensywności negatywnej postawy religijnej (W-) i grupa pośrednia (W₀).

W rezultacie przeprowadzonej analizy uzyskano następujące charakterystyki poszczególnych grup:

- Istotnym elementem postaw wartościujących osób z grupy W+ jest miłość połączona z opanowywaniem własnych namiętności, wyrażająca się w wyrozumiałości i życzliwości wobec innych. Wierzący (W+) cenią sobie także: rygorizm i potrzebę ofiary w życiu, kontrolę własnych skłonności i dążeń, wewnętrzne doskonalenie własnego „ja”, wartości pochodzące z kontaktów społecznych, wartości teoretyczne.

- Najważniejszą aprobatę u przedstawicieli W₀ znalazł konformizm ideologiczny, wyrażający się w eklektyzmie i pragmatycznym podejściu do życia. Osoby

¹ W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a filozofia życia w świetle badań Kwestionariuszem Ch. Morrisa „Drogi Życia”*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970), 4, s. 19–34.

by z tej grupy cechują się konsumpcyjnym podejściem do życia z nastawieniem na jego „przeżywanie”.

- Grupy W+ i W- bardziej zdecydowanie odrzucają możliwość wielu rozwiązań i wielu różnych stylów życia. Jest to podejście typowe dla grupy W₀. Wysoka intensywność (negatywnej i pozytywnej) postawy religijnej koreluje z bardziej jednolitym stylem życia, natomiast niska intensywność łączy się z mniej zintegrowaną hierarchią wartości².

Z. Chlewiński badał *Zeszytem Postaw Wartościujących G.W. Allporta, P.E. Veronę i G. Lindzey* ateistów (A), ludzi zdecydowanie wierzących (B) i grupę osób „pośrednich” (C)³. Zeszyt ten zawiera 6 grup wartości: teoretyczne (T), ekonomiczne (E), estetyczne (A), społeczne (S), polityczne (P), religijne (R).

Średnie poszczególnych grup pozwoliły na ustalenie następującej hierarchii wartości (od najwyższych do najniższych) – grupa A: T A S E P R, grupa B: R S T A P E, grupa C: T S A R E P⁴.

Relacjami między postawami religijnymi więźniów a ich systemem wartości zajął się R. Cieślak⁵. W celu dokonania opisu postawy religijnej oraz funkcji, jakie ona pełni, skonstruowano specjalny kwestionariusz wywiadu. Do oszacowania intensywności postawy religijnej wykorzystano *Skalę Postaw Religijnych W. Prężyny*. Część pytań postawiona w kwestionariuszu wywiadu dotyczyła: nasilenia tendencji do rezygnacji z egoistycznych zachowań, sposobu spostrzegania przez więźniów norm moralnych, określenia najważniejszej normy postępowania.

Oto podsumowanie powyższych badań R. Cieślaka:

- Połowa badanych spostrzegała siebie jako zachowujących się często w sposób altruistyczny. Brak było w tym aspekcie istotnych różnic między osobami o wysokiej intensywności pozytywnej i negatywnej postawy religijnej.

- 1/3 ogółu badanych spostrzegała normy moralne jako obiektywne, ustanowione przez Boga. 2/3 więźniów twierdziło, że normy moralne są uniwersalne – obowiązują zawsze, wszędzie i wszyskkich. Na podstawie danych statystycznych można przypuszczać, że spostrzeganie norm moralnych jako obiektywnych, jest w jakiś sposób powiązane z wysoką intensywnością pozytywnej postawy religijnej. Różnica między badanymi o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej a badanymi o wysokiej intensywności negatywnej postawy religijnej okazała się istotna na poziomie 0,05.

- Tylko 1/5 ogółu badanych stwierdziła, że wypełnianie przykazań Bożych jest najważniejszą normą postępowania. Były to przede wszystkim osoby z grupy o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej. Najważniejszą

² Tamże, s. 31–33.

³ Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, TN KUL, Lublin 1987.

⁴ Tamże, s. 194.

⁵ R. Cieślak, *Postawy religijne skazanych odbywających karę pozbawienia wolności*, w: *Kierunki działań profilaktycznych „1993”*, red. Z.B. Gaś, Lublin 1994, s. 189–226.

normą postępowania dla ponad połowy respondentów jest bycie w zgodzie z samym sobą⁶.

Należy zgodzić się z tym, co R. Cieślak wyraził w zdaniu: „Dokładny opis zależności między postawami religijnymi więźniów a ich systemem wartości powinien się jednak stać przedmiotem bardziej szczegółowych badań psychologicznych”⁷.

Ośmielam się stwierdzić, że nie tylko pewne cechy osobowości i dany system wartości ułatwiają zajęcie pewnego typu postawy wobec religii (jej akceptację bądź odrzucenie), lecz także postawy religijne wpływają modyfikująco na rozwój określonych cech osobowości i pewnego systemu wartości. Uwzględnianie powyższych relacji w procesie resocjalizacji, uczynią go niewątpliwie pełniejszym, ale wypada mieć nadzieję, że także skuteczniejszym.

⁶ Tamże, s. 220.

⁷ Tamże.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

WALDEMAR PIEKARSKI
Wydział Zakładów dla Nieletnich MS
Warszawa

NIEPOWODZENIA W NAUCE SZKOLNEJ – UWARUNKOWANIA I TERAPIA

1. WSTĘP

Słabe oceny szkolne, powtarzanie klas, to problemy, jakie spotykają wielu nieletnich, i to nie tylko umieszczanych w schroniskach dla nieletnich i zakładach poprawczych.

Dość powszechnie tłumaczy się niepowodzenia szkolne niechęcią do nauki, lenistwem, słabymi zdolnościami uczniów. W wypowiedziach tych jest zapewne wiele prawdy, jednak zapoznanie się z przedstawionym w niniejszym opracowaniu materiałem być może pozwoli, nieco dokładniej i dogłębniej, spojrzeć na problemy niepowodzeń w nauce szkolnej i możliwości terapeutyczne dotyczące tego zjawiska. Niewystarczające osiągnięcia w nauce są niepokojące także z tego powodu, że mogą stanowić jedną z przyczyn przestępczych zachowań nieletnich.

Przykładowo – nieletni XY, który ma negatywne oceny z różnych przedmiotów nauczania, może ulec łatwiej namowom już zdemoralizowanych kolegów, do uczestniczenia w wagarowaniu, a w czasie wagarów – np. do picia alkoholu i pod jego wpływem dokonania kradzieży.

Uczeń z tendencjami agresywnymi niepromowany do następnej klasy z powodu dużych braków w wiedzy szkolnej, może niekiedy za swoje niepowodzenia obwiniać nauczyciela i zachować się wobec niego agresywnie, przejawiając nie tylko agresję słowną, ale i fizyczną.

Wiele czynników odpowiedzialnych za niepowodzenia w efektywnym zdobywaniu wiedzy szkolnej z takich przedmiotów, jak np. język polski, matematyka,

fizyka – wpływa również w pewnym stopniu i na uzyskiwanie słabych wyników w nauce religii. Choć, jak dobrze wiemy, nie jest to jedyna przyczyna tych trudności.

Niemniej uczeń, który ma słabą pamięć i koncentrację uwagi, może nie być w stanie opanować wiadomości z religii, a nieletni upośledzony umysłowo często nie zrozumie w dostatecznym stopniu wielu prawd wiary i Przykazań Boskich. W przypadku nieletnich upośledzonych umysłowo – konieczne jest podjęcie nauki w szkole specjalnej dla osób z upośledzeniem umysłowym¹.

Choć można stosować różne podziały przyczyn niewystarczających osiągnięć w nauce szkolnej, jednym z bardziej przejrzystych jest podział tych czynników na społeczno-kulturowe, organiczne i psychologiczne.

Bezpośrednio po omówieniu określonej grupy czynników, podamy skrótowo formy oddziaływania terapeutycznego, często stosowane w praktyce klinicznej, co nie oznacza, że nie możemy stosować innych metod terapii. Materiał bowiem przedstawia tylko niektóre propozycje możliwości udzielania pomocy uczniom osiągnięciem słabe wyniki w nauce.

2. CZYNNIKI SPOŁECZNO-KULTUROWE

Motywy społeczne i kulturowe wywierają wpływ na wyniki w nauce szkolnej, głównie poprzez postawy i nastawienie nieletniego do kontynuowania tej formy aktywności². Jeśli wartości i cele nieletniego mają charakter inny niż intelektualny i nie są związane z potrzebą zdobywania wiedzy podczas zajęć szkolnych, nie ma on dostatecznej motywacji do ćwiczenia sprawności umysłowej, co w efekcie łączy się z nieuzyskiwaniem zadowalających postępów w nauce. Okazuje się, że nieletni, którzy osiągnęli lepsze wyniki w nauce, mieli w tym kierunku wyższą motywację oraz bardziej cenili sobie takie wartości jak – „praca” czy „szkoła”. Wartościowali też wyżej „wyobraźnię” niż ich rówieśnicy uczący się w szkole słabo.

Wartości i cele życiowe nie związane z nauką szkolną, a nawet z nią sprzeczne, zwykle tworzą się pod wpływem wzorców wyniesionych z domu lub przekazywanych przez innych nieletnich³.

Nastolatek, którego rodzice uważają, że zdobycie pozycji zawodowej i powodzenie w ważnych dziedzinach życiowych nie zależą od poziomu wykształcenia, a ponadto traktują szkołę jako instytucję obcą – może nie rozwinąć wewnętrznej motywacji w kierunku efektywnego uczenia się. Niektórzy rodzice, chociaż popierają wartości intelektualne, skrycie odczuwają do nich niechęć i pogardę, którą często bezwiednie przekazują potomstwu.

¹ J. Doroszevska, *Pedagogika specjalna*, t. II, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1981.

² I.B. Weiner, *Zaburzenia psychiczne w wieku dorastania*, Warszawa 1977.

³ *Psychiatria wieku rozwojowego*, A. Popielarska, M. Popielarska (red.), Warszawa 2000.

Przynależność do grupy rówieśniczej, w której ceni się wartości inne niż intelektualne, wzmacnia u nieletnich negatywne postawy wobec sukcesów w nauce szkolnej. Zdarza się nawet, że pod wpływem grupy nieletni może zaniedbać naukę szkolną, mimo silnego dążenia rodziców, aby uczył się dobrze⁴. Traktowanie osiągnięć szkolnych przez nastolatka w ten sposób ma często miejsce wówczas, gdy na skutek konfliktów z rodziną lub braku zadowalających kontaktów z rówieśnikami na podobnym poziomie intelektualnym, szuka on sobie kolegów ceniących wartości przeciwne niż wartości, które cenią rodzice i zdolniejsi koledzy.

Innym ważnym czynnikiem wpływającym na motywację do kontynuowania nauki szkolnej z jednoczesnym uzyskiwaniem dobrych ocen, w niektórych podkulturach młodzieżowych są określone różnice wymagań dotyczących roli związanej z płcią. Osoby należące do tych podkultur mogą np. uważać, że pilność i pozytywne wyniki w nauce odpowiednie są dla dziewcząt, a chłopiec ambitny, który uzyskuje dobre stopnie szkolne naraża się na przezwiska: „kujon”, „mózgowiec”, „lizus”, „maminsynek”, bądź też na jeszcze inne negatywne określenia sugerujące, że nie jest pełnowartościowym chłopcem.

Chłopcy osiągający słabe wyniki w nauce mówili terapeutom, że powodzenie w nauce nie daje się pogodzić z byciem „swoim” czy „równym chłopcem”. Choć maleje ujemny wpływ tradycyjnych wymagań dotyczących roli związanej z płcią (w tym podział zawodów na męskie i kobiece), niemniej w konkretnych przypadkach należy sprawdzić, na ile niechęć nastolatka do wykorzystania w pełni swoich zdolności intelektualnych wynika z poczucia, że może on podważyć swoją tożsamość związaną z płcią.

Do innych czynników społecznych i kulturowych, które wpływają ujemnie na proces zdobywania wiedzy szkolnej, należą:

- szkoła źle wyposażona w pomoce naukowe i odpowiedni sprzęt,
- zbyt mała liczba nauczycieli,
- zbyt liczne klasy,
- nauczyciele słabo przygotowani, niezainteresowani, przejawiający cechy nieprawidłowej osobowości.
- nieodpowiednie przygotowanie dzieci przez szkołę podstawową do dalszej nauki.

Nawet dziecko, które chodziło do dobrych szkół, może być nieodpowiednio przygotowane do dalszej nauki, jeśli musiało ją przerwać z powodu choroby czy zmienić szkołę. Przykładowo, jeśli uczeń zmienia szkołę w środku roku szkolnego, przechodząc z klasy, w której miał uczyć się ułamków lub tabliczki mnożenia, do klasy, w której dzieci te zadania matematyczne już przerobiły, może nie mieć więcej okazji do ich dokładniejszego opanowania. Jeśli dziecko jest uzdolnione, wspomniane braki mogą się przez dłuższy czas nie ujawniać. Jednak nieoczekiwane w kilka lat później, np. nie zalicza ono algebry.

⁴ E.B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. II, Warszawa 1985.

Słabe wyniki w nauce szkolnej, często nie mają nic wspólnego z programem zajęć lekcyjnych, ale spowodowane są czynnikami odwracającymi uwagę młodego człowieka od nauki i odrabiania prac domowych.

Właściwie każda aktywność, która wymaga poświęcenia znacznej ilości energii i czasu innym zajęciom niż nauka (np. praca, sport, inne jeszcze zainteresowania czy po prostu „obijanie się”), może powodować, że jednostka nie wykorzystuje w nauce swoich możliwości intelektualnych.

Uczeń, który kilka godzin dziennie musi pracować zarobkowo lub ma wiele obowiązków domowych, często nie ma zbyt wiele czasu i siły koniecznej do efektywnego uczenia się. Nawet brak odosobnionego i względnie spokojnego miejsca do nauki może mieć tu znaczenie.

Powyższe czynniki, które wydają się przyziemne, musi brać pod uwagę terapeuta, zanim zacznie szukać innych – np. organicznych przyczyn niepowodzeń w nauce szkolnej.

2.1. Postępowanie terapeutyczne

Oddziaływanie terapeutyczne w stosunku do młodzieży z niezadowolającymi osiągnięciami w nauce, uwarunkowanymi społecznie i kulturowo, często jest trudne⁵. Jeżeli rodzice lub rówieśnicy nie przypisują sukcesom w nauce szkolnej żadnej wartości, również i nieletni nie mają dostatecznej motywacji do uzyskiwania dobrych ocen, ani też nie widzą żadnej potrzeby poprawienia swoich wyników w nauce. Do specjalisty trafiają na ogół pod przymusem. Mimo że w czasie spotkań psychoterapeutycznych często zachowują się sympatycznie i pozornie wyrażają gotowość do nawiązania kontaktu terapeutycznego, to jednak w rzeczywistości nie interesuje ich inne spojrzenie na naukę szkolną. Niekiedy pomaga przekonanie nieletniego o potencjalnych korzyściach płynących z efektywnego uczenia się.

Jeśli terapeuta potrafi nawiązać z nieletnim kontakt oparty na wzajemnym zaufaniu, szczerości i szacunku, nawet wówczas gdy nieletni przyszedł na psychoterapię niechętnie, może nakłonić go do zwiększenia motywacji do nauki i docenienia tych celów i wartości, które są powszechnie aprobowane w społeczeństwie.

Pozornie takie postępowanie terapeutyczne zdaje się sprzeczne z zasadami, mówiącymi o konieczności nienarzucania swoim pacjentom i innym osobom poddającym się psychoterapii systemu wartości terapeuty. Niemniej możemy sądzić, że pomaganie młodemu człowiekowi w przyjęciu systemu wartości bardziej aprobowanego społecznie i konstruktywnego niż jego dotychczasowy, nie stoi w sprzeczności z zasadami dobrej praktyki psychoterapeutycznej.

W wielu książkach o charakterze biograficznym można znaleźć przykłady uzdolnionych młodych ludzi, którym pewne doświadczenia życiowe lub kontakty

⁵ I.B. Weiner, dz.cyt.

z odpowiedzialnymi osobami dorosłymi pomogły odrzucić antyintelektualny system wartości (pseudo) grupy i osiągnąć znaczne sukcesy naukowe.

Claude Brown w książce pt. *Manchild in the Promised Land*, opisuje swoje kontakty terapeutyczne z E. Papankiem w zakładzie poprawczym. Pomogły one nieletniemu odrzucić podkulturę, do której należał (w niej ceniono zachowania przestępcze i brak wykształcenia), podjąć dalszą naukę i ukończyć studia prawnicze.

Niewiele natomiast możemy zrobić, jeśli uzdolniony i chętny do kontynuowania nauki nieletni nie ma do tego odpowiednich warunków. Poza tym problemy związane z dużą liczbą uczniów w klasie, niskim poziomem nauczania czy też koniecznością poświęcenia przez wychowanka wielu godzin innej pracy niż nauka, na ogół wykraczają poza możliwość oddziaływania psychoterapeuty.

3. CZYNNIKI PSYCHOLOGICZNE

Jest to grupa czynników szeroko omawiana w literaturze przedmiotu. Na podstawie badań specjalistycznych i praktyki klinicznej wyodrębniono wiele motywów i przyczyn wpływających na poziom nauki szkolnej, a umieszczanych w grupie czynników psychologicznych, jak np. poziom dojrzałości w sferze poznawczej, niedojrzałość psychiczna, zachowania bierno-agresywne⁶. W licznych przypadkach nie można obiektywnie stwierdzić, które czynniki z omawianej grupy wpływają w większym stopniu, a które są drugorzędne w powstawaniu niepowodzeń szkolnych, gdyż wiele zależy od indywidualnych cech ucznia. Poza tym specjaliści zajmujący się niewystarczającymi osiągnięciami w nauce nie zawsze są zgodni co do wagi czynnika wywołującego ten problem.

W tej grupie czynników istotne znaczenie przypada poziomowi dojrzałości w sferze poznawczej. Od wspomnianej cechy zależy bowiem zdolność abstrakcyjnego myślenia, czyli umiejętność manipulowania relacjami między pojęciami. Nieletni, u którego poziom abstrakcyjnego myślenia znajduje się w normie, może rozważać hipotezy i brać pod uwagę różne możliwości. Jeśli myśli niezgodnie z faktami, potrafi swoje błędy skorygować. Potrafi również własne myśli potraktować jako przedmiot poznania i dokonywać rozważań na ich temat. Wykazuje umiejętność wyobrażania i rozumienia różnych potencjalnych alternatyw, a nie tylko konkretnych faktów.

Nieletni, który nie osiągnął odpowiednio wysokiego stopnia rozwoju poznawczego, nie może osiągnąć zadowalających postępów w nauce niektórych przedmiotów. Przykładowo – uczeń klasy II gimnazjum, którego nauczyciel zaczyna lekcję do słów: „Wyobraźcie sobie, że ziemia jest płaska”, nie potrafi zrozumieć, o co chodzi, jeśli nie może odciąć się od informacji, jaką uzyskał w klasie VI szkoły podstawowej, że ziemia bez wątpienia jest okrągła. „Normalny” uczeń

⁶ Tamże.

dziesięcioletni (u którego nie rozwinęła się jeszcze w pełni umiejętność myślenia abstrakcyjnego), może rozumieć „czas” w kategoriach zegara – tj. godzin, minut, sekund, ale już u 15-latka zdolnego do abstrakcyjnego myślenia, „czas” staje się również abstrakcyjnym przedziałem określonym jako „wymiar przestrzeni”.

Nawet opóźniony rozwój fizyczny może negatywnie wpłynąć na postępy w nauce szkolnej, chociażby na skutek lęku i niepokoju, odczuwanego przez daną jednostkę⁷.

Opóźnienie procesu dojrzewania seksualnego wywołuje często również niepokój, zakłócający wiele funkcji psychicznych, a m.in. umiejętność skupienia się na nauce szkolnej.

Niedojrzałość psychiczna nieletnich – do której objawów należą: silna zależność od rodziców, postawa infantylna, skłonność do wywoływania konfliktów z otoczeniem, brak umiejętności oceny realnej sytuacji, osłabienie zdolności kontroli popędów i impulsów, nieumiejętność odraczania gratyfikacji i dążenie do natychmiastowego zaspokojenia swoich potrzeb i pragnień – często jest związana z przesunięciem się w dół w hierarchii społecznej.

Należy również pamiętać, że każda postać lęku, występująca w różnych zaburzeniach psychicznych (i zachowaniach), może negatywnie wpływać na proces zdobywania wiedzy szkolnej. Lęk (niepokój, obawa, niepewność, trwoga) działając dezorganizująco i utrudniając możliwość skupienia uwagi na przedmiocie zajęć, powoduje również, że młody człowiek koncentruje się na nim samym (np. na jego opanowywaniu).

Choroby psychiczne i inne zaburzenia, które stanowią przedmiot zainteresowania psychiatrii często uniemożliwiają pełne wykorzystanie zdolności intelektualnych. Na ogół, na zasadzie błędnego koła, trudności w efektywnym funkcjonowaniu w szkole, w tym w uzyskiwaniu zadowalających ocen – występujące u chorych psychicznie i „zaburzonych” nieletnich, zwiększają ich cierpienie i nasilają stany psychopatologiczne, np. depresja u nastolatka nasila się, kiedy jego oceny szkolne z różnych przedmiotów nauczania ulegają pogorszeniu. Zresztą, m.in. w depresji, występuje wiele objawów, które pogarszają sprawność funkcjonowania społecznego, w tym w dziedzinie zdobywania wiedzy szkolnej. Do takich objawów należą: spowolnienie ruchowe, spowolnienie procesów myślowych i mowy, utrudniony kontakt, trudność w koncentracji uwagi, zaburzenia pamięci, trudności wyobrażania zjawisk, różne dolegliwości fizyczne, wspomniane wcześniej lęki.

Stwierdzono również, że zdolni nieletni są bardziej podatni na reagowanie różnymi objawami psychopatologicznymi na niepowodzenia szkolne, ponieważ silniej od mniej zdolnych uczniów przeżywają porażki w postaci zmarnowanych talentów i niezrealizowanych aspiracji.

⁷ B. Woynarowska, M. Pułtorak, *Zdrowie ucznia a niepowodzenia szkolne*, „Wychow. Fiz. Hig.” (1985) 4.

W związku z nadużywaniem środków psychoaktywnych (kokaina, LSD, marihuana, amfetamina, barbiturany i inne) mogą m.in. wystąpić następujące objawy: zaskakujące raptowne zmiany zachowania, zmniejszenie aktywności życiowej, śpiączka, depresja z myślami samobójczymi, niepokój ruchowy, niespójność wypowiedzi, płacz, śmiech, upośledzenie zapamiętywania i koncentracji, urojenia prześladowcze, halucynacje, osłabienia hamulców wewnętrznych. Objawy te z pewnością nie pomagają podczas nauki szkolnej.

Wśród czynników psychologicznych stanowiących przyczynę niewystarczających osiągnięć w nauce, psychologowie, zwłaszcza o orientacji dynamicznej, wymieniają fantazje o treści agresywnej. Uczniowie obawiający się w znacznym stopniu agresji, mogą np. mieć trudności w zrozumieniu literatury przepełnionej scenami przemocy, lub też bywają tak przerażeni opisami wojen, że nie potrafią skupić się na lekcjach historii.

Stwierdzono również, że wyparcie w podświadomość ciekawości seksualnej, w wielu przypadkach, w większym lub mniejszym stopniu, blokuje prawidłowe funkcjonowanie intelektu, głównie myślenia i możliwości zdobywania wiedzy.

Błędy popełniane na lekcjach, szczególnie w czytaniu, mogą stanowić zamaskowane środki zaspokojenia wypartych w podświadomość różnych impulsów, np. agresywnych.

Zdarza się, że zniechęcenie do nauki szkolnej następuje na skutek nieświadomego lęku przed odpowiedzialnością, z jaką wiąże się wykorzystanie wiedzy zdobytej w trakcie uczenia się.

Należy również brać pod uwagę wpływ fantazji seksualnych i tendencji masturbacyjnych na przebieg nauki u osób uzyskujących słabe oceny z przedmiotów nauczania, szczególnie u chłopców. Fantazje i impulsy seksualne w połączeniu z poczuciem winy i lękiem, który nierzadko wywołują, mogą w pewnych przypadkach stanowić przyczynę niewystarczających osiągnięć szkolnych.

Zachowania bierno-agresywne polegające na celowym wykazywaniu braku aktywności, aby dać ujście ukrytym uczuciom gniewu i niechęci, których wyrażenie wprost wywołałoby silny lęk, bywają również przyczyną słabych wyników w nauce szkolnej. Bierno-agresywny nieletni odczuwa złość. Nie wyraża jej jednak wprost, natomiast walczy z otoczeniem swoją biernością. Można nawet określić, że „kontroluje” innych nie za pomocą nieposłuszeństwa, ale w ten sposób, że zaniedbuje wykonanie tego, czego inni od niego oczekują i co sprawia im przyjemność. „Stresuje” i prowokuje osoby znaczące w jego życiu poprzez brak aktywności, często jak to się określa – „nic nie robi”. Robi wrażenie leniwego, człowieka bez motywacji i zainteresowań, upartego. Osoby bierno-agresywne, uczące się poniżej swoich możliwości intelektualnych, poświęcają mniej czasu na naukę niż ich rówieśnicy. Odkładają na późniejszy termin odrabianie lekcji, a całą swoją aktywność i zapał rezerwują na realizację innych zainteresowań i zajęć, nie związanych z nauką w szkole. Często zapominają zapisać, co jest zadane, uczą się do egzaminów innego materiału niż jest to konieczne, oddają testy sprawdzające,

w których nie wypełnili części zadań. Na lekcjach siedzą milcząco i wprowadzają wiele innych „sztuczek” i sposobów, aby zmniejszyć swoje efekty w nauce szkolnej. Dane naukowe wskazują na wyraźny związek między nie ujawnioną wrogością a złymi wynikami w nauce.

Ogólnie mówiąc, uczniowie ze szkół średnich i studenci, uczący się poniżej swoich możliwości intelektualnych, mają wyższy poziom wrogości niż ich koledzy z dobrymi wynikami w nauce. Przedstawiają też częściej swoich rodziców jako ograniczających swobodę, surowych i kontrolujących.

Okazuje się poza tym, że dziewczęta osiągające pozytywne wyniki w nauce, silniej identyfikują się ze swoimi matkami niż ich rówieśnice uczące się słabiej. Podobna zależność istnieje między chłopcami a ich ojcami.

Dzieci systematycznie karane za wybuchy gniewu, mogą np. w okresie dojrzewania stać się osobami na ogół biernymi i niezdolnymi do bardziej stanowczego zachowania. We wspomnianej sytuacji wychowawczej osoby te nauczono obawiać się skutków bezpośredniego wyrażania złości, co nierzadko sprzyja kształtowaniu się u nich postawy bierno-agresywnej, w której brak aktywności jest wyrazem ukrytego gniewu. W innych przypadkach taki nieletni może identyfikować się z agresorem, czyli np. z rodzicem stosującym kary.

Następny rodzaj doświadczeń wywierający wpływ na wystąpienie niechęci do wyrażania złości lub zachowania stanowczego to nieumyślne spowodowanie poważniejszego uszkodzenia u rodzeństwa lub rówieśnika, na którego dziecko było rozgniewane. Dziecko z takimi doświadczeniami często obawia się własnej siły do niszczenia i już samo przeżywanie złości powoduje u niego lęk przed utratą samokontroli i możliwymi konsekwencjami. W omawianej sytuacji u dziecka powstaje awersja, utrzymująca się latami, do jakichkolwiek bezpośrednich przejawów agresji. Nastolatek z tego rodzaju awersją do wyrażania złości, niejednokrotnie daje wyraz swojemu poczuciu urazy wobec rodziców poprzez niezadowalające osiągnięcia w nauce szkolnej, szczególnie wówczas, jeśli rodzicom bardzo zależy na tym, aby uczył się dobrze i zdobył odpowiednie wykształcenie. Niepowodzenia w nauce w tych warunkach stają się w oczach nieletniego odpowiednią formą odwetu.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na fakt, że bardzo często rodzice nieletnich uczących się w szkole słabo, zachęcają swoje dzieci do naśladowania ich własnego sposobu postępowania, który polega na zrezygnowaniu z sukcesu na rzecz kogoś innego.

Stwierdzono również, że problemy, jakie niesie ze sobą rywalizacja, często powodują brak aktywności w sytuacjach skłaniających do osiągnięć i prowadzą do rezygnacji ze współzawodnictwa i dążenia do bycia doskonalszym. Nieletni nie osiągający dobrych wyników w nauce, w związku z zaburzeniami bierno-agresywnymi, obawiają się zwykle porażki, niepowodzenia, a nawet sukcesu, co wtórnie prowadzi do rozwinięcia rozmaitych form zachowań obronnych, wpływających negatywnie na proces nauki.

Wspomniane zachowania obronne przedstawimy w powiązaniu z wywołującym je lękiem przed sukcesem i porażką. Wiele osób bierno-agresywnych tak silnie wątpi we własne uzdolnienia, że nieświadomie wytwarza rozbudowany system mechanizmów obronnych, mających uchronić ich przed jakimikolwiek przeżyciami związanymi z porażką. Jednym z najważniejszych mechanizmów obronnych, stosowanych przez nieletnich z silnym lękiem przed niepowodzeniem, jest stawianie sobie nierealistycznie wysokich celów i podejmowanie zbyt małego wysiłku do ich realizacji. W ten sposób wychowankowie zapewniają sobie dwa rodzaje usprawiedliwienia (racjonalizacji), z których pomocą mogą nie przyznać się przed sobą i otoczeniem do własnych ograniczeń i zaprzeczyć jakiegokolwiek sugestii, że ponieśli porażkę. Po pierwsze, pomimo że stawianie sobie zbyt wysokich, nierealistycznych celów, właściwie od początku przesądza o niemożności ich osiągnięcia, nastolatkwie mogą zapewniać siebie i otoczenie, że „co prawda nie wypadli tak dobrze, jakby sobie tego życzyli, ale za to zmiierzali do bardzo wysokich celów ...; powinni być i tak z tego dumni, że dążą do tak wysokich celów”. Dodają często do swoich usprawiedliwień: „Nie mamy żadnych powodów, abyśmy musieli się wstydić, że nie osiągnęliśmy tak wiele”. Po drugie, ponieważ nieletni nie pracowali zbyt wiele, często znajduje taki „wykręt”: „Zauważcie, niewiele czasu poświęciłem nauce. Gdyby mi naprawdę na nauce zależało i gdybym więcej czasu uczył się, miałbym dobre oceny”. Gdyby nieletni postawił sobie realistyczne cele i uczył się intensywnie, aby je osiągnąć, naraziłby się na ryzyko porażki bez możliwości usprawiedliwienia się, tj. bez uruchomienia mechanizmów obronnych, które zmniejszają lęk wynikający z niepowodzenia. Uczeń boi się przyłożyć do pracy, bo gdyby pracował ponad siły i nadal doznawał porażek, to czułby się psychicznie źle, a może nawet okropnie. Obawy, jakie niesie ze sobą rywalizacja, pojawiają się często wówczas, kiedy uczeń nie może opłacać trudniejszego materiału.

Wyrażanie wprost rozczarowania wobec nieletniego ze strony jego rodziców lub dawanie mu do zrozumienia w sposób pośredni, że nie spełnia on standardów rodziny, często prowadzi do zahamowania wysiłków ze strony nieletniego, dzięki którym mógłby osiągnąć lepsze oceny w szkole. Nieletni może powiedzieć: „Nie widzę potrzeby, aby się starać. I tak nigdy nie dorównam mojemu bratu”.

Natomiast lęk przed sukcesem polega na oczekiwaniu, że dane osiągnięcie np. na polu naukowym, spowoduje negatywne skutki, wywołujące o wiele większe cierpienie niż brak tego osiągnięcia. W literaturze przedmiotu opisywano przykłady pacjentów „zdruzgotanych przez sukces”. Zaburzenia psychiczne wystąpiły u nich dokładnie w tym samym czasie, kiedy osiągnęli sukces, do którego od dłuższego czasu usilnie dążyli. Skojarzenie sukcesu z lękiem przed karą i zemstą, może przeszkadzać człowiekowi cieszyć się tym, co osiągnął, a nawet zmusić go do porzucenia swoich aspiracji. Osoba, która doznaje lęku przed sukcesem, pogarsza się w nauce i nie może zrealizować swoich wrodzonych potencjalnych możliwości, ponieważ rezygnuje z adekwatnych aspiracji. Okazuje się, że silne

obawy przed sukcesem wynikają na ogół z rywalizacji między członkami rodziny. A mianowicie, nieletni, który odczuwa, że rodzice boją się z nim rywalizować i zazdroszczą mu jego sukcesów, spodziewa się w przypadku ich osiągnięcia dezaprobaty, odrzucenia, a nawet zemsty. Nasilenie tych obaw i niechęci do osiągnięć jest uzależnione od stopnia, w jakim nieletni uważa swoich rodziców za kogoś, kto przegrywa w życiu lub jest mniej zdolny od niego. Należy dodać, że człowiek uczący się poniżej własnych możliwości, który ma lęk przed sukcesem, nawet wobec innych osób pomniejsza swoje uzdolnienia. Mówi np.: „Nie mam po co starać się dostać do tej szkoły, bo i tak by mnie nie przyjęli”. Stawia sobie bardzo niskie cele: „Będę się cieszył, jeżeli zdam na ocenę dostateczną. Nie będę starał się o więcej”. Przestaje również kontynuować naukę, jeśli już osiągnie swoje minimalne cele: „Dobrze, że ukończyłem szkołę zawodową. Po co mam starać się dostać do technikum, żeby mnie wyrzucili ...”.

Stwierdzono, że przyjęcie przez nieletnich takiej postawy wobec sukcesu, powoduje unikanie przez nich osiągnięć, które ich zdaniem, mogą zagrażać ich rodzicom lub podważać własne poczucie bezpieczeństwa.

3.1. Postępowanie terapeutyczne

Jeśli niepowodzenia w nauce szkolnej u nieletniego wynikają z takich chorób psychicznych, jak: schizofrenia, depresja, fobia szkolna, i są wtórne w stosunku do nich, z chwilą uzyskania poprawy w stanie zdrowia psychicznego uczeń często osiąga lepsze wyniki w nauce⁸. Ale już w przypadku młodych osób bierno-agresywnych, którzy nie potrafią dorównać w nauce swoim rówieśnikom, terapeuta musi uwzględnić założenie, że przyczyną zaburzenia jest przede wszystkim nieuświadomiony, nie wyrażony w słowach gniew, połączony z niechęcią do rodziców. I właśnie ta agresja ujawnia się w sposób pośredni, w postaci biernego i autodestrukcyjnego podejścia do nauki.

U jednostek bierno-agresywnych, którzy od niedawna borykają się z trudnościami w nauce i są przekonane, że inne osoby, głównie rodzice, narzucają im własny system wartości, w wielu wypadkach pomaga nawet tylko krótki kontakt diagnostyczno-terapeutyczny, z uwzględnieniem poradnictwa zarówno dla nieletniego, jak i jego rodziców⁹.

Rodzice powinni dowiedzieć się od terapeuty, jakie rzeczywiste możliwości intelektualne ma nieletni, których być może nie ocenili prawidłowo. Poza tym terapeuta powinien uspokoić ich, zapewniając, że pogorszenie w nauce szkolnej nie musi oznaczać, że dziecko ostatecznie nie osiągnie pozytywnych efektów.

⁸ W. Badura-Madej, J. Bomba, M. Orwid, *Psychoterapia*, w: *Zaburzenia psychiczne u młodzieży*, red. M. Orwid, Warszawa 1981.

⁹ F. Larry, *Łączenie terapii indywidualnej i rodzinnej*, Gdańsk 1996.

Należy również nakłonić rodziców do zaniechania nadmiernych wymagań wobec dziecka w dziedzinie nauki szkolnej.

Niekiedy brak wewnętrznej motywacji do osiągnięcia dobrych wyników w nauce może być zjawiskiem rozwojowym, a więc przejściowym – występującym w okresie dojrzewania.

Rozmowa z samym nieletnim jest szczególnie wskazana wówczas, jeśli wchodzi on w późniejsze fazy dorastania i zaczyna nagle uczyć się poniżej swoich możliwości, z powodu niepewności co do wyboru własnych celów życiowych lub obaw przed niemożnością spełnienia oczekiwań innych osób. W tej sytuacji na ogół wystarczą krótkotrwałe rozmowy psychoterapeutyczne. Ich celem jest m.in.:

- pomoc młodemu człowiekowi w rozpoznaniu swoich uzdolnień i zainteresowań,
- pomoc w uświadomieniu sobie przez nieletniego własnego systemu wartości i preferowanych celów,
- pomoc w podjęciu nauki dla siebie samego, a nie zaspokojenia oczekiwań innych osób.

Podejście to ma na celu możliwie szybką zmianę zachowania, poprzez położenie nacisku na wyrobienie świadomej i właściwej postawy wobec celów życiowych i wysiłków w zakresie wiedzy szkolnej.

W wielu przypadkach wystarczą krótkotrwała i powierzchowna psychoterapia¹⁰. Jeżeli niepowodzenia szkolne utrzymują się od dłuższego czasu i wywołane są poważniejszymi problemami związanymi z wrogością i rywalizacją, zwykle musimy sięgać do innych¹¹, np. długoterminowych metod psychoterapeutycznych¹², choć nie zawsze musi to być psychoterapia trwająca latami. Często pomoc terapeuty nastawiona na rozpoznanie i wyrażenie, ukrywanej w głębszych warstwach psychiki, urazy wobec rodziców, stanowi wystarczający czynnik poprawy wyników w nauce. Im trudniej młodemu człowiekowi wyrazić słownie i głębiej „odczuć” emocjonalnie wrogie uczucia wobec rodziców i im bardziej trudności w zdobywaniu wiedzy szkolnej nasilone są poprzez obawy związane ze współzawodnictwem i sukcesem, tym większe prawdopodobieństwo, że psychoterapia będzie trwała długo. Takie długotrwałe postępowanie terapeutyczne często polega na dokładnej analizie myśli, uczuć i fantazji, a nie tylko na omawianiu ocen szkolnych i nawyków związanych ze zdobywaniem wiedzy szkolnej. Terapeuta musi być przygotowany, że jednostki bierno-agresywne z trudnościami w nauce, wymagające długotrwałego oddziaływania psychoterapeutycznego, często nie mają dostatecznej motywacji, aby podjąć się trudu psychoterapii. Na ogół zaprzeczają one, jakoby miały jakieś trudności i nie widzą celowości mówienia o sobie,

¹⁰ I.B. Weiner, dz.cyt.

¹¹ *Psychiatria wieku...*

¹² *Psychoterapia*, L. Grzesiuk (red.), Warszawa 1994.

o własnych przeżyciach, fantazjach, uczuciach. Terapeuta jednak, często bez większych trudności, może im wykazać, że mają poważniejsze problemy. Jeżeli terapeutcie uda się nakłonić nieletniego, choćby do przybycia na kilka sesji psychoterapeutycznych, to może on ukazać nieletniemu autodestrukcyjny charakter jego zachowania i zmotywować go do dalszej psychoterapii.

4. CZYNNIKI ORGANICZNE

W tym wypadku określenie – „czynniki organiczne” – oznacza patologiczne zmiany, takie jak – guzy, pęknięcia, zaniki pewnych części narządów, które można zaobserwować lub stwierdzić bądź to podczas bezpośredniej obserwacji, bądź też z użyciem różnych urządzeń diagnostycznych (np. EEG). Obniżenie osiągnięć w nauce stwierdzono u uczniów o zmniejszonej ostrości wzroku, słabym różnicowaniu dźwięków mowy, niedosłyszających.

Znaczne zmiany organiczne w mózgu utrudniają, a nawet uniemożliwiają naukę. Trudności w nauce mogą również pojawiać się na skutek nieznaczących, dyskretnych zmian organicznych w mózgu. Szkodliwy ich wpływ na funkcjonowanie ucznia, a w tym i na jego postępy w nauce szkolnej przybiera m.in. następujące postacie¹³:

- ogólne zaburzenia w zachowaniu, szczególnie nadpobudliwość psychoruchowa i trudności w skupieniu uwagi¹⁴,
- specyficzne deficyty procesów poznawczych, a szczególnie –
 - obniżenie zdolności zapamiętywania,
 - osłabienie zdolności do abstrakcyjnego myślenia,
 - osłabienie organizacji materiału wzrokowego i koordynacji wzrokowo-ruchowej,
 - specyficzne deficyty zdolności potrzebnych przy uczeniu się, takie jak: nieumiejętność czytania na poziomie swojej klasy, określone trudności językowe, względny brak zdolności w zakresie fizyki i matematyki.

Warto wiedzieć, że istnieje duże prawdopodobieństwo zmian organicznych (nawet tylko dyskretnych) w mózgu, jeśli nieletni ma trudności w nauce fizyki, matematyki, języka, czytania. To właśnie zaburzenia myślenia pojęciowego, występujące na skutek uszkodzenia organicznego mózgu, często uniemożliwiają uczniowi osiąganie takich ocen z fizyki i matematyki, jakie osiąga z przedmiotów bardziej związanych z codziennymi sytuacjami międzyludzkimi. Naukę języków u nieletniego z dyskretnymi zmianami organicznymi w mózgu, utrudniają obniżone „chorobowo” następujące funkcje: myślenie pojęciowe i pamięć. Bez tych

¹³ H. Spionek, *Zaburzenia rozwoju uczniów a niepowodzenia szkolne*, Warszawa 1975.

¹⁴ H. Nartowska, *Wychowanie dziecka nadpobudliwego*, Warszawa 1986.

sprawnie działających funkcji psychicznych niemożliwe jest efektywne uczenie się ortografii, pisania stylistycznego, języka obcego¹⁵.

4.1. Postępowanie terapeutyczne

Na ogół postępowanie terapeutyczne wobec nieletnich z niewystarczającymi osiągnięciami w nauce szkolnej, uwarunkowanymi zmianami organicznymi w mózgu, jest złożone i w jego skład wchodzi odpowiednia, indywidualnie dobrana kombinacja takich form oddziaływania, jak: psychoterapia, poradnictwo rodzinne, odpowiednie kształcenie specjalne, niekiedy leczenie farmakologiczne.

Terapia psychiatryczna (podawanie środków farmakologicznych) jest konieczna wówczas, jeśli w okresie dorastania wciąż utrzymują się dziecięce objawy behawioralne związane ze znaczną nadpobudliwością psychoruchową. Młodzież, u której występuje nadpobudliwość psychoruchowa m.in. łatwo się rozprasza, nie potrafi uważać na lekcji, skupić się na nauce. Objawy te łagodzą leki, a wśród nich – amfetaminy (podawane pod kontrolą lekarską). Reklamuje się też wiele środków leczniczych, np. ziołowych, które mają pomóc w łagodzeniu zaburzeń pamięci, czy też trudności w skupieniu uwagi. Skuteczność takich środków w wielu przypadkach wydaje się wątpliwa.

Psychoterapia indywidualna może pomóc nieletniemu z organicznym uszkodzeniem mózgu w uporaniu się z reakcjami emocjonalnymi (takimi jak: smutek, złość, gniew, poczucie małej wartości ...), które pojawiają się na skutek trudności w nauce i posługiwania się funkcjami poznawczymi w różnych sytuacjach życiowych¹⁶.

Kontakt terapeutyczny (emocjonalny i werbalny) nastolatka z psychoterapeutą, który rozumie jego trudności i ograniczenia, często wzmacnia samoocenę. Pomaga też nastolatkowi skuteczniej i efektywniej wykorzystać swoje możliwości.

Głównym celem poradnictwa dla rodziców nieletnich z trudnościami w nauce szkolnej, powstałymi na podłożu organicznego uszkodzenia mózgu, jest w miarę dokładne uświadomienie im ograniczeń dziecka, a także następstw tych ograniczeń m.in. w dziedzinie zdobywania wiedzy szkolnej. Następnie, co jest szczególnie ważne, należy rodzicom pomóc w pogodzeniu się z tą sytuacją.

Rozczarowanie członków rodziny dziecka, dotyczące jego słabych osiągnięć w nauce, może na zasadzie błędnego koła pogłębiać trudności. Poradnictwo rodzinne w takich przypadkach może ułatwić zrozumienie trudności szkolnych dziecka i ich przyczyn, a także stanowić czynnik zapobiegający nieprawidłowym reakcjom ze strony członków jego rodziny. Można również uaktywnić rodziców we wprowadzaniu korzystnych zmian w swoim zachowaniu wobec

¹⁵ T. Opolska, *Pokonujemy trudności w czytaniu i pisanii: przegląd metod pracy korekcyjno-kompensacyjnej*, Warszawa 1997.

¹⁶ I.B. Weiner, dz.cyt.

dziecka – poprzez np. opłacenie korepetycji czy włączenie się w zajęcia psychoterapii grupowej¹⁷.

Zajęcia korekcyjno-kompensacyjne dla nieletnich ze zmianami organicznymi w mózgu, mają na celu złagodzenie lub usunięcie tych braków czy defektów, które utrudniają uzyskiwanie odpowiednich postępów w nauce, a mianowicie poprawę funkcjonowania myślenia pojęciowego, zdolności percepcyjnych, motorycznych. Pozytywne skutki często bywają osiągane również poprzez indywidualne korepetycje z różnych przedmiotów nauczania.

Poza tym, należałoby tak dostosować program nauczania omawianej grupy nastolatków, aby maksymalnie wykorzystać silne aspekty ich inteligencji i osobowości, a z drugiej strony ograniczyć do minimum negatywny wpływ wspomnianych braków i defektów. Przykładowo, nieletni sprawny werbalnie, ale mający słabe uzdolnienia do myślenia abstrakcyjnego, powinien być umieszczony w klasie humanistycznej, koncentrującej się na zaawansowanej nauce języka ojczystego i przedmiotów społecznych, a z drugiej strony ograniczającej pogłębioną naukę matematyki, chemii czy fizyki.

5. ZAKOŃCZENIE

Wypada mieć nadzieję, iż lektura tego artykułu sprawi, że nie będziemy własnym postępowaniem powiększali nieprzystosowania szkolnego dzieci i młodzieży. Jest ono ściśle powiązane z niepowodzeniami w nauce szkolnej. Nieprzystosowanie szkolne obejmuje nieprzystosowanie się dziecka do wymogów szkolnych, co związane jest z jego funkcjonowaniem w roli ucznia w szkole¹⁸.

¹⁷ H. Wardaszko-Łyskowska, *Terapia grupowa w psychiatrii*, Warszawa 1973.

¹⁸ L. Pytka, *Pedagogika resocjalizacyjna. Wybrane zagadnienia teoretyczne, diagnostyczne i metodyczne*, Warszawa 2001.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ANNA ZEMLIK
Łódź

PSYCHOSPOŁECZNE MECHANIZMY PROSTYTUCJI
I DZIECIOBÓJSTWA NA PRZYKŁADZIE
ROZWOJU TYCH PATOLOGII W ŁODZI
W XIX I POCZĄTKACH XX W.

1. WSTĘP

„Ten sam świat – jedni nazywają teatrem, inni świątynią, a jeszcze inni piekłem. Ten świat jest wszystkim po trosze, a przede wszystkim – mieszaniną uczuć i interesów, podłości i poświęcenia, geniuszu i głupoty itd. Żadna kategoria zjawisk nie panuje w nim wyłącznie, lecz stanowi pełen procent ogółu”¹. Słowa te napisał młody dziennikarz zaczynający pracę kronikarza rejestrującego „fakta w chwili bieżącej”, który trafnie określił stan społeczeństwa polskiego w XIX w. Przestępczość tegoż wieku była „córką” patologii życia ekonomicznego i społecznego. Z istniejącego stanu rzeczy zdawali sobie sprawę ówczesni postępowi prawnicy polscy i rosyjscy, a także dziennikarze i przedstawiciele świata nauki².

W sposób następujący D. Thulier zapatrywał się na kwestię ówczesnych kobiet francuskich: „...dzieciobójstwo jest na porządku dziennym, prostytucja toczy wszystkie warstwy społeczne, kobiety spraw swych dochodzą za pomocą witlelu i rewolwerów pomijając sądy, idą do celu, krótką drogą...”³. Symptomy rozkładu moralnego widział on w niesprawiedliwości kodeksu, w braku praw opiekuń-

¹ B. Prus, *Kroniki*, t. I, cz. 2, Warszawa 1956–1970, s. 287.

² S. Milewski, *Ciemne sprawy dawnych warszawiaków*, Warszawa 1981, s. 9.

³ „Dziennik Łódzki” 1887, nr 164, s. 1.

czych dla kobiet⁴. Pogląd ten można przenieść na grunt polski, a konkretnie na ulice Łodzi – kolebki przestępczości kobiet i mężczyzn.

2. PROSTYTUCJA W ŁODZI

W staropolszczyźnie wyraz „kobieta” oznaczał nierządnicę. Jeszcze w XIX w. mówiło się o niewieście uprawiającej prostytucję, że „jest za kobietę”. Z kolei określeniem, które dzisiaj w druku oznacza się zwykle przez „k...”, długo posługiwano się jako swoistym eufemizmem, dopóki nie nabrało ono odcienia wulgarności⁵. Dla T. Neissera prostytutką jest każda kobieta, która utrzymuje pozamałżeńskie stosunki seksualne, nawet jeśli mają one na celu jedynie rozkosze zmysłowe, bez chęci zysku⁶. A. Flexnor uchodzi za pierwszego z socjologów, który określił wyraźnie pierwiastki składowe prostytucji we wszystkich jej przejawach. Według niego prostytutką jest każda osoba, która stale lub przy okazji utrzymuje mniej lub więcej obojętne stosunki seksualne, pobierając za nie opłatę pieniężną lub inne wynagrodzenie⁷. J.M. Kamiński – prawnik, w swej definicji prostytutki uznał, że jest to kobieta, która oddaje się dla zysku, bez wyboru, pociągu, miłości⁸.

Regulamin z 1843 r., sankcjonując domy publiczne, podzielił prostytutki na cztery klasy⁹. Do pierwszej zaliczano mieszkanki domów publicznych, do drugiej – domów schadzek, do trzeciej – mieszkające oddzielnie (te były tolerowane), do czwartej – najlepiej sytuowane (mające krąg przyjaciół).

Poniższy fragment książki E. Wyrobka można odnieść do wszystkich dużych miast polskich: „...Lecz były istoty, które nie spieszyły się wcale do domu, owszem przytulone do pozamykanych bram kamienic, czekały na zapóźnionego przechodnia. A istoty te to wracające z podwieczornego łowu zawodowe i przygodne ćmy nocne, nieszczęsne wyrzutki społeczeństwa, prostytutki tajne i reglamentowane, tj. w policji notowane i zaopatrzone w policyjną książkę uprawniającą je do wykonywania swego zawodu...”¹⁰.

„Były również kobiety, które nie mogą znaleźć żadnego zajęcia albo mające niskie wynagrodzenie za wykonywaną pracę (np. szwaczki), musiały znaleźć drugi lepiej płatny zawód – prostytutki”¹¹.

„...Jedna zapłacić musi komorne, gospodarz zagroził jej już na bruk uliczny wyrzuceniem, druga za ten pieniądz swym ciałem, wstydem zdobyty, chce kupić

⁴ Tamże.

⁵ S. Milewski, dz.cyt., s. 67.

⁶ Za: J. Macko, *Nierząd jako choroba społeczna*, Warszawa 1938, s. 32.

⁷ Za: tamże.

⁸ Za: S. Milewski, dz.cyt., s. 76.

⁹ J. Macko, dz.cyt., s. 43.

¹⁰ E. Wyrobek, *W pętach rozpusty i pijaństwa*, Kraków 1920, s. 4.

¹¹ Tamże, s. 5.

kawałek mięsa, aby nieco posilić swą na suchoty ginącą siostrę, inna znów za pieniądź ten lekarza przyprowadzić (chce) dla ukochanej swej matki i lekarstwa jej kupi i łudzić się przez czas pewien będzie, że zdrowie wróci tej matce, ale drży również na myśl, aby matka nie odgadła z jakiego źródła ona te pieniądze czerpie...”.

Z punktu widzenia prawnego zarówno w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim kobiety trudniące się nierządem były poddawane odpłatnym oględzinom lekarskim. Natomiast przepisy policyjne ograniczały się do ingerencji w sytuacje ewidentnie godzące w porządek publiczny. Działania te zapobiegały, aby prostytutka nie „wylewała” się na ulice miasta. Za wykroczenia w tym względzie karano aresztem lub chłostą. Kilkakrotnie karane kobiety odsyłano do więzienia. Lekarski nadzór sprowadzał się do powierzchownych oględzin kobiet zatrzymanych za włóczęgostwo lub podczas awantur. Po powstaniu listopadowym prostytutka, podobnie jak alkoholizm, stała się narzędziem demoralizowania społeczeństwa polskiego¹².

Dużą rolę w rozwoju prostytucji odegrało pośrednictwo najturek¹³. Stręczycielstwa nie hamowały przepisy obowiązującego prawa, chociaż dotyczyło go kilka artykułów kodeksowych. Art. 716 *kodeksu kar głównych i poprawczych* groził osobom utrzymującym hotele i inne lokale publiczne za świadome dawanie w nich sposobności do nierządu – karą pieniężną od 10 do 20 rb. Natomiast służbę w tych lokalach za podobne przestępstwo karano aresztem od trzech tygodni do trzech miesięcy. Art. 729 za stręczenie w ogóle przewidywał karę od 5 do 10 rb. Stręczenie do nierządu przez osoby, które czynią z tego rzemiosło – zagrożone było w art. 730 karą od 3 do 10 rb. (jeśli przestępstwo popełniano w mieście) lub karą od 1 do 3 rb. (jeśli przestępstwo popełniano na wsi)¹⁴. Jednak rzadko sięgano po te liberalne przepisy. Policja natomiast koncentrowała się na zatrzymywaniu „wolontariuszek”, będących konkurencją dla domów publicznych.

Na łamach „Dziennika Łódzkiego” pod tytułem *Dziewczyna i dama* – ukazała się następująca informacja dotycząca stręczycielstwa: „...W poniedziałek rano przyszła do kantoru stręczeń dziewczyna prosząc o służbę (Eleonora Szczęsna). W kantorze kazano dziewczynie zatrzymać się do środy. Wracając z kantoru, na ul. Piotrkowskiej dziewczyna została zagadnięta przez »damę« – »Szukasz pewnie służby – A nie chciałabyś przystać do kobiet?« Nie rozumiejąc o co chodzi dziewczyna odpowiedziała: »juści wołałabym służyć u pani, aniżeli u panów«. Dama zażądała od dziewczyny paszportu, chowając go do kieszeni. Na to dziew-

¹² W Polsce w czasie zaborów obowiązywał system reglamentacyjny prostytucji, pod różnymi postaciami domów publicznych i reglamentacji policyjnej. Punktem wyjścia reformy państwowej w tej dziedzinie był reskrypt Ministra Spraw Wewnętrznych z 12 grudnia 1918 r. (nr 11544), przekazujący Ministerstwu Zdrowia Publicznego kontrolę nad prostytutkami.

¹³ J. Kamiński, *O prostytucji*, Warszawa 1872, s. 7.

¹⁴ R. Buczyński, *Zarys stanu moralnego naszego społeczeństwa*, cz. 1, *Czarna księga czynów, wypadków i zjawisk społecznych*, Warszawa 1885, s. 131–132.

czyna zaprotestowała twierdząc, że chętnie pójdzie z panią, lecz paszportu nie da. Nie otrzymawszy odpowiedzi zwróciła się dziewczyna z płaczem do strażnika policyjnego, który znając dokładnie »fach owej damy«, odebrał paszport i oddał go dziewczynie, a o zajęciu całym spisał protokół¹⁵.

DZIECIOBÓJSTWO W ŁODZI

Specyficzną zbrodnię kobiet stanowiło dzieciobójstwo, a także przedstawiające łagodniejszą odmianę zbrodni dzieciobójstwa – pozostawienie dziecka w niebezpieczeństwie życia (często doprowadzając do jego śmierci)¹⁶.

Kary za dzieciobójstwo w dawnych prawodawstwach europejskich odznaczały się surowością. Niemiecki *kodeks karny* Cardina z XVI w. – przedstawiał wbić na pal, zakopanie żywcem, a w pewnych przypadkach – śmierć przez utopienie. Prawodawstwo feudalne traktowało dzieciobójstwo za kwalifikowaną formę zabójstwa.

Kodeks karzący, który obowiązywał w Królestwie Polskim od 1818 r., przewidywał dożywotnie więzienie warowne za pozbawienie życia dziecka ze związku małżeńskiego oraz 10–20 lat takiegoż więzienia w przypadku dziecka nieślubnego. Za porzucenie dziecka w warunkach powodujących niebezpieczeństwo życia groziło od 3 do 10 lat ciężkiego więzienia¹⁷.

Kodeks kar głównych i poprawczych z 1847 r. odróżniał dzieciobójstwo rozmyślne od nierozmyślnego. W pierwszym przypadku skazywano na – od 10 do 12 lat ciężkich robót w zakładach fabrycznych albo w kopalni (licząc wtedy rok za półtora). W drugim – na osiedlenie w guberniach syberyjskich. Jeśli matka zabiła dziecko po raz drugi skazywano ją na – od 17 do 18 lat ciężkiej pracy w fabrykach, co praktycznie równało się dożywociu.

W przypadku porzucenia dziecka kodeks ów zwracał uwagę na niebezpieczeństwo miejsca i okoliczności towarzyszących oraz na wiek. Gdy pozostawiano dziecko do trzeciego roku życia, w okolicznościach dających możliwość znalezienia go i wychowania, karano domem poprawy od 6 miesięcy do roku lub osadzeniem w więzi od 3 do 6 miesięcy.

Dzieciobójczynie rzadko stawały przed sądami, ale te, które były karane, cierpiały za wszystkie. Co popychało matki do pozbywania się urodzonych już dzieci? Przede wszystkim nędza, czasem skrajna. Informacje o tego rodzaju przestępstwach zawsze wywoływały smutek. „Dziennik Łódzki” w 1886 r. doniósł o zbrodni dzieciobójstwa, dokonanej przez niezamężną kobietę. Urodziła ona dziecko w polu, gdzie pozostawione na śniegu – zmarło¹⁸. Trzy lata później miało

¹⁵ „Dziennik Łódzki” 1887, nr 146, s. 3.

¹⁶ J. Konczyński, *Stan moralny naszego społeczeństwa*, Warszawa 1911, s. 80.

¹⁷ Za: S. Milewski, dz.cyt., s. 135.

¹⁸ „Dziennik Łódzki” 1886, nr 43, s. 2.

miejsce w Łodzi tragiczne wydarzenie – „37-letnia Anna Velfle, po wydaniu na świat dziecka zakopała je...”¹⁹.

Istniał również problem podrzutków. Funkcjonujące domy podrzutków okazały się instytucjami zupełnie nieprzystosowanymi. Wykazywano, że domy te są wręcz szkodliwe – dzieci w nich umierają lub wyrastają na jednostki przestępcze. Sprawą powyższą w Królestwie Polskim zajmował się A. Okolski. Dokonawszy sumiennej analizy merytorycznej i statystycznej, dotyczącej wielu krajów europejskich, doszedł on do konkluzji, że zakłady te pogarszały tylko sytuację dzieci, które określił społecznymi kalekami. Proponował więc uregulowanie alimentowania i rozbudowania systemu zasiłków dla matek, co pozwoliłoby im wychować dzieci. Była to propozycja bardzo odważna, ale nie do zrealizowania w ówczesnych czasach²⁰.

„Dziennik Łódzki” w 1886 r. doniósł o zbrodni: „...rano znaleziono koło parku Kwela zwłoki chłopca jednorocznego...”²¹. W 1887 r. ukazała się następująca informacja: „Przy ulicy Rokicińskiej pod numerem [...] znaleziono w szopie zwłoki nowonarodzonego dziecka nakryte słomą...”²². Takich przypadków, przedstawianych w prasie łódzkiej na przełomie XIX i XX w. były setki.

4. ZAKOŃCZENIE – PSYCHOSPOŁECZNE MECHANIZMY PATOLOGII

Łódź jako miasto przemysłowe drugiej połowy XIX w., stało się kolebką zjawisk z zakresu przestępczości i patologii społecznej. Prostytycję określano wówczas jako „dziecko nędzy i ubóstwa”. Zajmujący się problematyką prostytucji W. Zalewski – tak napisał o „kobiecie nierządnej”: „Kobieta oddająca się nierządowi, gdyby obdarzona nawet najsilniejszą wolą zaprzestała zajmować się swym procederem i zaczęła życie normalniejsze, nie zdoła zatrzeć śladów swej przeszłości...”²³. Autorem interesującego poznawczo tekstu jest E. Wyrobek: „Społeczeństwo rzuca na prostytutkę pogardę, więc i ona gardzi względami na zdrowie jego, społeczeństwo popełnia na niej niejedną występki, niejedną zbrodnię, a więc ona również hoduje na swym łonie najniebezpieczniejsze mikroby ludzkiego upadku moralnego i nędzy”²⁴. Podobnie było w przypadku dzieciobójstwa. U źródeł tego przestępstwa też należy wymienić ówczesną sytuację materialno-ekonomiczną oraz nędzę i ubóstwo moralne.

¹⁹ „Dziennik Łódzki” 1889, nr 11, s. 1.

²⁰ R. Buczyński, dz.cyt., s. 139.

²¹ „Dziennik Łódzki” 1886, nr 85, s. 3.

²² „Dziennik Łódzki” 1887, nr 194, s. 3.

²³ W. Zalewski, *Prostytucja powojenna w Warszawie*, Warszawa 1927, s. 11.

²⁴ E. Wyrobek, dz.cyt., s. 7.

Sytuacja ekonomiczna, połączona z ubóstwem moralno-duchowym, wywierała nieustannie negatywny wpływ na psychikę, w tym przede wszystkim na proces motywacyjno-decyzyjny, konkretnej osoby.

Wypada mieć nadzieję, że ten niewielki artykuł stanie się motywem do badań nad psychospołecznymi mechanizmami patologii (w tym prostytucji i dzieciobójstwa) w dzisiejszych czasach. Prostytucji dzisiejszej np. nie można rozpatrywać bez badania takich problemów, jak – prostytucja w aspekcie międzynarodowym, handel ludźmi czy „seks telefoniczno-internetowy”.

W przypadku prostytucji, należy zaznaczyć, że obecnie w wielu krajach na świecie funkcjonuje abolicjonizm – jako nowoczesny system normalizacji prawnej prostytucji²⁵. Jednakże nie wszędzie system ten jest w pełni i konsekwentnie realizowany. Polska stała się krajem abolicjonistycznym w 1952 r. Naczelne hasło abolicjonistów brzmiało: „należy walczyć z prostytucją, a nie z prostytutką”.

„Przeciwstawiając się wszelkim próbom reglamentacji, abolicjoniści wskazują na fakt, że nigdzie nie zmniejszyła ona rozmiarów prostytucji ani liczby zarażeń chorobami wenerycznymi. System ten wzmaga ponadto popyt na usługi prostytutek, stwarzając złudną gwarancję braku konsekwencji w postaci choroby wenerycznej. Reglamentacja dyskryminuje kobiety i nakłada na nie piętno, które uniemożliwia późniejszą rehabilitację”²⁶.

Przeciwstawiając się prohibicjonizmowi, abolicjoniści stoją na stanowisku, iż system karzący kobiety za sam fakt uprawiania prostytucji jest nieskuteczny i niesprawiedliwy (z punktu widzenia zasad humanitarnych)²⁷. Natomiast potrzeba intensywnego ścigania i surowego karania wszystkich osób ciągnących zyski z cudzego nierządu jest dla nich warunkiem *sine qua non* zmniejszenia się liczby kobiet trudniących się tym procederem. Właśnie stręczycielom, sutenerom i kuplerom wiele dziewcząt „zawdzięcza” to, że stały się prostytutkami. Abolicjoniści kładą nacisk na oddziaływanie profilaktyczne i resocjalizacyjne. Szczególną troską winny więc być otoczone grupy i kategorie ludności najbardziej narażone na niebezpieczeństwo prostytucji. Kobietom które są prostytutkami, należy pomóc w osiągnięciu niezależności materialno-bytowej. Niestety ze smutkiem trzeba stwierdzić, że wiele założeń abolicjonizmu w Polsce nie jest realizowanych.

²⁵ M. Jasińska, *Prostytucja i problemy z nią związane*, w: *Patologia społeczna. Wybrane problemy*, red. T. Szymanowski, Warszawa 1991.

²⁶ Tamże, s. 171–172.

²⁷ Tamże, s. 172.

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

KSIĄDZ JAN CESARZ (1880–1942)

Ksiądz Jan Cesarz urodził się 16 listopada 1880 r. w rodzinie rolników Wojciecha i Wiktorii z Polaków, we wsi Winowno w parafii Koziegłówek, leżącej na terenie powiatu będzińskiego. Pierwsze nauki pobierał w okolicznych szkołach wiejskich w Cynkowie i Koziegłówkach. Po ich ukończeniu w 1894 r. rozpoczął naukę w słynnej prywatnej szkole Feliksa Fabianiego w Radomsku¹. W szkole tej przerobił program gimnazjum, a po jej ukończeniu czekał go trudny komisyjny egzamin rządowy, dający uprawnienia ukończenia gimnazjum rządowego. Egzamin ten zdał wiosną 1898 r. w gimnazjum rządowym w Piotrkowie Tryb., w którym zarówno dyrektor, jak i większość grona profesorskiego była rodowitymi Rosjanami. O trudności tego egzaminu świadczy fakt, że z grona 14 osób zdających wówczas razem z Janem Cesarzem tylko trzy zdały z wynikiem pozytywnym. Wśród szczęśliwców, którzy zdali egzamin, był Jan Cesarz².

Po zdaniu egzaminu w tymże samym roku wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku, w 1900 r. otrzymał cztery niższe święcenia z rąk biskupa pomocniczego diecezji kujawsko-kaliskiej Henryka Kossowskiego³. 20 grudnia 1902 r. otrzymał subdiakonat, a 26 grudnia tegoż roku diakonat z rąk nowo mianowanego ordynariusza tejże diecezji biskupa Stanisława Zdzitowieckiego⁴. Z rąk

¹ Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej AAL), Akta Kurii Biskupiej (dalej AKB), Akta Personalne (dalej AP), sygn. 108, k. 41.

² Ks. J. Cesarz, *Wspomnienia...*, s. 12, maszynopis przechowywany w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi.

³ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 41; Henryk Kossowski (1828–1903), sufragan płocki (1867–1889), a od 1889 r. sufragan kujawsko-kaliski, tłumacz dzieł religijnych i autor licznych artykułów publicystycznych; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 1992, s. 109.

⁴ Stanisław Zdzitowiecki (1854–1927) biskup kujawsko-kaliski od 1902 r., brał czynny udział w przygotowaniu reorganizacji administracji kościelnej w Polsce, prowadził działalność wydawniczą erygując czasopismo „Ateneum Kapłańskie”; P. Nitecki, dz.cyt., s. 236.

tegoż biskupa 29 czerwca 1903 r. w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła przyjął święcenia kapłańskie⁵

Jako młody człowiek pełen patriotycznych ideałów, nie bacząc na późniejsze konsekwencje, wraz z kilkoma innymi kolegami złożył przysięgę, że nie będzie ślubował na wierność carowi. Ta przysięga była wymagana do objęcia beneficjum kościelnego, po niej dopiero władza zaborcza udzielała zatwierdzenia. Zatwierdzenie rządowe otrzymał po ogłoszeniu dekretu o wolności religijnej w 1905 r.

Ksiądz Jan Cesarz pracował jako wikariusz w trzech parafiach w Kraszewicach (1903–1906), Bogdanowie (1906–1910) i w parafii św. Zygmunta w Częstochowie (1910–1918). Na pierwszej placówce obok pracy duszpasterskiej zajmował się szerzeniem oświaty. Rozprowadzał wśród parafian książki o tematyce religijnej i patriotycznej, pracował również nad przygotowaniem młodzieży do egzaminu wstępnego do gimnazjum⁶. Następna placówka – w Bogdanowie – dała mu bogate doświadczenie duszpasterskie i administracyjne. Proboszczem w niej był 80-letni ksiądz Wojciech Różniewski, kanonik Kapituły Katedralnej we Włocławku. W ciągu czterech lat ks. Cesarz pracował jako wikariusz i administrator. Po pożarze w 1907 r. odbudował ze zniszczeń budynki gospodarcze, wikariatkę, salę parafialną, a także prowadził inwestycje, wybudował murowany parkan koło kościoła. Poczynił też przygotowania do budowy nowego kościoła. W tym celu zakupił około 10 ton wapna, zgromadził znaczne ilości kamienia i sumę około 5 tysięcy rubli. W parafii prowadził również pracę oświatową. Rozprowadzał i zachęcał do czytania książek i prasy o tematyce religijnej i patriotycznej. Założył i kierował sklepem spółdzielczym. Brał czynny udział w pracach kółka rolniczego. Tak szeroką działalność prowadził aż do 1910 r., do śmierci ks. Wojciecha Różniewskiego⁷.

Władza duchowna doceniła gorliwość duszpasterską i administracyjne zdolności młodego wikariusza. Po śmierci sędziwego proboszcza z Bogdanowa został przeniesiony do parafii św. Zygmunta w Częstochowie. Parafia św. Zygmunta była wielką parafią, liczącą około 52 tys. wiernych. Kierowana była przez wybitnego duszpasterza, którym był ówczesny jej proboszcz ks. kanonik Marian Fulman, przyszły biskup lubelski. Pracy w niej było dużo, ale była zorganizowana w sposób bardzo nowoczesny. Każdy z wikariuszy, oprócz pracy duszpasterskiej i katechetycznej, miał wyznaczoną dziedzinę na odcinku religijno społecznym. Ksiądz Jan Cesarz początkowo zajmował się bractwami parafialnymi, a od 1912 r. miał powierzony bardzo ważne i odpowiedzialne zadanie kierowania Stowarzyszeniem Świętej Zyty. Celem tego stowarzyszenia była opieka nad służącymi. Zajmowało się ono pomocą w znalezieniu pracy, opiekowało się służącymi w czasie choroby i wieku podeszłym⁸.

⁵ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 41.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, k. 67.

⁸ Ks. J. Cesarz, dz.cyt., s. 70.

Na budżet stowarzyszenia składały się opłaty członkowskie, jakie regularnie uiszczali członkowie, a także czynsze z wynajmowanych mieszkań. Ksiądz opiekun wspomnianej instytucji dysponował pokaźnym budżetem. Od jego inwencji i zdolności zależało, czy kapitał stowarzyszenia wzrastał, czy był zamrożony, a mógł też przez złą gospodarkę być marnotrawiony.

Ksiądz Jan Cesarz dbał o rozwój stowarzyszenia, kiedy był jego kierownikiem poczynił szereg ważnych inwestycji. W 1913 r. przebudował parterowy budynek i nadbudował na nim piętro i przebudował budynek gospodarczy. Dzięki tym działaniom zyskał wiele nowych pomieszczeń. Urządził w niech salę zebrań, pomieszczenia dla starych i chorych członków stowarzyszenia oraz szpitalik i łazienkę. W 1914 r. zakupił magiel elektryczny, który w czasie I wojny światowej był prawie jednym źródłem dochodu i utrzymania członków stowarzyszenia⁹.

W dniu zakończenia I wojny światowej otrzymał nominację na probostwo w Dobroniu¹⁰. 29 listopada objął kanonicznie nową placówkę. Parafię św. Zygmunta opuszczał razem ze swoim proboszczem ks. Marianem Fulmanem, który nieco wcześniej 24 września 1918 r. został zamianowany biskupem lubelskim¹¹, 17 listopada otrzymał sakrę biskupią z rąk arcybiskupa Aleksandra Kakowskiego¹².

Na pierwszej samodzielnej placówce w Dobroniu ks. Cesarz przystąpił do pracy z wielkim zapałem. Wiele wysiłku włożył w odnowienie i pogłębienie życia religijnego powierzonych mu parafian. Szczególny nacisk położył na obronę sakramentu małżeństwa i religijnego wychowania dzieci.

W celu pogłębienia życia religijnego w dniach od 31 października do 6 listopada 1923 r. zorganizował misje parafialne. Ostatnie misje w tej parafii odbyły się w 1911 r., czyli przed 12 laty, a okres wojny światowej w sposób bardzo znaczny wpłynął na osłabienie życia religijnego. Przeprowadzenie misji, dobroński proboszcz powierzył OO. Jezuitom z domu zakonnego w Dziedzicach¹³.

Drugą bardzo ważną dziedziną działalności nowego proboszcza w Dobroniu była działalność administracyjna i gospodarcza. W wyniku upływu czasu, a także działań wojennych, budynki były zdewastowane, a płoty rozebrane. Już w pierwszym roku swojej działalności zakupił drewno na parkany i przyszłe konieczne inwestycje za sumę 5 tys. marek¹⁴. W 1921 r. zakupił około 2 morgów gruntu (1h 12 arów) pod budowę domu parafialnego. Dom parafialny wybudowany zo-

⁹ Tamże, s. 76.

¹⁰ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 41.

¹¹ K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996, s. 65, Marian Fulman (1866–1945) od 1918 r. ordynariusz diecezji lubelskiej.

¹² Aleksander Kakowski (1862–1938) od 1913 r. arcybiskup warszawski, od 1919 r. – kardynał. W pierwszej połowie lat dwudziestych zajmował czołową pozycję w polskim Episkopacie. Po 1926 r. ster rządów w polskim Kościele przejmował stopniowo prymas August Hlond; K. Krasowski, dz.cyt., s. 112 n.

¹³ AAL, AKB, Akta parafii (dalej APar), sygn. 30, k. 30.

¹⁴ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 41.

stał z cegły, pokryty dachówką. Mieścił na parterze salę parafialną, mieszkanie dla organisty i kościelnego, pomieszczenie na sklep, a na piętrze 4 pokoje do wynajęcia. Obok domu parafialnego w 1923 r. wybudował budynek gospodarczy z cegły, kryty również dachówką, stara drewniana organistówka, kryta słomą i bardzo zniszczony budynek gospodarczy zostały rozebrane¹⁵.

Wśród innych inwestycji należy wymienić remont dachu na kościele, ufundowanie dwóch dzwonów, remont organów, pokrycie gontem dzwonnicy, powiększenie cmentarza cmentarnego przez zakup 2,5 morga (1,4 h.) ziemi¹⁶. W czasie I wojny światowej zostały zniszczone wszystkie parkany. Dzięki inicjatywie ks. Jana Cesarza cmentarz przykościelny został ogrodzony parkanem drewnianym, sztachetami na murowanym fundamencie. Cmentarz grzebalny ogrodzony został siatką drucianą ocynkowaną, wspartą na betonowych słupach. W tym czasie zostało również wykonane ogrodzenie wokół budynków proboszczowskich, a także ogrodzenie domu parafialnego¹⁷. Z mniejszych inwestycji wymienić należy renowację trzech kielichów i ufundowanie dwóch szaf do kancelarii, założenie sadu 1800 drzew¹⁸.

Niezależnie od działalności duszpasterskiej i administracyjnej ks. Jan Cesarz zajmował się działalnością społeczną, był prezesem i czynnym kierownikiem następujących instytucji: Polskiej Macierzy Szkolnej, Kółka Rolniczego, działał również w Kole Gospodyń Wiejskich¹⁹.

W okresie proboszczowania ks. Cesarza parafia Dobroń przeżyła dwie wizytacje kanoniczne. Pierwszej dokonał w 1919 r. biskup Władysław Krynicki, wówczas biskup pomocniczy wrocławski²⁰, a w pięć lat później parafię wizytował biskup Wincenty Tymieniecki, ordynariusz diecezji Łódzkiej²¹.

Obydwaj Pasterze wysoko oceniali działalność duszpasterską, administracyjną i społeczną ks. proboszcza, świadczą o tym ponawiane raz po raz propozycję przeniesienia na bardziej odpowiedzialną placówkę. Już w 1920 r. otrzymał od biskupa S. Zdzitowieckiego propozycję objęcia probostwa w Bogdanowie. W odpowiedzi na tą propozycję 19 sierpnia 1920 r. ks. Cesarz pisał, „że przyjąć administracyjnie parafii Bogdanów nie może”. Jako główny powód podał, że nie potrafi ułożyć należytych relacji i współpracy z pozostającym w parafii ks. J. Ka-

¹⁵ AAL, AKB., APAr., sygn. 30, k.44.

¹⁶ Tamże, k.43.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 68.

¹⁹ Tamże, k. 42.

²⁰ Tamże, k. 68; Bolesław Krawczyński ks., Krynicki Władysław, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–81*, t. 6, Warszawa 1983, s. 227; Krynicki Władysław (1861–1928) od 1918 r. biskup sufragany wrocławski, od 1926 ordynariusz tejże diecezji. Historyk Kościoła, homileta.

²¹ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 68; K. Krasowski, dz. cyt., s. 247; Wincenty Tymieniecki (1871–1934), od 1921 biskup łódzki, organizator od podstaw instytucji diecezjalnych: Kurii, Sądu biskupiego i Seminarium Duchownego. Znany z wielu inicjatyw społecznych, budowniczy kościołów.

sperkiewiczem, a przez to może zawieść zaufanie Księdza Biskupa²². Biskup nie poprzestał na pierwszej propozycji, wkrótce powtórnie zwrócił się do ks. Cesarza, aby przyjął administrację parafii Bogdanów. W liście z 8 sierpnia 1920 r., proboszcz z Dobronia odpowiedział: „Po rozważeniu powtórnego zapytania o administrację parafii Bogdanów, ponownie za tą administrację podziękował i wyraził życzenie, aby mógł pozostać w Dobroniu”²³.

4 czerwca 1925 r. ks. Jan Cesarz otrzymał kolejną nominację, tym razem na probostwo w Małyńcu²⁴. Propozycja przeniesienia ks. Cesarza jak i zgoda na tę translokację były podyktowane mającą nastąpić reorganizacją struktury administracyjnej Kościoła w Polsce i mającą nastąpić zmianą granic diecezji w wyniku której parafia Dobroń miała odpaść od diecezji włocławskiej i przejść do diecezji łódzkiej, co niebawem się stało²⁵. Biskup Zdzitowiecki chciał mieć gorliwego duszpasterza w szeregach swoich kapłanów, a ks. Cesarz chciał pozostać w swojej rodzinnej diecezji włocławskiej, o czym świadczy list skierowany na ręce Biskupa, datowany 10 czerwca 1925 r. Pisał w nim: w otrzymanej translokacji do par. Małyń, leżącej na terytorium, które pozostanie przy diecezji włocławskiej widzę dowód wyjątkowej życzliwości i Ojcowskiego Serca Najdostojniejszego Pasterza. Dziękował Biskupowi w liście za nominację do parafii Małyń i zapewniał nie będzie szczędził trudu i pracy w powierzonej mu parafii²⁶.

Wieść o przeniesieniu ks. Cesarza do innej parafii rozeszła się bardzo szybko wśród parafian. Wystosowali prośbę do Biskupa, która była zaopatrzona ponad tysiącem podpisów, w której powierzeni jego duszpasterskiej pieczy parafianie proszą o cofnięcie tej decyzji i pozostawienie tak dostojnego, czcigodnego kapłana w Dobroniu. Do objęcia powierzonej parafii nie doszło. W piśmie z 16 czerwca 1925 r. Zdzitowiecki powiadomił ks. Cesarza, że odwołuje jego przeniesienie do Małynia, ponieważ dotychczasowy proboszcz ks. kan. Maciaszek, pozostaje na tym beneficjum. Jednocześnie Biskup pytał proboszcza dobrońskiego, czy przyjmie parafię Gosławice, która ma wkrótce zaważać²⁷.

W kilka dni później ks. Cesarz odpowiedział Biskupowi, że w zaproponowaniu mu parafii Gosławice widzi nowy dowód jego życzliwości, że Pasterz chce go pozostawić w gronie swoich kapłanów i za to mu serdecznie dziękuje. Ale z wielu powodów nie chciałby się do Gosławic przeprowadzać. Po pierwsze, przeprowadzka do Gosławic jest daleka i kosztowna, a do takiej nie jest przygotowany. Drugi argument, związany był stanem zdrowia jego ojca, który stale się pogarszał i którego czuł się w obowiązku często odwiedzać. Z jego dotychczasowej parafii w Dobroniu było o wiele bliżej i łatwiej tam dotrzeć niż z Gosławic. Ostatni ar-

²² AAL. AKB, AP, sygn. 108, k. 39.

²³ Tamże, k. 40.

²⁴ Tamże, k. 48.

²⁵ Bulla *Vixdum Poloniae unitas* z 28 października 1925 r.

²⁶ Tamże, k. 49.

²⁷ Tamże, k. 51.

gument związany był z powszechną sympatią i przywiązaniem, jakie okazali parafianie wcześniejszej po nominacji do Małynia, „dlatego chciałby pozostać w dotychczasowej parafii, jeśli biskup uzna to za rzecz możliwą”²⁸.

Ze wspomnianego listu wynika, że ten gorliwy kapłan bardzo przywiązany do swej diecezji, pragnący całą duszą pozostać w niej i w dalszym ciągu należeć do prezbiterium diecezji włocławskiej, musiał stoczyć ciężką walkę ze sobą, by prosić Biskupa o pozostawienie go w Dobroniu w parafii, która miała się wkrótce znaleźć poza granicami macierzystej diecezji.

Argumenty, które podał w wyżej wymienionym liście pisanym do Biskupa w dzień swych imienin, wydają się prawdziwe. W dobie powojennej biedy poczynił wielkie inwestycje, nie miał czasu, by zaoszczędzić pieniądze konieczne do kosztownej przeprowadzki, a pamiętać jednocześnie trzeba, że on jak wszyscy ówczesni wiejscy proboszczowie prowadził gospodarstwo rolne i musiał przeprowadzać się z inwentarzem żywym i martwym – ze zwierzętami domowymi, z narzędziami rolniczymi. Drugi powód choroba ojca też był prawdziwy. Jego ojciec Wojciech Cesarz zmarł w tymże 1925 r. Ostatni powód, prośba skierowana do Biskupa i poparta taką liczbą podpisów, wskazywała, że podpisał ją niemal każdy z umiających pisać parafian. Podpisy tej prośby sprawiły, że ks. Cesarz nie chciał ranić tak bardzo oddanych mu parafian, dzięki których życzliwości tak wiele w parafii dokonał i postanowił wśród nich pozostać. Oczywiście, jak przystało na dobrze uformowanego kapłana wszystko uzależnił od ostatecznej decyzji Biskupa.

Biskup Stanisław Zdzitowiecki uszanował wolę ks. Jana Cesarza, pozostawił go w Dobroniu i w krótkim czasie doczekał zmiany przynależności diecezjalnej.

28 października 1925 r. papież Pius XI bullą *Vixdum Poloniae unitas* dokonał reorganizacji Kościoła katolickiego w Polsce. Na mocy tej bulli do diecezji łódzkiej przyłączono kilkadziesiąt parafii z diecezji włocławskiej²⁹, a wśród nich parafię Dobroń.

Jak już wspomniano w następnym roku po przyłączeniu parafii Dobroń biskup W. Tymieniecki przeprowadził w niej wizytację kanoniczną. Biskup, budowniczy i organizator diecezji łódzkiej, wyszukiwał zdolnych i gorliwych kapłanów i powierzał im trudne, ale zaszczytne funkcje. Na początku 1928 r. zwrócił się do proboszcza dobrońskiego z propozycją, aby podjął się trudu zorganizowania trzeciej parafii w Piotrkowie Tryb., czyli parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa. Ksiądz Cesarz w liście z 25 lutego 1928 r. pełnym taktu odpisał, że stosownie do polecenia Biskupa był w Piotrkowie 24 i 25 lutego i „po gruntownym rozejrzeniu się w sytuacji na miejscu doszedł do przekonania, że pomimo najlepszych chęci nie będzie w stanie odpowiedzieć życzeniu ks. Biskupa, by zorganizować trzecią parafię w Piotrkowie”³⁰.

²⁸ Tamże, k. 58.

²⁹ *Archidiecezja łódzka, Informator 2001*, Łódź 2001, s. 36.

³⁰ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 64, Chodzi tu o parafię Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Wieść o zamiarze zabrania ks. Cesarza z Dobronia bardzo szybko rozeszła się wśród wiernych. 5 lutego parafianie z Dobronia wysłali prośbę do biskupa Tymienieckiego, aby pozostawił im ks. Cesarza, motywowali pismo swoje tym, że parafia ich jako podmiejska wymaga ogromnej pracy, jest narażona na oddziaływanie wrogich dla kościoła elementów, którym dzielnie potrafi się przeciwstawić ks. Jan Cesarz, dzięki nadzwyczajnemu taktowi i umiejętności w postępowaniu. Ksiądz Cesarz cieszy się w parafii wielkim autorytetem, jest niestrudżonym pracownikiem zarówno w dziedzinie duszpasterskiej, jak i społecznej. Bardzo wiele zrobił, a wiele prac jest rozpoczętych, np. ogrodzenie cmentarza grzebalnego, z jego odejściem prace rozpoczęte mogą być niedokończone³¹. Prośbę podpisało ponad 1000 osób, jak urzędowo stwierdził wójt gminy Wymysłów, do której Dobroń należał Wojciech Adach i pisarz gminy Władysław Boniński³².

Biskup Łódzki, mimo prośby parafian z Dobronia, postanowił awansować ich proboszcza. 25 sierpnia 1928 r. zwolnił go ze stanowiska proboszcza parafii Dobroń i mianował proboszczem parafii Brzeziny i dziekanem dekanatu brzezińskiego³³.

25 września 1928 r. nastąpiło przekazanie parafii ks. Ignacemu Kotlickiemu w obecności dziekana łaskiego ks. Edwarda Kopczyńskiego i członków rady parafialnej. Dziekan, przyjmując parafię od ks. Jana Cesarza i przekazując ją ks. Ignacemu Kotlickiemu, w słowach pełnych uznania określił, że „całą dziesięcioletnią działalność ks. Cesarza mało jest nazwać dobrą czy wzorową, trzeba ją nazwać idealną”³⁴.

W Brzezinach oprócz pracy ściśle duszpasterskiej, a także administracyjnej, związanej z urzędem proboszcza i dziekana, zajmował się pracą dydaktyczną uczył religii w miejscowym Gimnazjum Polskiej Macierzy Szkolnej³⁵. Ksiądz Cesarz wiele wysiłku wkładał w utrzymanie tego gimnazjum, któremu groziło zamknięcie z powodu niedostatecznej liczby uczniów³⁶. Był również spowiednikiem zwyczajnym sióstr służebniczek NMP³⁷.

20 grudnia 1929 r. ks. Jan Cesarz w uznaniu zasług został przez biskupa W. Tymienieckiego odznaczony przywilejem noszenia rokiety i mantoletu³⁸.

Praca w parafii brzezińskiej nie trwała długo. 11 sierpnia 1930 r. Biskup zamianował ks. Jana Cesarza proboszczem parafii św. Katarzyny w Zgierzu, jedynej wówczas parafii w tym mieście i dziekanem zgierskim na miejsce ks. Hipo-

³¹ Tamże, k. 61.

³² Tamże, k. 62.

³³ Tamże, k. 72.

³⁴ Tamże, k. 73.

³⁵ Tamże, k. 81.

³⁶ Ks. J. Cesarz, dz.cyt., s. 120.

³⁷ AAL, AKB, AP, sygn. 108, k. 94.

³⁸ Tamże, k. 98.

lita Pyszyńskiego³⁹, który został przeniesiony na probostwo parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi⁴⁰.

Pracując w Zgierzu na stanowisku proboszcza i dziekana, został egzaminatorem prosynodalnym w diecezji łódzkiej⁴¹. Była to w jego życiu pierwsza nominacja na ogólnodiececezjalny urząd. W Zgierzu, podobnie jak na poprzednich placówkach, troszczył się o należyty poziom duszpasterstwa. Od samego początku zwrócił uwagę na potrzebę budowy ośrodka duszpasterskiego w podłódzkiej miejscowości wypoczynkowej Grotniki, które należały do parafii św. Katarzyny. Najpierw wystarał się o pozwolenie na odprawienie tam mszy świętej przy ołtarzu polowym w okresie letnim od 15 czerwca do 15 września każdego roku. W 1932 r., nie zważając na czas wielkiego kryzysu i bezrobocia, przystąpił do budowy kościoła w Grotnikach. Mimo kryzysu budowa posuwała się, chociaż nie w takim tempie jakby sobie tego życzył proboszcz. Ze sprawozdania z 14 sierpnia 1935 r. wynika, że do tego czasu (w ciągu trzech lat) zostało wybudowane w całości prezbiterium i mury nowego kościoła do 2 metrów⁴². Pragnąc rozszerzyć i umocnić nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa w dniu 26 kwietnia 1932 r. zwrócił się z prośbą do Biskupa Ordynariusza o erygowanie Bractwa Straży Honorowej w kościele św. Katarzyny w Zgierzu⁴³.

Ksiądz Jan Cesarz w ciągu sześcioletniej pracy w Zgierzu poczynił wiele inwestycji, oprócz prac prowadzonych przy budowie kościoła w Grotnikach dokonał gruntownego remontu drewnianego osiemnastowiecznego kościoła stojącego na cmentarzu grzebalnym. Remont kościoła polegał na założeniu murowanego fundamentu, renowacji dachu i wnętrza kościoła⁴⁴. W 1933 r. proboszcz zgierski rozpoczął starania o wykupienie starokatolickiego zboru w Zgierzu Przybyłowie⁴⁵. Na te działania otrzymał pozwolenie z Kurii w piśmie z 23 lutego 1934 r.⁴⁶. Aby usprawnić działalność administracyjną i łatwiej przeprowadzić konieczne inwestycje, poczynił starania o powołanie do istnienia Rady Parafialnej. W tym celu 10 września 1935 r. zwrócił się do biskupa Włodzimierza Jasińskiego o zatwierdzenie nowo wybranej Rady – motywując swoją prośbę tym, że podobnie jak na poprzednich parafiach także w parafii zgierskiej chce przeprowadzać wszystkie większe inwestycje w porozumieniu z przedstawicielami parafii⁴⁷.

Wysiłki proboszcza zgierskiego zostały docenione przez władzę duchowną. W liście z 27 maja 1933 r. biskup W. Tymieniecki pisał do ks. Jana Cesarza:

³⁹ Tamże, k. 113.

⁴⁰ Tamże, k. 115.

⁴¹ Tamże, k. 124.

⁴² AAL, AKB, APar., sygn. 207, k. 142.

⁴³ Tamże, k. 83.

⁴⁴ Tamże, k. 90.

⁴⁵ Tamże, k. 101.

⁴⁶ Tamże, k. 143.

⁴⁷ Tamże, k. 143.

„W uznaniu zasług jakie Przewielebny Ksiądz położył w Diecezji Łódzkiej przez swą wielką gorliwość czy to w parafii Dobroń, czy w Brzezinach jako dziekan i proboszcz, a w szczególniejszy sposób w Zgierzu, Ojciec Święty zamianował Go swym tajnym Szambelanem. Przesyłając dokument składam życzenia, aby Przewielebny Ksiądz Prałat pracował z takim pożytkiem jak dotąd”⁴⁸. Nominacja ta została podpisana w Watykanie 15 maja 1933 r. przez ówczesnego substytutę praelata Jana Chrzyciela Montiniego, późniejszego papieża Pawła VI⁴⁹. O powyższą nominację wystąpił ówczesny biskup łódzki Wincenty Tymieniecki, chcąc nagrodzić gorliwość duszpasterską, zaangażowanie budowlane i administracyjne ks. Jana Cesarza.

Również następny Pasterz diecezji biskup Włodzimierz Jasiński zwrócił baczną uwagę na proboszcza i dziekana zgierskiego. Już w pierwszym roku swego pasterskiego posługiwania w diecezji powierzył mu dodatkowo obowiązki delegata finansowego w majątku diecezjalnym w Szczawinie⁵⁰.

Wspomniana nominacja była zapowiedzią następnych. Kiedy 25 sierpnia 1936 r. zawakowała parafia katedralna, z powodu śmierci jej dotychczasowego proboszcza ks. praelata Wacława Warzykowskiego⁵¹, biskup Jasiński 14 grudnia 1936 r. zamianował proboszczem katedralnym ks. Jana Cesarza⁵². Następnego dnia 15 grudnia 1936 r. nowo mianowany proboszcz katedralny został członkiem Łódzkiej Kapituły Katedralnej⁵³. Natomiast 7 stycznia 1937 r. został dziekanem miasta Łodzi, czyli dziekanem jedynego wówczas dekanatu łódzkiego, najliczniejszego ze wszystkich dekanatów diecezji⁵⁴.

Według prawa kanonicznego w parafiach złączonych z kościołem katedralnym proboszczem była Kapituła. Kapituła Katedralna Łódzka na posiedzeniu 10 stycznia 1937 r. uznała całkowitą autonomię w dziedzinie duszpasterstwa, przedstawianego przez siebie, a ustanowionego przez Pasterza diecezji wikariusza aktualnego, czyli administratora parafii w osobie kanonika gremialnego ks. Jana Cesarza. Kapituła zapewniła nowego administratora nazywanego często proboszczem o życzliwej pomocy i współpracy⁵⁵.

17 stycznia 1937 r. odbyła się instalacja i przyjęcie przez ks. Jana Cesarza⁵⁶ parafii św. Stanisława Kostki przy kościele katedralnym w Łodzi. Oprócz obowiązków i spraw związanych z administracją parafii katedralnej na nowo mianowanego proboszcza spadły wkrótce inne obowiązki. 23 stycznia 1937 r. został

⁴⁸ AAŁ, AKB, AP, sygn. 108, k. 141.

⁴⁹ Tamże, k. 148.

⁵⁰ Tamże, k. 157.

⁵¹ *Archidiecezja łódzka, Informator 2001*, Łódź 2001, s. 716.

⁵² AAŁ, AKB, AP, sygn. 108, k. 162.

⁵³ Tamże, k. 164.

⁵⁴ Tamże, k. 171.

⁵⁵ Tamże, k. 173.

⁵⁶ AAŁ, AKB, APar., sygn. 107, k. 215.

sędzią prosynodalnym⁵⁷. Oprócz tego jako dziekan dekanatu łódzkiego miał powierzone w opiekę wakujące parafie należące do tegoż dekanatu. 28 stycznia 1937 r. Biskup Ordynariusz powierzył mu w opiekę i inspekcję wakującą parafię Przemienienia Pańskiego, po śmierci tamtejszego proboszcza ks. Stefana Rylskiego. Wprawdzie czasową administrację wspomnianej parafii biskup powierzył ks. Janowi Jachimkowi miejscowemu wikariuszowi, ale ks. Jachimek miał obowiązek w sprawach istotnych zwracać się do dziekana i w porozumieniu z nim załatwiać wszystkie sprawy⁵⁸. Opieka nad wakującą parafią trwała do chwili objęcia jej przez nowo mianowanego proboszcza, w tym wypadku przez ks. Stanisława Suchańskiego. W tym samym roku 28 sierpnia Biskup Ordynariusz polecił dziekanowi łódzkiemu, aby roztoczył opiekę nad wakującą parafią św. Franciszka po śmierci jej proboszcza ks. Kajetana Nasierowskiego. Wprawdzie Ordynariusz powiadomił, że administrowanie wspomnianej parafii powierzył ks. wikariuszowi Kazimierzowi Bryńskiemu ale w sprawach istotnych i ważnych ks. Bryński ma się zwracać do dziekana⁵⁹. W tym wypadku opieka trwała dość długo wakat się przedłużył, dopiero w następnym roku został mianowany nowy proboszcz ks. Franciszek Psonka⁶⁰.

Mimo różnych dodatkowych zajęć i obowiązków związanych z administracją parafii, proboszcz całym sercem oddał się pracy dla kościoła katedralnego. Spośród licznych potrzeb w katedrze najdotkliwiej odczuwalnym był brak ogrzewania. Dlatego też jedną z pierwszych inwestycji, do której przystąpił, było założenie centralnego ogrzewania.

Ksiądz Cesarz w porozumieniu z Ordynariuszem wybrał jako najodpowiedniejszy sposób ogrzewania system „Mahra”, czyli ogrzewanie nawiewowe. Centralne ogrzewanie w łódzkiej katedrze, podjęła się wykonać firma „Drzewiecki i Jeziorański” z Warszawy, mająca swój oddział w Łodzi przy ul. Nawrot 85. Koszt samej instalacji centralnego ogrzewania wynosił 31,350 tys. zł, do tego doszły koszty wybudowania odpowiednich podziemi, zrobienie wykopów i wybudowanie odpowiednich pomieszczeń. Powyższe prace trwały od 24 sierpnia do 16 grudnia 1937 r. Katedra była pierwszym kościołem w Łodzi ogrzewanym tym systemem. Na pokrycie kosztów tej inwestycji złożyły się dobrowolne ofiary parafian, składane w kościele i w czasie kolędy, którą w 1937 r. wraz z księdzem proboszczem odbywali księża wikariusze: ks. Aleksander Makowski, ks. Stanisław Siekiera i ks. Henryk Rybus⁶¹. Proboszcz starał się też o dotacje w różnych

⁵⁷ AAL, AKBL, AP, sygn. 108, k. 177.

⁵⁸ Tamże, k. 179.

⁵⁹ Tamże, k. 184.

⁶⁰ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej 1939*, Łódź 1939, s. 83.

⁶¹ AAL, AKB, APar., sygn. 107, k. 246n.

instytucjach. Od Zarządu Miasta Łodzi uzyskał 10 tys. zł⁶², a od elektrowni miejskiej 1000 zł⁶³.

Poświęcenie centralnego ogrzewania w katedrze odbyło się podczas niedzielnej mszy świętej 9 stycznia 1938 r. Dokonał go biskup Włodzimierz Jasiński w otoczeniu Kapituły Katedralnej, duchowieństwa, zaproszonych gości i licznie zebranych wiernych⁶⁴.

Równocześnie z troską o sprawy materialne ks. Jan Cesarz troszczył się o rozwój życia religijnego w parafii. W tym celu postanowił urządzić misje w parafii. Do ich przeprowadzenia zaprosił ojców jezuitów. Misje rozpoczęły się 5 lutego i trwały przez 2 tygodnie aż do 19 lutego 1939 r. W dniu kończącym misje nastąpiło poświęcenie całej parafii Najświętszemu Sercu Pana Jezusa⁶⁵.

Obok poważnej inwestycji, jaką było centralne ogrzewanie, ks. Jan Cesarz pragnął przeprowadzić w sposób dobry i planowy prace wykończeniowe w katedrze. W tym celu w porozumieniu z Ordynariuszem na 29 marca 1939 r. zaprosił komisję składającą się z wybitnych specjalistów. W komisji wzięli udział architekci: Stanisław Uleyski z Warszawy, Franciszek Mączyński z Krakowa i Józef Kaban z Łodzi, a ze strony kościelnej: ks. Jan Cesarz, proboszcz katedry, oraz wydelegowani członkowie Kapituły, ks. prałat Wincenty Burakowski i ks. prałat Stanisław Mirecki. Komisja zbadała całą katedrę pod względem budowlanym i artystycznym, wskazała program prac wykończeniowych. Ponieważ na murach katedry powstały pęknięcia, na pierwszy plan komisja wysunęła potrzebę ankrowania i odwodnienia katedry⁶⁶. Zarówno ankrowanie, jak i odwodnienie katedry były to prace bardzo kosztowne. Na proboszczu katedry spoczywało zadanie znalezienia odpowiednich funduszy. Prace przy ankrowaniu jak i odwodnienie kościoła katedralnego rozpoczęte latem 1939 r. zostały szczęśliwie ukończone tuż po wybuchu wojny, odwodnienie 5 września⁶⁷, a ankrowanie 10 października 1939 r.⁶⁸. Po wybuchu wojny ks. Jan Cesarz dokładał wszelkich starań, aby uchronić kościół katedralny przed grabieżą. 5 lutego zwrócił się z prośbą do Biskupa Ordynariusza o pomoc i pośrednictwo u władz okupacyjnych, aby zwolniły od rekwizycji jedyny, jaki posiadała katedra, dzwon spiżowy „Zygmunt”⁶⁹. Oczywiście dzwonu nie udało się uchronić przed grabieżą. W niedługim czasie nastąpiły dalsze restrykcje. 19 sierpnia 1940 r. nastąpiła likwidacja urzędu stanu

⁶² Tamże, k. 246.

⁶³ Tamże, k. 240.

⁶⁴ Tamże, k. 248.

⁶⁵ Tamże, k. 261.

⁶⁶ Tamże, k. 273 (ankrowanie – ściąganie metalowymi prętami).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, k. 276.

⁶⁹ Tamże, k. 280.

cywilnego przy kancelarii parafialnej⁷⁰, a potem poszły inne wrogie posunięcia w stosunku do Kościoła.

5 maja 1941 r. nastąpiło internowanie w Szczawinie biskupów łódzkich oraz członków Kapituły i pracowników Kurii, a 13 sierpnia 1941 r. deportowano biskupów łódzkich i internowanych z nimi księżmi do klasztoru Ojców Reformatorów w Bieczu⁷¹.

Po internowaniu Biskupów wzrosła odpowiedzialność ks. Cesarza za Kościół łódzki. Już na początku wojny, 5 września 1939 r. był mianowanym przez biskupa Jasińskiego wikariuszem generalnym, na wypadek niemożności sprawowania przez Biskupa Ordynariusza władzy, ale do czasu pobytu Biskupa w Łodzi uprawnienia jego nie były zbyt szerokie⁷². Po internowaniu Ordynariusza do ks. Cesarza jako wikariusza generalnego i dziekana miasta Łodzi, władze okupacyjne kierowały rozporządzenia dotyczące ograniczenia działalności Kościoła katolickiego na terenie miasta, żądały aby powyższe zarządzenia przekazywał innym duchownym pracującym w Łodzi.

W okresie internowania Księża Biskupów w Szczawinie ks. Cesarz 26 czerwca 1941 r. powiadomił Ordynariusza, że 18 czerwca otrzymał wezwanie z Gestapo, aby z wszystkimi księżmi proboszczami miasta, przybył 21 czerwca o godz. 8⁰⁰ rano do siedziby Gestapo na ul. Anstadta. Tam odczytano księżom proboszczom rozporządzenie, że kościół pod wezwaniem Podwyższenia Świętego Krzyża będzie przeznaczony tylko dla Niemców, a wszystkie pozostałe kościoły w Łodzi przeznaczone będą wyłącznie dla Polaków. Usłyszeli także zakaz, że nie wolno Polakom chodzić do niemieckiego kościoła, a Niemcom do polskich kościołów. Dyskusji nad rozporządzeniem nie było⁷³. Z powodu braku dokumentacji nie możliwe jest odtworzenie, jak wyglądała działalność ks. Cesarza w tym czasie.

Ksiądz Jan Cesarz został aresztowany 6 października 1941 r. razem z innymi księżmi diecezji łódzkiej, w tym wraz z trzema swoimi wikariuszami: z ks. Aleksandrem Makowskim, Stanisławem Siekierą i Henrykiem Rybusem. Osadzony został wraz z innymi duchownymi najpierw w obozie przejściowym w Konstancynie, a 30 października 1941 r. wywieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau⁷⁴. W obozie koncentracyjnym przebywał nieco ponad pół roku, wyniszczony głodem, pracą ponad siły i chorobami, został skierowany w transporcie inwalidów do komory gazowej, gdzie zginął 4 maja 1942 r.⁷⁵.

⁷⁰ Tamże, k. 303.

⁷¹ *Archidiecezja łódzka, Informator 2001*, Łódź 2001, s. 37.

⁷² M. Budziarek, *Katedra przy Adolf Hitlerstrasse*, Warszawa 1984, s. 49.

⁷³ AAL, AKB, AP, sygn. 108. k. 193.

⁷⁴ W. Jackiewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Warszawa 1977, s. 216.

⁷⁵ J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957, s. 82.

INOCENTY RUSECKI OFM
Łódź

DZIAŁALNOŚĆ OŚWIATOWO-WYCHOWAWCZA W KATOLICKIM LICEUM I GIMNAZJUM OJCÓW BERNARDYNÓW W ŁODZI

Zagadnienia wybrane¹

WPROWADZENIE

Zmiany w szkolnictwie rozpoczęły się w 1998 r. i trwają nadal. Podstawowymi kierunkami zmian w systemie oświaty były m.in.: odideologizowanie całego systemu edukacji, decentralizacja i uspołecznienie oświaty, demonopolizacja oświaty, tworzenie warunków i atmosfery wolności oraz swobody uczenia się dzieci i młodzieży z poszanowaniem ich praw, przywrócenie autonomii szkół, nauczycieli, uspołecznienie szkoły i tworzenie z niej instytucji demokratycznej.

Trzeba na wstępie mocno podkreślić, iż szkolnictwo odziedziczone po poprzednikach domagało się natychmiastowych zmian. Było to bowiem szkolnictwo kształtowane przez ponad 40 lat totalitarną ideologią marksistowsko-leninowską, charakteryzujące się: ideologizacją i polityzacją kształcenia i wychowania od szkoły podstawowej do studiów wyższych, utrzymywanie monopolu państwowego w zakresie kształcenia, unifikacją treści programowych, podręczników i pomocy naukowych, centralizmem i biurokracją w zarządzaniu oświatą, brakiem więzi między szkołą a życiem społecznym, kładzenie akcentu na wychowanie zespołowe, a nie indywidualne, ograniczenie swobody działań nauczyciela i szkoły. Wyżej wymienione czynniki sprawiały, iż odziedziczona po poprzednikach polska szkoła była szkołą słabą, a nawet zacofaną. Taki stan polskiej oświaty potwierdzają liczne badania przeprowadzane w Polsce i za granicą. Wspólnym wnioskiem tych badań jest stwierdzenie o zapóźnieniu edukacyjnym Polski. Ba-

¹ W artykule ograniczono się tylko do niektórych zagadnień związanych z działalnością oświatową bernardynów w Łodzi. Nie omówiono np. programów nauczania dla Liceum i Gimnazjum, nie dokonano oceny statystyk szkół odnośnie do liczby uczniów, poziomu nauczania, pochodzenia uczniów, ich zamieszkania oraz spraw związanych z kadrą nauczycielską. W założeniu autora zagadnienia te stanowią będą przedmiot osobnego opracowania.

dania z 1989 r. wskazały, iż w Polsce wykształceniem średnim dysponowało 30%, a wyższym niespełna 7% społeczeństwa.

Czy zmiany te poszły w dobrym kierunku? To pytanie jest bardzo ważne dla wielu Polaków, którym na sercu leży dobro swoich dzieci. Rodzi się w tym miejscu jeszcze inne pytanie: czy rodzice mają zaufanie do dzisiejszej szkoły?

Już dzisiaj widać, iż do reformy wkradło się wiele błędów, nieprzemyślanych do końca decyzji, które nie służą harmonijnemu rozwojowi dziecka, które w szkole nagminnie staje się dziś ofiarą przemocy fizycznej i psychicznej, w której nie otrzymuje zadowalającej wiedzy i wychowania.

Dlaczego tak się dzieje? Przyczyn jest wiele, ale jedną z głównych jest to, iż zapomniano, że szkoła nie tylko uczy, ale również wychowuje. Żeby proces nauczania przyniósł zadowalający skutek, trzeba najpierw zadbać o wychowanie uczniów, czyli stworzyć odpowiedni klimat wychowawczy, polegający na ukazaniu prawdziwych wartości, na których trzeba budować swoje życie, jak: prawda, rzetelność, sprawiedliwość, odpowiedzialność. Z przykrością trzeba stwierdzić, iż wielu tych elementów w dzisiejszej szkole brakuje, a bez nich szkoła nigdy nie będzie szkołą na zadowalającym poziomie.

Przemiany ustrojowe w Polsce po 1989 r. to także okres powstawania szkół prowadzonych przez inne organy niż państwowe. Powstawały i powstają nadal szkoły katolickie prowadzone przez diecezje, parafie, zakony, publiczne stowarzyszenia wiernych, stowarzyszenia katolickie, a także wyjątkowo przez osoby fizyczne. Papież Jan Paweł II przypomina, iż wzniosłość nauczania w tych szkołach polega na zasadniczym odniesieniu do Chrystusa, jedynego Nauczyciela: *dla szkoły prawdziwie katolickiej jest i pozostaje istotne to nieodmierne odniesienie do wyższej i transcendentnej pedagogii Chrystusa – Nauczyciela*. Dlatego Ojciec Święty zaleca: *Konfrontujcie Ewangelię z tym wszystkim, co przeżywacie w waszych szkołach, a mianowicie porównujcie z Ewangelią: stosunki międzysobowe, traktowanie dzieci słabszych lub kalekich, poważne wykonywanie obowiązku pracy, wzajemną pomoc w szkole w duchu braterstwa i lojalności, podział odpowiedzialności, otwarcie na problemy naszej epoki itd.*

Trzeba zatem zrobić wszystko, aby oblicze dzisiejszej nowej szkoły, nie tylko szkoły katolickiej, ale wszystkich polskich szkół było lepsze, by spełniało oczekiwania rodziców i samych uczniów.

Życzyć należy dzisiaj wszystkim odpowiedzialnym za dzieło reformy szkolnej w naszej Ojczyźnie, aby mieli tyle sił i odwagi, ile ich poprzednicy z Komisji Edukacji Narodowej w 1773 r., którzy zauważyli, iż jednym z najważniejszych zadań państwa jest dobra edukacja i wychowanie młodzieży w duchu patriotycznym i obywatelskim: *Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie*².

² I. Rusecki, *O dzisiejszej szkole słów kilka*, „Niedziela”, 5 IX 2004, dodatek: „Niedziela Łódzka”, nr 36 (596), s. VIII.

Wydaje się, iż dzisiaj najlepszymi szkołami w Polsce są szkoły katolickie, które i nauczają i wychowują. Wśród tych ostatnich znajdują się bernardyńskie szkoły w Łodzi.

Autor niniejszego artykułu stawia sobie za główny cel zaprezentowania działalności tychże szkół (Liceum i Gimnazjum), które w 2005 r. obchodzić będą małe jubileusze (10 lat funkcjonowania Liceum 1995–2005 i 5 lat Gimnazjum 2000–2005), a zwłaszcza historii powstania pierwszej szkoły, jej budowniczego i patrona oraz ich celów edukacyjnych i zadań wychowawczych, które stawiają sobie w dzisiejszych czasach. Zagadnienia te stanowią trzecią i najistotniejszą część artykułu.

W pierwszej części autor ukazał wszystkie historyczne jednostki edukacyjne bernardyńskie, a więc: studia wyższe oraz szkolnictwo elementarne i średnie.

W drugiej części ukazał działalność bernardyńskiej szkoły średniej w Dantowie jako przykład zaangażowania zakonników w działalność oświatowo-wychowawczą. W części tej ukazał również Kolegium Serafickie w Radecznicy.

I. Z HISTORII SZKOLNICTWA BERNARDYŃSKIEGO

Bernardyni to jedna z polskich prowincji franciszkańskich Zakonu Braci Mniejszych, założonego w XIII w. przez św. Franciszka z Asyżu. Początki swoje datuje na 1453 r., kiedy do Polski przybył na zaproszenie króla Kazimierza Jagiellończyka i kardynała Zbigniewa Oleśnickiego franciszkański misjonarz i reformator Jan Kapistran. Reprezentował on w zakonie ruch obserwancki. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, iż już w połowie XIV w. doszło na Zachodzie do rozłamu w łonie zakonu. Pojawiły się dwa kierunki – obserwantyzm i konwentualizm. Zwolennicy obserwantyzmu stali na straży zachowania pierwotnej reguły św. Franciszka bez jakichkolwiek zmian, natomiast zwolennicy konwentualizmu opowiadali się za złagodzeniem reguły, a zwłaszcza ślubu ubóstwa³.

Jan Kapistran w Krakowie poprzez swoją działalność duszpasterską, a zwłaszcza poprzez płomienne kazania, sprawił, iż zgłosiło się do niego wielu młodych, którzy pragnęli żyć według wskazań św. Franciszka. W takich okolicznościach założył w Krakowie pierwszy na ziemiach polskich klasztor i kościół obserwantów pod wezwaniem św. Bernardyna ze Sieny. Tytuł kościoła sprawił, iż wierni zaczęli mówić na nich najpierw bracia od św. Bernardyna, a później bernardyni⁴.

³ I. Rusecki, *Z dziejów ojców bernardyńskich w Polsce 1453–2003*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 11, 2002–2003, s. 189, 191; M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453–1530*, Warszawa 2001, s. 17–18. Więcej nt. początków bernardyńskich zob. – I. Rusecki, *Z historii bernardyńskich w Polsce. Okoliczności przybycia i działalności św. Jana Kapistrana w Polsce*, Kraków 2000, s. 3–20.

⁴ I. Rusecki, *Krakowscy Bernardyni stróżami relikwii Błogosławionego Szymona*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 16–17.

Szybki rozwój fundacji na ziemiach historycznej Polski sprawił, iż bernardyni posiadali w chwili I rozbioru Polski w 1772 r. cztery prowincje: Ruską, Litewską, Wielkopolską i Małopolską, w których później zachodziły nowe przeobrażenia, związane z kolejnymi rozbiorami i dostawianiem się kolejnych ziem, a tym samym i klasztorów pod panowanie zaborców. W wyniku tego powstała piąta – Prowincja Galicyjska, w której skład weszły klasztory Prowincji Małopolskiej i Ruskiej, jakie znalazły się pod panowaniem austriackim. Prowincja ta doczekała się wolnej Polski i w jej skład weszły później niektóre klasztory rewindykowane z byłego zaboru rosyjskiego. Klasztory pozostałych prowincji w zaborze pruskim i rosyjskim w 1864 r. zostały skasowane, oprócz klasztorów etatowych w Kole, Kretyndzie i Zasławiu⁵.

Każda prowincja miała swoje odrębne instytucje, w tym również instytucje edukacyjne, a więc szkoły elementarne, średnie i wyższe.

Szkolnictwo wyższe

Szkolnictwo wyższe u bernardynów było zorganizowane na wzór innych studiów Zakonu Braci Mniejszych w Europie Zachodniej. W większych swoich klasztorach tworzyli oni i organizowali studia filozoficzne i teologiczne⁶.

W Prowincji Ruskiej studia były zorganizowane w kilku klasztorach: we Lwowie, Lublinie, Rzeszowie, Zasławiu, Dubnie, Husiatynie, Przeworsku, Radecknicy, Samborze, Sokalu i Zbarażu⁷.

W Prowincji Litewskiej studium zakonne mieściło się w Wilnie, Kretyndzie, Telszech, Trokach, Budstawiu, Grodnie, Drui, Słonimiu i Mińsku⁸.

W Prowincji Wielkopolskiej nauczano w Warszawie, Poznaniu, Toruniu, Skępem, Przasnyszu, Ostrołęce, Kaliszu, Łowiczu, Bydgoszczy i Piotrkowie Trybunalskim⁹.

W Prowincji Małopolskiej studium mieściło się w Krakowie, Opatowie, Pradze i Tarnowie¹⁰.

⁵ I. Rusecki, *Zarys dziejów Ojców Bernardynów w Polsce 1453–2003*, „Studia Diecezji Radomskiej”, t. 5, 2003, s. 551nn.

⁶ W. Murawiec, *Zarys dziejów Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, w: *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny oo. Bernardynów*, pod red. W. Murawca, K. Żuchowskiego, Kraków 1997, s. 33–34. Do poszczególnych klasztorów jeździli studenci, którzy pod okiem lektora z danej specjalności zdobywali potrzebną wiedzę.

⁷ I. Rusecki, *Bernardyńska droga do świętości*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 36–37.

⁸ Tamże, s. 37.

⁹ W. Murawiec, *Warszawa (św. Anna)*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 405–406; K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski*, w: tamże, s. 262; A. Chadzam, *Poznań*, w: tamże, s. 271; H.E. Wyczawski, *Toruń*, w: tamże, s. 385; W. Murawiec, *Skępe*, w: tamże, s. 331; A. Pabin, *Łowicz*, w: tamże, s. 206; H.E. Wyczawski, *Ostrołęka*, w: tamże, s. 249; H.E. Wyczawski, *Przasnysz*, w: tamże, s. 277; A. Pabin, *Bydgoszcz*, w: tamże, s. 39; W. Murawiec, *Kalisz*, w: tamże, s. 112.

W czasach rozbiorów bernardyni prowadzili zakonne studia, tam gdzie było to możliwe, a więc przede wszystkim w zaborze austriackim. Kiedy w 1783 r. zniesiono wszystkie zakonne studia, klerycy wszystkich zakonów pobierali naukę w Józefińskim Studium Generalnym. Od 1803 r. bernardyni studiowali już we własnym studium zakonnym w Zbarażu, a od 1824 do 1829 r. w studium w Kalwarii Zebrzydowskiej. Instytut ten w 1829 r. został przeniesiony do klasztoru Bernardynów do Lwowa, w którym mieli uczyć się wszyscy klerycy z klasztorów galicyjskich. Kiedy z nastaniem ery konstytucyjnej odchodzili z niego klerycy innych zakonów, Studium podupadło, jednak działało nadal jako bernardyńskie, ostatecznie zostało zawieszone w 1915 r. Reaktywowane w 1931 r. i na mocy porozumienia z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza od 1935 r. studiujący w Studium klerycy uzyskiwali po zakończeniu studiów tytuł magistra teologii¹¹.

Po II wojnie światowej Studium przeniesiono do Kalwarii Zebrzydowskiej. Klerycy składali egzaminy wobec profesorów Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Lwowskiej, które w latach 1945–1950 również mieściło się w budynku kalwaryjskiego klasztoru¹².

W następnych latach, tj. do 1963 r., w klasztorze w Kalwarii Zebrzydowskiej mieściło się całe Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Bernardynów. W 1963 r. przeniesiono studia filozoficzne do klasztoru w Krakowie, gdzie były one prowadzone do 1993 r., do czasu ukończenia budowy nowego budynku seminaryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej¹³.

Szkolnictwo elementarne i średnie

Szkolnictwo bernardyńskie średnie i elementarne zasadniczo rozwinęło się po pierwszym rozbiorze Polski. Już na wstępie trzeba zaznaczyć, iż działalność oświatowo-wychowawcza u bernardynów zawsze była traktowana jako zajęcie drugorzędne, co wynikało z charyzmatu franciszkańskiego. Zgodnie z nim zasadniczym polem działania zakonników z Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka z Asyżu była szeroko pojęta działalność duszpasterska¹⁴.

Wypadki historyczne skierowały jednak i bernardyńskich zakonników do pracy w szkolnictwie, na czym bez wątpienia zaważyło zniesienie zakonu jezuitów w 1773 r., który wiódł prym w szkolnictwie polskim oraz powstanie Komii-

¹⁰ I. Rusecki, *Bernardyńska droga...*, s. 38.

¹¹ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3. 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 242 nn, 293 nn, 379, 383–384; W. Murawiec, *Zarys dziejów Prowincji...*, s. 39.

¹² W. Murawiec, *Zarys dziejów Prowincji...*, s. 40.

¹³ Tamże, s. 40. Od tego roku (1993) w Kalwarii Zebrzydowskiej zaczęło działać całe WSD – filozofia i teologia.

¹⁴ L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 21 nn; I. Rusecki, *Bernardyńska droga...*, s. 47 nn. Więcej nt. działalności duszpasterskiej bernardynów zob. – I. Rusecki, *Z dziejów ojców bernardynów...*, s. 191–219.

sji Edukacji Narodowej. Komisja w takich okolicznościach potrzebowała licznych nauczycieli, którzy mogliby pomóc w dziele nauczania. Zwróciła się również i do zakonów, aby zakładały przy swoich klasztorach szkoły elementarne i podjęli się nauczania. Bernardyni, podobnie jak wiele innych zakonów, odpowiedzieli pozytywnie na apel KEN i włączyli się w nurt działalności oświatowej¹⁵.

Pod koniec XVIII stulecia, gdy nastał zmierzch niepodległości i później w pierwszej połowie XIX w. prowadzili bernardyni wiele szkół przyklasztornych na rozległych obszarach historycznej Polski, we wszystkich swoich prowincjach zakonnych. Łącznie 45 szkół, z których 10 to szkoły średnie¹⁶.

Na terenie Prowincji Małopolskiej istniała tylko jedna szkoła elementarna w Opatowie Kieleckim¹⁷.

Prowincja Wielkopolska prowadziła 8 szkół – w Warcie, Skępem, Przasnyszu, Ostrołęce, Strzegocinie, Kole, Czerniakowi koło Warszawy i w Łowiczu. Wśród wymienionych cztery w pewnych okresach były szkołami średnimi. Były to: Warta, Skąpe, Przasnysz i Ostrołęka¹⁸.

Najlicniejsza grupa szkół prowadzonych przez Bernardynów znajdowała się w Prowincji Litewskiej. Było ich 23: w Traskunach, Dantowie, Telszech, Mścislawiu, Bienicy, Kretyndze, Wilnie, Budslawiu, Mińsku, Wołożynie, Trokach, Hłusku, Słoniui, Nieświeżu, Cytowianach, Wielonie, Cerezyne, Pińsku, Szumiacz, Łozowicy, Iwui, Grodzie i w Oranach. W tym pięć szkół było na średnim poziomie, a mianowicie: szkoła w Traskunach, Dantowie, Telszech, Mścislawiu i Bienicy¹⁹.

Prowincja Ruska, która w 1816 r. połączyła się z Prowincją Litewską, prowadziła 11 szkół. Wszystkie one były szkołami elementarnymi. Były to szkoły przy następujących klasztorach: w Janowie koło Winnicy, Jarmolińcach, Żytomierzu, Cudownie, Zasłaniu, Dubnie, Warkowicach, Kustyniu, Janówce, Łucku i Brześciu nad Bugiem²⁰.

¹⁵ I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772–1864)*, Kraków 1996, s. 54–55. (mps w posiadaniu autora). Zachowane źródła informują o istnieniu kilku szkół czy raczej szkółek, które były prowadzone przez bernardynów jeszcze w czasach przedrozbiorowych. Wydaje się jednak, iż nie można tejszej działalności nazwać działalnością oświatową. Była to raczej sporadyczna działalność, polegająca na nauczaniu czytania i pisanie kilku uczniów. Bernardyni od 1696 r. utrzymywali i prowadzili szkołkę elementarną w Traskunach, a w Zbarażu niższą szkołę łacińską. Są pewne poszlaki, iż na Litwie istniały podobne szkoła parafialna w Wołożynie i Połocku. Tamże, s. 54.

¹⁶ I. Rusecki, *Szkolnictwo bernardyńskie w Prowincji Wielkopolskiej (1772–1864)*, „Studia Franciszkańskie”, t. 8, 1997, s. 347.

¹⁷ Tamże, s. 348.

¹⁸ Tamże, s. 56–68.

¹⁹ I. Rusecki, *Szkolnictwo elementarne bernardynów na przełomie XVII–XIX wieku*, „Studia Franciszkańskie”, t. 11, 2001, s. 313 nn; I. Rusecki, *Bernardyńskie szkoły średnie na Litwie (1782–1843)*, „Nasza Przyszłość”, t. 88, 1997, s. 227 nn.

²⁰ I. Rusecki, *Szkolnictwo elementarne bernardynów na przełomie XVII–XIX wieku*, „Studia Franciszkańskie”, t. 11, 2001, s. 321 nn.

Na terenie Prowincji Galicyjskiej prowadzono dwie szkoły: w Gwoźdźcu i Zbarażu, z których szkoła w Zbarażu w pewnych okresach była na poziomie średnim²¹.

Najbardziej efektywną pracę na polu oświatowym i wychowawczym prowadzili Bernardyni na Litwie²². Władze prowincji zakonnej św. Kazimierza wydały wiele specjalnych zarządzeń, odnoszących się do szkół, jak i pracujących w szkolnictwie zakonników. Prowincjałowie w trakcie kanonicznych wizytacji klasztorów, wizytowali również przyklasztorne szkoły, dbali o ich wyposażenie oraz odpowiedni poziom. Wielką wagę przykładano do wykształcenia uczących w nich nauczycieli²³.

Na powstanie licznych szkół w tejże Prowincji Litewskiej bernardynów podatnie wpłynął fakt, że 24 stycznia 1803 r. utworzono na terenach zabranych Wileńszczyzny instytucję na wzór Komisji Edukacji Narodowej, a mianowicie Wileński Wydział Szkolny. Kuratorem tego Wydziału został bliski współpracownik cara Aleksandra I – książę Adam J. Czartoryski. Wizytatorem zaś został mianowany przez cara Tadeusz Czacki, który kierował oświatą w guberniach wydzielonych z okręgu wileńskiego. Obaj przyczynili się znacznie do rozwoju polskiego szkolnictwa w zaborze rosyjskim²⁴.

Książę Adam J. Czartoryski przez swoją działalność oświatową i administracyjną doprowadził przede wszystkim do wzmocnienia polskości na wschodnich terenach Rzeczypospolitej. Kontynuował realizację założeń Komisji Edukacji Narodowej, przepojonych duchem patriotycznym i obywatelskim. Działalność ta została przerwana w 1824 r., kiedy musiał Czartoryski zrezygnować z zajmowanego stanowiska, które objął osławiony rusyfikator Mikołaj Nowosilcow, który poprzez politykę represji – szczególnie po powstaniu listopadowym – doprowadził do upadku polskiego szkolnictwa²⁵.

Szkolnictwo elementarne bernardynów odegrało ogromną rolę społeczną, biorąc pod uwagę fakt, iż działało na ziemiach zajętych przez zaborców. Było

²¹ I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772–1864)*, s. 56. Więcej nt. szkoły w Zbarażu zob. tamże, s. 56–63.

²² K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933, s. 512; K. Grudziński, *Bernardyni w służbie Ojczyzny 1453–1953*, s. 12 (mps w posiadaniu APBK – Archiwum Bernardynów Bernardynów Krakowie, sygn. RGP-k-111).

²³ APBK rkps L-7 II „Diarium actorum et scriptorum A.R.P. Stephani Jazowski ... iterato ministra provincialis tempore 2-dae omnium conventuum Lithuano-Russiae provinciae visitationis Anno Domini 1828 mense Januario compositum camtumque scribi”, s. 99; APBK rkps L-8 „Liber visitationum per A.R.P. Ministrum Provincialem (Provinciae) Lithuanae ordinis Minorum Obse-rvantium absolvendarum ... ab Anno 1798 mense Octobrii”, s. 41.

²⁴ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3, s. 114; Ł. Kurdybacha, *Oświata w guberniach, podolskiej, wołyńskiej i kijowskiej*, w: *Historia wychowania*, pod red. Ł. Kurdybacha, t. 2, Warszawa 1967, s. 143.

²⁵ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3 s. 114; J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, w: *Historia Kościoła*, pod red. L.J. Ogiera, t. 4, Warszawa 1987, s. 455.

prowadzone w języku polskim, a w wychowaniu kładziono silny akcent na to, aby zaszczerpić w młode serca ducha patriotyzmu i miłości do Ojczyzny.

Brak źródeł odnośnie do tego szkolnictwa sprawia, iż poza ogólnymi informacjami nic więcej o nich powiedzieć nie można. Najlepiej rozwijało się w Prowincji Litewskiej. Zasadniczo obejmowało naukę pisania i czytania, rachowania i katechizmu, chociaż w niektórych szkołach program nauczania obejmował również inne zagadnienia, jak: gospodarstwo domowe, rysunek podstawowych figur geometrycznych, informacje o miarach, wagach i pieniądzach, początków łaciny²⁶.

Podobną rolę społeczną odegrało również szkolnictwo średnie Bernardynów, o którym zachowało się więcej materiałów źródłowych, a zwłaszcza programy nauczania niektórych szkół, dzięki czemu można szczegółowiej omówić ich działalność²⁷.

Jako przykład poniżej ukazano działalność jednej ze szkół średnich na Litwie – w Datnowie.

II. SZKOŁA ŚREDNIA W DATNOWIE²⁸

Pierwsze wzmianki o istnieniu szkoły w Datnowie pochodzą z 1778 r.²⁹. Była to wówczas szkoła parafialna, której pomieszczenie znajdowało się przy furcie klasztornej. Do 1791 r. kierował nią o. Józef Lenkiewicz, który przyczynił się do rozwoju szkoły i podniesienia jej na wyższy poziom. Była to wówczas szkoła jednoklasowa. W 1782 r. w szkole były już dwie klasy. Po śmierci o. Józefa Lenkiewicza w 1791 r. kierownictwo w szkole objął o. Celestyn Rymkiewicz. Szkoła dalej się rozwijała i już w 1795 r. miała trzy klasy, w których uczyło się 180 uczniów. Jednakże ze względu na system nauczania, który nie odpowiadał ustawom Komisji Edukacji Narodowej, szkoła nie została podniesiona na wyższy poziom. Dokonało się to dopiero w 1797 r., kiedy szkoła została zaliczona do szkół powiatowych o trzech klasach³⁰.

²⁶ I. Rusecki, *Szkolnictwo elementarne Bernardynów na przełomie XVIII–XIX wieku*, „Studia Franciszkańskie”, t. 11, (2001), s. 313 nn.

²⁷ Warto w tym względzie zapoznać się z artykułami I. Ruseckiego. I. Rusecki, *Bernardyńskie szkoły średnie na Litwie...*, s. 227 nn; I. Rusecki, *Szkolnictwo bernardyńskie w Prowincji Wielkopolskiej...*, s. 347 nn.

²⁸ Bernardyni w Datnowie na Żmudzi osiedlili się za zgodą biskupa żmudzkiego Jana Hieronima Kryszpina-Wirszenszteina w 1701 r. Początkowym ich miejscem był stary drewniany kościół pw. Jana Chrzyciela, który powstał 100 lat wcześniej z fundacji właścicieli miasteczka – Brzostowskich. Fundatorem klasztoru i kościoła Bernardynów byli: Jan Władysław Brzostowski, referendarz litewski i jego żona Konstancja; K. Grudziński, *Datnów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 44.

²⁹ K. Grudziński, *Datnów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 46; N. Golichowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, s. 27.

³⁰ K. Grudziński, *Datnów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 46; E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830 roku)*, w: *Z badań nad dziejami*

W tym też czasie nawiązano ściślejszy kontakt z Komisją Edukacyjną, o czym przekonuje reorganizacja szkoły, którą dostosowano do przepisów i ustaw Komisji Edukacyjnej. Bernardyni wybudowali wtedy jednopiętrowy budynek do celów edukacyjnych oraz zaangażowali nowych nauczycieli, którzy nie poprzestali na wykształceniu zakonnym, ale zdobyli odpowiednią wiedzę do zawodu nauczyciela. Jako przykład można podać, iż w 1800 r. w szkole datnowskiej uczyło trzech ojców, którzy wykształcenie zdobyli na Uniwersytecie w Wilnie. Szkoła w 1803 r. miała już sześć klas. Dysponowała dobrze zaopatrzoną w książki bibliotekę oraz różnorodne pomoce naukowe³¹.

Szkoła w Datnowie przeżywała swój rozkwit w latach 1814–1818, kiedy jej prefektem był o. Hilary Szyłekowski. Zachowany plan nauczania z 1814 r. pozwala ustalić, jakich przedmiotów nauczano w szkole³².

W klasie pierwszej wykładano religię katolicką, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, naukę moralną, arytmetykę oraz gramatykę języka polskiego i łacińskiego³³.

W klasie drugiej wykładano naukę moralną, arytmetykę, gramatykę języka polskiego i łacińskiego oraz historię Nowego Testamentu³⁴.

W klasie trzeciej uczono nauki moralnej, historii Asyrii, ogrodnictwa³⁵, zoologii, botaniki, mineralogii, geometrii, algebry, geometrii praktycznej i gramatyki elementarnej³⁶.

W klasie czwartej nauczano prawa naturalnego (przyrodzonego)³⁷, historii Grecji, historii naturalnej, geometrii³⁸, algebry, geometrii praktycznej³⁹ oraz wymowy⁴⁰.

W piątej i szóstej klasie przerabiano prawo polityczne, historię rzymską, prawo narodów, logikę, fizjologię⁴¹, historię naturalną, fizykę, geometrię, geometrie praktyczną i poezję⁴².

W szkole uczono również dwóch języków nowożytnych: francuskiego i rosyjskiego⁴³.

zakońców i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich, pod red. E. Wiśniowskiego, Lublin 1984, s. 176.

³¹ E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie w Polsce...*

³² Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów, okazany roku 1814, Wilno 1814 (w posiadaniu APBK – Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie).

³³ Tamże, s. 9–10.

³⁴ Tamże, s. 9.

³⁵ Tamże, s. 3, 5.

³⁶ Tamże, s. 7.

³⁷ Tamże, s. 3.

³⁸ Tamże, s. 4, 5.

³⁹ Tamże, s. 6.

⁴⁰ Tamże, s. 8.

⁴¹ Tamże, s. 4–5.

⁴² Tamże, s. 7–8.

Szkoła cieszyła się dużym powodzeniem, czego potwierdzeniem była chociażby wzrastająca z roku na rok liczba uczniów. W 1814 r. było ich 191⁴⁴ wraz z uczniami przygotowującymi się do klasy pierwszej. W 1818 r. było 274 uczniów⁴⁵, w 1821 r. 280⁴⁶, a w 1822 aż 284 uczniów⁴⁷.

Szkoła Bernardynów w Datnowie nie była szkołą elitarną. Uczyla się w niej młodzież pochodzenia szlacheckiego, jak również pochodzenia chłopskiego. Według spisu uczniów guberni wileńskiej z 1824 r. na łączną liczbę 193 uczniów w szkole było 152 uczniów pochodzenia szlacheckiego oraz 41 pochodzenia chłopskiego⁴⁸.

Podobnie jak w innych szkołach, każdy kończący się rok szkolny poprzedzano publicznym egzaminem z treści wymaganych przedmiotów. Zachowane materiały pozwalają ustalić wiele z życia szkoły, a wśród nich treść poszczególnych przedmiotów, liczbę nauczycieli i uczniów oraz program nauczania. W 1822 r. publiczny popis odbył się 30 stycznia i obejmował wszystkie wykładane w szkole przedmioty⁴⁹.

Nauki chrześcijańskiej uczył o. Wiktor Olszewski, kapelan szkoły oraz nauczyciel arytmetyki, geografii i nauki moralnej⁵⁰. Klasa pierwsza zdawała ogólny zarys biblijnych dziejów ludzkości oraz Żydów zawarty w Starym Testamencie: stworzenie świata, grzech pierworodny, potop, powołanie Abrahama, przymierze Boga z Izraelem. Uczniów w drugiej klasie obowiązywała znajomość Nowego Testamentu, a w szczególności o narodzeniu Jezusa Chrystusa, o św. Janie Chrzcicielu, o powołaniu Apostołów, o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Uczniów pozostałych klas obowiązywała znajomość Modlitwy Pańskiej, Składu apostołskiego oraz obrzędów i ceremonii Kościoła rzymskokatolickiego. Z nauki moralnej w klasie pierwszej obowiązywały zagadnienia: potrzeby i powinności dziecka oraz wzajemne oddziaływanie między rodzicami i dziećmi. Z geografii przerabiano granice, obszar i podział Europy, jej jeziora, góry, rzeki i liczbę państw. Szczegółowo omawiano cesarstwo rosyjskie i cesarstwo austriackie. Arytmetyka zaś dawała znajomość czterech działań na liczbach pojedynczych i złożonych⁵¹.

W klasie drugiej z nauki moralnej uczniowie byli zobowiązani do znajomości następujących zagadnień: obowiązki i zależności zachodzące pomiędzy nauczy-

⁴³ Tamże, s. 11.

⁴⁴ Tamże, s. 14.

⁴⁵ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów, okazany roku 1818, Wilno 1818, s. 20 (w posiadaniu APBK).

⁴⁶ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów, okazany roku 1821, Wilno 1821, s. 26 (w posiadaniu APBK).

⁴⁷ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej utrzymywanej przez xx. Bernardynów, okazany roku 1822, Wilno 1822, s. 25 (w posiadaniu APBK).

⁴⁸ D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. 2, Lublin 1991, s. 262. Podobnie było w innych szkołach bernardyńskich, którzy przyjmowali uczniów z najniższych warstw społecznych.

⁴⁹ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej ... okazany roku 1822, s. 1.

⁵⁰ Tamże, s. 3.

⁵¹ Tamże, s. 4.

cielem a uczniem oraz panem a sługą; z arytmetyki – działania na ułamkach prostych i dziesiętnych, pierwiastki kwadratowe i sześciennie⁵².

W klasie trzeciej z zakresu nauki moralnej mówiono o zasadach odnoszenia się do ludzi w różnych okolicznościach. Zwracano szczególną uwagę na negatywne aspekty relacji międzyludzkich, które mogłyby naruszyć zgodne współżycie. Zaliczano do nich: szyderstwo, zakłamanie, obłudę, uszczypliwość, plotki oraz pychę. Podkreślano, iż współżycie powinno być oparte na skromności, łagodności i grzeczności. Wszyscy powinni ćwiczyć się w cnotach, chronić się zła i żyć według zasad Bożych⁵³.

Lekcji wymowy i poezji udzielał o. Klodoald Chilkiewicz. W klasie trzeciej z gramatyki narodowej przerabiano materiał tzw. składnię mowy, o zdaniach pojedynczych, częstkowych i złożonych oraz składnię zgody, rzędu i szyku. Natomiast z tłumaczeń – listy Pilinusa i Cyserona.

W klasie czwartej w zakresie wymowy uczniowie zaznajamiali się z różnicą między retoryką a wymową, ze składem mowy, przedmiotem i związkiem z logiką, tłumaczyli zaś z języka łacińskiego m.in. Cyserona za Markiem Marcellem.

W klasie piątej w zakresie poezji poznawano jej cele i podział, mówiono ponadto o stylu poetycznym, trenach, pieśniach, przypowieściach, o harmonii mowy polskiej, o wyborze myśli i słów. Tłumaczono zaś mowę Cyserona, który wstawiał się za królem Dejotarem.

W klasie szóstej przerabiano drugą część poezji i omawiano satyrę, sielankę, poezję dramatyczną, natomiast z wymowy – materiał dotyczący opisów i pochwał oraz mowy sądowej⁵⁴.

Matematykę wykładał o. Modest Gliński. Z arytmetyki uczono w klasie trzeciej podnoszenia liczb do kwadratu i sześcienu oraz wyciągania pierwiastków, a geometria podzielona była na dwa działy – teoretyczny i praktyczny. W pierwszym dziale omawiano naturę geometrii i jej zasady, następnie figury geometryczne i obliczanie powierzchni, a w drugiej części za pomocą prostych narzędzi starano się zastosować w praktyce zdobyte wiadomości⁵⁵.

W klasie czwartej wykładano logarytmy, z geometrii teoretycznej przerabiano własności wielokątów foremnych. Odbywały się ponadto zajęcia z trygonometrii i geodezji⁵⁶.

Klasa piąta w zakresie algebry zaznajamiała się z działaniami pierwszego i drugiego stopnia. Zajmowała się też własnościami ostrosłupów, kuli i innych brył. Nowością były zajęcia z budownictwa⁵⁷.

⁵² I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772–1864)*, Kraków 1996, s. 87 (mps w posiadaniu autora).

⁵³ Tamże, s. 88.

⁵⁴ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej ... okazany roku 1822, s. 5–6.

⁵⁵ Tamże, s. 7.

⁵⁶ Tamże, s. 8.

Klasa szósta musiała wykazać się znajomością logiki, jej natury i stosowania oraz znajomością rysunków topograficznych, ich naturą, potrzebą i podziałem⁵⁷.

Fizyki uczył o. Rajmund Minejko, który był zarazem przełożonym szkoły. W klasie trzeciej odbywały się zajęcia z zakresu ogrodnictwa oraz historii naturalnej⁵⁸. Ta druga obejmowała naukę zoologii o ssakach, płazach, rybach i owadach⁶⁰.

W klasie czwartej omawiano fizykę w zakresie ogólnym, o ruchu, oporze i tarciu, a z zoologii omawiano ptaki⁶¹.

Klasa piąta zajmowała się elektrycznością i wszystkimi sprawami z nią związanymi⁶², następnie z botaniki, traktowanej jako przedmiot wyodrębniony z historii naturalnej zapoznawano się z systematyką Linneusza⁶³.

Program szkoły obejmował również prawo i historię, które wykładał o. Brunon Kownacki. W klasie trzeciej stosunkowo szeroko potraktowano historię starożytną, omawiano dzieje i znaczenie Afryki Północnej, Egiptu i rzeki Nilu. Ponadto omawiano początki monarchii asyryjskiej, jej historię, położenie i znaczenie⁶⁴.

W klasie czwartej zajęcia z prawa naturalnego skupiły się wokół człowieka i sił nadprzyrodzonych, doprowadzających go do poznania Boga. Z historii koncentrowano się w tej klasie na Grecji, jej położeniu i znaczeniu historycznym⁶⁵.

W klasie piątej zajęcia z prawa politycznego podejmowały tematy dotyczące władzy, sankcji karnych oraz bezpieczeństwa narodowego. Z historii rzymskiej stosunkowo szeroko potraktowano początki Rzymian, założenie Rzymu, rządy konsulów, wojny oraz przyczyny upadku państwa⁶⁶.

W ostatniej szóstej klasie z zakresu prawa przerabiano tematykę związaną z narodem, jego własnościami i prawem wolności oraz jego potrzebami i powinnościami. Omawiano też zasady wzajemnych stosunków między narodami. Z historii starożytnej mówiono o cesarzach rzymskich, a z historii Polski – o jej początkach i panowaniu Jagiellonów, a także o dziejach rosyjskiej monarchii, o jej wierze, nauce i prawie⁶⁷.

W szkole datnowskiej uczono trzech języków nowożytnych. Języka rosyjskiego uczył o. Klodoald Chilkiewicz, języka niemieckiego o. Dydak Paździerski, a języka francuskiego o. Wiktor Olszewski⁶⁸.

⁵⁷ Tamże, s. 10–11.

⁵⁸ I. Rusecki, *Działalność społeczna...*, s. 87.

⁵⁹ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej ... okazany 1822 r., s. 10–11.

⁶⁰ Tamże, s. 12.

⁶¹ Tamże, s. 13.

⁶² Tamże, s. 14.

⁶³ Tamże, s. 15.

⁶⁴ Tamże, s. 16.

⁶⁵ Tamże, s. 17.

⁶⁶ Tamże, s. 19–20.

⁶⁷ I. Rusecki, *Działalność społeczna...*, s. 88.

⁶⁸ Dowód rocznego postępu ... uczniów szkoły publicznej datnowskiej ... okazany 1822 r., s. 20.

Przedstawiony powyżej program nauczania w szkole bernardynów w Datnowie nie odbiegał zasadniczo od programów szkolnych, ustalonych w II połowie XVIII w.⁶⁹ Z jakich korzystano podręczników, nie można dokładnie powiedzieć. Pewne sugestie wysuwa tabela sprzedanych książek poszczególnym szkołom okręgu wileńskiego w latach 1814–1816⁷⁰. Wymieniony w niej Datnów zakupił 861 podręczników za 136 rubli. Jakie to były książki, też trudno ustalić. Wydaje się jednak, że były to książki opracowane jeszcze za czasów Komisji Edukacji Narodowej⁷¹.

W 1824 r. Szkoła w Datnowie zdegradowana została przez władze do czterech klas i taka pozostała do końca istnienia⁷².

Szkoła datnowska wydała wielu patriotów głęboko zaangażowanych w sprawę narodową. W czasie powstania listopadowego bernardyni z Datnowa wystąpili z bronią w ręku w walce o niepodległość Rzeczypospolitej. Ówczesny gwardian klasztoru o. Fidelis Możejko zebrał oddział złożony z ochotników i starszych uczniów, z którym rozbroił i wziął do niewoli rosyjskich żołnierzy stacjonujących w Datnowie. Po upadku powstania na szkołę spadło wiele represji, które doprowadziły w 1835 r. do jej przeniesienia do Kiejdan⁷³.

Kolegium Serafickie w Radecznicy

Prowincja bernardyńska prowadziła także (już w wolnej Polsce) od 1922 r. Kolegium Serafickie w Radecznicy. Była to szkoła z programem nauki gimnazjów klasycznych w zakresie klasy I–IV. Klasę V dodano w 1929 r. Rektorem Kolegium do 1936 r. był o. Metody Sikora, a później o. Jan Duklan Michnar, który spełniał od początku do 1939 r. obowiązki dyrektora⁷⁴.

Każdego roku uczniowie zdawali egzaminy w Państwowym Gimnazjum IV we Lwowie, a od 1930 r. w Gimnazjum Państwowym w Sokalu⁷⁵.

Wychowanie w Kolegium było podobne jak w innych niższych seminariach: codzienna modlitwa poranna, msza święta, modlitwa wieczorna. Ponadto uczniom

⁶⁹ D. Beauvois, dz.cyt., t. 2, s. 321.

⁷⁰ Tamże, s. 303.

⁷¹ Tamże, s. 307.

⁷² Z. Gloger, *Obraz statystyczny szkół w guberniach zachodnio-południowych cesarstwa w latach 1825–1826*, t. 4, Warszawa 1885, s. 359.

⁷³ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3. 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 115; K. Grudziński, *Datnów...*, s. 46.

⁷⁴ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3, s. 378. Opiekę dydaktyczną i wychowawczą w Kolegium prawie w całości była prowadzona przez zakonników. Zdarzało się jednak, że posiłkowano się nauczycielami świeckimi. Pierwszymi nauczycielami byli: o. Aleksy Działkowski, o. Julian Kędzior, o. Jan Dukla Michna, o. Stefan Puklicki, o. Henryk Ragan. W późniejszym czasie doszli: o. Gabriel Czupka, o. Tymoteusz Tetera, o. Emil Seroła, o. Euzebiusz Hałdy, tamże.

⁷⁵ I. Rusecki, *Bernardyńska droga do świętości...*, s. 35.

wie byli zobowiązani do odprawienia 3-dniowych rekolekcji wielkopostnych oraz przystępowania kilka razy w roku do spowiedzi i Komunii świętej⁷⁶.

Kolegium było kuźnią licznych powołań zakonnych i kapłańskich. Do 1939 r. wstąpiło do zakonu (do nowicjatu) 138 kolegiastów, z czego do kapłaństwa doszło 82⁷⁷.

Po zakończeniu II wojny światowej Kolegium rozpoczęło swoją działalność, która trwała tylko do 1950 r., kiedy na mocy postanowienia władz państwowych zostało zamknięte⁷⁸.

Jedynymi obecnie szkołami prowadzonymi przez bernardynów są: Katolickie Liceum Ogólnokształcące i Katolickie Gimnazjum w Łodzi, którym początek dał poprzez wcześniejszą działalność oświatowo-wychowawczą błogosławiony Ojciec Anastazy Pankiewicz OFM w Łodzi⁷⁹.

III. BŁOGOSŁAWIONY OJCIEC ANASTAZY PANKIEWICZ – BUDOWNICZY SZKOŁY W ŁODZI

Jakub Pankiewicz urodził się 9 lipca 1882 r. jako syn Tomasza i Tekli z domu Lenio, we wsi Nowotaniec, leżącej w powiecie sanockim nad Pielnicą, dopływem Wisłoka. Pochodził z rodziny rolniczej i wielodzietnej. Szkołę podstawową ukończył przed 1896 r., zapewne w swojej rodzinnej miejscowości, a następnie uczył się w Gimnazjum w Sanoku i we Lwowie (1896–1899)⁸⁰.

W 1900 r. wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych (Ojców Bernardynów). Po odbyciu rocznego nowicjatu i uzupełnieniu braków wiedzy z zakresu szkoły średniej rozpoczął w latach 1903–1907 naukę filozofii i teologii w zakonnym studium w Krakowie i we Lwowie⁸¹.

⁷⁶ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3, s. 379.

⁷⁷ A. Chadam, *Radecznicza...*, s. 289. Warto zaznaczyć, iż od początku swego istnienia do wybuchu II wojny światowej przeszło przez Kolegium 733 chłopców, tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 291. We wrześniu 1944 r. w miejscu dotychczasowego Kolegium otwarto Gimnazjum koedukacyjne, którego organizatorem i dyrektorem był o. Wacław Płonka. Liczba uczącej się wtedy młodzieży dochodziła do 200. Do 1950 r. przeszło przez szkołę 442 uczniów i uczennic, z czego 28 uczniów wstąpiło do zakonu, a 20 doszło do kapłaństwa, tamże.

⁷⁹ K. Lesiak, *Błogosławiony Ojciec Anastazy Jakub Pankiewicza OFM – życie i dzieła*, w: *Materiały z sesji naukowej „550 lat Bernardynów w Polsce i 70 lat ich obecności w Łodzi”*, pod red. I. Ruseckiego, Łódź 2003 s. 15. Wspomnieć trzeba również o zorganizowanym w Kalwarii Zebrzydowskiej w 1957 r. Niższym Seminarium Duchownym, które funkcjonowało tam do 1989 r., do chwili przeniesienia do Łodzi. (Historia NSD nie doczekała się dotychczas historycznego opracowania. Obecnie jest opracowywana przez I. Ruseckiego). W. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Schematyzm Prowincji*, s. 62.

⁸⁰ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy Jakub Pankiewicz Bernardyn i dzieje jego łódzkiej fundacji*, Kraków 1999, s. 63–64.

⁸¹ H.E. Wyczawski, *Pankiewicz Anastazy Jakub (1882–1942)*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 365.

W 1906 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po ukończeniu studiów zakonnych przez ponad rok pracował w klasztorze w Wieliczce, gdzie spełniał funkcję kaznodziei i spowiednika. W 1908 r. został mianowany przez ówczesnego prowincjała o. Daniela Magońskiego magistrem nowicjatu połączonych prowincji bernardyńskiej i reformackiej we Włocławku. Urząd ten pełnił przez trzy lata, włączając się również w duszpasterstwo prowadzone przy klasztorze. W 1912 r. został przeniesiony do Lwowa, gdzie przez rok był wychowawcą studiujących tam bernardyńskich kleryków. W 1913 r. przybył do Krakowa i tam tymczasowo spełniał funkcję kapelana sióstr bernardynek⁸².

W 1914 r., tj. w roku wybuchu I wojny światowej, o. Anastazy Pankiewicz przeniósł się do Dżurkowa koło Kołomyi, gdzie przez krótki czas był administratorem tamtejszej parafii. Ówczesna sytuacja polityczna sprawiła, iż został kapelanem wojskowym, osiągnął rangę kapitana. Wraz z żołnierzami wyjechał na Węgry, gdzie nadal pełnił swoje funkcje kapelana wojskowego oraz duszpasterza polskich żołnierzy⁸³.

Po ustaniu działań wojennych został skierowany do klasztoru w Krakowie, gdzie w latach 1919–1930 był gwardianem⁸⁴.

W krakowskim kościele nadzorował remonty i konserwację obrazów Franciszka Lekszyckiego oraz czuwał nad pracami przy nowych stallach. Prace remontowe i administracyjne nie przeszkodziły mu w działalności duszpasterskiej. W Wielkim Poście o. Anastazy Pankiewicz wyjeżdżał często do parafii jako rekolekcjonista i misjonarz. Ponadto był również promotorem III Zakonu św. Franciszka przy krakowskim kościele oraz katechetą w Szkole Przemysłowej w Krakowie przy ul. św. Sebastiana⁸⁵.

Podczas pobytu w Krakowie poczynił pewne starania, aby na obrzeżach miasta wybudować dom zakonny, w którym uboga młodzież mogłaby się uczyć i wychowywać. Jednakże z przyczyn zewnętrznych do realizacji tego zamierzenia nie doszło. Ojciec Anastazy nie zrezygnował jednak ze swojego zamierzenia. Już bowiem w 1930 r. uzyskał poparcie biskupa łódzkiego Wincentego Tymienieckiego, który wyraził zgodę na kupienie parceli pod budowę kościoła i szkoły w dzielnicy Doły. Prace posuwały się dość szybko, już bowiem w 1932 r. erygowano tam zakonną rezydencję, w której zamieszkało 3 zakonników – dwóch księży i jeden brat. Natomiast budowa trzypiętrowego gmachu klasztoru i szkoły została zakończona dopiero w 1937 r. Szkoła, czyli prywatne gimnazjum męskie, miała służyć przede wszystkim ubogim dzieciom z rodzin katolickich. W 1939 r. uczyło się w niej 200 chłopców. Obok szkoły powstał niewielki kościół św. Elżbiety⁸⁶.

⁸² K. Lesiak, dz.cyt., s. 5.

⁸³ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 63–64.

⁸⁴ I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 5.

⁸⁵ Tamże, s. 5–6.

⁸⁶ I. Rusecki, *Bernardyńska droga...*, s. 152; T. Andrzejewski, *Ojciec Anastazy Pankiewicz i jego szkoła*, s. 1–2 (mps w posiadaniu autora); K. Lesiak, dz.cyt., s. 6, 8 nn.

Ojciec Anastazy Pankiewicz oprócz tego, że prowadził działalność duszpasterską i oświatowo-wychowawczą, był również założycielem Zgromadzenia Sióstr Antonianek od Chrystusa Króla. Chociaż zgromadzenie to zostało zatwierdzone dopiero 22 grudnia 1959 r. przez ordynariusza łódzkiego biskupa Michała Klepaczę, to podwaliny pod jego powstanie dał o. Anastazy Pankiewicz. Kiedy w 1937 r. ukończono budowę gmachu szkolnego, o. Anastazy sprowadził z Włocławka trzy siostry III Zakonu – Józefę Gralczak, Walerię Bakalarską i Władysławę Bartkowiak. Siostry te miały służyć pomocą ubogiej młodzieży. Nieco później, dzięki staraniom o. Anastazego, siostry nabyły dom na terenie Łodzi i wraz z o. Anastazym ustaliły cel zgromadzenia, którym była działalność społeczna i charytatywna, a zwłaszcza obrona życia dzieci nie narodzonych⁸⁷.

Dziś charyzmat zgromadzenia został poszerzony. Siostry czynnie uczestniczą w dziełach aktualnie potrzebnych Kościołowi, pracują w zakrystii, kancelarii, katechizacji. Podejmują również opiekę nad chorymi i samotnymi⁸⁸.

Wybuch II wojny światowej uniemożliwił dalszy rozwój dopiero co otwartego ośrodka oświatowo-wychowawczego w Łodzi. Ojciec Anastazy jednakże nie zaprzestał swojej duszpasterskiej działalności. W kaplicy cmentarnej sprawował msze święte niedzielne oraz udzielał sakramentów św.⁸⁹.

1 kwietnia 1940 r. władze okupacyjne aresztowały o. Anastazego, jednak zwolniły po przesłuchaniu i dwóch tygodniach przetrzymywania. Jeszcze przez ponad pół roku o. Anastazy pracował w kaplicy na cmentarzu⁹⁰.

6 października 1941 r. w Łodzi i okolicy przeprowadzono masowe aresztowania księży. Wtedy również aresztowano o. Anastazego i uwięziono go w obozie w Konstancynie Łódzkim, a następnie przewieziono do obozu koncentracyjnego w Dachau⁹¹.

⁸⁷ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 12.

⁸⁸ K. Lesiak, dz. cyt., s. 22.

⁸⁹ Tamże, s. 12. Wydarzenia z początków okupacji odnośnie do szkoły i o. Anastazego Pankiewicza wspomina matka Bonawentura Rybczyńska ze Zgromadzenia Sióstr Antonianek:

2 lutego 1940 roku Niemcy rozpoczęli wysiedlanie bernardyńskiego klasztoru. Był to dzień świąteczny, więc w kościele zebrało się dużo ludzi. O. Anastazy powiedział zgromadzonym o wysiedleniu klasztoru. Poprosił, aby pomóc w przeniesieniu do kościoła różnych rzeczy i sprzętów. Był pewien, że Niemcy nie tkną świątyni. Lecz już po kilku dniach przejęli także kościół. O. Anastazy mógł zamieszkać w domu kierownika cmentarza na Dolach – Pana Bronisława Gralińskiego. Zajął tam mały pokój i otrzymał pozwolenie na odprawianie w kaplicy cmentarnej niedzielnych Mszy św. Brałyśmy w nich udział. Mszę św. w dzień powszedni ojciec mógł odprawiać jedynie w swoim pokoju. Jeden z chłopców, znajdujących się pod naszą opieką, chodził codziennie na tę Mszę, aby służyć jako ministrant. Tylko jemu wolno było w niej uczestniczyć, tamże, s. 24.

⁹⁰ Tamże, s. 13.

⁹¹ Tamże, s. 25. Matka Bonawentura Rybczyńska tak wspomina te wydarzenia:

W tym czasie byliśmy w stałym kontakcie z ojcem. Przychodził do nas na posiłki, a jeśli nie mógł, zanosiliśmy mu je. Sprzątałyśmy też jego pokój, prałyśmy. I tak było aż do 6 października 1941 roku. Zapamiętałam, jak tego dnia rano Jurek ministrant szybko wrócił z domku na cmentarzu z placzem, mówiąc, że Ojca nie ma, bo został aresztowany. Jeszcze w roku 1940, pomiędzy 1 a 18

Tam 10 maja 1942 r. przyłączono go do transportu inwalidów. Wraz z grupą liczącą 60 osób, wśród których było 13 księży, został 20 maja 1942 r. wywieziony z obozu w Dachau. Po kilku godzinach jazdy transport dotarł do Hartheim koło Linzu w Austrii, gdzie Niemcy dokonali zbrodni na więźniach, udusili ich gazem spalinowym⁹².

20 listopada 1998 r. w Kongregacja podsumowała dyskusję teologiczną o męczeństwie 108. Sług Bożych z okresu II wojny światowej. Beatyfikacji nowych 108. męczenników dokonał 13 czerwca 1999 r. w Warszawie Ojciec Święty Jan Paweł II. W homilii powiedział m. in.: *Dziś właśnie świętujemy zwycięstwo tych, którzy w naszym stuleciu oddali życie doczesne dla Chrystusa, aby osiąść je na wieki w Jego chwale. Jest to zwycięstwo szczególne, bo dzielą je duchowni i świeccy, młodzi i starzy, ludzie różnego pochodzenia i stan. Pośród nich jest arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski, pasterz diecezji płockiej, zamęczony w Działdowie; jest biskup Władysław Goral z Lublina, torturowany ze szczególną nienawiścią tylko dlatego, że był biskupem katolickim. Są kapłani diecezjalni i zakonni, którzy ginęli, gdyż nie chcieli odstąpić od swojej posługi i ci, którzy umierali, posługując współwięźniom chorym na tyfus; są umęczeni za obronę Żydów. Są w gronie błogosławionych bracia i siostry zakonne, którzy wytrwali w posłudze miłości i w ofiarowaniu udręk za bliźnich. Są wśród tych błogosławionych męczenników również ludzie świeccy. Jest pięciu młodych mężczyzn ukształtowanych w salezjańskim oratorium; jest gorliwy działacz członek Akcji Katolickiej, jest świecki katecheta zamęczony za swą posługę i bohaterska kobieta, która dobrowolnie oddała życie w zamian za swą brzemenną synową. Ci błogosławieni męczennicy i męczennice wpisują się w dzieje świętości Ludu Bożego pielgrzymującego od ponad tysiąca lat po polskiej ziemi. Jeśli dzisiaj radujemy się z beatyfikacji stu ośmiu męczenników duchownych i świeckich, to przede wszystkim dlatego że są oni świadectwem zwycięstwa Chrystusa – darem przywracającym nadzieję*⁹³.

kwietnia, Ojciec był przetrzymywany i przesłuchiwany przez gestapo na ulicy Anstadta. Prawdopodobnie rozmawiano z nim wtedy o sprawach związanych z gimnazjum. W październiku 1941 zostali aresztowani prawie wszyscy księża z Warthegau i przewiezieni do fabryki w Konstantynowie, gdzie przebywali prawie przez miesiąc. Wtedy też dwukrotnie próbowaliśmy odwiedzić Ojca Anastazego, ale Niemcy nikomu nie zezwalali na spotkanie z więźniami. Aresztowanych księży wkrótce prętko transportowano do obozu w Dachau. O. Anastazy pojechał do Dachau w habitcie. Zawsze nosił habit. Jednak Niemcy odebrali mu go w obozie i przestali do Łodzi. Habit ten był przechowywany w naszym domu do końca wojny, a potem przekazany Ojcom Bernardynom. O. Anastazy mieszkając jeszcze w Łodzi cierpiał na reumatyzm. Bywały dni, że ręce i nogi całkowicie odmawiały mu posłuszeństwa. Już po wojnie dowiedziałam się od księdza Stefana Stępnia, który również był więziony w Dachau, że prawdopodobnie właśnie ten reumatyzm stał się pośrednim powodem śmierci Ojca. Gdy nie mógł już pracować, został przewieziony do szpitala obozowego [...], T. Andrzejewski, dz.cyt., s. 3.

⁹² I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 8–9.

⁹³ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 7; *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka do Ojczyzny Jana Pawła II. 5–17 czerwca 1999 r. Homilie, przemówienia, komentarze*, Kraków 1999, s. 193–194.

Życie błogosławionego Anastazego Pankiewicza przepełnione było żarliwą wiarą. Mimo wielu trudności zawsze wierzył w pomoc Bożą i realizację swoich życiowych planów. W życiu zakonnym i w pracy duszpasterskiej oraz oświatowo-wychowawczej wykazywał wielkie zaangażowanie, cierpliwość i wewnętrzny spokój, a w kontakcie z drugim człowiekiem okazywał dobroć i życzliwość. Swoim życiem dał świadectwo, że uczeń Chrystusa powinien nie tylko zachować wiarę i żyć nią, ale także odważnie ją wyznawać.

Cele i zadania Katolickiego Liceum i Gimnazjum w Łodzi w świetle dokumentów szkolnych

Po zakończeniu II wojny światowej budynek szkolny został zajęty przez Rosjan, którzy urządzili w nim siedzibę ich urzędu bezpieczeństwa – NKWD. Okupowali budynek przez rok. W tak beznadziejnej sytuacji nie zrezygnowano z organizacji nowej szkoły, w czym wielką zasługę położył prof. Zenon Kowalski. Powstało nowe liceum koedukacyjne, którego uczniami była powracająca z różnych stron młodzież. Lekcje odbywały się w małym budynku przed kościołem. Pierwsza matura w 1947 r. odbyła się już w opuszczonym przez Rosjan budynku szkolnym⁹⁴.

Długo nie nacieszyli się bernardyni swoim budynkiem, gdyż decyzją władz komunistycznych w 1947 r. odebrano zakonnikom trzy piętra, gdzie utworzono XI Liceum Ogólnokształcące. Zakonnikom pozostawiono jedynie parter i podziemia budynku⁹⁵.

W końcu lat siedemdziesiątych w miejsce Liceum w budynku utworzono szkołę dla pielęgniarzek⁹⁶.

Budynek szkolny bernardyni odzyskali dopiero po 1989 r. za sprawą zmian politycznych, które dokonywały się wówczas w Polsce. Przeniesiono wówczas z Kalwarii Zebrzydowskiej do Łodzi Niższe Seminarium Duchowne, które w 1995 r. zostało przekształcone w Katolickie Liceum Ogólnokształcące im. o. Anastazego Pankiewicza. Była to szkoła koedukacyjna⁹⁷.

Po przekształceniu NSD w Liceum w budynku szkolnym funkcjonowało Kolegium Serafickie św. Antoniego z Padwy wraz z internatem. Kolegium w myśl założeń Prowincji było przeznaczone dla chłopców interesujących się zakonem,

⁹⁴ F. Piwosz, *Śługa Boży O. Anastazy Pankiewicz OFM. Męczennik za wiarę. Rozważania o jednym ze 108 Męczenników za wiarę z czasów II wojny światowej*, Kalwaria Zebrzydowska 1999, s. 39–40.

⁹⁵ K. Lesiak, dz.cyt., s. 14.

⁹⁶ Tamże, s. 15.

⁹⁷ F. Piwosz, dz. cyt., s. 40.

którzy po ukończeniu szkoły średniej wyrażali chęć wstąpienia doń. Działalność Kolegium na mocy postanowienia władz zakonnych została zawieszona w 2002 r.⁹⁸

W 2000 r. w budynku szkolnym zostało utworzone Katolickie Gimnazjum Ojców Bernardynów, które do dnia dzisiejszego współistnieje z Liceum⁹⁹.

Wśród najistotniejszych dokumentów, na których szkoły opierają swoją działalność, wymienić trzeba przede wszystkim: statut, regulamin, plan wychowawczy, wewnątrzszkolny system oceniania¹⁰⁰ oraz dokumenty Stolicy Apostolskiej¹⁰¹.

Statut Liceum i Gimnazjum, stanowią konstytucję, czyli dokument zasadniczy, który określa szczegółowo cele i zadania szkół: kształtują środowisko wychowawcze, wspomagające pełny i integralny rozwój osoby oraz udzielają wsparcia opiekuńczo-wychowawczego, umożliwiają zdobycie wiedzy i umiejętności.

Statut określa bardzo szczegółowo zadania i obowiązki nauczyciela, od którego zależy realizacja wyżej przedstawionych celów i zadań. Wśród nich wymienia m.in.:

- muszą być praktykującymi katolikami, legitymującymi się świadectwem moralności i ślubu kościelnego (w przypadku osób zamężnych lub żonatych),
- legitymować się wyższym wykształceniem z tytułem magisterskim z wykładanego przedmiotu i posiadać przygotowanie pedagogiczne,
- swoją postawą mają świadczyć wobec uczniów, że najważniejszym nauczycielem i wychowawcą w szkole katolickiej jest Jezus Chrystus,
- traktować swoją nauczycielską misję z prawdziwym apostołstwem w atmosferze miłości i życzliwości dla uczniów, grona pedagogicznego i innych pracowników szkoły oraz rodziców,
- twórczo kształtować osobowość własną i wychowanków,
- współuczestniczyć w szkolnych rekolekcjach i dniach skupienia,
- uczestniczyć w spotkaniach duszpasterskich,
- uczestniczyć w szkolnych rekolekcjach wielkopostnych i dniach skupienia,
- zapoznawać się z bieżącymi dokumentami wydawanymi przez Magisterium Kościoła,
- rzetelnie i odpowiedzialnie traktować swoje obowiązki,
- prezentować wysoki poziom kwalifikacji zawodowych,
- realizować program dydaktyczny, wychowawczy i profilaktyczny szkół,
- wspierać uczniów w procesie ich rozwoju osobowego,
- sprawiedliwie oceniać pracę i zachowania uczniów, zgodnie z wewnątrzszkolnym systemem oceniania i klasyfikowania,

⁹⁸ W. Murawiec, *Zarys dziejów Prowincji...*, s. 42; I. Rusecki, *Bernardyńskie instytucje edukacyjne*, Łódź 2003, s. 1–2 (mps w posiadaniu autora).

⁹⁹ K. Lesiak, dz.cyt., s. 15.

¹⁰⁰ *Zasady funkcjonowania Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego Ojców Bernardynów w Łodzi – dokumenty*. Zebrał i opracował I. Rusecki, Łódź 2003; *Zasady funkcjonowania Katolickiego Gimnazjum Ojców Bernardynów w Łodzi*. Zebrał i opracował I. Rusecki, Łódź 2003.

¹⁰¹ *Szkola katolicka w nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów*, pod red. A. Dymera, Szczecin–Warszawa 2002.

- udzielać uczniom pomocy w przezwyciężaniu trudności w nauce,
- tworzyć życzliwą i przyjazną atmosferę w gronie pedagogicznym,
- być odpowiedzialnym za życie, zdrowie i bezpieczeństwo uczniów powierzonych jego trosce podczas zajęć prowadzonych w szkole i poza szkołą,
- dbać o mienie i dobro szkoły,
- wyrażać piękno i harmonię poprzez godny i schludny strój¹⁰².

W części dotyczącej obowiązków nauczyciela Statut podaje m.in.:

Obowiązkiem nauczycieli jest dążenie do pełni własnego rozwoju osobowego oraz stałe poszerzanie wiedzy zawodowej i doskonalenie swoich umiejętności wychowawczych i dydaktycznych¹⁰³.

Statut określa nie tylko zadania i obowiązki dla każdego nauczyciela w szkole, lecz w sposób bardzo szczegółowy określa zadania wychowawców poszczególnych klas.

Wychowawcy są zobowiązani m.in. do:

- sprawowania opieki wychowawczej nad powierzonymi uczniami,
- tworzenia warunków wspomagających rozwój ucznia, proces jego uczenia się oraz przygotowania do życia w rodzinie i społeczeństwie – zgodnie z zasadami wiary i moralności katolickiej,
- inspirowania i wspomagania działań zespołów uczniów,
- udzielania pomocy w rozwiązywaniu konfliktów, planowania i organizowania różnych form życia zespołowego, rozwijających jednostki i integrujących zespół uczniów,
- utrzymywania kontaktu z rodzicami uczniów, współpracy z nimi, wspierania ich w wychowywaniu dzieci, włączania ich w życie klasy i szkoły,
- wystawiania uczniom oceny z zachowania w szkole i poza szkołą,
- uczestnictwa w systematycznych spotkaniach wychowawców klasowych z dyrektorem szkoły,
- wychowania w oparciu o Ewangelię i naukę społeczną Kościoła,
- przygotowywania wraz z wychowankami oprawy liturgicznej zgodnie z harmonogramem szkolnym,
- organizowania zebrań rodziców w porozumieniu z dyrektorem szkoły,
- kontrolowania postępów w nauce wychowanków,
- sygnalizowania trudności i współorganizowania konsultacji z nauczycielami innych przedmiotów,
- pomagania w utrzymaniu estetycznego wyglądu klasy i szkoły¹⁰⁴.

Statut wreszcie określa Prawa i obowiązki uczniów. Wśród najistotniejszych praw wymienia m.in.:

¹⁰² Statut, w: *Zasady funkcjonowania Katolickiego Gimnazjum Ojców Bernardynów w Łodzi*, s. 7–8.

¹⁰³ Tamże, s. 8.

¹⁰⁴ Tamże, s. 8–9.

- prawo do dobrze zorganizowanego procesu nauczania, wychowania i opieki,
- życzliwe i podmiotowe ich traktowanie,
- znajomość programu edukacyjnego szkoły,
- sprawiedliwa i jawna ocena ich pracy,
- rozwijanie zainteresowania, zdolności i talentów,
- otrzymywanie pomocy w przypadku trudności,
- wyrażanie swoich myśli i poglądów w sposób kulturalny i z szacunkiem wobec innych.

Wśród obowiązków ucznia Statut zwraca szczególną uwagę przede wszystkim na:

- przestrzeganie statutu i regulaminu szkoły,
- systematyczne i aktywne uczestnictwo w procesie edukacyjnym i w życiu szkoły,
- odnoszenie się z szacunkiem do nauczycieli, wychowawców oraz innych pracowników szkoły,
- właściwe odnoszenie się do koleżanek i kolegów,
- odpowiedzialność za własne życie, zdrowie i rozwój,
- godne reprezentowanie swej szkoły,
- dbałości o wspólne dobro, ład i porządek w szkole¹⁰⁵.

Regulamin szkoły jako drugi co do ważności dokument szkolny jest w pewnym sensie uszczegółowieniem powinności i obowiązków ucznia oraz zadań i obowiązków nauczyciela¹⁰⁶.

Jako przykład można podać, iż w zakresie powinności i obowiązków ucznia zwrócono jeszcze uwagę na następujące aspekty:

- uczestniczyć we mszy świętej,
- korzystać z sakramentów,
- brać udział w uroczystościach religijnych, dniach skupienia, rekolekcjach, pielgrzymkach,
- regularnie uczęszczać do szkoły,
- punktualnie przychodzić na zajęcia,
- efektywnie wykorzystywać czas na naukę, tj. skupiać uwagę na lekcjach, poszerzać wiedzę, systematycznie przygotowywać się do zajęć (nadrabiać zaległości powstałe podczas nieobecności na zajęciach dydaktycznych),
- korzystając z wszystkich możliwości, jakie daje mu szkoła;
- dostarczyć w ciągu siedmiu dni pisemne usprawiedliwienie nieobecności na lekcjach,
- kulturalnie zachowywać się wobec wszystkich pracowników szkoły i innych uczniów oraz obcych w szkole i poza nią,
- dbać o właściwą postawę, kulturę słowa;

¹⁰⁵ Tamże, s. 10

¹⁰⁶ Więcej zob. – *Regulamin Gimnazjum Ojców Bernardynów im. O. Anastazego Pankiewicza w Łodzi, w: Zasady funkcjonowania Katolickiego Gimnazjum...*, s. 1–4.

- okazywać pomoc kolegom;
- reagować na wszelkie przejawy zła; dbać o własne zdrowie i higienę,
- uczeń w szkole i poza nią nie pali, nie pije alkoholu, nie używa żadnych środków odurzających lub mogących zmienić jego sprawność umysłową bądź fizyczną;
- zachować czysty, schludny wygląd oraz przyzwoity ubiór na co dzień (wykluczone są zbyt krótkie spódnice i sukienki, krótkie spodnie, plażowe podkoszulki, przeźroczyste i wydekoltowane bluzki),
- odświętny strój w czasie uroczystości (czarno-biały lub granatowo-biały; dla chłopców wskazane marynarki),
- posiadać i wykorzystywać na co dzień obuwie szkolne;
- troszczyć się o mienie szkoły i jej estetyczny wygląd, w szczególności dbać o pomieszczenia szkolne, ich wyposażenie,
- terminowo zwracać książki do biblioteki;
- dawać dobre świadectwo przynależności do szkoły, dbać o jej wartości, dobre imię, tradycję i tworzenie jej autorytetu¹⁰⁷.

Wśród praw ucznia Regulamin szkół wymienia m.in.:

- podmiotowe traktowanie, poszanowanie godności osobistej (przez nauczycieli, wychowawców, kolegów i wszystkie osoby uczestniczące w procesie dydaktyczno wychowawczym),
- opiekę i pomoc Dyrektora, wychowawcy, nauczycieli w rozwiązywaniu swoich problemów,
- aktywne uczestniczenie w życiu szkoły,
- współuczestniczenie w tworzeniu planu wychowawczego,
- wyrażanie opinii na temat życia szkoły,
- formułowanie wniosków i propozycji,
- zrzeszanie się w organizacjach uczniowskich i młodzieżowych, których założenia i oblicze nie są sprzeczne z celami szkoły;
- uczestniczenie w olimpiadach, konkursach, zawodach i innych imprezach za zgodą nauczyciela i Dyrektora,
- klasyfikację z przedmiotów, promocji i ukończenia szkoły bez względu na ocenę z zachowania,
- znajomość kryteriów oceny i wymagań poszczególnych nauczycieli oraz jawnej, bieżącej oceny stanu wiedzy,
- uzyskanie informacji o terminie i zakresie sprawdzającej pracy klasowej,
- wypracowanie klasowego lub ustnego sprawdzianu wiadomości z większej niż trzy tematy lekcyjne partii materiału przynajmniej z tygodniowym wyprzedzeniem (w ciągu tygodnia nie mogą odbyć się więcej niż dwa takie sprawdziany, a w ciągu dnia – nie więcej niż jeden),

¹⁰⁷ Tamże, s. 2.

– otrzymanie do domu na czas określony przez nauczyciela, sprawdzonej i ocenionej pisemnej pracy kontrolnej, znajomości oceny półrocznej i rocznej najpóźniej na 14 dni przed posiedzeniem klasyfikacyjnym Rady Pedagogicznej,

– zdawanie egzaminu klasyfikacyjnego i poprawkowego według zasad określonych w wewnętrznych zasadach oceniania, klasyfikowania i promowania¹⁰⁸.

Kolejnym znaczącym dokumentem jest Program wychowawczy szkół. Jego mottem są słowa z encykliki *Fides et ratio*: *Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie*¹⁰⁹.

Uczniowie Liceum i Gimnazjum objęci są programem wychowawczym we wszystkich płaszczyznach: w wymiarze duchowym i moralnym, intelektualnym, emocjonalnym, społecznym i fizycznym¹¹⁰.

W wymiarze duchowym i moralnym zwraca się uwagę na:

- rozumienie Dekalogu i wynikających z niego zasad moralnych,
- poznawanie prawd wiary i zasad życia duchowego oraz kształtowanie zgodnie z nimi swoich postaw, hierarchii wartości, ocen moralnych,
- kształtowanie osobistych relacji z Bogiem oraz kształtowanie wrażliwości na piękno i dobro.

W wymiarze intelektualnym szkoły zamierzają nauczyć uczniów:

- poznawania prawdy,
- umiejętności uczenia się,
- umiejętności krytycznego myślenia, logicznego wiązania faktów i odnajdywania związków przyczynowo-skutkowych,
- poznawania dorobku kultury regionu, ojczyzny i różnych narodów,
- umiejętności poszukiwania potrzebnych informacji (np. czytelnie, biblioteki, Internet) oraz ich gromadzenia, segregowania i weryfikowania,
- poznania swoich uzdolnień oraz rozszerzania zainteresowań i umiejętność wypowiadania się.

W wymiarze emocjonalny szkoły zamierzają nauczyć:

- poznawania własnej sfery uczuciowej,
- umiejętności opanowywania uczuć,
- kształtowania uczuć wyższych,
- rozróżniania sympatii, przyjaźni i miłości.
- dostrzegania piękna przyrody oraz rozwoju troski i odpowiedzialności za nią¹¹¹.

W wymiarze społecznym program wychowawczy obejmuje:

¹⁰⁸ Tamże, s. 1.

¹⁰⁹ Program wychowawczy Gimnazjum Ojców Bernardynów im. O. Anstazego Pankiewicza w Łodzi, w: *Zasady funkcjonowania Katolickiego Gimnazjum...*, Łódź 2003, s. 1.

¹¹⁰ Tamże, s. 1–3.

¹¹¹ Tamże, s. 1–2.

- kształtowanie postaw patriotycznych,
- rozwój więzi i odpowiedzialności w relacjach rodzinnych oraz szkolnych,
- kulturę osobistą,
- umiejętność współpracy w grupie,
- odpowiedzialność za środowisko szkolne.

W rozwoju fizycznym regulamin zaleca:

- odkrywanie i rozwój zamiłowań oraz zdolności sportowych¹¹².

Oprócz obowiązków i zadań, dotyczących nauczycieli, nauczycieli-wychowawców i uczniów, dokumenty szkolne odnoszą się również do rodziców, których zobowiązuje i zaprasza do wspólnej pracy wychowawczej i edukacyjnej swoich dzieci¹¹³.

Statut określa następujące prawa rodziców:

- do zapoznania się ze statutem i regulaminem szkoły,
- do zapoznania z programem edukacyjnym, a szczególnie wychowawczym i profilaktyki, stawianymi wymaganiami i kryteriami oceniania oraz z przepisami dotyczącymi klasyfikowania i promowania oraz przeprowadzania egzaminów,
- do uzyskiwania informacji na temat zachowania i postępów w nauce swoich dzieci oraz przyczyn trudności szkolnych¹¹⁴.

Wśród obowiązków rodziców zwrócono uwagę przede wszystkim na:

- obowiązek współpracowania ze szkołą w sprawach kształcenia i wychowania swoich dzieci i branie czynnego udziału w organizowanych dla nich spotkaniach (zebraniach z rodzicami, prelekcjach, rekolekcjach adwentowych i wielkopostnych)¹¹⁵.

Równie ważnym dokumentem szkolnym jest wewnętrzny szkolny system oceniania.

W postanowieniach ogólnych przekazuje następujące informacje:

- nauczyciele Gimnazjum i Liceum mają obowiązek na początku każdego roku szkolnego poinformować uczniów oraz rodziców (prawnych opiekunów) o wymaganiach wynikających z realizowanego programu nauczania oraz o sposobach sprawdzania osiągnięć edukacyjnych,
- informacje o wymaganiach nauczyciele Gimnazjum przekazują uczniom na godzinach lekcyjnych, a rodzicom (prawnym opiekunom) – na zebraniach i podczas konsultacji,
- w odniesieniu do pisemnych sprawdzianów wiadomości nauczyciele Gimnazjum i Liceum w poszczególnych zespołach przedmiotowych (np. język polski, języki obce, matematyka, etc.) określają zakres materiału (w %) stano-

¹¹² Tamże, s. 2.

¹¹³ Tamże, s. 3.

¹¹⁴ Statut, w: *Zasady funkcjonowania Katolickiego Gimnazjum...*, s. 5.

¹¹⁵ Tamże, s. 6.

wiący wielkość graniczną (np. 50% lub 60%) w celu uzyskania najniższej oceny pozytywnej.

- każdy nauczyciel Gimnazjum i Liceum określa i stosuje własne formy sprawdzania osiągnięć edukacyjnych,

- oceny wystawiane przez nauczycieli Gimnazjum są jawne zarówno dla ucznia, jak i dla jego rodziców (prawnych opiekunów); sprawdzone i ocenione pisemne prace kontrolne uczeń i jego rodzice (prawni opiekunowie) otrzymują do wglądu na zasadach określonych przez nauczycieli,

- nauczyciel Gimnazjum jest zobowiązany, na podstawie pisemnej opinii poradni psychologiczno-pedagogicznej (lub innej poradni specjalistycznej), obniżyć wymagania edukacyjne w stosunku do ucznia, u którego stwierdzono specyficzne trudności w uczeniu, uniemożliwiające sprostanie wymaganiom wynikającym z programu nauczania,

- w uzasadnionych przypadkach uczeń może być zwolniony na czas określony z zajęć wychowania fizycznego; decyzję o zwolnieniu podejmuje dyrektor szkoły na podstawie opinii wydanej przez lekarza,

- zobowiązuje się rodziców do zawiadamiania wychowawcy o nieobecności ucznia w danym dniu do godziny 11⁰⁰ (oprócz późniejszego dostarczenia usprawiedliwienia pisemnego) oraz do stałego kontaktu z wychowawcą w innych sytuacjach wychowawczych,

- dbać o odpowiedni strój i wygląd dziecka¹¹⁶.

W punkcie zasady oceniania i klasyfikowania osiągnięć edukacyjnych w Liceum i Gimnazjum, dokument informuje, iż:

- klasyfikacja roczna odbywa się w ostatnim tygodniu zajęć szkolnych i polega na podsumowaniu osiągnięć edukacyjnych ucznia w danym roku szkolnym (z zajęć edukacyjnych, określonych w szkolnym planie nauczania) i ustaleniu ocen klasyfikacyjnych oraz oceny zachowania,

- klasyfikacja śródroczna odbywa się w połowie roku szkolnego przed feriami zimowymi. Obejmuje ona ustalenie ocen klasyfikacyjnych z poszczególnych przedmiotów oraz oceny zachowania,

- na dwa tygodnie przed klasyfikacją roczną i półroczną (wystawieniem ocen rocznych i półrocznych) nauczyciele Gimnazjum informują uczniów (na lekcjach) i rodziców lub prawnych opiekunów (na zebraniach i podczas konsultacji) o przewidywanych ocenach,

- w przypadku przewidywanej rocznej i półrocznej oceny niedostatecznej rodzice (prawni opiekunowie) są powiadamiani pisemnie w tym samym terminie,

- ostateczne wystawianie ocen następuje najpóźniej na 3 dni przed klasyfikacyjnym posiedzeniem Rady Pedagogicznej Gimnazjum,

¹¹⁶ *Wewnątrzszkolne zasady oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów oraz przeprowadzania egzaminów i sprawdzianów w Gimnazjum Ojców Bernardynów im. o. Anastazego Panikiewicza, w: Zasady funkcjonowania Katolickiego Gimnazjum..., s. 1.*

– w połowie każdego semestru – w drugiej dekadzie listopada i w drugiej dekadzie kwietnia – nauczyciele Liceum i Gimnazjum wystawiają orientacyjne oceny śródsesemestralne, które spełniają dla uczniów i rodziców (prawnych opiekunów) przede wszystkim funkcję informacyjną i mogą być niewiążące dla późniejszych klasyfikacji – półrocznej i rocznej.

Oceny klasyfikacyjne roczne, półroczne i orientacyjne oceny śródsesemestralne są wystawiane w Liceum i Gimnazjum według następującej skali:

- niedostateczny (1)
- dopuszczający (2)
- dostateczny (3)
- dobry (4)
- bardzo dobry (5)
- celujący (6)¹¹⁷.

Oceny bieżące wystawiane są bieżąco wg następującej skali:

- celujący (6)
- bardzo dobry (5)
- dobry (4)
- dostateczny (3)
- dopuszczający (2)
- niedostateczny (1)

Przy ocenach: bardzo dobry, dobry i dostateczny dopuszcza się stosowanie znaków + i –.

Bieżącej ocenie podlegają następujące elementy wiedzy i umiejętności:

- S – sprawdziany, prace pisemne obejmujące większe partie materiału,
- M – wiedza merytoryczna, obejmująca odpowiedzi ustne, kartkówki, osiągnięcia w konkursach i olimpiadach,
- P – prezentacja, sposób udzielania odpowiedzi, operowanie nauką terminologią, referowanie, udział w sesjach i wystawach, praca domowa, praca na rzecz pracowni, udział w konkursach i olimpiadach,
- A – dyskusja, aktywność pracy na lekcji.

Ustala się ogólne kryteria ocen bieżących i klasyfikacyjnych:

a) *stopień celujący otrzymuje uczeń, który:*

– posiadał wiedzę i umiejętności znacznie wykraczające poza program nauczania zajęć edukacyjnych w danej klasie, samodzielnie i twórczo rozwija własne uzdolnienia,

– biegle posługuje się zdobytymi wiadomościami w rozwijaniu problemów teoretycznych lub praktycznych z programu nauczania danej klasy, proponuje rozwiązania nietypowe, rozwiązuje także zadania wykraczające poza program nauczania tej klasy,

¹¹⁷ Tamże, s. 2.

– osiąga sukcesy w konkursach i olimpiadach przedmiotowych, zawodach sportowych i innych, kwalifikuje się do finałów na szczeblu wojewódzkim (regionalnym) albo krajowym lub ma inne porównywalne osiągnięcia.

b) *stopień bardzo dobry otrzymuje uczeń, który:*

– opanował pełny zakres wiedzy i umiejętności określony programem zajęć edukacyjnych w danej klasie,

– sprawnie posługuje się zdobytymi wiadomościami, rozwiązuje samodzielnie problemy teoretyczne i praktyczne objęte programem nauczania, potrafi stosować zdobytą wiedzę do rozwiązywania zadań i problemów w nowych sytuacjach.

c) *stopień dobry otrzymuje uczeń, który:*

– nie opanował w pełni wiadomości określonych programem nauczania w danej klasie, ale opanował je na poziomie przekraczającym wymagania zawarte w podstawach programowych,

– poprawnie stosuje wiadomości, rozwiązuje (wykonuje) typowe zadania teoretyczne lub praktyczne,

d) *stopień dostateczny otrzymuje uczeń, który:*

– opanował wiadomości i umiejętności określone programem nauczania w danej klasie na poziomie nie przekraczającym wymagań zawartych w podstawach programowych,

– rozwiązuje (wykonuje) typowe zadania teoretyczne lub praktyczne o średnim stopniu trudności

e) *stopień dopuszczający otrzymuje uczeń, który:*

– ma braki w opanowaniu podstaw programowych, ale braki te nie przekraczają możliwości uzyskania przez ucznia podstawowej wiedzy z danych zajęć edukacyjnych w ciągu dalszej nauki,

– rozwiązuje, (wykonuje) typowe zadania teoretyczne lub praktyczne o niewielkim stopniu trudności,

f) *stopień niedostateczny otrzymuje uczeń, który:*

– nie opanował wiadomości i umiejętności określonych podstawkami programowymi zajęć edukacyjnych w danej klasie, a braki w wiadomościach uniemożliwiają dalsze zdobywanie wiedzy z tych zajęć edukacyjnych,

– nie jest w stanie rozwiązać (wykonać) zadań o niewielkim (elementarnym) stopniu trudności.

Procentowy zakres oceniania sprawdzianów ze wszystkich przedmiotów:

0 – 49% – ocena niedostateczna

50 – 64% – ocena dopuszczająca

65 – 79% – ocena dostateczna

80 – 89% – ocena dobra

90 – 100% – ocena bardzo dobra¹¹⁸.

Kryteria wystawiania ocen z zachowania:

¹¹⁸ Tamże, s. 3–4.

Oceny z zachowania roczne, półroczne i orientacyjne oceny śródsesestralne są wystawiane w Liceum i Gimnazjum według następującej skali:

- naganna
- nieodpowiednia
- poprawna
- dobra
- bardzo dobra
- wzorowa¹¹⁹.

Ocena zachowania powinna uwzględniać funkcjonowanie ucznia w środowisku szkolnym oraz respektowanie przez niego zasad regulaminu Gimnazjum; podstawę obniżenia oceny zachowania może stanowić wiedza władz Liceum i Gimnazjum o aspołecznych lub nieetycznych postępkach ucznia poza szkołą. Ocena zachowania ustalona przez wychowawcę (po ewentualnych konsultacjach z Radą Pedagogiczną Gimnazjum) jest ostateczna.

Uczeń, który uzyskał ocenę nieodpowiednią z zachowania może być usunięty ze szkoły.

Ocenę naganną otrzymuje uczeń, który:

- mimo uwag nie zmienia swego zachowania,
- ma więcej niż 15 godzin nieusprawiedliwionych,
- otrzymał pisemną naganę od Ojca Dyrektora i nie zmienił swojej postawy,
- rażąco lub często narusza Regulamin Szkoły.

Ocenę nieodpowiednią otrzymuje uczeń, który:

- ma od 8 do 15 godzin nieusprawiedliwionych,
- ma 10 lub więcej spóźnień,
- często narusza regulamin szkoły,
- unika uczestnictwa w życiu religijnym szkoły lub niegodnie zachowuje się w czasie nabożeństw,
- często niewłaściwie zachowuje się na lekcjach i innych zajęciach (np. nie przestrzega zasad kultury osobistej, zachowuje się nonszalancko, ironicznie, bez szacunku).

Ocenę poprawną otrzymuje uczeń, który:

- ma od 4 do 7 godzin nieusprawiedliwionych,
- ma 10 lub więcej spóźnień,
- często zwalnia się z zajęć szkolnych w czasie planowanych sprawdzianów,
- ma pisemne uwagi,
- narusza regulamin szkoły.

Ocenę *dobrą* otrzymuje uczeń, który:

¹¹⁹ I. Rusecki, *Aneks do nowych ocen z zachowania z 12 września 2004 roku*, Łódź 2004, s. 1 (mps w posiadaniu szkoły). – Nowe oceny z zachowania weszły w życie 1 września na mocy rozporządzenia, które weszło w życie 1 września 2004 na mocy rozporządzenia MENiS.

- spełnia wymagania określone w regulaminie szkoły w paragrafie I, punkty 1–10,
- nie przekroczy maksymalnie 3 godzin nieusprawiedliwionej nieobecności w szkole i 9 spóźnień,
- nie przekroczy pisemnych uwag dotyczących drobnych uchybień w zakresie przestrzegania regulaminu szkoły.

Ocenę *bardzo dobrą* otrzymuje uczeń, który:

- zawsze spełnia wymagania na ocenę bardzo dobrą oraz:
- angażuje się zgodnie ze swoimi możliwościami w życie klasy i szkoły,
- reprezentuje szkołę w konkursach i zawodach sportowych,
- ma pisemne pochwały¹²⁰.

Śródsesemestralna ocena zachowania nie przesądza o ocenie półrocznej lub rocznej¹²¹.

Szkoły katolickie w Łodzi w swojej działalności odnoszą się również do dokumentów Stolicy Apostolskiej. Stanowią one niewyczerpany skarb wskazani w trudnym procesie wychowania. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują następujące dokumenty: Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimus educationis*, encyklika Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* oraz dokument Kongregacji do Spraw Edukacji Katolickiej *Szkoła katolicka*¹²².

W deklaracji Soboru Watykańskiego II *Gravissimus educationis* podkreślono m.in. znaczenie rodziny, państwa i Kościoła w dziedzinie wychowania: *rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnościami dalby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom. Szczególnie zaś Obowiązek rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci zgodnie z Obowiązkiem wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, Obowiązkiem także miłowania bliźniego; tam też doświadczają one najpierw zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła; a wreszcie przez rodzinę wprowadza się je powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego. Niech więc rodzice uprzytomnią sobie dobrze, jak wielkie znaczenie ma rodzina prawdziwie chrześcijańska dla życia i rozwoju samego ludu Bożego.*

¹²⁰ Tamże, s. 1–2.

¹²¹ Wewnątrzszkolne zasady oceniania..., s. 7.

¹²² Dokumenty niniejsze zawarte są w pozycji pt. *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła*.

Obowiązek wychowywania, ciążyący w pierwszym rzędzie na rodzinie, potrzebuje pomocy całej społeczności. Oprócz więc praw rodziców i tych, którym oni powierzają część zadania wychowawczego, pewne obowiązki i prawa przysługują państwu, ponieważ do niego należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne. Do jego zadań należy wspieranie różnymi sposobami wychowania młodzieży, a mianowicie: zabezpieczenie obowiązków i praw rodziców oraz innych, którzy mają udział w wychowaniu, i dopomaganie im; przejmowanie, w myśl zasady pomocniczości, wychowania w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców i innych społeczności, lecz z uwzględnieniem życzeń rodziców; ponadto zakładanie własnych szkół instytucji w miarę, jak dobro wspólne tego wymaga.

W szczególności wreszcie sposób obowiązków wychowawczy należy do Kościoła nie tylko dlatego że winno się go uznać również za społeczność ludzką, zdolną do pełnienia funkcji wychowawczej, lecz nade wszystko dlatego, że ma on zadanie wskazywania wszystkim ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielania życia Chrystusowego i wspomagania ich ustawiczną opieką, aby mogli osiągnąć pełnię tego życia. Tym więc swoim dzieciom obowiązany jest Kościół, jako Matka, dawać takie wychowanie, dzięki któremu całe ich życie byłoby przepełnione duchem Chrystusowym, równocześnie zaś udzielać swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby, do dobra również ziemskiej społeczności i w budowaniu świata bardziej ludzkiego¹²³.

W encyklice Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* ukazano m.in. istotę ważności i wzniosłości chrześcijańskiego wychowania: *Czuwać więc trzeba bardzo, aby nie popełnić błędów w wychowaniu i ocenie ostatecznego celu, z którym najściślej jest związany cały kierunek wychowawczy. I faktycznie, sztuka wychowania polega na urobieniu człowieka na taką modłę, by umiał odpowiednio postępować w życiu i w ten sposób osiągnął przeznaczony dla siebie cel. Stąd jasną jest rzeczą, że jak nie może być prawdziwego wychowania, które by nie było w całości skierowane do ostatecznego celu, tak też w obecnym porządku Opatrzności, to jest po objawieniu się nam Boga w Jednorodzonem Swoim Synu, który sam tylko jest „drogą, prawdą i żywotem”, nie może być, poza chrześcijańskim, pełnego i doskonałego wychowania.*

Fakt powyższy wykazuje wielką doniosłość wychowania chrześcijańskiego dla jednostek, rodzin i całej ludzkości, która partycypuje w doskonałości tworzących ją członków.

Można więc, bez cienia wątpliwości stwierdzić, że wychowanie chrześcijańskie nie ma równego sobie. Dąży ono bowiem do zespolenia duszy wychowanka z najwyższym dobrem – Bogiem i do doprowadzenia społeczności ludzkiej na najwyższy możliwie stopień dobrobytu ziemskiego. Czyni zaś to w sposób najbardziej skuteczny, gdyż do wychowania prócz sił naturalnych wprowadza czynnik nad-

¹²³ Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim, *Gravissimum educationis*, w: *Szkola katolicka w nauczaniu Kościoła...*, s. 9–10.

*przyrodzony i w ten sposób ułatwia wychowawcom skierowanie młodzieży na odpowiedni tor życiowy [...]*¹²⁴.

W ostatnim dokumencie Kongregacji do Spraw Edukacji Katolickiej *Szkoła katolicka* poruszona została całościowo zaduma nad szkołą katolicką i jej znaczeniem w procesie wychowawczym. Mówiąc o programie szkoły katolickiej, podkreśla m.in., że Chrystus jest fundamentem programu wychowawczego szkoły: *On objawia nowy sens istnienia i przemienia to istnienie, czyniąc człowieka zdolnym żyć po Bożemu, czyli myśleć, chcieć i działać według Ewangelii. czyniąc z błogosławieństw prawo swego życia. Właściwie to wyraźne powołanie się na chrześcijańską wizję podzielaną – choć w różnym stopniu – przez wszystkich członków wspólnoty szkolnej decyduje o tym, że szkoła jest chrześcijańska, gdyż w ten sposób zasady ewangeliczne inspirują jej program, zarówno jako motywację, jak i cel.*

Dalej podkreśla, iż *przez to Szkoła Katolicka zobowiązuje się świadomie do promowania (wychowania) człowieka integralnego, ponieważ w Chrystusie, Człowieku doskonałym, wszystkie wartości ludzkie znajdują swą pełną realizację i harmonijną jedność. Właśnie na tym polega jej szczególny charakter. Na tym też oparty jest jej obowiązek kultywowania wszystkich wartości ludzkich w szacunku dla ich uprawnionej autonomii, a przez to wierności swej misji, podejmowanej w służbie wszystkim ludziom. W istocie Jezus Chrystus uszlachetnił człowieka i nadaje jego istnieniu nową wartość. On jest wzorem i przykładem życia, które Szkoła Katolicka proponuje młodym*¹²⁵.

¹²⁴ Encyklika Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, w: *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła...*, s. 22–23.

¹²⁵ *Szkoła katolicka*, w: *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła...*, s. 278, 279. W dokumencie niniejszym obok wielu różnych i ważnych kwestii zwrócono szczególnie uwagę na szkołę katolicką jako miejsce kształtowania osobowości chrześcijańskiej i środowisko życia chrześcijańskiego: *Szkoła Katolicka uważa za swój szczególny obowiązek [...] integralne kształtowanie osobowości chrześcijańskiej. Ona wie, że synteza wiary i życia urzeczywistnia się w osobie ucznia tylko na mocy stałego procesu nawrócenia, przez który zmierza on do realizacji Bożych zamiarów wobec siebie. Ona uczy młodych nawiązywania dialogu z Bogiem w różnych sytuacjach swego osobistego życia. On pobudza ich do przezwyciężenia indywidualizmu i do odkrycia w świetle wiary wezwania szczególnego, że są mianowicie powołani do życia w pełni świadomego i odpowiedzialnego jedności z innymi. Pomaga ona młodym, jako chrześcijanom, odnaleźć w samym wątku istnienia ludzkiego zaproszenia do podjęcia służby Bogu przez wzgląd na swych braci i dla przemiany świata na mieszkanie godne ludzi. [...]*

Świadoma tego, że nie wystarczy otrzymać chrzest, aby być chrześcijaninem, lecz trzeba żyć i działać zgodnie z Ewangelią, *Szkoła Katolicka* zamierza stworzyć w swym środowisku atmosferę, w której uczeń czuje się zaproszony do wiary ciągle coraz żywszej i bardziej dojrzałej, aby stopniowo osiągnąć skłonności, dzięki którym będzie mógł podjąć zobowiązania wynikające ze chrztu. Nie zapomina ona o znaczeniu, jakie doktryna chrześcijańska przywiązuje do cnót, czyli trwałych i głębokich nastawień, które powinny wrastać stopniowo w świadomość, że cnoty teologiczne zapuszczają znowu korzenie, aby je uwznioślić w miłości, która staje się jakby ich duszą, przemieniając człowieka naturalnie dobrego w chrześcijanina. Sercem działalności wychowawczej Szkoły Katolickiej jest Chry-

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując rozważania na temat działalności oświatowo-wychowawczej bernardyńskich szkół w Łodzi w świetle dokumentów szkolnych prowadzi do wniosku, iż takie szkoły należą do szkół, w których dokonuje się prawidłowy rozwój ucznia zarówno pod względem naukowych, jak i wychowawczym, to szkoły, w których traktuje się wszystkich uczniów z życzliwością i zrozumieniem, prawdziwe bowiem wychowanie i nauczanie polega na wydobywaniu i wyzwalamu w młodym człowieku wszystkiego, co w nim najlepsze oraz na pomocy w przezwyciężaniu wad i słabości.

stus, stanowiący wzór, według którego chrześcijanin powinien kształtować swe życie. Tym właśnie Szkoła Katolicka różni się od każdej innej szkoły, która ogranicza się do ukształtowania człowieka: ona zmierza do kształtowania chrześcijanina i wprowadza nieochrzczonych, poprzez swe nauczanie i świadectwo, w tajemnicę Chrystusa, która przewyższa wszelkie poznanie, tamże, s. 280, 281.

KS. MIECZYŚŁAW RÓŻAŃSKI
Łódź

SPIS DUCHOWIEŃSTWA I PARAFII DIECEZJI ŁÓDZKIEJ (1940–1941)

Przechowywany w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi, w aktach dziekańskich dekanatu bełchatowskiego pod nazwą *Conspectus paroeciarum Dioecesis Lodzensis et sacerdotum numera sua in iisdem exercentium* skrótowy spis parafii i duchowieństwa diecezji w okresie II wojny światowej stanowi godne uwagi spojrzenie na obsadę parafii w diecezji łódzkiej czasie toczącej się wojny. Zawiera on podstawowe dane obsady personalnej parafii. Podaje tylko nazwę parafii, umiejscowioną w dekanacie, imię i nazwiska pracujących w niej duchownych. Zachowany spis w języku łacińskim, napisany na maszynie z ręcznymi dopisami, uczynionymi czarnym atramentem. Nie jest od podpisany. Jak się wydaje stanowi egzemplarz roboczy wykorzystywany w kancelarii Kurii, albo też, co jest znacznie mniej prawdopodobne, z uwagi na ówczesną sytuację, przygotowany do publikacji.

Określenie czasu powstania tego spisu nie nastręcza większych problemów, został przygotowany po 24 czerwca 1940 r.¹ Tego dnia biskup łódzki Włodzimierz Jasiński wydał dekret zmieniający przynależność dekanalną niektórych parafii. Wynikała ona z konieczności dostosowania organizacji diecezji do zmienionej sytuacji, po wprowadzeniu przez władze okupacyjne dekretem z dnia 8 października 1939 r. wcielenia części diecezji do tzw. Kraju Warty². Pozostała część znalazła się wówczas w Generalnej Gubernii. W okręgu Kraju Warty znalazło się z diecezji łódzkiej 10 pełnych dekanatów i 4 częściowe, 105 parafii, 19 kościołów filialnych i 81 kaplic³. Pozostałe 26 parafii z diecezji łódzkiej włączonych zostało do Gene-

¹ AAL, Dziennik Podawczy II, poz. 1261–1264; M. Budziarek, *Katerdara przy Adolf Hitlerstrasse*, Warszawa 1984, s. 42; podaje datę dekretu zmieniającego granice dekanatów – 26 VI 1940 r. Różnica wynika z błędnego odczytania dat w dzienniku podawczym. Zaznaczono w nim, że decyzja została podjęta 24 VI 1940 r., a wydana 26 VI 1940 r.

² K.M. Pospieszalski, *Hitlerowskie „prawo” okupacyjne w Polsce. Wybór dokumentów*, cz. 1, *Ziemie „wcielone”*, Poznań 1952, s. 84; przedruk dokumentu.

³ K. Smigiel, *Kościół*, s. 19; Na terenie włączonym do Rzeszy znajdowały się następujące parafie: z **dekanatu bełchatowskiego**: Bełchatów, Chabielice, Drużbice, Grocholice, Kaszewice, Koci-

ralnej Guberni. Parafie te koncentrowały się w pasie wschodnim diecezji. W całości znalazł się tu dekanat tomaszowski z parafiami: Będków, Chorzęcin, Łaznów, Rokiciny, Tomaszów (par. św. Antoni i Najświętszego Serca Jezusowego) i Ujazd. Reszta parafii stanowiła fragmenty dekanatów, których terytorium znalazło się zarówno w Kraju Warty, jak i Generalnej Guberni⁴. Opisana wyżej sytuacja zmusiła biskupa ordynariusza do korekty granic dekanatów tak, aby dostosować je do zaistniałej sytuacji. Mocą tego zarządzenia odłączono parafie Krzepczów i Wola Kamocka z dekanatu piotrkowskiego i przyłączono do dekanatu tuszyńskiego, a parafie Dobra, Niesułków, Stryków z dekanatu strykowski do dekanatu zgierskiego. W części dekanatu brzezińskiego utworzono wicedekanat w Brzezinach. W jego skład weszły parafie: Brzeziny, Gałków i Skoszewy⁵.

Zmiany opisane powyżej zostały uchwycone w prezentowanym spisie. Datą końcową określającą czas powstania spisu jest 6 maja 1941 r. Tego dnia został internowany biskup Włodzimierz Jasiński i osadzony najpierw w Szczwinie, a następnie wywieziony do Biecza⁶. Jest to też dzień, w którym przestała funkcjonować Kuria Diecezjalna w Łodzi.

Z analizy samego dokumentu wynika, że powstał on w początkach 1941 r. Podaje on spis duchowieństwa zmarłego w latach 1939–40. Oczywiście nie jest to spis wyczerpujący, podający wszystkich duchownych zmarłych w tym czasie, ale brak ich nazwisk jest zrozumiałe, po prostu w Kurii z uwagi na istniejące warunki

szew, Łobudź, Łęka, Parzno, Stróża, Suchcice; **z dekanatu brzezińskiego**: Brzeziny, Gałków, Skoszewy; **z dekanatu konstantynowskiego**: Beldów, Kazimierz, Konsyntyntynów, Kwiatkowie, Lutomiersk, Mikołajewice, Retkinia, Nowe Złotno; **z dekanatu łaskiego**: Borszewice, Buczek, Dobroń, Marzenin, Łask, Wrzeszczewice, Żelów; **z dekanatu łączyckiego**: Błonie, Góra św. Małgorzaty, Grabów Łęczycki, Leźnica Mała, Łęczyca, Mazew, Piątek, Siedlec, Sobótka, Strzegocin, Topola, Tum, Witonia; **z dekanatu łódzkiego** parafie w Łodzi: św. Stanisława Kostki (katedra), Wniebowzięcia NMP, Podwyższenia św. Krzyża, św. Anny, św. Józefa, św. Kazimierza, Przemienienia Pańskiego, Najświętszego Serca Jezusowego, św. Antoniego, Matki Boskiej Zwycięskiej, św. Wojciecha (Chojny), św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Apostołów Piotra i Pawła, św. Franciszka z Asyżu, Najświętszego Zbawiciela, Opatrzności Bożej; **z dekanatu ozorkowskiego**: Budzynek, Gieczno, Leźnica Wielka, Modłana, Ozorków, Parzęczew, Solca Wielka; **z dekanatu pabianickiego**: Dłutów, Górka Pabianicka, Ksawerów, Pabianice – parafia św. Mateusza i Najświętszej Maryi Panny, Ruda Pabianicka, Żeremie; **z dekanatu piotrkowskiego**: Krzepczów, Wola Kamocka; **z dekanatu poddębickiego**: Bałdrzychów, Dalików, Domaniew, Kałów, Poddębice, Tur, Wartkowice; **z dekanatu strykowski**: Dobra, Niesułków, Stryków; **z dekanatu tuszyńskiego**: Kurowice, Rzgów, Tuszyń; **z dekanatu widawskiego**: Brzyków, Grabno, Restarzew, Rusiec, Strońsko, Sędziejowice, Szczerców, Widawa, Wola Wiązowa, Wygiełzów; **z dekanatu zgierskiego**: Aleksandrów, Bedoń, Biała, Łagiewniki, Łódź, Mileszki, Stoki, Szczawin, Zgierz.

⁴ **Z dekanatu brzezińskiego** – parafie – Jeżów, Koluszki, Kołacinek, Rogów, nazwę jego zamieniono na dekanat koluszkowski; **z dek. piotrkowskiego** – Gomulin, Milejów, Moszczenice, Piotrków parafie: św. Jakuba Ap., św. Jacka, Najświętszego Serca Jezusowego (3 par.), Sulejów, Witów, Wolbórz; **z dek. strykowski** – Bratoszewice, Dmosin, Głowno, Koźle; **z dek. tuszyńskiego** – Czarnocin, Srocko.

⁵ AAL, Dziennik Podawczy II, poz. 1261–1264.

⁶ Został wywieziony do klasztoru Ojców Reformatów w Bieczu na terenie Generalnej Guberni 18 VIII 1941 r. Biskup Jasiński był jedynym biskupem diecezjalnym, który pozostawał na swoim stanowisku na terenach wcielonych do Rzeszy.

nie wiadomo o wszystkich zmarłych kapłanach diecezjalnych. Maszynowo wpisana data śmierci ks. Franciszka Królikowskiego, który zmarł 25 grudnia 1940 r. jeszcze bliższą możliwość określenia daty powstania spisu jest przesłanie dat aresztowania duchownych. Z nich wynika, że powstał on między 26 sierpnia 1940 r. – data aresztowania ks. Walentego Liberskiego – a marcem 1941 r. – aresztowanie ks. Jana Warczaka.

Conspectus paroeciarum Dioecesis Lodzensis et sacerdotum numera sua
in iisdem exercentium

I. DECANATUS BELCHATOWIENSIS

Decanus: ARD. Franciscus Potapski

1. BELCHATÓW

Curatus: ARD. Franciscus Potapski

Vicarius: RD. Victor Kłosowicz

2. CHABIELICE

Curatus: ARD. Vladislaus Świderek (abest)

Administrator: ARD. Venceslaus Sikorski

3. DRUŻBICE

Curatus: Josephus Siutowicz

Vicarius: Dominicus Sierszulski (ad tempus degit in Kaszewice)

4. GROCHOLICE

Curatus: Ceslaus Patrycy

Vicarius: Stanislaus Chomiczewski

5. KASZEWICE

Curatus: Antonius Łukasik

6. KOCISZEW

Curatus: ARD. Franciscus Szymczyk

7. ŁOBUDZICE

Curatus: ARD. Gustavus Witkowski

8. ŁĘKAWA

Curatus: ARD. Franciscus Zysk

9. PARZNO

Curatus: ARD. Ioannes Grodkiewicz

Vicarius: RD. Casimirus Zembrowski

10. STRUŻA

Curatus: ARD. Iosephus Tomasik

11. SUCHCICE

Curatus: ARD. Iosephus Kotela

II. DECANATUS BRZEZINENSIS**Decanus: Ill.D. Sigismundus Wertyński**

1. JEŻÓW

Curatus: Perill.D. Adam Wolski

Vicarii: 1. Antonius Stajuda

2. Silvester Groblewski

3. Adam Bąkowicz (residet in Świny)

2. KOLUSZKI

Curatus: Perill.D. Sigismundus Wertyński

Vicarii: 1. Iosephus Pryc

2. Boleslaus Grześkowiak

3. Rudolphus Weiser

Eccl. filialis in Kaletnik

Rector: RD. Boleslaus Kalinowski

Residet: RD. Casimirus Bałczewski, praeceptor religionis

3. KOŁACINEK

Curatus. ARD. Ioannes Kawecki

4. ROGÓW

Curatus: ARD. Ignatius Kotlicki

Vicarius: RD. Ioannes Frankowski

III.VICE-DECNATUS BRZEZINENSIS**Vice-Decanus: ARD. Ioannes Fondaliński**

1. BRZEZINY

Administrator: ARD. Ioannes Fondaliński

Vicarii: 1. Stanislaus Ciesielski

2. Leonardus Wideński

Eccl. Filialis PP. Reformatorum
Rector: ex eodem Ordine

2. GAŁKÓW

Curatus: ARD. Iosephus Egert (abest)
Administrator: ADR. Ioannes Ostrowski

3. SKOSZEWY

Curatus: ARD. Antonius Strumiłło

IV. DECANATUS KONSTANTYNOWIENSIS

Decanus: ARD. Sigismundus Łabentowicz

1. BEŁDÓW

Curatus: ARD. Casimirus Rusin

2. KAZIMIERZ

Curatus: ARD. Stephanus Karczewski
Vicarius: RD. Marianus Retkiewicz

3. KONSTANTYNÓW

Curatus: ARD. Sigismundus Łabentowicz
Vicarius: RD. Vladislaus Domagała

4. KWIATKOWICE

Curatus: ARD. Theophilus Pilch

5. LUTOMIERSK

Curatus: ARD. Leo Kaszyca

6. MIKOŁAJEWICE

Curatus: ARD. Leo Mickiewicz

7. RETKINIA

Curatus: ARD. Vladislaus Chojnacki

8. NOWE ŻŁOTNO

Administrator: ARD. Ioamies Warczak
Vicarius: RD. Thaddaeus Petzold [Pecolt]

V. DECANATUS LASCENSIS**Decanus: Perill.D. Sigismundus Gajewicz**

1. BORSZEWICE

Curatus: ARD. Casimirus Nowicki

2. BUCZEK

Curatus: ARD. Adam Nowak (abest)

Administrator: ARD. Stephanus Skowroński

Vicarius: ARD. Sigismundus Skowronski

3. DOBRÓŃ

Curatus: III.D. Venceslaus Breitenwald

Vicarius: RD. Eugenius Gzel

4. MARZENIN

Curatus: ARD. Edward Dąbrowski

5. ŁASK

Curatus: Perill.D. Sigismundus Gajewicz

Vicarii: 1. Franciscus Olkowski

2. Ludovicus Bujacz

6. WRZESZCZEWICE

Curatus: ARD. Stephanus Hauser

7. ZELÓW

Curatus: ARD. Sigismundus Zych

Vicarius: RD. Miecislaus Olszyński

VI. DECANATUS LANCICIENSIS**Decanus: ARD. Thaddaeus Urbański**

1. BŁONIE

Curatus: ARD. Miecislaus Rzadkowski

2. GÓRA ŚW. MAŁGORZATY

Curatus: Illmus D. Stephanus Gostkowski

Vicarius: RD. Sigismundus Muszyński

Eccl. Filialis in Leśmierz

Rector: Perill.D. Casimirus Szymański

3. GRABÓW ŁĘCZYCKI

Administrator: Perill.D. Stanislaus Szydłowski

Vicarius: RD. Ioannes Grzywna

4. LEŻNICA MAŁA

Curatus: ARD. Boleslaus Ślusarski

5. ŁĘCZYCA

Curatus: ARD. Thaddaeus Urbański

Vicarius: RD. Ioannes Kabziński

6. MAZEW

Curatus: ARD. Leo Domagalski

7. PIĄTEK

Curatus: Ill.D. Sigismundus Knapski

Vicarius: RD. Ignatius Kotlicki

8. SIEDLEC

Curatus: ARD. Iosephus Bińkowski

9. SOBÓTKA

Curatus: ARD. Ioannes Kasprowicz

10. STRZEGOCIN

Curatus: ARD. Ioannes Dzikowski

11. TOPOLA

Curatus: Ill.D. Arcthurus Smoniewski

12. TUM

Curatus: ARD. Ignatius Nowak

13. WITONIA

Curatus: Perill.D. Hermanus von Schmidt

Vicarius: ARD. Bronislaus Butkiewicz

VII. DECANATUS LODZENSIS**Decanus: Illmus d. Ioannes Cesarz****1. ECCLESIA CATHEDRALIS ET PAR. S. STANISLAI KOSTKA**

Curatus: Illustrissimum Capitulum Cathedrale

Vicarius Curatus: Illmus D. Ioannes Cesarz

Vicarii Cooperatpres: 1. Alexander Makowski

2. Stanislaus Siekiera

3. Henricus Rybus

4. Vladislaus Grzelak (sr)

2. ECCLESIA S.T. ASSUMPTIONIS B.M.V.

Curatus: Illmus D. Hippolytus Pyszyński

Vicarii: 1. Andreas Rogoziński

2. Matthaeus Sieradzki

3. Ioannes Mackiewicz

4. Antonius Szymanowski (iun)

5. Franciscus Patynowski

3. PAROECIA s. t. EXALTATIONIS SANCTAE CRUCIS

Curatus: Illmus D. Ioannes Bączek

Vicarii: 1. Ioannes Szychowski

2. Vincentius Jabłoński

3. Romanus Gradolewski

4. Edmundus Bielicki

5. Iosephus Orłowski, can. hon. Cap. Cath.

6. Romanus Kowalczyk

4. ECCLESIA s.t. S. ANNAE

Curatus : Illmus D. Ferdinandus Jacobi

Vicarii: 1. Venceslaus Bieliński

2. Ioannes Bienias

3. Thephilus Mielczarski

5. ECCLESIA s.t. S. IOSEPH SP. BMV

Curatus: Illmus D. Valentinus Małczyński

Vicarii: 1. Romanus Skarbek

2. Miecislaus Gręda

3. Miecislaus Wojciechowski

6. ECCLESIA s.t. S. CASIMIRI

Curatus: Perill. D. Ceslaus Stańczak, Can. hon. Cap.Cath.

Vicarii: 1. Theodorus Kwarto
2. Stanislaus Gajdzicki
3. Marianus Pyrka

7. ECCLESIA s.t. TRANSFIGURATIONIS D. N. J. CHR.

Curatus Illmus D. Stanislaus Suchański

Vicarii: 1. Ioannes Jachimek
2. Boleslaus Łaziński
3. Henricus Ciesielczyk
4. Stanislaus Pietrzak

8. ECCLESIA s.t. SACRATISSIMI CORDIS IESU.

Curatus : Illmus D. Stanislaus Mirecki

Vicarii: 1. Henricus Pytko
2. Felix Romas
3. Iosephus Struzik

9. ECCLESIA S.t. S. ANTONII

Curatus: Ill.D. Romanus Rajchert

Vicarii: 1. Vincentius Chmiel
2. Roberthus Rompa

10. ECCLESIA s.t. BMV. VICTRICIS REGINAE POLONIAE

Curatus: Illmus D. Dominicus Kaczyński

Vicarii: 1. Vladislaus Guzowski
2. Adam Nebelski
3. Sigismundus Franczewski
4. Iosephus Gawęda

11. ECCLESIA s.t. S.ADALBERTI E.M. (CHOJNY)

Curatus: Perill. D. Felix Kąkolewski, Can.hon. Cap.Cath.

Vicarii: 1. Ioannes Walczewski
2. Casimirus Krupezyński
3. Vladislaus Włodarczyk
4. Arcadius Jarzyna

12. ECCLESIA S.t. S. TERESIAE A JESU INFANTE

Curatus: ARD. Stanislaus Sebastyański

Vicarii: 1.Theodorus Budnikowski
2. Paulus Krasek – omnes ex Congregatione S. Francisci Salesii

13. ECCLESIA S.t. SS. APP. PETRI ET PAULI

Curatus : Ill.D. Stanislaus Rybus

Vicarii: 1. Adam Trzeciński

2. Bronislaus Wesołowski

3. Stanislaus Pniewski

14. ECCLESIA s.t. S. FRANCISCI ASS.

Cuaratus: ARD. Franciscus Psonka

Vicarii: 1. Casimirus Bryński

2. Ioannes Chmieliński

15. ECCLESIA s.t. SS. SALVATORIS

Curatus: ARD. Stanislaus Wilk

Vice-Curatus et Vicarius 1. Ill.D. Leo Rychter

Vicarii: 2. Edmundus Kozanecki

3. Stanislaus Koziński

16. ECCLESIA s.t. PROVIDENTIAE DIVINAE

Curatus: Ill.D. Antonius Szymanowski (Sr) – abest.

Administrator: RD. Casimirus Klimczyk

Vicarii: 1. Romanus Miodyński

2. Marianus Majcherczyk

ECCLESIAE FILIALES ET CAPELLAE

1. Eccl. s.t. S. Francisci Salesii

RECTOR: ARD. Antonius Łatka e Congr. S. Francisci Salesii

2. S. Ursulae V.M.

RECTOR: Ill. D. Iulianus Męciński

3. Capella in Conventu Ord. SS. Carmelitanarum Disc.

CAPELLANUS: RD. Vincentius Czerwiński

4. Capella in Nosocomio S-ae Familiae

CAPELLANUS: RD. Antonius Kaczewiak

VIII. DECANATUS OZORKOWIENSIS**Decanus: Ill.D. Leo Stypulkowski**

1. BUDZYNEK

Curatus: ARD. Vladislaus Żwirek

2. GIECZNO

Curatus: Ill. D. Michał Perzyna

3. LEŻNICA WIELKA

Curatus: ARD. Iosephus Dziuda

4. MODLNA

Curatus: ARD. Boleslaus Wyszyński

5. OZORKÓW

Curatus: Ill. D. Leo Stypułkowski

Vioarii: 1. Franciscus Rzazek

2. Ioannes Choiński

Capella SS. Ursularum a Corde Iesu Ag. in Bugaj

Capellanus: Sigismundus Mikołajewski

6. PARZĘCZEW

Curatus: Illmus D. Vincentius Harasymowicz, Prael. Cap. Cath.

7. SOLCA WIELKA

Curatus: ARD. Iacobus Grabarczyk

IX. DECANATUS PABIANICENSIS

Decanus: Perill. D. Miecislaus Lewandowicz

1. DŁUTÓW

Curatus: ARD. Stanislaus Rabiński

Vicarius: Petrus Beściak

2. GÓRKA PABIANICKA

Curatus: ARD. Iosephus Krukowski

3. KSAWERÓW

Curatus: ARD. Michaël Krysiak (abest)

Administrator: RD. Ioannes Świtajski

4. PABIANICE – ECCLESIA S.T. S. MATTHAEI AP.

Curatus: Perill. D. Miecislaus Lewandowicz

Vicarii: 1. RD. Edmundus Chart

2. RD. Ioannes Krupczyński

Ecclesia fil. s.t. S. Floriani M.

RECTOR: RD. Venceslaus Tokarek

5. PABIANICE – ECCLESIA S.T. B.M.V.
Curatus: ARD. Stanislaus Szadko C.M.
Vicarii – e Congregatione Missionis

5. ŻERONIE
Curatus: ARD. Rochus Łaski

X. PECANATUS PETRIGOVIENSIS

Decanus: Ill. D. Iosephus Goździk

1. CZARNOCIN
Curatus: ARD. Felix Wójcik
Vicarii: 1. Vladislaus Balcerak
2. Iosephus Grabski

2. GOMOLIN
Curatus: ARD. Iosephus Sulwiński

3. MILEJÓW
Curatus: ARD. Carolus Antonius Zych
Vicarii: 1. Bogdanus Brzóska
2. Vladislaus Puczyński

4. MOSZCZENICA
Curatus: Perill.D. Georgius Kiełduszys
Vicarius: Stanislaus Wira

5. PETRICOVIA – ECCLESIA s.t. S. IACOBI AP.
Curatus: Ill. D. Iosephus Goździk
Vicarii: 1. Franciscus Olszacki

2. Ioannes Fijałkowski (praec. relig.)

3. Stanislaus Paraszewski

Residet: RD. Edmundus Białecki, praec. relig.

ECCL. FIL. S. FRANCISCI XAVERII

RECTOR: RD. Henricus Rogowski

Residet: RD. Stanislaus Zalewski, praec. religionis

ECCLE. s.t. INVENTIONIS S. CRUCIS

(FR.BERNARDINORUM)

RECTOR: RP. Emmanuel Rudolf, ex Ordine F.M.

CAPELLA IN NOSOCOMIO SS. TRINITATIS

Capellanus: RD. Romanus Ciesiołkiewicz, praec. relig.

6. PETRICOVIA – ECCLESIA PAR. s.t. S. HYACINTHI

Curatus: Ill.D. Ioannes Krzyszkowski

Vicarius: Boleslaus Wojciechowski

ECCL. FIL. s.t. NATIVITATIS BMV. (olim SS. Dominicanarum)

ector: RD. Stephanus Pawłowski

7. PETRICOVIA – ECCLESIA PAR. s.t. SS. CORDIS IESU

Curatus: ARD. Ignatius Raszka

Vicarius: RD. Iosephus Matusiak

8. SROCKO

Curatus: ARD. Michaël Bielinski

Vicarius: Vladislaus Wesołowski

9. SULEJÓW

Curatus: ARD. Romanus Borowski

Vicarius: RD. Aloysius Gburczyk

Residet: RD. Theophilus Grzymowicz, praec. rel.

10. WITÓW

Curatus: ARD. Vladislaus Ditrych

11. WOLBÓRZ

Curatus: Ill. D. Ioannes Rubaszkiewicz

Vicarii: 1. Alexander Kuleta

2. Alexius Płuszka

Residet: RD. Miecislaus Klimkiewicz

XI. DECANATUS PODDEBICENSIS**Decanus: cARD. Iulianus Aksman. (abest)****m.f. Decani: ARD. Stephanus Janiak**

1. BAŁDRZYCHÓW

Curatus: ARD. Vladislaus Szota

2. DALIKÓW

Curatus: Stephanus Janiak

3. DOMANIEW

Curatus: ARD Iosephus Górecki

4. KAŁÓW

Curatus: ARD. Boleslaus Kwiatkowski

5. PODĘBICE

Curatus: Iulianus Aksman (abest)

Administrator: Ioannes Drozdalski

6. TUR

Curatus: ARD. Henricus Laskowski

7. WARTKOWICE

Curatus: ARD. Venceslaus Trzcionka

Vicarius: RD. Alphonsus Kowalski

XII. DECANATUS STRYCOVIENSIS

Decanus: Ill. D. Casimirus Maluga

1. BRATOSZEWICE

Curatus: ARD. Leo Dębicki

2. DMOSIN

Curatus: Ill. D. Casimirus Maluga

Vicarii: 1. Anatolius Starzyński

2. Boleslaus Kopytek (residet penes capellam in Osiny)

3. GŁOWNO

Curatus: ARD. Franciscus Gwoździcki

Vicarii: 1. Venceslaus Popławski

2. Stephanus Pietrusiak

4. KOŹLE

Curatus: ARD. Eduardus Kulejewski

XIII. DECANATUS TOMASZOWIENSIS

Decanus: Ill. D. Boleslaus Żukowski

1. BĘDKÓW

Curatus: ARD. Nicodemus Szemborski

Residet: RD. Franciscus Szychowski

2. CHORZĘCIN

Curatus: ARD. Stanislaus Gratowski

Vicarius: Iosephus Zimoń

3. ŁAZNÓW

Curatus: ARD. Stanislaus Lesiewicz

Residet: RD. Georgius Ryszelewski

4. ROKICINY

Curatus: ARD. Casimirus Gadzinowski

5. TOMASZÓW – ECCLESIA s.t. S. ANTONII CONF.

Curatus: Ill. D. Boleslaus Żukowski

Vicarli: 1. Sigismundus Jarczak

2. Antonius Woroniecki

3. Henricus Adameczyk

ECCLESIA FIL. s.t. S.VENCESLAI M.

RECTOR: ARD. Iosephus Kieller

In Paroecia resident: 1. Ioannes Burzyński, praec. religionis

2. Vladislaus Walczak – sine officio

6. TOMASZÓW – ECCLESIA s.t. SS. CORDIS IESU

Curatus: ARD. Antonius Machnikowski (abest)

Administrator: RD. Franciscus Szczepański

7. UJAZD

Curatus: Stanislaus Szubiński

Vicarius: Sigismundus Cherczyński

XIV. DECANATUS TUSZYNENSIS**Decanus: Ill. D. Romualdus Brzeziński**

1. KRZEPCZÓW

Curatus: Ill. D. Nicolaus Stawicki

Vicarius: RD. Franciscus Kochaniak

2. KUROWICE

Curatus: Ill. D. Boleslaus Walewski

Vicarius: RD. Stanislaus Mazur

3. RZGÓW

Curatus: ARD. Henricus Jaromiński

Vicarius: RD. Venceslaus Borowski

4. TUSZYN

Curatus: Ill. D. Romualdus Brzeziński

Vicarius: RD. Thaddaeus Maciejak

5. WOLA KAMOCKA

Ctiratus: ARD. Venceslaus Sitek

XV. DECANATUS WIDAWIENSIS**Decanus: Ill.D. Iosephus Pelczyński**

1. BRZYKÓW

Curatus: ARD. Ioannes Fijałkowski (SR)

2. GRABNO

Curatus: ARD. Ignatius Pawłowski

3. RESTARZEW

Curatus: Perill. D. Iosephus Zalewski, Can. hon. Cap. Cath.

4. RUSIEC

Curatus: Vacat

Vicarius: RD. Edvinus Grochowski

5. STROŃSKO

Curatus: ARD. Adalbertus Kubis

Vicarius: Stanislaus Świerczek

6. SĘDZIEJOWICE

Curatus: ARD. Petrus Jawor

7. SZCZERCÓW

Curatus: ARD. Ludovicus Laskowski

8. WIDAWA

Curatus: Ill. D. Iosephus Pelczyński

Vicarii: 1. RD. Eugenius Jastalski

2. RD. Franciscus Solarczyk

9. WOLA WIĄZOWA

Curatus: ARD. Leo Łomiński (abest)

Administrator: ARD. Casimirus Bentkowski

10. WYGIEŁZÓW

Administrator: ARD. Stephanus Stępień

XVI. DECANATUS ZGIERZENSIS

Decanus: Perill. D. Sigismundus Wronowski

1. ALEKSANDRÓW

Curatus: ARD. Vitoldus Nadolski (abest)

Administrator: RD. Venceslaus Plucinski

Vicarius: RD. Felix Biernacki

2. BEDOŃ

Curatus: ARD. Leo Leszczyński (ahest)

Administrator: ARD. Eugenius Miller

3. BIAŁA

Curatus: ARD. Ludovicus Kaczmarek

4. DOBRA

Curatus: ARD. Iosephus Zawiejski

5. ŁAGIEWNIKI

Curatus: R.P. Bronislaus Stryczny

Vicarii: 1. Thaddaeus Białkowski

2. Honorius Drygała

3. Agneli Markiewicz – omnes ex Ordine Fr. Min. S. Francisci Conv.

6. NIESULKÓW

Curatus: ARD. Cornelius Jędrzejczak

7. STOKI

Curatus: ARD. Romanus Liszewski

Vicarius: RD. Eugenius Przychodzeń

8. STRYKÓW

Curatus: ARD. Sigismundus Hołdrowicz (abest)

Administrator: ARD. Casomirus Skoczylas

9. SZCZAWIN

Curatus: ARD. Iosephus Świątczak

Vicarius: RD. Vladislaus Grzelak (iun)

10. MILESZKI

Curatus: ARD. Stanislaus Maciejewski

11. ZGIERZ

Curatus: Perill. D. Sigismundus Wronowski

Vicarii: 1. RD. Maximilianus Skarbek

2. RD. Franciscus Pabiańczyk

3. RD. Bronislaus Bartkiewicz

PRESBYTERI EXTRA DIOECESIM

1. Aksman Iulianus
2. Burzyński Thaddaeus
3. Chmiel Stephanus
4. Chmiel Vladislaus
5. Egert Iosephus
6. Gielec Aemilius
7. Gierczak Ioannes
8. Grzesiak Thaddaeus
9. Heidrich Zdzislaus
10. Hołodrowicz Sigismundus
11. Kacprzak Iosephus
12. Krysiak Michaël
13. Leszczyński Leo
14. Liberski Valentinus
15. Łomiński Leo
16. Majchrzak Sigismundus
17. Malak Edvinus
18. Michalak Stephanus
19. Moskwa Richardus
20. Mróz Vladislaus
21. Nadolski Vitoldus
22. Nowak Adam
23. Nowakowski Eugenius
24. Nowicki Stanislaus
25. Olszewski Casimirus
26. Palinceusz Iosephus
27. Pater Ioannes
28. Plewik Vladislaus
29. Porczyk Stephanus
30. Potrzebski Victor

31. Rączaszek Ceslaus
32. Rembowski Stephanus
33. Robert Stanislaus
34. Rogacki Iosephus
35. Rogowski Vladislaus
36. Ruszkiewicz Paulus
37. Smarzych Stephanus
38. Stańczyk Marianus
39. Stanisławski Stephanus
40. Stypułkowski Miecislaus
41. Suliga Vladislaus
42. Szpetulski Sigfridus
43. Szymanowski Antonius (sr)
44. Tomalak Iosephus
45. Tyczyński Arcadius
46. Walczyk Thaddaeus
47. Zagórski Leo
48. Ziętek Ludovicus
49. Machnikowski Antonius⁷
50. Świderek Vladislaus⁸

PRESBYTERI SIN OFFICIO

1. Bilski Victor, emeritus
2. Błaszczyk Henricus
3. Bondarenko Nicolaus
4. Gogolewski Iosephus, emeritus
5. Jaroszka Lucianus
6. Jaworski Marianus
7. Lis Thomas
8. Świrbutowicz Rudolphus
9. Gajda Bronislaus⁹
10. Polak Joannes¹⁰

⁷ Dopisane.

⁸ Dopisane.

⁹ Dopisane.

¹⁰ Dopisane.

PRESBYTERI DEFUNCTI ANNIS 1939 ET 1940

1. Alexander Dmochowski (1 VIII 1939)
2. Antonius Roszkowski (6 IX 1939)
3. Leo Lipiński (11 IX 1940)¹¹
4. Romanus Kaczmarek (7 IX 1940)¹²
5. Antonius Daleciński (9 IX 1939)
6. Antonius Trzeciński (23 IX 1939)¹³
7. Ludovicus Chyłkowski (9 IX 1939)
8. Ioannes Bułkowski (8 II 1940)¹⁴
9. Gustavus Łaski (12 V 1940)
10. Franciscus Królikowski (25 XII 1940)

¹¹ Data śmierci dopisana.

¹² Data śmierci dopisana.

¹³ Data śmierci dopisana.

¹⁴ Data śmierci dopisana.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa – Łódź

KSIĄDZ ANTONI MACHNIKOWSKI, PROBOSZCZ
PARAFII NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO
W TOMASZOWIE MAZOWIECKIM
– OFIARA EKSTERMINACJI HITLEROWSKIEJ

Niezmiernie trudnym zadaniem jest przedstawienie postaci kapłana, o którego życiu i działalności pozostały jedynie strzępki informacji. W artykule postarano się przybliżyć jego postać na tle wydarzeń, które rozegrały się w Tomaszowie Mazowieckim w pierwszych miesiącach okupacji i okresie pobytu tego kapłana w obozie w Dachau.

Wśród księży, ofiar II wojny światowej z diecezji łódzkiej, znalazł się ks. Antoni Machnikowski, proboszcz parafii NSJ w Tomaszowie Mazowieckim. Był jednym ze 120 duchownych katolickich, którzy ponieśli śmierć w obozie koncentracyjnym w Dachau¹.

Urodził się 13 stycznia 1888 r. w Dąbrówce Dolnej, w parafii Dalików, w powiecie łęczyckim. Jego rodzice Szymon i Franciszka z Szarfów na chrzcie św. w kościele parafialnym nadali mu imię Antoni. Szkołę powszechną i później 6 klas szkoły przemysłowej ukończył w Łodzi. Następnie wstąpił do Seminarium Duchownego w Warszawie. Świecenia kapłańskie przyjął 12 sierpnia 1912 r. z rąk biskupa W. Ruskiewicza. Pierwszą placówką, w której duszpasterzował, była parafia Kobyłka w powiecie radzyńskim. Był wikariuszem tej parafii do 7 stycznia 1913 r. Następnie został przeniesiony na stanowisko wikariusza w parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi, gdzie pracował do 10 maja 1915 r. Kolejną placówką ks. Machnikowskiego był wikariat w parafii św. Wojciecha w Chojnach pod Łodzią², gdzie zastał go wybuch I wojny światowej.

¹ L. Bujacz, *Obóz koncentracyjny w Dachau*, Łódź 1946, s. 56–59. J. Domagała podaje liczbę 113 księży diecezji łódzkiej, którzy ponieśli śmierć w obozie. Zob. J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957, s. 58.

² Archiwum Archidiecezjalne Łódzkie (dalej AAL), Akta personalne księży, sygn. 155.

Kiedy w 1915 r. front niemiecko-rosyjski podzielił rozległą archidiecezję warszawską na dwie części, wówczas papież Benedykt XV mianował administratorem apostolskim części diecezji pod okupacją niemiecką biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego. Biskup Zdzitowiecki ustanowił wikariuszem generalnym tych terenów ks. Henryka Przeździeckiego, proboszcza parafii pw. św. Józefa w Łodzi. Fakty te potwierdził arcybiskup warszawski Aleksander Kakowski, 20 maja 1915 r. utworzył wikariat generalny w Łodzi³.

Nowe władze kościelne, funkcjonujące w niezwykle ciężkim dla Kościoła i Ojczyzny okresie, postanowiły 8 stycznia 1916 r. powierzyć ks. Machnikowskiemu probostwo w parafii Świętej Trójcy w Gałkówku pod Łodzią. Na tym stanowisku zastało go utworzenie 10 grudnia 1920 r. nowej diecezji z siedzibą w Łodzi. Od 23 grudnia 1926 r. był proboszczem parafii św. Doroty w Milejskach. Po półtora roku, 30 sierpnia 1928 r. ks. Machnikowski został skierowany do Tomaszowa Maz., w celu zorganizowania nowo powstającej parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego i św. Michała Archanioła, erygowanej 1 stycznia 1929 r.⁴.

Ksiądz Antoni Machnikowski w czasie swojej pracy w Tomaszowie Maz. wybudował prowizoryczny kościół, który wznoszony był od października do grudnia 1928 r. głównie dzięki dobrowolnym ofiarom parafian⁵. Wybudowano dzwonnice, plebanie i budynek gospodarczy. Od strony ul. Spalskiej plac kościelny ogrodzono żelazną ozdobną kratą. Ogrodzenie to zostało sfinansowane przez Magistrat Tomaszowa, dzięki zabiegom jednego z parafian, pana Polaka. Wewnątrz kościoła została założona terakotowa posadzka, zakupiono dwa sosnowe konfesjonały oraz postawiono istniejący do dzisiaj główny ołtarz. Ksiądz Machnikowski ponadto rozpoczął budowę organów, z jego polecenia położono chodnik koło kościoła, wyremontowano jedno z pomieszczeń gospodarczych, które zostało zaadoptowane na mieszkanie dla kościelnego⁶. Na początku istnienia parafii, po korekcie granic w marcu 1929 r., liczba parafian wynosiła około 10 tys. Pierwszym wikariuszem parafii został mianowany ks. Eugeniusz Nowakowski.⁷ W trakcie duszpasterzowania w parafii ks. Machnikowskiego, w pocz. 1930 r. kanonicznie erygowano z jego inicjatywy Arcybractwo Adoracji Najświętszego Sakramentu, które w 1936 r. liczyło 72 osoby, Żywy Różaniec liczący we wspomnianym roku 315 osób oraz Zgromadzenia III Zakonu św. Franciszka, które liczyło 38 osób⁸.

³ K. Gabryel, *Powstanie diecezji łódzkiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (dalej ŁST), R. 4, 1995, s. 85–86.

⁴ AAL Tomaszów Maz., par. NSJ, sygn. 185, k. 11, 19.

⁵ Tamże, k. 58.

⁶ Archiwum Parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Tomaszowie Maz. (dalej APNSJ). Księga Wizytacji, bez sygn., s. 16.

⁷ Tamże, k. 21, 52.

⁸ Tamże, k. 53, 55, 156.

Niewątpliwie zasługą proboszcza było uzyskanie funduszy na rzecz sfinansowania planu i dokumentacji docelowej świątyni parafialnej. Zostały one sporządzone w lipcu 1939 r., czyli na krótko przed wybuchem II wojny światowej. Świątynia w formie bazyliki miała stanąć w najwyższym punkcie miasta, w okolicach dzisiejszych ulic Gdyńskiej, Chopina, Sierakowskiego.⁹ Księdzu Machnikowskiemu, patriocie, człowiekowi ambitnemu, który związany był z narodową demokracją¹⁰, chodziło o to, aby okazały kościół, podobny do bazyliki w Niepokalanowie, przewyższał świątynię ewangelicką, górującą nad miastem.

Rankiem 1 września 1939 r. nad Tomaszowem Mazowieckim pojawiły się bombowce Luftwaffe. Celem pierwszego z licznych ataków bombowych przeprowadzonych w pierwszych dniach września było lotnisko wojskowe. Bomby spadły także na domy czynszowe przy ulicach: Krzyżowej, Wieczność, Zgorzeleckiej oraz na Wilanów. Częściowo zniszczeniu uległa Tomaszowska Fabryka Sztucznego Jedwabiu. 5 września, kiedy miasto przeżywało największe naloty i ostrzał z broni pokładowej samolotów, poważnemu zniszczeniu uległy domy parafii NSJ, znajdujące się przy ul. Spalskiej. Zbombardowano Wilanów i osadę Kaczka. Byli liczni zabici i ranni. W całym mieście zapanował chaos – masowe ucieczki w kierunku wschodnim na wieść o okrucieństwach Wehrmachtu¹¹. W południe 7 września Tomaszów został opanowany przez I Dywizję Pancerną XVI Korpusu Pancernego. Wraz z wojskiem niemieckim na ulicach miasta pojawili się niemieccy cywile – dywersanci V kolumny¹².

Niemcy wkrótce po zajęciu Tomaszowa przystąpili do nowego zorganizowania życia administracyjno-gospodarczego w mieście, aby mogło ono jak najszybciej i jak najefektywniej służyć rozwijającej się maszynie wojennej III Rzeszy¹³. W drugiej poł. 1940 r. podjęto decyzję o wcieleniu piotrkowskiego i tomaszowskiego okręgu przemysłowego do Generalnego Gubernatorstwa¹⁴. Narodowosocjalistyczna polityka kościelna i rasowa hitlerowskich Niemiec postawiła sobie za cel eksterminację inteligencji polskiej, szczególnie duchowieństwa, oraz germanizację katolickiego społeczeństwa polskiego poprzez działalność niemieckich księży. Bardzo wcześnie, bo już w trakcie kampanii wrześniowej, zapadła decyzja o fizycznej likwidacji w niedalekiej przyszłości duchowieństwa polskiego i zastąpienia go niemieckimi duchownymi¹⁵.

⁹ APNSJ, Plany świątyni, bez sygn.

¹⁰ AAL, sygn. 55.

¹¹ W. Rudź, *W czasie II Wojny Światowej w Tomaszowie Mazowieckim*, w: *Tomaszów Mazowiecki – Dzieje Miasta*, pod red. B. Wachowskiej, Warszawa–Łódź 1980, s. 389.

¹² Tamże, s. 393–396.

¹³ Tamże, s. 401–403.

¹⁴ Zob. C. Madejczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. III, Warszawa 1970, s. 64–68, 71.

¹⁵ H.J. Karp, *Germanizacja czy duszpasterstwo? Duchowieństwo niemieckie w Rzeszy w duszpasterstwie na okupowanym terenie Polski*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 133–134.

Nadrzędnym celem polityki wschodniej Niemiec było zwiększenie i umocnienie niemczyzny na Wschodzie. Dlatego u podstaw polityki narodowościowej hitlerowskiego okupanta leżała bezpośrednia lub pośrednia eksterminacja głównie inteligencji polskiej. Chodziło o likwidację tej części polskiego społeczeństwa, która wykazała się wysoko rozwiniętym patriotyzmem, po to, aby naród pozbawić potencjalnych przywódców ruchu oporu. W memoriale Wetzla i Hechta, który dotyczył tej kwestii, sprecyzowano pojęcie inteligencji. Zaliczono do niej „[...] polskich księży, nauczycieli (łącznie z nauczycielami szkół wyższych), lekarzy, dentystów, weterynarzy, oficerów, wyższych urzędników, wielkich kupców, wielkich właścicieli ziemskich, pisarzy, redaktorów, jak również wszystkie osoby, które uzyskały wyższe lub średnie wykształcenie”¹⁶.

Zapoczątkowany we wrześniu 1939 r. terror w Tomaszowie nieprzerwanie trwał do końca 1944 r. W skład niemieckiego aparatu, mającego na celu eksterminację ludności, obok organów administracji cywilnej wszystkich szczebli wchodziły Ekspozytura Komendanta Służby Bezpieczeństwa i SD w Radomiu, które składało się z trzech oddziałów SD, czyli Służby Bezpieczeństwa, Gestapo, czyli Tajnej Policji Państwowej, oraz Kripo, czyli Policji kryminalnej¹⁷. Budynek przy bocznej uliczce Zapiecek 4/6, który przed wojną zajmował Związek Pracy Obywatelskiej Kobiet, od połowy 1940 r. zasłynął jako najstraszniejsze miejsce regionu tomaszowskiego, jako kaźnia Gestapo¹⁸. Wszystkie z wymienionych urzędów policyjnych spełniały swój zbrodniczy proceder, wykorzystując do tego rozbudowaną sieć placówek terenowych, rezydentów i konfidentów, często rekrutujących się z ludności polskiej pochodzenia niemieckiego¹⁹. Na przełomie 1939 i 1940 r. przez miasto przeszła fala aresztowań, które dotknęły głównie osoby z elit uważanych za potencjalnych wrogów III Rzeszy. 22 kwietnia 1940 r. Niemcy przeprowadzili w Tomaszowie łapankę ludzi wychodzących z kościołów. Część z tych osób została wysłana na roboty do Niemiec. Tego dnia lub w ramach tzw. akcji B przeprowadzonej 12 i 13 czerwca 1940 r., kiedy to Gestapo ujęło w miejsce 307 osób, które 16 lipca zostały wywiezione do obozów koncentracyjnych w Orynienburgu-Sachsenhausen²⁰, został aresztowany ks. Antoni Machnikowski. Początkowo przebywał w Sachsenhausen, następnie 14 grudnia 1940 r. został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie otrzymał nr obozowy 22785²¹. Dachau był pierwszym obozem w Niemczech, powstał zaraz po dojściu Adolfa Hitlera do władzy. Założono go 22 marca 1933 r. na rozkaz Heinricha

¹⁶ Za M. Budziarek, *Katedra przy Adolf Hitlerstrasse. Z dziejów Kościoła katolickiego w Łodzi 1939–1945*, Warszawa 1984, s. 89.

¹⁷ SD – Sicherheitsdienst, Gestapo – Geheime Staatspolizei, Kripo – Kryminal Polizei.

¹⁸ W. Rudź, dz.cyt., s. 427.

¹⁹ Tamże, s. 391.

²⁰ Tamże, s. 421–428.

²¹ *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską 1935–1945*, pod red. W. Jacewicza, Warszawa 1977, z. 2, s. 243.

Himlera, ówczesnego komisarycznego prezydenta policji w Monachium. Mieścił się w prymitywnych kamiennych barakach w dawnej fabryce prochu, w pobliżu wówczas trzydziestotysięcznego Dachau w Bawarii²². Początkowo przeznaczony był jako obóz dla rodzimej opozycji politycznej, w latach II wojny światowej wśród około 250 tys. więźniów wielu narodowości, którzy tam zostali umieszczeni, znaleźli się polscy księża katoliccy osadzeni tu z terenów polskich wcielonych do III Rzeszy i GG²³.

W pierwszym okresie istnienia obozu do lutego 1940 r. był miejscem odosobnienia Niemców oraz niemieckich Żydów, w drugim okresie od lutego 1940 do września 1942 r., a więc w czasie, kiedy przebywał w nim ks. Machnikowski, obóz zaludniony został przez więźniów prawie wszystkich europejskich narodowości. Ciężka praca, głód, brutalne metody postępowania, powszechnie wtedy stosowane kary, stały się środkiem unicestwiania więźniów. Skracanie im życia było w tym okresie zadaniem pierwszoplanowym funkcjonariuszy obozowych²⁴. Praca była zasadniczym elementem życia obozowego i od samego początku czyniła z więźniów niewolników III Rzeszy. Jako siła robocza należeli do władz SS. Używano ich do celów własnych lub sprzedawano innym. Więzień był całkowicie pozbawiony prawa dysponowania sobą²⁵. Najlicniejszą kolumnę obozowej pracy stanowili więźniowie zatrudnieni na plantacji ziół leczniczych i korzennych. Jej powierzchnia obejmowała 240 morgów²⁶. To w tej kolumnie pracował i zmarł ks. Machnikowski.

Warunki obozowego życia były nad wyraz ciężkie. Po odbyciu kwarantanny ks. Machnikowski otrzymał obozowe odzienie. Stanowiło je cienkie pasiaste ubranie, spodnie i marynarka. Na zimę przydzielano cienki pasiasty płaszcz. Tak ubrany musiał funkcjonować w rytmie obozowego życia nawet w srogie mrozy. Za wszelkie wykryte docieplanie, podkładki, czy nawet szmaty podkładane pod przydzielone odzienie więźniów bito. Na wiosnę, gdy pokazało się słońce, odgórnie więźniom wydawano rozkaz, aby zrolować płaszcze i iść do pracy tylko w marynarkach. Pościel stanowiły dwa koce i prześcieradło. Najmniejsze przewinienia były uważane w obozie za wielkie przestępstwa. Za różne niedopatrzienia przy słaniu łóżek, czyszczeniu szafek czy prymitywnego obuwia izbowy bił po twarzy. Jak relacjonuje jeden z ocalałych księży „Przy pracy *capo* popychał, często sadystycznie katował, bijąc po głowie i kopiąc po nogach, a gdy katowany upadł, otrzymywał kopniaki po całym ciele”²⁷. Często stosowano karę słupka, więźnia wieszano w łaźni na jedną godzinę, wiążąc mu ręce z tyłu do słupka. Kiedy mdlał, polewano go wiadrem zimnej wody dla orzeźwienia. Po wymierze-

²² T. Musioł, *Dachau 1933–1945*, Opole–Katowice 1971, s. 31.

²³ J. Domagała, dz.cyt., s. 9, 20–21.

²⁴ T. Musioł, dz.cyt., s. 32.

²⁵ Tamże, s. 134.

²⁶ Tamże, s. 144.

²⁷ L. Bujacz, dz.cyt., s. 22.

niu takiej kary więzień jeszcze do 3 miesięcy odczuwał nadwężenie w stawach i mięśniach rąk.

„Za ucieczkę jednego więźnia z obozu był karany cały obóz, wieczorem wszyscy kilka godzin stali. Schwytanego więźnia stawiano boso bez czapki przez cały dzień, żeby go wszyscy widzieli, idąc do pracy. Na piersiach miał dużą tekturową tablicę, na której widniał czytelny napis *Jestem już znowu tutaj*. W czasie zbiórki wieczornej z orkiestrą oprowadzano uciekiniera po obozie, potem dostawał 25 batów, trzy dni stojącego bunkra o chlebie i wodzie. W końcu przydzielano go do karnej kompanii i przy najbliższym transporcie wysyłano do ciężkiej, karnej pracy w innym obozie”²⁸.

Najmniejszą karą z całego szeregu było odjęcie racji żywnościowych. Szykany stosowane wobec więźniów miały na celu trzymać ich w ustawicznym napięciu nerwowym. Szykanowano ponadto przesadnymi porządkami, pośpiechem przy pracy, a nawet przy spożywaniu posiłków. Wyżywienie w obozie było nader ubogie. Ksiądz Machnikowski, tak jak inni więźniowie szczególnie w pierwszych latach wojny, kiedy do obozu nie dochodziły paczki żywnościowe, był niedożywiony, dostawał 150 gramów chleba, 1 litr czarnej kawy bez cukru, na obiad 1 litr kapusty, brukwi albo szpinaku. Pożywienie to nie miało większych wartości odżywczych, obliczone było jedynie na ilość. Od czasu do czasu dodawano ziemniaki w łupinach, na kolację 3 razy w tygodniu była cienka zupa, w pozostałe dni herbata z ziół, 150 gram chleba z dodatkiem margaryny lub suchego pasztetu. Jedynie w niedzielę był lepszy obiad, jak na warunki obozowe. Komanda ciężko pracujące otrzymywały niewielki dodatek chleba z dodatkiem margaryny lub mięsa. Praca przy słabym odżywieniu niszczyła ludzi, prowadziła ich do powolnej śmierci²⁹.

O ks. Machnikowskim zachowało się niewiele informacji – kilka wzmianek w zestawieniach obozowych z Dachau, imię, nazwisko, rok urodzenia, data przywiezienia do obozu i data śmierci. Jedno zdanie poświęcił mu ks. Bujacz, współwięzień i współuczestnik obozowego dramatu. W swoim świadectwie obozowym, wymieniając towarzyszy niedoli, o ks. Machnikowskim napisał następujące słowa: „Ciężka praca bez dostatecznej ilości pożywienia, zniszczyła jego zdrowie, zanik sił i ogólne wyczerpanie doprowadziły go do śmierci”³⁰.

Ksiądz Antoni Machnikowski zmarł 8 lipca 1942 r. w Dachau.

²⁸ Tamże, s. 23.

²⁹ Tamże, s. 19–20.

³⁰ Tamże, s. 49.

KRZYSZTOF KAMIŃSKI

*Instytut Filozofii**Uniwersytet Łódzki*

PROFESORA STEFANA SWIEŻAWSKIEGO UMIŁOWANIE MĄDROŚCI

22 maja 2004 r. na cmentarzu w podwarszawskich Laskach żegnaliśmy Profesora Stefana Swieżawskiego (ur. 1907 r.) przed jego ostatnią podróżą do *Świętej Jerozolimy*. *Nie umarł, lecz wszedł w życie* – jak powiedziałaaby Mała Tereska. Zresztą sam prof. S. Swieżawski o śmierci mówił często i też zawsze z nadzieją. Głęboko wierzył, że *życie się przemienia, ale nie znika. Fakt śmierci* – podkreślał w swoim *Alfabecie duchowym** – *wymaga od nas przemiany duchowej o wiele większej niż akceptacja rewolucji kopernikańskiej w astronomii. [...] Chrześcijanin jest powołany przez swoją wiarę do trwania w stanie największej rewolucji. To, co wydaje się śmiercią, naprawdę jest dopiero pełnym życiem*. Jasno zdefiniowana nadzieja eschatologiczna S. Swieżawskiego pod żadnym pozorem nie bagatelizowała jednak doczesności. Przeciwnie. Swieżawski był gorliwym jej apologetą – z całą stanowczością ukazywał jej wielkość i piękno przez wielkość i piękno filozofii: *jestem przekonany* – pisał – *że każde dzieło ludzkie w miarę jego wartości obiektywnej będzie utrwalone i nie zostanie unicestwione na wieczność*. Dziś słowa te możemy bezpośrednio odnieść do ich Autora: wybitnego uczonego, ale także człowieka o wielkim autorytecie moralnym.

Siedem lat temu, w dniu dziewięćdziesiątych urodzin, S. Swieżawski czytał w telegramie od swojego przyjaciela Jana Pawła II m.in.: *Cała wielka społeczność filozofów polskich ma wobec Profesora Stefana Swieżawskiego wielorakie długie wdzięczności, z racji Jego twórczości. a jeszcze bardziej z tego, kim jest*.

Zasługi Profesora są olbrzymie. Obcowanie z jego myślą – zwerbalizowaną na tysiącach stron opracowań naukowych, wywiadów, artykułów – jest wchodzeniem w przepiękny krajobraz, w którym wędrówka odsłania przed nami co krok to nowe, jeszcze piękniejsze horyzonty. I tak zdawać by się mogło bez końca – po wieczność. Tak. Bo tam właśnie myśl Profesora miała swoją genezę i tam ostatecznie zmierzała. Można się spierać, które z Jego dzieł ma największą wartość, które szczególnie służyć będzie przyszłości. Trzeba jednak uważać, by nie popaść w czcze gadanie. Dlatego warto po prostu wczytać się w słowa prof. Swieżawskiego. W przywołanej kwestii również miał jasno sprecyzowane stanowisko. Jako na najbardziej doniosłe wydarzenie – nie tylko życia, ale wręcz epoki, w której żył – wskazywał Sobór Watykański II. Gdy go wspominał, podkreślał: *miałem poczucie, że biorę udział w największym wydarzeniu naszej epoki*.

Nawet przy powierzchownej tylko znajomości biografii S. Swieżawskiego można pokusić się o stwierdzenie, że całe Jego życie było Soborowi podporządkowane. Najpierw – jako student w lwowskim „Odrodzeniu” aż po dzień 2 lutego 1962 r., kiedy to Jan XXIII zapowiedział

* S. Swieżawski, *Alfabet duchowy*, Znak, Kraków 2004.

zwołanie 21. powszechnego soboru – był prekursorem myśli, która na tymże Soborze została ostatecznie uznana. Później został włączony w jego obrady jako jedyny świecki przedstawiciel zza „żelaznej kurtyny”. W trakcie uroczystości zamknięcia Soboru, w dowód uznania (bo tak to należy interpretować), wraz ze swoim mistrzem J. Maritainem oraz J. Guittinem odbierał z rąk Pawła VI przesłanie do intelektualistów. *Kiedy szedłem po schodach Bazyliki św. Piotra – wspominał – i patrzyłem na zatłoczony plac, na którym zebrali się przedstawiciele całego świata, przychodziły mi do głowy rzeczy bardzo dziwne: oto biorę udział w niesłychanej uroczystości..., która dla mnie ma charakter eschatologiczny.* Ducha Soboru oraz idei tam wypracowanych nigdy nie przestał propagować.

Sobór Watykański II – jak podkreśla S. Swieżawski – był pierwszym w historii, w którym nie zajmowano się herezjami i wątpliwościami, nie było potępień i anatematów. Kościół chciał tylko powiedzieć prawdę o sobie, chciał określić sam siebie, wracając do ewangelicznej autentyczności. *Nie chodziło zatem – precyzuje Swieżawski – o jakąkolwiek zmianę chrześcijaństwa, lecz po prostu o dojście do jego sedna!* Urzeczywistniało się marzenie, *żeby Kościół był naprawdę Kościołem takim, jakim w idei jego Założyciela ma być.*

Kościół miał wyrzec się wszelkich śladów władczości. Na Soborze określił się w trzech punktach: jako Kościół wspólnotowy – to znaczy nie kastowy, nie feudalny, nie zarezerwowany tylko dla kleru; służebny – rezygnujący z triumfalizmu, nie tylko ubogich, ale i ubogi; i wreszcie otwarty – szukający porozumień, a nie różnic, ekumeniczny, przerzucający mosty do wszystkich ludzi. Sama wiara zaś miała być wewnętrzną *metanoią*, a nie tylko religijnym rytuałem. Stąd w liturgii szalenie ważne było wprowadzenie, w miejsce łaciny, języków żywych – narodowych. Religijność powinna wyzbywać się zaś tendencji sentymentalnych, indywidualistycznych i fideistycznych. Tworzenie wspólnot oraz rzetelna podbudowa intelektualna miały wyznaczać kierunki nowej ewangelizacji. *Każdy człowiek wierzący – mówił Swieżawski – powinien mieć wiedzę o swojej wierze, powinien być teologiem i filozofem – oczywiście na miarę swoich możliwości intelektualnych.* I tutaj dochodzimy do filozofii, której Swieżawski poświęcił całe swoje życie.

Profesor S. Swieżawski zawsze zabiegał o przyznanie mądrości filozoficznej (bo filozofię traktował jako mądrość poszukującą prawdy) oraz kontemplacji należnego im miejsca. Sam był, najogólniej mówiąc, intelektualnie ukształtowany w duchu św. Tomasza z Akwinu. Szczególnie cenił sobie jego metafizykę i antropologię. Lubił, gdy go nazywano uczniem Tomasza. Paradoksalnie razem z ks. J. Tischnerem głosił „koniec ery tomistycznej”. W ten sposób dystansował się od tomizmu jako zideologizowanej filozofii i teologii, uniemożliwiających pełny rozkwit mądrości. I w tej dziedzinie, wbrew potocznym opiniom, dużą zasługę przypisywał Soborowi Watykańskiemu II. *Chodziło wtedy bowiem o przywrócenie całego blasku i pełnej treści filozofii, teologii, a zwłaszcza myśli św. Tomasza – z satysfakcją pisał Swieżawski. Przypominano, że wszelka wiedza i wszelka mądrość musi być zawsze owocem wolności. Nie może istnieć prawdziwa filozofia lub teologia „z nakazu”. W niczym nie zaprzecza to jedności prawdy, lecz potwierdza mnogość dróg wiodących do jej odkrycia.* W świetle tych uwag Swieżawski, powołując się na Y. Congara, mógł stwierdzić, że Sobór Watykański II był najbardziej „Tomaszowy” z soborów.

Największe naukowe opracowania autorstwa Swieżawskiego dotyczą problematyki historycznej średniowiecza. Łącznie z *Jego opus vitae: Dziejami filozofii europejskiej XV wieku* (8 tomów). Systematyczne zgłębianie przeszłości nie przeszkodziło Profesorowi pozostawać dzieckiem swoich czasów, zatroskanym o chwilę obecną i o przyszłość. Z bogactwa przeszłości czerpał wzorce uniwersalne i ponadczasowe, których odrzucenie pociągałoby za sobą określone niebezpieczeństwa. Wskazywał m.in. na Tomaszowy pluralizm i odwagę myślenia. Wskazywał na ideały społeczno-polityczne, szczególnie te z czasów Jagiellonów: demokrację, humanizację życia, tolerancję religijną i narodową, i wreszcie pokój. Brzydził się nacjonalizmem, ksenofobią, a szczególnie wojną. Powtarzał: *nie ma wojny sprawiedliwej, każda wojna jest barbarzyństwem.*

Szukając wzorców duchowych na przyszłość, wskazywał na małych braci Karola de Foucauld oraz na dominikańskie intelektualne dociekanie prawdy. Gdy go pytano: która z tych duchowości jest mu bliższa, nie chciał wartościować. Na własne życzenie pochowany jednak został w habitie dominikańskim.

W telegramie z Watykanu datowanym na 21 maja 2004 r., a podpisanym przez papieża Jana Pawła II możemy przeczytać: *S. Swieżawski był człowiekiem wiary, oddanym Kościołowi uczonym, który posiadał mądrość życia wrastającą w wieczność.*

Łódź, 30 maja 2004 r.

* * *

Luigi G i u s s a n i, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2004, ss. 354.

Po wakacjach na półkach księgarskich pojawiła się książka o dającym do myślenia, a może i nieco prowokacyjnym tytule *Dlaczego Kościół*. Nieprzypadkowe pominięcie znaku zapytania w tytule sugeruje jego twierdzący charakter. Powyższa publikacja jest trzecim tomem w serii *PerCorso*, wydawanej przez Ruch *Comunione e Liberazione* (CL) (*Komunia i Wyzwolenie*). Autorem książki jest kapłan diecezji mediolańskiej Luigi Giussani (ur. 1922 r.), założyciel i lider tego Ruchu. W latach 1954–1964 był katechetą w elitarnym Liceum Klasycznym im. Berchet w Mediolanie, a w latach 1964–1990 prowadził zajęcia ze wstępu do teologii na tamtejszym Uniwersytecie Katolickim; odbył także wielokrotnie staże naukowe w Stanach Zjednoczonych, poświęcając się badaniom nad teologią protestancką. Celem, który sobie autor postawił, jest wiarygodne przedstawienie tożsamości i jego roszczeń Kościoła oraz ich weryfikacja, przy czym akcent wywodów pada na aspekt ich „rozumności”.

Na całość książki składają się dwie sekcje: *Roszczenie trwa* i *Skuteczny znak obecności Boga w historii*, które we włoskim oryginale są dwiema odrębnymi pozycjami wydawniczymi. Każdą sekcję tworzą dwie części. Część pierwsza, określona jako *Wejście w istotę problemu Kościoła*, wprowadza w kulturowy kontekst współczesnego postrzegania Kościoła. Istotne faktory określające sytuację Kościoła, to zanikanie *zmysłu religijnego* (14), czyli podstawowej wrażliwości religijnej, zapoznavanie Kościoła jako rzeczywistości religijnej (*chrześcijaństwo jest rozwiązaniem problemu religijnego, a Kościół jest jego narzędziem*, 15) oraz niedostrzeganie fundamentalnego związku Kościoła z Chrystusem (*znaczenie Kościoła polega na osiągnięciu pewności co do Chrystusa*, 16). Pierwsza przesłanka w procesie poszukiwania pewności co do wydarzenia Chrystusa polega na omówieniu i ocenie trzech kulturowych postaw wobec Chrystusa: racjonalista dokonuje redukcji osoby Chrystusa do faktu z przeszłości, a tym samym wyklucza Jego realną obecność w życiu, mimo że *Bóg stał się ludzką, cielesną obecnością wewnątrz historii* (24); protestant, zdający się na wewnętrzne oświecenie, które przez swój aprioryczny subiektywizm prowadzi do dwuznaczności i arbitralności, niweczy integralność chrześcijańskiego orędzia: *redukuje doświadczenie chrześcijańskie do doświadczenia wyłącznie wewnętrznego* (32); postawa ortodoksyjno-katolicka opiera się na przekonaniu, że *spotykając jedność wierzących, napotyka się, w dosłownym tego słowa znaczeniu, Chrystusa* (35). Drugą przesłanką w procesie badania wiarygodności Chrystusa jest konstatacja coraz powszechniejszego rozchodzenia się tradycji chrześcijańskiej i współczesnej mentalności, która co najmniej ogranicza zdolność rozumienia przesłania Chrystusa: *inteligencja jest tak stępiona, że nie pojmuje już sensu chrześcijańskiego języka* (43). Spostrzeżenie to uświadamia potrzebę integralności wychowania i kultury w religijnym doświadczeniu jedności życia. Ilustracją tej jedności może być mentalność średniowieczna: *mentalność*

autentycznie religijna była tym właśnie, co ułatwiało w epoce średniowiecznej przyłgnięcie do religii i kształtowanie postaw religijnych (51). Jednak postępujący wśród społeczności miejskich XIV w. dobrobyt przyczynia się do zanikania rozpowszechnionej postawy miłosierdzia, i wraz z renesansowym antropocentryzmem rozbija jedność średniowiecznej mentalności i ideałów: w miejsce „świętego”, człowieka zjednoczonego, scalonego przez ideał Boga [...] pojawia się cząstkowość (58), [...] powód, dla którego warto żyć, nie ma już nic wspólnego z Bogiem (58). W cień schodzi wyniesienie i dowartościowanie człowieka wyrażone w chrześcijańskiej idei „zasługi”, postrzeganej jako znaczenie każdego czynu dla wieczności. Zanikanie w świadomości podstawowej kondycji człowieka jako „zranionego” grzechem pierworodnym i ukierunkowanie jego nadziei na sukces i społeczną skuteczność (63) pociągają za sobą nierozumną (irracjonalną) postawę skrajnego optymizmu (62) z panteistyczną deifikacją natury jako źródłem bytu, energii i życia (65). Przeciwnie stanowisko prezentuje realizm Kościoła, świadomy skłonności człowieka do zła, także do grzechu śmiertelnego, który w istocie jest postępowaniem *wbrew sobie samemu* (68). Obok nastawienia na „sukces” i zwrotu ku „naturze” chrześcijańską antropologię niweczy także racjonalizm, który uważa człowieka za centrum świata, rozum za sędziego wszelkiej myśli i postępowania, w miejsce Boga wprowadza kult nauki (76) i propaguje „naturalną” moralność. Powyższe trzy faktory mają wspólną cechę w wyniesieniu (wywyższeniu) do ostateczności człowieka (78). Nowożytny kłęski utopii optymizmu, jak np. dwie wojny światowe czy upadek protestanckiego ruchu społecznego *Social Gospel* (84n) poważnie jednak osłabiają zaufanie do możliwości rozumu i pozbawiają człowieka życiowych punktów oparcia: *człowiek autonomiczny stał się człowiekiem samotnym, indywiduum* (86, za K. Adam). Totalność autonomii człowieka oraz izolowanie doświadczenia religijnego od doświadczenia życiowego zawężają wizję człowieka i jego horyzontów: *istnieje tylko to, co mogę uczynić* (88), a dominującym rysem mentalności staje się laickość: *życie bez Boga* (90).

W części drugiej, poświęconej *Elementom konstytutywnym fenomenowi chrześcijańskiego w dziejach* (93), omawiana jest samoświadomość Kościoła. Kościół jest nie tyle wspomnieniem Chrystusa, ile kontynuacją Jego obecności, żywą więzią ze Zmartwychwstałym, realnie obecnym w życiu chrześcijanina (98nn) oraz we wspólnocie uczniów *całkowicie zdanych na Niego, żywego i obecnego, zgodnie z obietnicą: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni...”* (103). Kościół przedstawia się obserwatorowi jako wspólnota (105), która włącza się w tradycję świadomości Izraela o przynależności, własności Boga (110), wprowadza jednak do niej własny rys uniwersalizmu: *nie ukształtowała się [ona] w oparciu o kryterium etniczne czy socjologiczne* (113), gdyż jej członkowie mogą pochodzić z najróżniejszych ras, a nawet tradycji wrogich sobie [...] ponieważ Bóg łączy ich w oparciu o wiarę w Chrystusa Jezusa (114). Wspólnota ta od początku miała poczucie swojej wyjątkowości: *pojmowała siebie jako miejsce dawania świadectwa* (119) oraz jako *zgromadzenie Boga i zebranych przez Boga (ecclesia Dei)* (121). Najgłębsza istota owej wspólnoty jako rzeczywistości napelnionej „Mocą z wysoka” (129) to *moc przemiany osobowości* (130). Właśnie ta przemiana ujęta teologicznie i katechetycznie w pięknym określeniu jako „*nadprzyrodzona łaska*” (131) i „*zadatek Ducha Świętego*” (133) pozwala chrześcijanom przeżywać rzeczywistość w nowy sposób, bogaty w prawdę i przepelniony miłością (133) oraz prowadzi do budowania wspólnoty, *zadatu nowego świata* (134). Innym przejawem zanurzenia chrześcijan w „Mocy z wysoka” jest *zdolność do przyłgnięcia i głoszenia nowej spełniającej się rzeczywistości* (136), urzeczywistniającej się przez świadectwo, prorocтво i cud (137). Trzecim składnikiem fenomenu chrześcijaństwa jest *nowy rodzaj życia, jakie wiodła wspólnota ożywiana Duchem Świętym...* (140), czyli *nowy typ relacji panujących w grupie* (140). Chrześcijańska wspólnota (gr. *koinonia*, łac. *communio*) jest więcej niż wspólnotą dóbr i postawą solidarności, gdyż właściwa jej jest *jedna, jedyną racja życia, konkretna racja życia – czyli Jezus Chrystus* (141), będąca „współuczestnictwem” ze wspólnotą apostołską i z Chrystusem (1 J 1,6–7). Ideał etyczny chrześcijańskiej *communio* to *dążenie do wspól-posiadania, a dokładniej, do patrzenia na swoje zasoby materialne i duchowe przez pryzmat wspólnotowy* (144) wraz z gościnnością, radością,

pogodą serca czy spontanicznością (147). Obok *współdzielenia życia* (148) kościelną *communio* od samego początku tworzy także element struktury i instytucji (149). Istotnym składnikiem Kościoła jest też sprawowanie *gestu eucharystycznego* (151), któremu przewodzą ustanowieni przez Jezusa Apostołowie na czele z Piotrem, przyszłym biskupem Rzymu oraz ich sukcesorzy – biskupi. Element instytucjonalny ma więc swoje fundamenty w woli samego Założyciela (154). Od zarania Kościół jest też wspólnotą *silnie ożywianą zapalem komunikowania innym swego doświadczenia* (157). W wymiarze moralnym, urzeczywistnianie ideału świętości przez chrześcijan szło w parze ze świadomością bycia przez Kościół *miejszem pojednania, gdzie miłosierdzie przygarniało i korygowało nędznych ludzi, słabych i skłonnych do popełniania błędów* (162). Charakterystyczny dla Kościoła jest sposób jego rozwoju w historii, który nie był nigdy mechanicznym powtarzaniem nauki Ojców, ale polegał na rozumnej wierności tradycji, uwzględniającej *kryterium organicznego rozwoju Kościoła* (166, a H. Newmann).

Sekcja druga książki otrzymała tytuł *Skuteczny znak obecności w historii* i omawia czynnik ludzki i czynnik boski w urzeczywistnianiu się Kościoła w dziejach. Znaczenie „czynnika ludzkiego” wynika z tego, że *szczegółne roszczenie Kościoła nie polega na tym, że uważa się on za narzędzie udzielania się Boga, ale na tym, że dzieje się to przez człowieka* (179). Z takim roszczeniem złączona jest trwała dysproporcja i kontrast zachodzący między Boskim orędziem i przekazującym je człowiekiem: *przeznaczeniem tego kruchego człowieczeństwa jest ukazanie oczywistej wzniosłości mocy, niezwykłej obecności* (183), czego jasną świadomość miał św. Paweł (np. 1 Kor 4, 9–13). To sam Bóg, który *jako metodą udzielania nam siebie postanowił posłużyć się tym, co ludzkie* (186) postanowił, że *człowieczeństwo nieodłącznie należy do definicji Kościoła* (186). Zrozumiałe jest więc, że weryfikacja głoszonej przez Kościół obecności Boga musi zmierzyć się z *nieudolnością i człowieczeństwem pełnym ograniczeń* (183), jednym słowem z paradoksem *przechowywania skarbu w naczyniach glinianych* (1 Kor 4, 9). Paradoks Kościoła tworzy też *swoiste poczucie banalności* (184), wynikające ze zwykłości form kultu, np. na akt religijny została wybrana zwykła *wieczera, zwyczajny wspólny posiłek czy słowo, które odpuszcza grzechy* (184). Udzielanie się Boga za pośrednictwem człowieka oznacza także, że chrześcijanin *staje się narzędziem Boga i pozostaje nim, zachowując jednak przy tym swój niepowtarzalny, indywidualny temperament* (188). Egzemplifikacją tego jest obecność w Biblii zarówno pesymistycznego nastawienia Koheleta, jak i pogodnego spojrzenia Syracha (por. 188n) lub obecność w historii Kościoła postaci zarówno współpracującego w harmonii z cesarzem Ottonem III papieża Sylwestra II, jak i walczącego z cesarzem Henrykiem IV papieża Grzegorza VII czy osoby Piusa IX, którego wrodzona dobroć szła w parze z niezdecydowaniem, emocjonalnością i brakiem przenikliwości wobec wyzwań nowych czasów (192nn), czy też licznych i osobowościowo różnorodnych świętych (por. 195n). Inną konsekwencją czynnika ludzkiego w Kościele jest prawda, że *ideał chrześcijański urzeczywistnia się na taką miarę, na jaką chce tego wolność chrześcijanina* (196), wskutek czego *ludzka podłość i ograniczenia nie mogą stanowić materiału do wydawania sądu na temat wiarygodności Kościoła* (198). Jeszcze innym aspektem czynnika ludzkiego jest naznaczenie przeżywania wiary kontekstem historyczno-kulturowym danego czasu, wskutek czego *wartości ukazywane przez Kościół będą zatem posiadać oblicze określone [...] przez charakterystyczne cechy konkretnej wizji życia* (207). Ujawnia się to już w stosunku św. Pawła do niewolnictwa, które było dla niego *elementem przyjętego porządku społecznego* (208), przewartościowanym jednak wprowadzeniem doń nowej relacji pana i niewolnika z Bogiem (208) czy działalność Jezuitów *dowartościowująca te czynniki antropologiczne, historyczne i kulturalne, które charakteryzowały tamte czasy*, jak np. indywidualność, rozumność w życiu wiary czy konieczność przyłgnięcia wola do chrześcijaństwa (210).

Samowiedomość Kościoła wyraża się również w zadaniach wobec społeczeństwa i świata, które ze względu na *przedłużenie [przez Kościół] obecności Chrystusa* (217) powinny być kontynuacją Jego posłannictwa, którym było *wychowywanie człowieka i całej ludzkości do kierowania się zmysłem religijnym* (217). Misja ta jest wypełniana przez nauczanie o godności człowieka

jako osoby (218) i *przypominanie o zależności człowieka od Boga* (222). Ta ostatnia prawda stanowi *optymalną postawę pozwalającą na podjęcie ludzkich problemów* (224), ogniskujących się w czterech obszarach: kultury jako poszukiwania prawdy i sensu, miłości jako poszukiwania pełnej osobowości, pracy jako wyrażania swojej osobowości i wpływu na rzeczywistość oraz polityki jako kwestii współżycia między ludźmi (por. 226n). Antropologia chrześcijańska jest wizją na wskroś realistyczną, gdyż liczy się ona ze skutkami grzechu pierworodnego, polegającymi zarówno na *nieadekwatności ludzkiej wolności wobec przeznaczenia* (234), jak i *niezdolności długiego wytrwania w prawości religijnej postawy* (235). Wobec tego zrozumiałe jest, że urzeczywistnianie najgłębszych pragnień chrześcijanina nie może być wolne od *moralnego napięcia* (236), którego rozładowywanie dokonuje się *za pośrednictwem tajemnicy obrazu i podobieństwa Bożego oraz Bożej miłości, która w swojej pełni daje mu to, co przekracza wszystko, co naturalne* (234, cytat z R. Guardinim).

Prezentację samoświadomości Kościoła zamyka rozdział poświęcony udzielaniu się w Kościele czynnika boskiego. *Pierwszym, podstawowym poziomem udzielania się w Kościele tego, co boskie jest przekazywanie prawdy* (243), która *pomaga człowiekowi dojść do obiektywnej jasności i pewności w postrzeganiu ostatecznych znaczeń swojej egzystencji* (243). Konieczność pomocy ze strony Kościoła w poszukiwaniu pełni prawdy staje się zrozumiała na tle ograniczonych możliwości rozumu, zwłaszcza że odkrywana przezeń prawda jest *wymieszana z licznymi błędami i dochodzi się do niej po długim czasie* (244). Szczegółność tej prawdy tkwi w jej egzystencjalnym charakterze, np. *prawda o Trójcy Świętej wyjaśnia lepiej niż cokolwiek innego formułę współdzielenia życia, przede wszystkim ukazując wzór relacji między ja i ty, między mężczyzną a kobietą, między rodzicami i dziećmi* (246); w poszukiwaniach jednoczącej kategorii interpretacji historii wydarzenie Jezusa okazuje się *najjaśniejszą hipotezą jedności rodzaju ludzkiego* (248), a dzięki odkupionemu człowieczeństwu *wszystko ma znaczenie dla wieczności* (249). Komunikacja tej boskiej prawdy dokonuje się zazwyczaj przez magisterium zwyczajne, tzn. przez *wierność życiu kościelnemu wspólnoty* (251). Magisterium to ma swoje oparcie w tradycji jako wyrazie pamięci i tożsamości: *nie może ona jako orędzie prawdy i ostateczne znaczenie – niekoniecznie zaś formuły i rytualne zwyczaje – odbiegać od swojego pierwotnego przesłania* (252). Druga droga przekazu prawdy, określana mianem magisterium nadzwyczajnego, obejmuje wypowiedzi papieża *ex cathedra* oraz nauczanie soborów. Nie jest to niezależna od wiernych aktywność hierarchii, gdyż autorytet urzędu jest *funkcją życia wspólnoty* (254), czego potwierdzeniem jest procedura formułowania dogmatu odwołująca się do „zmysłu wiary”, np. przy ogłaszaniu dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Maryi oraz o nieomyślności papieża. Nieuniknione napięcie między wolnością badań teologów a Urzędem Nauczycielskim traci na ostrości i zyskuje na znaczeniu, gdy jest postrzegane w kontekście ochrony wiary i stałej asystencji Ducha Chrystusa.

Drugim, obok prawdy, sposobem udzielania się „boskiego czynnika” przez Kościół jest wprowadzanie człowieka w uczestnictwo w życiu Boga: *tradycja chrześcijańska nazywa realizację nowego bytu [...] łaską uświęcającą*” (267). Wzrastające w chrześcijaństwie nowe człowieczeństwo jest dostrzegalne: *w zauważalny sposób [chrześcijanin] staje się inny* (270). Sakramenty są znakami, które *przedłużają w historii odkupieńcze gesty Jezusa, owe podstawowe znaki poprzez które Chrystus przekazywał zbawienie, to znaczy samego siebie* (274). One również objawiają Go, a pozwalając doświadczyć więzi z Nim, głębiej wprowadzają chrześcijanina w życie wspólnoty: *żyje on owym wymiarem komunijnego utożsamienia z Panem* (280). Owa uświęcająca przemiana *nie dokonuje się w sposób mechaniczny, ale dzięki wolności człowieka* (280), obejmującej wewnętrzną wolność od grzechu i zewnętrzną wolność świadomego uczestnictwa: *w Kościele nic nie jest obiecanie jako automatyczny rezultat działania jakiejś formuły czy procedury* (282). Przeżywanie więzi wolności ludzkiej z wolnością obdarowującego Boga chroni, z jednej strony, przed pokusą *łatwej pewności* (285) jakiegoś „mechanizmu zbawczego”, z drugiej zaś, prowadzi do *pewności, która nie opiera się na żadnym wysiłku ani automatyzmie, ale na miłości Kogoś Innego* (286). Ilustracją priorytetu wolności jest uzasadnienie praktyki chrztu dzieci: *wolność w udzielanym dzieciom sakramencie chrztu*

zostaje ocalona z jednej strony przez wolność wspólnoty [...], z drugiej zaś przez przyszły rozwój jego świadomego życia (288). Ważną cechą „duchowości” opartej na przyjmowaniu sakramentów jest ich prostota i dostępność jako formy modlitwy oraz „pewność” związana z ich obiektywnym charakterem, uniezależniająca ich ważność od zmiennych stanów emocjonalnych, wahań czy przynębienia (por. 289). Innym aspektem tej „duchowości” jest świadomość Bożego „wybrania”: *przystąpienie jednostki do sakramentu nie jest jedynie sprawą pobożności. Jest to uczestnictwo osobistej historii człowieka w Bożym zamyśle* (291).

Ostatnia, czwarta część książki, zatytułowana *Weryfikacja obecności czynnika boskiego w Kościele*, rozpoczyna się omówieniem kryterium tej weryfikacji. Jest nim element „zmysłu religijnego” określony jako *doświadczenie podstawowe, to znaczy ogół oczywistości i pierwotnych wymogów, z jakimi istota ludzka wkracza w rzeczywistość, starając się z nią utożsamić* (299), albo jako *osąd pierwotnych kryteriów naszego serca* (300). Jego ukonkretnieniem jest propozycja, a właściwie wyzwanie Kościoła: *U mnie otrzymasz doświadczenie pełni życia, którego nie znalazłbyś gdzie indziej* (300). Kryterium to będące w istocie *obietnicą życiowego spełnienia* (304) odpowiada zasadniczemu kryterium wyborów człowieka, który *szuka właśnie tej większej pełni* (301). *Ta pełnia – „ewangeliczne stokroć więcej” – jest tylko świtem, zapowiedzią wszechogarniającej pełni* (304). Odkrycie prawdziwości obietnicy głoszonej przez Kościół (302) wymaga jednak gotowości podjęcia tego wyzwania i zaangażowania, określanego przez tradycję *ubóstwem ducha i poszukiwaniem większego bogactwa* (304).

Jako znaki weryfikacji swojego roszczenia Kościół wskazuje *cztery rodzaje „owoców: obecności Chrystusa* (306) w swoim życiu: *jedność, świętość, powszechność i apostołskość*. Znak jedności urzeczywistnia się na trzech płaszczyznach: *jedność świadomości* (308), która oznacza wewnętrzną jedność wizji Kościoła, dotyczącą sensu i wewnętrznej spójności życia; *jedność jako wyjaśnienie rzeczywistości* (310) oznacza osobę Chrystusa z ofiarowaną przez Niego nowością życia, zaspokajającą pragnienia i oczekiwania człowieka; wreszcie *jedność jako ukierunkowanie życia* (312), będącą uznaniem wiecznej wartości czynów (zasługa) z dowartościowaniem osobistej odpowiedzialności i nastawieniem ku wspólnocie, ujawniającym się zwłaszcza w liturgii. Świętość Kościoła jest daleka od pogańskiego oddzielania *sacrum* i *profanum*, ponieważ jest ona *ludzką rzeczywistością budowaną zgodnie z zamysłem, który ją stworzył. [...] święty jest w ścisłym tego słowa znaczeniu człowiekiem urzeczywistniającym swoją osobowość* (317). Chrześcijańskiej świętości obca jest więc rezygnacja czy pasywność – jest ona aktywnym doskonaleniem i przemianą, przemianą także tego, co potocznie uznawane jest za nieużyteczne (zło, trud, cierpienie, sprzeciw...), *jeśli jest przeżywane w relacji z prawdziwą rzeczywistością, jeśli jest – jak mówi tradycja – „ofiarowane Bogu”* (320). Świętość w Kościele to także cud, który jawi się na trzy sposoby: jako *zdumienie znakami Boga* (322), jako *szczególne momenty, gdy Bóg przywołuje człowieka do tego, aby był uważny na jego obecność* (322) i jako *fakt obiektywnie niewytłumaczalny* (325). Znakiem świętości jest także pewna równowaga rozumiana jako *swoiste bogactwo, [...] ów nadmiar, nadobfitość, którą Jezus nazywa „miarą dobrą, ubitą i utrzesioną”* (329), ale i jako *zdolność do ogarnięcia całej rzeczywistości w świetle jedyne kryterium, bez lęków i zapominania o czymkolwiek* (330) oraz intensywność liczby i jakości świętych Kościoła. Katoliczność Kościoła ujawnia się zarówno w gromadzeniu przezeń rozproszonych dzieci Bożych (powszechność), jak i w posiadaniu przez wspólnotę Kościoła całej pełni darów Bożych, niezależnie od liczebności zgromadzonych wiernych (integralność), czy jako zdolność Ewangelii do inkultuacji. Ostatni znak obecności „boskiego czynnika” w Kościele, jakim jest apostołskość, polega na *zdolności stawiania czoła czasowi w sposób organicznie jednolity* (339) – w odniesieniu do przeszłości przez sukcesję apostołów, a do wyzwania *wobec przyszłości* – w trwałości trwania dzięki mocy Ducha (por. 341). Przywołanie w zakończeniu książki postawy zawierzenia („fiat”) i postawy „wiary” Maryi jest wskazaniem na przewodniczkę w drodze prowadzącej do odkrycia misterium Kościoła.



Po tym gruntownym przedstawieniu zawartości tomu słuszne wydaje się postawienie pytania, do kogo jest on adresowany? Kto podejmie „wyzwanie” tak obszernej, bo przecież 354-stronicowej, miejscami bardzo wymagającej lektury: studenci teologii, członkowie Klubów Inteligencji Katolickiej, świeccy, chcący pogłębić swoje rozumienie i przeżywanie Kościoła, a może duchowni szukający pomocy w przygotowaniu prelekcji, katechez i homilii? Tytuł serii *PerCorso*, w której ramach pojawiła się ta publikacja, oznacza w języku włoskim zarówno drogę do przebycia, jak i materiał do przeprowadzenia kursu. Można więc wnosić, że z pewnością jest to lektura właściwa członkom ruchu *Komunia i Wyzwolenie*, która zapewne jest przedmiotem ich formacji w ramach spotkań „Szkoły wspólnoty” ruchu CL. Potwierdzałaby to obecna w niej terminologia właściwa stylowi ruchu jak np. zmysł religijny, wydarzenie, obecność, roszczenie, wspólnota, gest. Wydaje się jednak, że ze względu na obecność w książce żywego i pociągającego doświadczenia wiary i Kościoła, przedstawionego kompetentnie i przystępnie także czytelnik niezwiązany z ruchem *Komunia i Wyzwolenie* może odnieść z niej korzyść.

Trafne jest rozpoczęcie rozważań od nakreślenia kontekstu stawiania problemu Kościoła, jakim jest mentalność współczesnego człowieka, dla którego doświadczenie religijne przestało stanowić naturalny i powszedni kontekst życia (18–42). Celnie wskazane jest źródło takiej umysłowości, którym jest wywodzący się z Oświecenia kult rozumu, odmawiający religii chrześcijańskiej wartości poznawczej, a człowieka ustanawiający miarą rzeczywistości. Ów racjonalizm, posługując się zubożoną o wymiar chrześcijański antropologią i wyznając utopijną wiarę w możliwości człowieka, odbiera go z pierwotnej wrażliwości i nastawienia na doświadczenie religijne, a w konsekwencji osłabia (odbiera?) zdolność uchwycenia religijnego charakteru Kościoła i jego egzystencjalnego związku z Jezusem Chrystusem. Wydaje się jednak, że pożyteczne byłoby poszerzenie kontekstu współczesności o nurt postmodernizmu z jego kontestacją uniwersalnej prawdy, niewiarą w możliwości rozumu, redukcją religii do religijności i nihilizmem etycznym.

Wizja Kościoła, tzn. przedłużenie obecności Chrystusa, ujawniające się w dziejach w trzech podstawowych wymiarach jako: 1) wspólnota wybranych przez Boga złączona żywą więzią z Chrystusem (*ecclesia Dei*), 2) obdarzenie „Mocą z wysoka”, prowadzące do przemiany życia i dawania świadectwa przed światem, a wreszcie 3) nowość (inność) stylu życia, którą tworzą element instytucjonalny, liturgiczny, misyjny i moralny, wydaje się obejmować jego istotne wymiary i składniki. Podkreślić należy, że wniknięcie w świadectwa Nowego Testamentu i przekaz tradycji pokazuje Kościół w świetle początków, a zarazem wskazuje jego pierwotne dynamizmy i właściwości. Cennym passusem jest analiza poznania przez świadectwo – poznania koherentnego z hebrajskim rozumieniem prawdy, obejmującym postawę zawierzenia, metaforę skały, kategorię oddania i miłości w procesie podążania za świadkiem prawdy (115nn). Takie pojęcie prawdy jest egzystencjalnie „wyższym” sposobem poznania, odpowiedniejszym w poznaniu Kościoła. Wymiar „wybrania przez Boga”, mogący stanowić dla niektórych trudność ze względu na kwestionowanie równości racjonalizmu, egalitaryzmu czy demokracji (121), jest okazją do uświadomienia sobie wolności i suwerenności działania Boga, właściwych Mu w stopniu najwyższym. Odpowiedź znajduje także zarzut „przemocy misyjnej”, która jest raczej radykalizmem zapału dzielenia się Dobrą Nowiną niż nietolerancją religijną i przymusem nawracania się (159). Na uznanie zasługuje też ześrodkowanie moralności chrześcijańskiej wokół postawy świętości, którą określono jako realizację człowieczeństwa (160n). Podkreślenia wymaga realizm tej moralności liczący się ze skłonnością człowieka do złego, co czyni Kościół wspólnotą uświęcanych grzeszników (162n).

Zagadnienie wymiaru ludzkiego w Kościele opracowane zostało rzeczowo i zajmująco. Kilkakrotnie powracające porównanie „przedzierania się” przez błoto w celu odkrycia ukrytego w nim złota (np. 191) mówi o zmaganiach przechodzenia ponad słabością i ograniczeniami chrześcijan, aby poznać istotę Kościoła jako przestrzeń obecności i spotkania Chrystusa. Słusznie zaakcentowa-

no konieczność otwartości umysłu i zaangażowania serca w szukaniu prawdy o Kościele, sięgnięcie dalej niż sami ludzie czy kontekst historyczny (242), poważne podejście do tego i przyjęcie proponowanych znaków (333), dzięki którym można przedrzeć się przez dysproporcję boskiego i ludzkiego czynnika w Kościele oraz paradoks *skarbu w naczyniach glinianych*. Ponadto przypominano że, o ile wymóg nieskazitelności chrześcijan jako element wiarygodności Kościoła jest od strony psychologicznej zrozumiały, o tyle ocena i określenie Kościoła na podstawie postępowania ludzi są logicznie, obiektywnie i krytycznie nieuzasadnione (198n). Zresztą, gdyby Kościół był wspólnotą doskonałych, to nie byłoby w nim miejsca dla jego obłudnych krytyków (201). Ze wszech miar pożyteczne jest uświadomienie czytelnikowi praktycznych konsekwencji „metody” objawienia się Boga za pośrednictwem czynnika ludzkiego – Bóg szanuje wolność człowieka i liczy się z jej konsekwencjami, a więc także z wpływem osobowości człowieka na dzieje Kościoła w historii.

Celem postawionym sobie przez autora jest uzasadnienie wiarygodności Kościoła jako „metody” spotkania z Chrystusem, z podkreśleniem rozumności tego procesu (16), który jako taki należy do zagadnień teologii fundamentalnej. Zgodnie z tradycyjnym układem tezy eklezjalnej autor najpierw przedstawienia pochodzenie Kościoła od Jezusa, następnie, omawiając bosko-ludzką naturę Kościoła, wykazuje zgodność dzisiejszego Kościoła z jego początkami, aby na podstawie wprowadzonego kryterium „doświadczenia podstawowego”, poddać analizie cztery znamiona Kościoła, odkrywając w nich obietnicę pełni życia, będącą w istocie zapowiedzią większej pełni w wieczności. Zastosowane kryterium obejmuje zarówno czynnik teologiczny (cud, świętość chrześcijańska, katolicyzm jako powszechność i integralność, apostołskość Kościoła), jak i antropologiczny (spójność i jedność życia, świętość jako realizacja siebie, trwałość Kościoła w czasie, miara jedności bytu człowieka). Metoda uzasadniania wiarygodności ze znamion liczy sobie prawie pięć wieków, w wydaniu jednak Luigi Giussaniego każde z czterech znamion interpretowane jest w szerszy i odkrywczy sposób. Ponieważ książka nie jest podręcznikiem, ale jak wyżej sugerowano, utrwaleniem wielu lat nauczania i doświadczenia życia w Kościele, dlatego oczekiwanie innych znaków wiarygodności Kościoła (wypracowanych przez teologów fundamentalnych) byłoby chyba życzeniem na wyrost, zwłaszcza, że niektóre z nich *implicite* pojawiają się w tekście np. znak świadectwa (135n), znak agapetologiczny (144n, 246), znak kulturotwórczego wpływu Kościoła (45nn, 114n), znak Piotra (156), apologia godności i wolności człowieka (196n, 218n, 230n). Wartość wykazywania wiarygodności Kościoła przez Luigi Giussaniego wynika z odpowiedniości akcentów wiary w kontekście wiodących idei współczesnej mentalności, jak poszukiwanie sensu, rozumność, realizm, godność osoby, wolność, podejście egzystencjalne.

Prezentacja prawdy o Kościele daje czytelnikowi wgląd w szeroki i bogaty horyzont namysłu nad tajemnicą Kościoła klasyków teologii katolickiej jak św. Ambroży (221, 313n), św. Augustyn (223), św. Tomasz z Akwinu (244), J.H. Newman (25, 166, 253, 265n, 332), R. Guardini (130, 134, 223, 236, 303n, 309, 311n), K. Adam (25, 37, 86, 240n, 264n, 275), H. de Lubac (60, 71, 105, 108, 125, 159, 166, 200, 258, 307, 335), J. Daniélu, (181n, 336, 339), H.U. Balthasar (147, 331), R. Schnackenburg, (123, 156, 307n, 309), M.D. Chenu (223), O. Cullmann (155), R. Latourelle (255), H. Rahner (281, 282), J. Lortz (211n, 259). Trzeba jednak nadmienić, że myśl teologów ostatniego 20-lecia obecna jest raczej w skromnym stopniu, np. W. Kasper (104).

Należy też zauważyć zrozumienie Autora znaczenia liturgii Kościoła w życiu chrześcijańskim (151 nn, 313n). Słusznie widzi w niej przywrócenie wartości pierwiastkowi materialnemu oraz równowagę [świętości] między duchem i ciałem, rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną (330). *Confiteor* liturgii mszalnej jest wyrazem realizmu Kościoła świadomego dysproporcji czynnika boskiego i ludzkiego (206). W sposób pogłębiony kategoria świadectwa odnoszona jest do chrześcijanina i Kościoła (118n). Słusznie wskazuje się, że misją Kościoła w świecie nie jako rozwiązywanie czy dążenie gotowych rozwiązań problemów, ale wprowadzanie warunku ich rozwiązania, którym jest zmysł religijny (228nn). Egzystencjalnie, a nie spekulatywnie są interpretowane i przedstawiane takie rzeczywistości, jak prawda, łaska, zasługa, czynnik ludzki. W podobny sposób sięgnięto do reguł *lex credendi – lex orandi – lex vivendi* (246), odniesionych do Trójcy Świętej

jako wzoru wspólnoty ludzkiej (246) czy zmartwychwstania jako otworzenia perspektywy sięgającej poza grób (248). W sposób pogłębiony i zrozumiały omawia działalność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, podkreśla jego wychowawczy wymiar działalności. Z dużym wycuciem teologicznym omówione są okoliczności formułowania i ogłaszania dogmatów (254nn), zwłaszcza na tle przedstawienia prawdy o nieomyślności papieża, będącej przyczyną wielu nieporozumień. Doceniona została waga tradycji jako elementu tożsamości Kościoła i historycznej postaci jego samokontynuacji (252n), a także związek chrześcijanina z tradycją jako jedno z kryteriów autentycznej religijności. Na uznanie zasługuje dostrzeżenie w tradycji kryterium prawdziwości Kościoła, polegające na trwałości w wierności Kościoła jego źródłom (253).

W zagadnieniu uświęcenia przez sakramenty uwzględniono zarówno aspekt dogmatyczny (272nn), jak i wymiar modlitewny (277nn). Wskazano podwójny wymiary sakramentu – jako akt pobożności indywidualnej i jednocześnie znak Kościoła (276); zwrócono uwagę na odpowiedniość sakramentu ze zmysłowym charakterem doświadczenia ludzkiego (283); uwydatniono godność i wolność człowieka, z którymi liczy się sam Bóg (284); odniesiono się do wolności przyjmującego i skuteczności znaku sakramentalnego (*ex opere operato*) (285); uzasadniono praktykę chrztu dzieci oparte na związku z wiarą i życiem wspólnoty (288); przypomniano obiektywną wartość sakramentów (289n). Uwypuklono wewnętrzną naturę Kościoła, którego tożsamość i wartość nie zależy od liczności wspólnoty czy zebranych.

Książka zawiera treści zarówno na poziomie akademickim, jak i duszpasterskim (homiletyka, katechetyka, prelekcje), co sugerują liczne przykłady brane z przeżyć własnych Autora (np. 47, 50, 190, 191, 213, 282, 322), przywołane postacie historyczne (np. O. Lagrange, 262n; kaleki Herman, 318; M. Ricci, R. de Nobili, 337; Jezuici, 210nn; św. Franciszek i św. Katarzyna, 205) czy sytuacje wymyślone (np. 45, 204, 224, 250, 271, 289). Autor sięga do wielkich postaci i dzieł literatury europejskiej, jak XIII-wieczny *Hymn straży miejskich w Asyżu* (44), *Sonety* F. Petrarke (55n), poezje Wawrzyńca Medyceusza (59), *Metamorfozy* Owidiusza (69), *Boska komedia* D. Alighieri (345) czy wydarzeń z historii europejskiej kultury, jak np. teatr elżbietański (70n). Wielokrotnie pojawiają się odwołania do wielkich myślicieli chrześcijańskich jak D. Rops (32, 82, 88, 154, 192, 193); G.K. Chesterton (54, 66, 75, 76n), C. Dawson (45, 47, 51, 54, 192, 336), Ch. Peugy (183, 185n), B. Marshall (222), P. Claudel (143), E. Gilson (64). Ta z jednej strony pogładowość, z drugiej zaś szerokość spojrzenia na fenomen Kościoła w aspekcie historyczno-kulturowym jest własnym rysem duchowości Ruchu, dla którego kultura jest wymiarem doświadczenia chrześcijańskiego i *locus theologiae*, dla czytelnika pożytkiem. Warto nadmienić, że w tym duchu Ruch wydaje serię dzieł literatury (*I libri de spirito cristiano*), które przedstawiają zmagania chrześcijaństwa z problemami kultury i egzystencji, oraz serię płyt z muzyką klasyczną (*Spirito gentil*).

Wątpliwości mogą budzić niektóre sformułowania. Czy nie jest trochę na wyrost stawianie znaku równości między „przemianą oblicza, wyrazem nowej ontologii” jako owocem napelnienia Duchem Świętym w sakramencie chrztu i „nadprzyrodzoną łaską” (131)? Czy nie jest zawężeniem określenie proroka, jako tego, *kto głosi sens świata oraz wartość życia* (135)? Czy nie byłoby wskazane jednolite ujęcie cudu, cudem bowiem jest Kościół (138), cudem jest początek *doświadczenia świtu nowego świata* (139); cudem są także *wszystkie rzeczy*, które służą nawiązywaniu relacji z Bogiem (321n), cudem są szczególnie wydarzenia i życiowe momenty, w których Bóg przywołuje człowieka do uważania na Jego obecność (322n), wreszcie cudem jest *fakt obiektywnie niewytłumaczalny* (325), zwłaszcza że w tekście obecna jest podstawowa biblijna idea znaku Boga? Przy omawianiu roli tradycji (252nn) pożyteczne byłoby wprowadzenie podstawowego teologicznego rozróżnienia na niezmienną i konstytutywną Tradycję apostołską oraz tradycje eklesjalne. Chyba też pewnego dopowiedzenia wymaga podmiot magisterium nadzwyczajnego, którym jest papież i kolegium biskupów – jako oddzielny podmiot – pozostające w łączności z nim (254). Wydaje się też, że określenie posłannictwa Chrystusa jako *wychowywania człowieka i całej ludzkości do kierowania się zmysłem religijnym* (217) wymaga jakiegoś uzupełnienia. Specyficzne jest również ujęcie kategorii „zasługi” jako wartość każdej chwili życia (60, 312), „wywyższenie chwili” (64), proporcjo-

nalność rzeczywistości ludzkiej do tego, co wieczne (250). Pozwala ono jednak na odniesienia zbaczenia do *hic et nuc* człowieka, a nie przesunięcia go w przyszłość po śmierci (250) W kontekście zamierzonego przez Autora celu niektóre passusy nie wydają się konieczne, jak np. *problemy człowieka* (226), *ułatwienia dla prawidłowo nakreślonej wolności* (230).

Są w książce fragmenty łatwiejsze w lekturze czy wprost odkrywczе w swojej przenikliwości (np. znaczenie osobowości człowieka w kształcie historii Kościoła), a są miejsca wymagające co najmniej ponownej lektury (np. analiza współczesnej mentalności). Skoro jednak nie jest to ani podręcznik teologiczny, ani zbiór myśli „na temat”, lecz, jak się wydaje, synteza doświadczenia Kościoła Ruchu *Comunione e Liberazione* z elementami wykładu akademickiego (por. 44, przypis 1), to pominięcie niektórych zagadnień i poszerzenie innych, pewna „inność” ujęć tradycyjnych kategorii teologicznych jest i dopuszczalna, i nieunikniona.

Struktura rozłożenia zagadnień jest przemyślana, przejrzysta i logiczna, a plan (spis treści) rozpisany dość gruntownie. Gros, zwłaszcza większych jednostek, opatrzona jest wprowadzeniem i podsumowaniem, co świadczy o dojrzałości metodologicznej, jak i wnikliwym przemyśleniu problematyki. Może przydałoby się zdjęcie autora na ostatniej stronie okładki oraz kilka zdań o nim samym, o Ruchu i o okolicznościach powstania tej książki.

W kontekście coraz częstszego kwestionowania potrzeby Kościoła w chrześcijańskim życiu, czego wyrazem może być powiedzenie: *Chrystus – „tak”, Kościół – „nie”*, książka podejmująca tę problematykę dojrzała, z podkreśleniem rozumnego charakteru wiary i opartym na doświadczeniu życiowym Kościoła, przenikniętą autentyczną troską o człowieka i przemyślanym spojrzeniem teologa, wydaje się jak najbardziej na czasie, ta zaś jest rzeczywiście godna polecenia. Ustosunkowując się do postawionego pytania o potencjalnego czytelnika, który bez niepokoju o swój czas sięgnąłby do książki księdza Luigi Giussaniego, odważam się zaproponować ją wszystkim wspomnianym wyżej grupom i zapewnić, że ta lektura jest znakomitą lokatą czasu i wiary.

ks. Grzegorz Dziewulski
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

Wojciech Frątczak, *Monografia parafii Jeziorsko*, Włocławek 2003, ss. 132 + fot.

Dzieje każdej wspólnoty lokalnej są bardzo ciekawym zjawiskiem, którego rozświetlenie pomaga zrozumieć związki wytworzone wśród miejscowej ludności, pewne tradycje i zwyczaje. Dlatego każde badania o charakterze regionalnym mają ogromne znaczenie do zrozumienia prawideł funkcjonujących w poszczególnych grupach miejscowości. Rozświetlają one dzieje „małej ojczyzny” i uczą zrozumienia i poszanowania historii, która jest tak blisko, że prawie można jej dotknąć. Takie przybliżanie tego, co się wydarzyło, jakie były wcześniej motywy postępowania, jakie panowały zwyczaje i jak funkcjonowała miejscowa społeczność daje większe poszanowanie wcześniejszych czasów i zrozumienie własnych przodków.

W tę myśl wpisuje się ks. Wojciecha Frątczaka monografia parafii Jeziorsko. Sam autor, historyk Kościoła, jak wyjaśnia we wstępie, motywem podjęcia się tego opracowania był: „sentyment człowieka, który wychował się i spędził w niej [Jeziorsku] najszcześniejsze lata” (s. 7).

Parafia ta, funkcjonująca od czasów średniowiecza, nie wyróżniła się w swoich dziejach niczym szczególnym. Była daleko od wielkich wydarzeń historycznych zarówno o charakterze państwowym, jak i kościelnym. Ta wiejska parafia jest jak wiele innych, których dzieje do dnia dzisiejszego nie zostały opisane. Tym bardziej jest cenna ta inicjatywa, która dla terenów obecnej diecezji włocławskiej wypisuje się w nurt badań regionalnych nad dziejami lokalnego Kościoła, rozpoczętych na początku XX w. przez braci Chodyńskich. Oni co prawda starali się bardziej o drukowanie

zapisów i dokumentów z dziejów parafii, co okazało się później cenne, mimo że wiele z nich z powodu zawieruchy wojennej nie dotrwało do naszych czasów.

Do opracowania dziejów parafii autor sięgnął do materiałów archiwalnych. Tych zachowało się stosunkowo wiele. Dla okresu staropolskiego wykorzystano *Liber Beneficiorum* Jana Łaskiego i zachowane wizytacje parafii, z których pierwsza sięga 1635 r. Zgodnie z prawidłowością historyczną ta ilość dokumentów dotyczących parafii wzrasta w XIX i XX w. Tutaj autor posiłkował się różnorodną dokumentacją wytworzoną przez urzędy kościelne i państwowe i kronikę parafialną. Całość publikacji ujęta jest w pięć rozdziałów. Autor omawia najpierw zagadnienia powstania, obszaru i umiejscowienia parafii Jeziorsko w administracji kościelnej i państwowej. Następnie zajmuje się problematyką jej uposażenia, które dawało ekonomiczne podstawy funkcjonowania. Kolejne zagadnienie, którym się znajduje to miejsce kultu religijnego – świątynia. Ukazuje w niej kolejne budynki kościoła i inne miejsca święte – kaplicę i cmentarz. Po omówieniu tych spraw ziemskich parafii zajmuje się tym, do czego parafia została powołana – kultem Bożym. Omawia kolejno życie religijne w parafii, tzn. wszystkie istniejące w ciągu wieków jego przejawy. Zajmuje się także inną działalnością parafii, nie związaną bezpośrednio z kultem – działalnością charytatywną i oświatową. Na końcu przedstawia pracujących w niej duszpasterzy: proboszczów i wikariuszy. Przy tych bardzo krótkich notach biograficznych kładzie szczególny nacisk na to, co uczynili dla dobra wspólnoty parafialnej, do której zostali posłani.

Praca ta, niezwykle wartościowa nie uniknęła kilku drobnych uchybień zarówno formalnych, jak i technicznych. Szkoda, że opisując wsie należące do parafii, autor nie podał, jaka była ich odległość od kościoła parafialnego. Taka informacja daje obraz tego, jak duży obszar był włączony do niej. Także bardzo pobieżnie ukazana została administracja państwowa tego terytorium (s. 34). Opisując nazwiska właścicieli poszczególnych wsi przynależących do parafii, autor słusznie konkluduje, że trudno jest ustalić ich kompletną listę (s. 24), ale warto byłoby podać choćby tabelarycznie, imiona i nazwiska, które udało się ustalić i źródło. Pomocą w tym działaniu mogą służyć wizytacje i zawarte w nich informacje dotyczące prawa patronatu.

Każda parafia składa się z żywych ludzi, którzy stanowią jej wspólnotę. Ustalenie liczby parafian w ciągu dziejów jest bardzo ważkim zadaniem, nie tylko do określenia jak wielka była parafia, ale także do określenia populacji zamieszkującej dany rejon. Jest to tym bardziej ważne, że dla XVIII i wcześniejszych wieków brak jest zawansowanych badań. Autor na podstawie wizytacji podaje liczbę parafian z taką dokładnością, z jaką spotkał się w aktach. Szkoda tylko, że opisując dane z 1802 i 1810 r., nie uczynił żadnych uwag wyjaśniających, skąd w ciągu kilku lat nastąpił tak znaczny wzrost ludności. Czy było to efektem migracji na te tereny, czy może początkiem działania przemysłu, czy też jakimiś innymi przyczynami należałoby to wytłumaczyć.

Te drobne uchybienia w żaden sposób nie deprecjonują wartości zgromadzonego w niej materiału i należy życzyć Autorowi, aby znalazł wielu następców, którzy podejmą się opracowywania dziejów innych wspólnot parafialnych, aby ukazać piękne karty lokalnej historii.

ks. Mieczysław Różański
Łódź

Erich F r o m m, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999, ss. 592.

Erich Fromm (1900–1980) był jednym z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych myślicieli XX w. Stworzył własny system zwany psychoanalizą humanistyczną, do którego wprowadził problematykę społeczną. Osoba wierząca może wносить wiele zastrzeżeń do psychoanalizy w ujęciu Freuda – jej twórcy. Jednakże psychoanaliza humanistyczna, zwłaszcza ta uprawiana przez Fromma, może być zaakceptowana przez ludzi z różnymi poglądami odnośnie do porządku we wszechświecie.

W prezentacji wydawniczej czytamy: „*Anatomia ludzkiej destrukcyjności* jest obszernym studium zjawiska, które określa się krótkim terminem »zło«. Zamierzona została jako wypowiedź polemiczna wobec behawioryzmu i instynktywizmu, a jednocześnie jako rewizjonistyczne rozwinięcie poglądów Freuda z okresu, gdy wprowadził pojęcie popędu śmierci. Fromm zmierza do kulturowego ujęcia tematu od strony typologii charakterologicznej oraz wytłumaczenia sensu agresji. Niejako »po drodze« dostarcza psychoanalitycznych portretów wielkich zbrodniarzy XX w.: Stalina, Himmlera i Hitlera. *Anatomia ludzkiej destrukcyjności* jest ostatnią z najważniejszych prac Fromma nie znanych dotychczas w Polsce” (s. 4 okładki niniejszej książki).

Podejmując lekturę pracy Fromma, należałoby pamiętać o relacjach mogących zachodzić między poszczególnymi podstawowymi elementami struktury osobowości. Uważam za zasadne podanie teraz pojęć osobowości, charakteru i temperamentu. Charakter i temperament to podstawowe składniki struktury osobowości. Nie można utożsamiać osobowości z charakterem, co czynili przedstawiciele dawnej psychologii. Większość rozważań w książce Fromma odnosi się do charakteru. Wyjaśnienia powyższych terminów zostaną podane na podstawie publikacji S. Sieka¹.

Eysenck określa osobowość jako względnie trwałą i stałą organizację charakteru, temperamentu, intelektu oraz konstytucji fizycznej osoby, determinującą specyficzny sposób przystosowania się jednostki do otoczenia.

Siek strukturę osobowości ujmuje jako spoiłą organizację, obejmującą całokształt życia psychicznego jednostki, taką, w której występują elementy – różne jakościowo (np. temperament, charakter, potrzeby, postawy, emocje), złożone, wewnętrznie spójne, względnie trwałe, określane jako schematy reagowania, cechy, wymiary i typy. Elementy te mogą pozostawać ze sobą w związkach o charakterze dynamicznym, korelacji, przyczynowym.

Według Robacka charakter to względnie trwałe, psychofizyczna dyspozycja do otamowywania instynktownych impulsów zgodnie z uznawanym zespołem reguł. Dla Rempleina stanowi on aspekt osobowości człowieka, wyrażający się w preferowaniu określonych wartości i aktywnym do nich dążeniu, pomimo występujących oporów i przeszkód.

Moim zdaniem charakter ściśle wiąże się z wolą. Uważam, że charakterowi jest bliżej do woli niż do temperamentu. Remplein nazywa wolą zdolność ludzkiego „ja” do świadomego aprobowania dążeń popędowych i realizowania ich, względnie nieaprobowania własnych popędów i przeciwstawiania się im.

Zdaniem Strelaua temperament jest zespołem formalnych, biologicznie uwarunkowanych i względnie stałych cech zachowania: siły (wielkości) i czasu (szybkości) reagowania.

Po powyższych wyjaśnieniach powracamy do książki Fromma, podkreślając, że odnosi się ona przede wszystkim do charakteru. Fromm ukazuje agresję niezłośliwą (pseudoagresja – przypadkowa, zabawowa, asertywna; obronna – konformistyczna, instrumentalna, wojenna, agresja i wolność, agresja i narcyzm, agresja i opór) i złośliwą. To defekty charakteru sprawiają, że człowiek zaczyna przejawiać symptomy agresji złośliwej. Agresja złośliwa to okrucieństwo i destrukcyjność. Charakter destrukcyjny uwidacznia się w całości w sadyzmie (i to nie tylko tym natury seksualnej).

Najstraszniejszym rodzajem agresji złośliwej jest dla Fromma nekrofilia charakterologiczna. Do Fromma termin „nekrofilia” był stosowany do opisu dwu rodzaju zjawisk: „1) nekrofilii seksualnej, męskiego pożądania stosunku seksualnego lub innego rodzaju seksualnego kontaktu z ciałem martwej kobiety oraz 2) nekrofilii niesekualnej, pragnienia dotykania zwłok, znajdowania się w ich pobliżu i spoglądania na nie, a w szczególności pragnienia rozczłonkowywania ich” (s. 366). Fromm stosuje ten termin przede wszystkim do namiętności zakorzenionych w charakterze i posługuje się pojęciem „charakteru nekrofilicznego”. „Nekrofilia w sensie charakterologicznym może być opisana jako namiętne upodobanie we wszystkim, co martwe, rozkładające się, zgniłe, chore; stanowi namiętność przekształcania żywego w martwe; niszczenia dla samego niszczenia; wyłącznego zainteresowania tym, co czysto mechaniczne. Jest namiętnością rozszarpywania na części żywych organizmów” (s. 372).

¹ S. Siek, *Struktura osobowości*, ATK, Warszawa 1986, s. 221, 224, 218, 227, 225.

Badacze, reprezentujący różne dziedziny nauki, ale zajmujący się problematyką zła, mogą i powinni sięgnąć po prezentowaną tutaj pracę Ericha Fromma. Kontaktując się ze wszystkimi kategoriami przestępców w celach naukowych i duszpasterskich, niejednokrotnie spotkałem osobnika odznaczającego się cechami wchodzącymi w skład charakteru nekrofilicznego. Jako psycholog kryminologiczny dostrzegam potrzebę skonstruowania skali badającej ten charakter.

ks. Waldemar Woźniak
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Jim Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza. Przywrócenie ładu społecznego*, Polskie Stowarzyszenie Edukacji Prawnej, Warszawa 2004, ss. 228.

Książka Jim Consedine jest koordynatorem Sieci Sprawiedliwości Naprawczej w Nowej Zelandii. Od 1969 r. przez ponad 20 lat był kapłanem więziennym. Był też współzałożycielem ruchu robotników katolickich w swoim kraju. Założył wiele domów opieki dla ludzi bezdomnych i byłych więźniów. Autor dwóch książek i wielu artykułów.

„Sprawiedliwość naprawcza jest filozofią dającą nam szansę na wprowadzenie wartości, które czynią ludzi wielkimi – prawdziwa sprawiedliwość opiera się na przeprosinach, współczuciu, uzdrowieniu, litości, pojednaniu, wybaczeniu, a tam, gdzie to konieczne, na sankcjach. Oferuje ona proces, w którym wszyscy dotknięci zachowaniem przestępczym – zarówno ofiary, przestępcy, ich rodziny, jak i szersza społeczność – mogą mieć udział w rozwiązaniu kwestii, będących skutkiem przestępstwa.

Potrzebujemy takiej sprawiedliwości naprawczej, która uznaje ogromną wartość, jaką zalety te wnoszą do życia, i która uznaje wagę i potrzebę wzmacniania i ochrony dobra powszechnego. Nikt nie mówi »bądź pobłażliwy dla przestępstwa«. Dążymy raczej do tego, żeby użyć bardziej surowej opcji i wykorzystać wszystkie wielkie ludzkie wartości, które odzwierciedlają władzę, zmieniającą zachowanie ludzi na lepsze.

Teraz nadszedł czas na radykalne przesunięcie w stronę równoległego systemu wymiaru sprawiedliwości, włączającego proces sprawiedliwości naprawczej, obejmujący posiedzenia, kontakty ofiara-przestępca i większą różnorodność.

Historia uczy nas każdego dnia, że jeśli nadal będziemy posługiwali się systemem wymiaru sprawiedliwości ukierunkowanym głównie na zemstę i dalej ignorowali możliwości, jakie daje sprawiedliwość naprawcza, to ciągle będziemy zbierać jej gorzkie plony w postaci wysokich wskaźników przestępczości, strachu i niewierności. Teraz nadszedł czas na zmianę, jeśli mamy wkroczyć w XXI w. z wymiarem sprawiedliwości wartym swego imienia” (s. 220–221).

Jim Consedine przytacza słowa Howarda Zehra: „Zamiast definiować sprawiedliwość jako karę, zdefiniujmy sprawiedliwość jako naprawę. Jeśli przestępstwo jest szkodą, niech prawo naprawi szkody i promuje uzdrowienie” (s. 91).

„W systemie sprawiedliwości naprawczej ofiary i przestępcy odgrywają główne role, a państwo pozostaje na drugim planie. Proces nie koncentruje się na zemście i karze, lecz dąży do uzdrowienia zarówno społeczności, jaki i jednostek. Dzieje się tak w procesie, który stawia w centrum pojęcie naprawy, nie kary” (s. 206).

„W prostych słowach, podczas gdy sprawiedliwość retributywna pyta najpierw »jak ukarzymy tego przestępcę?«, sprawiedliwość naprawcza pyta »jak naprawimy szkody, spowodowane przez to przestępstwo?«. Dostarczają one dwóch znacząco odmiennych punktów wyjścia, obejmujących dwie odmienne filozofie” (s. 207).

W prezentowanym systemie sprawca musi odkryć przyczyny popełnienia przestępstwa i jeśli to możliwe, zwrócić przywłaszczone mienie, co winno być poprzedzone uznaniem odpowiedzialności za popełniony czyn i wyrażeniem szczerej skruchy.

Zalety sprawiedliwości naprawczej są następujące (s. 209–216): jest ona pierwotna, umieszcza ofiary w centrum uwagi sądu, zapewnia uzdrowienie wszystkim dotkniętym, składa odpowiedzialność za przestępstwo w ręce sprawców, skutki naprawcze są lepsze dla wszystkich.

Sprawiedliwość retrybutywna natomiast jest filozofią, która się nie sprawdziła. „Nie ma ona do zaoferowania pozytywnego wkładu w dobrobyt społeczności ani w ukształtowanie sprawiedliwej społecznej osnowy dla społeczeństwa. Jak mówi prawnik z Christchurch, Wolfgang Rosenberg »...powszechne wołanie o pomstę świadczy o tym, że wciąż jesteśmy bliscy barbarzyństwu. Cywilizacja zaczyna się tam, gdzie kończy się vendetta«” (s. 31–32).

W celu trafnego określenia sprawiedliwości retrybutywnej Consedine przytacza Howarda Zehra: „System retrybutywny definiuje sprawiedliwość w taki sam sposób jak Rzymianie – odpowiednie przepisy, oceniające sprawiedliwość według intencji i czynu [...] Wszystkie czyny są uszeregowane w porządku hierarchicznym. Państwo zajmuje się sprawcą, a ofiara znajduje się z boku [...] Sprawiedliwość retrybutywna, jaką znamy, rozpatruje wszystkie kwestie wyłącznie w kategoriach prawnych. Jak powiedział Nils Christie, nauczanie prawa to nauczanie postrzegania w zawężonym polu widzenia. W szkole prawniczej uczą, że istotne są tylko kwestie zdefiniowane prawnie” (s. 28).

Uznałem za słuszne przedstawienie powyższych wypisów, które bezpośrednio ukazują nam pozytywy sprawiedliwości naprawczej. Idee tejszej sprawiedliwości można realizować nie tylko w związku z przestępstwem, ale również w codziennym życiu. Zachęcam także teologów do lektury prezentowanej książki, tym bardziej że sprawiedliwość naprawcza jest ściśle powiązana ze sprawiedliwością biblijną (por. s. 161–175).

ks. Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Zbigniew Lasocik, *Zabójca zawodowy i na zlecenie*, Kantor Wydawniczy ZAKAMYCZE, Kraków 2003, ss. 469.

Zbigniew Lasocik pracuje w Katedrze Kryminologii i Polityki Kryminalnej Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania badawcze i naukowe koncentrują się wokół zagadnień socjologii przestępczości i policji, poważnej przestępczości przeciwko życiu i zdrowiu, funkcjonowania społeczności więziennej oraz praw człowieka. Jest członkiem towarzystw naukowych i stowarzyszeń zajmujących się zarówno przestępczością, jak i budowaniem społeczeństwa obywatelskiego.

Kajetan Dubiel tak określa walory interesującej nas książki: „Niewątpliwym walorem książki jest to, że problem stawiania się zabójcą na zlecenie jest w niej analizowany w kontekście szerszych zjawisk społecznych, prawnych i etycznych. W opisie zbrodni autor analizuje istotę zabijania i stosunek człowieka do śmierci, rozważa problem odpowiedzialności i szuka potencjalnych usprawiedliwień czynu, którego w zasadzie nie może być usprawiedliwienia, wreszcie poddaje analizie medialny wizerunek płatnego zabójcy, badając jego wpływ na społeczne zachowania jednostek”¹.

Profesor dr hab. Andrzej Rzepliński uwiadamia zasadnicze pytania, które postawił sobie Lasocik: „Czy w Polsce istnieją zabójcy zawodowi? Kim są ci, którzy zabijają za pieniądze? Jak prze-

¹ K. Dubiel, *Płatni zabójcy*, „Forum Penitencjarne” (2003) 11, s. 25.

biega proces stawiania się zabójcą na zlecenie? Oto podstawowe pytania, które stawia autor książki. Na wszystkie udziela ważnych odpowiedzi na podstawie własnych, unikalnych badań empirycznych. Autor jako pierwszy kryminolog-prawnik w Polsce i jako jeden z niewielu badaczy na świecie dotarł do ludzi, którzy zabili, wzięli za to honorarium, przyznali się do tego i zgodzili się o tym opowiedzieć [...]”².

Z kolei Jerzy Migdał w swojej recenzji podkreśla nowość zjawiska o nazwie „zabójca na zlecenie”: „Zabójstwa na zlecenie są w Polsce zjawiskiem relatywnie nowym i ciągle jeszcze niezbadanym. Nowych zjawisk w dziedzinie przestępczości, które towarzyszyły przemianom społecznym ostatniej dekady było dużo i stały się one przedmiotem badań i studiów kryminologicznych. W tej liczbie można wskazać na przykład na problem przestępczości związanej z produkcją i dystrybucją środków odurzających, pranie brudnych pieniędzy, wyłudzenie nienależnego podatku VAT czy przestępczość cudzoziemców. Zabójstwo na zlecenie znajduje się wśród obszarów zapomnianych przez badaczy. Nie było do tej chwili żadnej rodzimej publikacji, która podjęłaby choć próbę uporządkowania już istniejącej wiedzy na ten temat”³.

Powyższe recenzje świadczą, że książka Z. Lasocika jest godna przestudiowania, zwłaszcza przez interesujących się, w sensie naukowym i pragmatycznym, złożonymi problemami społecznymi.

Jednym z pierwszych udokumentowanych i potwierdzonych przypadków zabójstwa na zlecenie było zlecenie przez Nerona zabójstwo jego żony Oktawii. Prawowita towarzysza życia imperatora musiała umrzeć ponieważ stała na drodze jego licznych romansów. Odmówiła zgody na rozwód, za co cesarz skazał ją na wygnanie i polecił popełnienie samobójstwa. Gdy i tym razem odmówiła, zlecił jednemu ze swoich zaufanych i doświadczonych żołnierzy podcięcie jej żył i umieszczenie w wannie w taki sposób, aby upożorować samobójstwo.

J.H. Douglas, A.W. Burgess, A.G. Burgess i R.K. Ressler definiują zabójcę na zlecenie (*contract killer*) jako tego, który „zabija w sposób skryty lub działając przez zaskoczenie. Jest to morderca, który zgadza się odebrać życie innej osobie w zamian za korzyść. [...] Zwykle nie istnieje żadna relacja (osobista, rodzinna lub ekonomiczna) pomiędzy nim a ofiarą przestępstwa”.

Obok pojęcia „zabójca na zlecenie” (*contract killer*) autorzy ci używają (choć go nie definiują) także pojęcia „zabójca zawodowy” (*professional killer*). Tego drugiego terminu używają tylko raz w kontekście szczególnie doświadczonych sprawców zabójstw na zlecenie. Z powyższego wynika jednak, iż pojęcia te nie są tożsame dla przywołanych autorów.

Czytając książkę Z. Lasocika, a zwłaszcza po jej lekturze, nieco dłużej zatrzymałem się w swojej intelektualnej refleksji nad problemem zabójcy państwowego. Pod tym terminem nie kryją się ci, którzy wykonują obowiązki kata ani żołnierze zabijający w warunkach wojennych, czy też policjanci zabijający przestępców w ramach wykonywania swoich rutynowych czynności. Zabójcy państwowi to kategoria zabójców zawodowych, którą stanowią oficerowie i agenci służb specjalnych, którzy otrzymują tzw. licencję na zabijanie, a zabijają w ramach obowiązków służbowych wynikających ze statusu tych służb. E. Leyton nazywa ich zawodowymi zabójcami zatrudnianymi przez państwo (*professional state-employed killers*).

Zachęcam do wnikliwszej analizy przedstawionych w recenzowanej pracy studiów przypadku (s. 216–252 i 336–366). Studia te odkrywają proces stawiania się zabójcą na zlecenie.

W zakończeniu książki, ukazującej bardzo ciemną stronę ludzkiej egzystencji, można przeczytać pocieszające słowa, że w Polsce nie wykształciła się jeszcze kategoria zabójców zawodowych, którzy osiągnęliby wysoki poziom fachowości w zabijaniu, a jednocześnie byłiby niezależni od jakichkolwiek struktur przestępczych.

Z całą jednak pewnością można natomiast mówić o istnieniu w Polsce dość niejednorodnej kategorii zabójców na zlecenie, którzy osiągnęli określony poziom umiejętności fachowych niezbęd-

² A. Rzepliński, *Z recenzji*, s. 4 okładki prezentowanej tutaj książki Z. Lasocika.

³ J. Migdał, *Zabójca zawodowy i na zlecenie*, Wydawnictwo „Zakamycze”, Kraków 2003, s. 469, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” (2004) 42, s. 116.

nych do wykonywania powierzonych im zadań. Ta niejednorodność wynika m.in. z tego, że są wśród nich zabójcy działający w ramach zorganizowanych struktur przestępczych oraz zabójcy typu „wolny strzelec” niezwiązani z takimi strukturami.

Kończąc tę recenzję, pragnę podkreślić, że czyny sprawców zabójstw na zlecenie, bezpośrednio oraz w sposób jak najbardziej brutalny i mechaniczny (wręcz) wkuwają się w cywilizację śmierci.

ks. Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Ks. Józef M a n d z i u k, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, tom I, część 1 (do 1302 r.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, ss. 377.

Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ks. prof. Józef Mandziuk, kapłan archidiecezji wrocławskiej, obecnie kierownik Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych UKSW w Warszawie, podjął się całościowego opracowania dziejów Kościoła katolickiego na Śląsku. Dotychczas ukazały się następujące tomy tej milenijnej monografii Kościoła śląskiego: t. II, *Czas reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520–1742*, Warszawa 1995.; t. V, *Tablice chronologiczne*, Warszawa 2000; i omawiany t. I, cz. 1, *Średniowiecze do 1302 r.*, Warszawa 2003.

W pracy swojej autor wykorzystał liczne źródła rękopiśmienne i drukowane oraz bogatą literaturę przedmiotu zarówno w języku polskim, jak i niemieckim, co zaowocowało nasyceniem jej blisko 1400 przypisami.

Rozdział zatytułowany *Śląsk przedchrześcijański* informuje czytelnika o problemie nazwy Śląsk, przedstawia pradžę Śląska, plemiona śląskie i ich wierzenia, dalej wpływy chrześcijańskie, konsekwencje chrztu Polski dla Śląska, który stał się częścią Państwa Polskiego.

W rozdziale II autor przedstawił początki biskupstwa wrocławskiego (1000–1138). Rozdział ten zamyka 1168 r., ważna data, rok śmierci księcia Bolesława Krzywoustego, uważa się za koniec okresu wczesnopiastowskiego. Jest też datą przełomową dla Śląska i Polski. W rozdziale tym znalazły się istotne informacje na temat Śląska pod panowaniem Piastów, Zjazdu Gnieźnieńskiego, powstania diecezji wrocławskiej, krwawej reakcji pogańskiej. Następnie autor przedstawił odbudowę organizacji kościelnej na Śląsku oraz problem związany z zasięgiem terytorialnym diecezji. Omówieni zostali pierwsi biskupi wrocławscy, w paragrafie dotyczącym duchowieństwa diecezjalnego autor zapoznał czytelnika z trudnymi i ginącymi w pomroce dziejów początkami duszpasterstwa prowadzonego przez kler napływowy. Dalej Autor przedstawił początki życia zakonnego i życie religijne poszczególnych warstw społecznych.

Rozdział III dotyczy czasów stabilizacji chrześcijaństwa na Śląsku, która nastąpiła w początkowym okresie rozbicia dzielnicowego w latach 1138–1201. Rozbicie dzielnicowe na mocy „testamentu” Krzywoustego sprawiło, że w wyniku walk wewnętrznych Polska zniknęła jako samodzielny czynnik polityki międzynarodowej. Jednakże ten okres charakteryzuje się dynamiką rozwoju wewnętrznego kraju, w tym Śląska. Tam niewątpliwie nastąpił wzrost kultury i materialna poprawa bytu ludności. Autor w rozdziale tym omówił m.in.: stan prawny Kościoła śląskiego, jego kontakty z Zachodem, duchowieństwo, śląską sztukę romańską i kulturę umysłową. W paragrafie tym podkreśla szczególną rolę Śląska dla Polski. „Można określić, że Wielkopolska dała narodowi organizację państwową, Małopolska język literacki, Mazowsze prężny żywioł kolonizatorsko-pionierski, a Śląsk – wyższe formy życia cywilizacyjnego i wielki wkład pracy duchowej. Stąd promieniowało na inne ziemie polskie światło kultury – *lux ex Silesia*”, napisał Autor.

Stulecie Wielkich Biskupów Wrocławskich 1201–1302 to tytuł IV rozdziału. Ksiądz Mandziuk na tle problemów społeczno-narodowościowych przedstawił w nim sylwetki biskupów ordynariuszy, pierwszych biskupów sufraganów, opisał centralne urzędy biskupie, organizację terytorialną diecezji oraz duchowieństwo parafialne, ze zwróceniem uwagi na drogę do kapłaństwa, rodzaje kleru parafialnego, działalność duszpastersko-katechetyczno-kaznodziejską, życie moralne oraz jego relacje do kleru zakonnego w zakresie pracy duszpasterskiej.

Rozdział V zatytułowany *Czasy Świętych Śląskich* może w pierwszym odruchu u historyka budzić zastrzeżenie co do jego zbyt górnolotności. Należy jednak pamiętać, że Autor jest też teologiem i jako kapłan już na wstępie rozdziału zaznacza, że zadaniem Kościoła jest prowadzenie człowieka na ziemi do zbawienia. Warunkiem tego jest osiągnięcie pewnej doskonałości – świętości. Ma ona dwa wymiary, zwyczajny, który przejawia się w zachowywaniu przykazań, wypełnianiu praktyk religijnych i przez życie sakramentalne daje człowiekowi stan łaski uświęcającej; i wymiar nadzwyczajny, wynoszący człowieka „na ołtarze”. Dlatego rozdział ten składa się z dwóch części. W pierwszej została ukazana religijność mieszkańców Śląska. Wyakcentowano cechy religijności średniowiecznej, przejawy kultu człowieczeństwa Chrystusa, NMP i świętych, oraz życie sakramentalne i różnorodność praktyk religijnych. Druga część przybliżyła życie świętych, błogosławionych i świątobliwych mieszkańców Śląska w dobie średniowiecza.

Opracowanie zamyka streszczenie w języku niemieckim, indeks osobowy i indeks nazw geograficznych.

Autor miał pewien kłopot, z którym boryka się większość historyków opracowujących monografię – jest nim periodyzacja. Periodyzacja jest zawsze czymś umownym, stąd umowne cezury czasowe poszczególnych rozdziałów. Niekiedy Autor, omawiając pewne zjawiska z życia kościelnego, czy też politycznego Śląska, wybiegał poza 1302 r., który widnieje w tytule pracy. Zapewne jest to nawiązanie do tego, co zostanie zaprezentowane czytelnikowi w opracowanej drugiej części średniowiecza Kościoła śląskiego.

Książka napisana prostym komunikatywnym językiem, może być doskonałym podręcznikiem nie tylko dla studentów historii, ale dla wszystkich chcących zgłębić dzieje Kościoła na Śląsku, wielkiego mecenasa kultury i sztuki, instytucji nierozwalnie związanej z dziejami Ziemi Śląskiej.

ks. Piotr Zwoliński
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

PRZEMÓWIENIE KS. REKTORA JANUSZA LEWANDOWICZA
Z OKAZJI INAUGURACJI ROKU AKADEMICKIEGO 2004/05
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
WYGŁOSZONE 9 PAŹDZIERNIKA 2004 R.

Wasze Ekszelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Droga Młodzieży Akademicka,
Szanowni Państwo!

Jak zwykle w dniu uroczystej inauguracji roku akademickiego towarzyszy nam pytanie o to, jaki on będzie i co nam przyniesie. Za nami ważne wydarzenia, jak choćby przystąpienie Polski do Unii Europejskiej czy ustanowienie nowej metropolii ze stolicą w Łodzi. Przed nami nieznane przynajmniej w dalszej perspektywie.

Przeżywając tegoroczną inaugurację, znajdujemy się w roku 2010. Stoją przed nami jego wyzwania, którym musimy sprostać. To właśnie w tym roku kandydaci rozpoczynający dziś formację w Seminarium otrzymają święcenia kapłańskie. Potrzeba nam więc refleksji nad tym, jakimi mają wówczas być, jakimi mamy wszyscy być, aby sprostać wymaganiom czasu. Jak wiadomo, *historia magistra vitae est*. Dlatego mądrość każe nam sięgnąć również w przeszłość, aby wydobyć z niej ważną część odpowiedzi na pytanie o przyszłość.

Jeden z najstarszych tekstów chrześcijańskich *Didache*, czyli *Nauka dwunastu Apostołów*, mówiąc o dwóch drogach ludzkich: życia i śmierci, zakazuje udzielania chrztu człowiekowi, który nie odznacza się prawością sumienia. Uważano bowiem, że taki człowiek nie żyje wiarą. Jeśli dziś my stawiamy sobie jako cel przygotowanie do głoszenia Ewangelii, to rozumiemy, że u jego podstaw musi leżeć życie z wiary. Już u początków Kościoła, w czasach pierwszych chrześcijan rozumiano, iż do dawania świadectwa Ewangelii konieczne jest ukształtowanie prawego sumienia, postawy odpowiedzialności za prawdę. Odrzucenie postawy sumienia oznaczało odrzucenie Ewangelii. Jeśli więc stawiamy sobie dziś pytanie,

jak prowadzić do Boga, jak głosić dzisiaj Ewangelię, to odpowiedzią na nie musi być dążenie do postawy sumienia.

Dziś wielu ludzi bije na alarm, przyglądając się życiu społecznemu w Polsce, wielu ogarnia rezygnacja i apatia, innych nie interesuje nic poza prywatnym życiem, lub nawet użyciem. O wiele trudniejsza pod wieloma względami była sytuacja społeczna Polaków po powstaniu styczniowym. Podjęto jednak wówczas żmudną pracę u podstaw, dla której zadaniem numer jeden stało się kształtowanie sumień. Literatura, sztuka, edukacja, rodzina, szeroko rozumiana kultura stały się miejscem kształtowania człowieka prawego. Z nową siłą, już w wolnej Polsce zadanie to podjęte zostało w dwudziestoleciu międzywojennym. Współdziałanie instytucji państwowych, szkoły, Kościoła, patriotyczne wychowanie na fundamencie wartości, które streszczano w trzech słowach: *Bóg, honor, Ojczyzna* – ukazało swój owoc w czasie II wojny światowej. Polska była jedynym krajem, który pod okupacją zbudował państwo podziemne. 400 tysięcy żołnierzy Armii Krajowej, którzy umieli dochować tajemnicy i lojalnie ze sobą współdziałać. Najwymowniejsze świadectwo o ludziach, dla których prawda, wolność i dobro wspólne znaczyły więcej niż życie, znajdujemy w powstaniu warszawskim.

Ta postawa sumienia, choć systematycznie dławiona i wykorzeniana, co jakiś czas odzywała się po wojnie. Ostatnim jej głosem był początek lat 80. i powstanie „Solidarności”. Był to głos pragnienia innego życia, ale pozbawiony już zaplecza. Od tamtej pory do dziś głos ten ponownie nie zabrzmiał z siłą w ustach Polaków. Owszem głosem tym woła jeden Polak, zasiadający na Stolicy św. Piotra, ale echo tego głosu ciągle jeszcze jest zbyt wątłe. Dziś nie ma zapotrzebowania na postawę sumienia. Dziś miejsce sumienia zajęła etyka sytuacyjna, dobre jest to, co właśnie dla mnie korzystne. Skutkiem tego jest także utrata popularności duchowieństwa.

Zadaniem naszym w 2010 r. będzie, podobnie jak i dziś, kształtowanie postawy sumienia. Ale, by to skutecznie czynić, sami musimy być ludźmi sumienia. Bez kompromisów. To jedna cecha, która musi nas wyróżniać, jeśli mamy głosić Ewangelię.

Wypada nam dziś powiedzieć o jeszcze jednej. Po powstaniu styczniowym szlachta, która straciła wówczas na znaczeniu, znalazła sposób, aby nadal być grupą, z której płyną ożywiające życie społeczne impulsy – przekształciła się w inteligencję.

W latach 70. ubiegłego wieku podjęto wysiłek takiego wykształcenia księdza, aby należał również do inteligencji. Studia teologiczne wieńczy dyplom uniwersytecki. Jest on dziś konieczny w pracy księdza, ale nie wystarczający. Wiarogodność głosiciela Ewangelii zależy bowiem nie tyle od wiedzy, ile od spójności tego, co się głosi z praktyką życia. Idzie o to, aby podobnie jak w nauce, podporządkować temu nadrzędnemu celowi proces formacji. Trzeba spotkania z wielką teologią, to znaczy taką, która uczy odmieniać życie według reguł ewangelicznych. Nie potrzeba teologii, której wydaje się, że dojdzie do Pana Boga po

drabinkach logicznego myślenia. Co to za teologia, która przez dowody rozumowe prowadzi mnie do Boga, ale nie prowadzi do mojej głębokiej, wewnętrznej przemiany. Taka teologia prowadzi do niewiary, bo nie chce wpływać na życie, a przez to mija się z Bogiem, a bez spotkania z Bogiem nie ma moralności, nie ma postawy sumienia.

Dlatego właśnie prawdziwa teologia, wielka teologia, jest szczytem, zwieńczeniem studiów humanistycznych, wiedzie bowiem nie tylko przez dziedziny intelektualnego poznania, ale na lepsze zmienia ludzkie życie.

Studiowania takiej teologii sobie życzymy w rozpoczynającym się roku akademickim i w latach następnych. Nie chcemy pouczać innych, że mają żyć według prawego, dobrze ukształtowanego sumienia, ale sami mamy nim żyć.

Chcemy tak się uczyć i przeżywać teologię, aby o tych, którzy w 2010 r. wyjdą jako absolwenci z murów naszej uczelni, mogły być wypowiedziane słowa św. Pawła z 2 Listu do Koryntian: „Wy jesteście naszym listem, pisanym w sercach naszych, listem, który znają i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (2 Kor 3, 2–3).

Dziękuję Państwu za uwagę.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

lipiec 2004–czerwiec 2004

2003

4 IX – Zjazd alumnów I roku.

12 IX – Zjazd pozostałych alumnów.

13–24 IX – W ramach obchodów 25. rocznicy pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II wspólnota seminaryjna odbyła pielgrzymkę do Rzymu.

27 IX – W bazylice archikatedralnej odprawiona została uroczysta msza święta, której przewodniczył biskup Ireneusz Pękański. Dokonany został obrzęd obłóczyn alumnów.

29 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2003/04. Nowym wykładowcą został prof. dr hab. Lech Pomorski (medycyna pastoralna).

2 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów* w archidiecezji łódzkiej.

11 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2003/04 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Stanisław Skobel. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Modlitwa w Getsemani wciąż trwa. Wstańmy!* wygłosił ks. prof. dr hab. Tadeusz Styczeń SDS (KUL).

22 X – Konferencja ks. Tomasza Falaka, przewodniczącego Komisji ds. Misji.

10–11 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Piotr May-Majewski, diecezjalny duszpasterz ministrantów.

23–24 XI – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

1 XII – W sali posiedzeń Senatu UŁ alumni wysłuchali wykładu ks. prof. dr. hab. Jerzego Chmiela nt. *Boże Narodzenie – prawda i legenda*.

7 XII – Biskup Adam Lepa udzielił święceń diakonatu dwóm alumnom VI roku.

8 XII – Comiesięczne skupienie, któremu przewodniczył o. Józef Łągwa SJ, proboszcz parafii Najświętszego Imienia Jezus w Łodzi.

2004

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Romuald Szczodrowski, moderator *Instytutu Misyjnego Laikatu*.

8 I – Zmarł ks. dr ANDRZEJ ŚWIĄTCZAK,
długoletni wykładowca teologii moralnej w naszym Seminarium.

24 I – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza. Przemówienie powitalne: ks. dr Janusz Lewandowicz, rektor WSD, wykład nt. *Czy pytanie o istnienie świata ma sens?* wygłosił dr hab. Piotr Gutowski z Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL.

2 II – Udział w *VIII Światowym Dniu Życia Konsekwowanego* (bazylika archikatedralna).

21–22 II – Comiesięczne skupienie przeprowadził ks. Jerzy Siwik, zastępca dyrektora Diecezjalnego Ośrodka Duszpasterstwa Trzeźwości w Kowalewie (diec. kaliska).

27 II – Spotkanie alumnów łódzkich seminariów duchownych z ks. prał. Zdzisławem Peszkowskim, kapelanem Rodzin Katyńskich.

29 II – Kandydatura alumnów V roku w parafii MB Zwycięskiej w Łodzi.

8 III – Spotkanie alumnów z fraternią szkoły o. Daniela Ange *Młodość i światło*.

16–29 III – Rekolekcje Wielkopostne w Seminarium poprowadził ks. dr Marek Dziewiecki, Krajowy Duszpasterz Powołań. Na zakończenie rekolekcji w parafii św. Jadwigi w Tomaszowie Maz. biskup Ireneusz Pękański odprawił mszę świętą, podczas której udzielone zostały posługi akolitu i lektoratu.

4 IV – W ramach obchodów *Światowego Dnia Młodzieży* alumni wzięli udział w *Marszu dla Jezusa*.

17–18 IV – Skupienie dla rodziców alumnów.

24 IV – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. prof. Łukasz Kamykowski (PAT).

22–27 IV – Seminarium wzięło udział w organizacji III Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki. W jego ramach odbyła się w Auli WSD konferencja naukowa nt. *Kościół wobec przestępczości*, współorganizowana z Katedrą Psychologii Sądowej i Penitencjarnej UKSW, miała miejsce wystawa zbiorów sztuki sakralnej, znajdującego się na terenie Seminarium, Muzeum Archidiecezjalnego, a schola klerycka pod dyktando ks. Grzegorza Kopytowskiego wzięła udział w uroczystości otwarcia festiwalu.

12–13 V – Sesja naukowa współorganizowana z Instytutem Pamięci Narodowej nt. *Kościół rzymskokatolicki w Łódzkiem w okresie duszpasterzowania biskupa Michała Klepacza (1947–1967)*.

15–16 V – Comiesięczne skupienie poprowadził o. Tomasz Kwiecień OP.

17–19 V – Otrzymała się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Rytuał. Język i religia*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

5 VI – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej z rąk Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego przyjęli:

- dn KEMPIŃSKI HUBERT
- dn KOTOWSKI STANISŁAW
- dn KUBIK ADAM
- dn LESIAK BARTŁOMIEJ
- dn LEŚNICZAK RAFAŁ
- dn LUBIŃSKI DOMINIK,
- dn MAĆKIEWICZ JAROSŁAW
- dn PRZEWOŹNIK DANIEL
- dn SŁABASZEWSKI PAWEŁ
- dn WOJCIECHOWSKI TOMASZ
- dn ZACHA SZCZEPAN
- dn ZIELIŃSKI TOMASZ

Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej z rąk Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego przyjęli alumni:

- CICHOSZ STANISŁAW
- CYLIŃSKI TOMASZ
- GRACZYK ARTUR
- LACH MARIUSZ
- LITAWA KAROL
- MAGIERSKI JAROSŁAW
- PIETRZYK MARCIN
- ROGUT SEBASTIAN
- SOBUSIAK RAFAŁ,
- STARUS BOGUSŁAW
- ŚWIRAD PAWEŁ

13 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

25 VI – Msza święta koncelebrowana, której przewodniczył Arcybiskup Metropolita Łódzki, na zakończenie roku akademickiego 2003/04.

oprac. ks. dr Dariusz Kucharski

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2004

- KEMPIŃSKI HUBERT – *Komunia święta pod dwiema postaciami. Studium historyczno-liturgiczne*
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski
- KUBIK ADAM – *Przesłanie trzeciej tajemnicy fatimskiej wezwaniem do pokuty*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- LESIAK BARTŁOMIEJ – *Ewangelizacja młodzieży w ujęciu dwumiesięcznika „Miłujcie się”*
Promotor: bp dr Adam Lepa
- LEŚNICZAK RAFAŁ – *Wpływ telewizji na osobowość człowieka jako problem duszpasterski*
Promotor: bp dr Adam Lepa
- LUBIŃSKI DOMINIK – *Odnowa duszpasterstwa parafialnego w czasopiśmie „Homo Dei” (1989–2001)*
Promotor: ks. dr Marek Stępniań
- MAĆKIEWICZ JAROSŁAW – *Twórczość Zbigniewa Herberta (1924–1998) jako locus theologicus*
Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński
- MARCINIAK JACEK – *Niedojrzałość emocjonalna jako motyw stwierdzenia nieważności małżeństwa*
Promotor: ks. dr Grzegorz Leszczyński
- PRZEWOŹNIK DANIEL – *Rola wolności w kształtowaniu sumienia w świetle „Veritatis splendor” Jana Pawła II*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- SŁABASZEWSKI PAWEŁ – *Duchowość kapłańska w nauczaniu błogosławionego Jana XXIII*
Promotor: ks. dr Marek Stępniań
- WOJCIECHOWSKI TOMASZ – *Motyw pokutny w preces Liturgii Godzin Wielkiego Postu*
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski

ZACHA SZCZEPAN

- *Wymiar mariologiczny formacji kapłańskiej na podstawie dokumentów formacyjnych po Soborze Watykańskim II*

Promotor: ks. dr Jan Wolski

ZIELIŃSKI TOMASZ

- *Wolność jako warunek życia monastycznego na podstawie pism Tomasza Merona*

Promotor: ks. dr Jan Wolski

oprac. ks. dr Dariusz Kucharski

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

ks. Wojciech Błażczyk, Wizja świata jako teatru tragedii u Mikołaja Bierdiajewa	3
ks. Wojciech Błażczyk, Le noeud tragique de la vie. Berdiaeff en dialogue avec Dostoïevski et Nietzsche	23
ks. Grzegorz Ignatowski, Islam na Soborze Watykańskim II	45
ks. Grzegorz Ignatowski, Jan Paweł II wobec postaw antyżydowskich	55
ks. Jarosław Jurga, Małżeństwo i seksualność w teologii katolickiej	65
Krzysztof Kamiński, <i>Uprawa intelektu</i> odkrywaniem prawdy – stanowisko Stefana Świeżawskiego	85
ks. Waldemar Kulbat, Fabrykowanie jednomyślności – znaczenie opinii publicznej	95
ks. Waldemar Kulbat, Opinia publiczna a Kościół.....	115
ks. Waldemar Kulbat, Społeczno-kulturowe aspekty rozwodów	127
ks. Waldemar Kulbat, Prawno-duszpasterskie aspekty rozwodu	137
ks. Andrzej Perzyński, Uwagi o systematyce dogmatycznej	145
ks. Leon Siwecki, Lo sviluppo del dogma secondo Edouard Dhanis	153
ks. Sławomir Szczyrba, Teologiczny kontekst kształtowania się filozofii osoby	173
Anna Walaś, Koncepcja wiary Martina Bubera w świetle chrześcijańskiego rozumienia wiary	229
Paweł Warchoł OFMConv., Paradoxy miłosierdzia Bożego w Starym Przymierzu	243
ks. Janusz Węgrzecki, Polityka, twórczość i odpowiedzialność	257

* * *

Danuta Bielikowska, O znaczeniu słowa <i>próg</i> i niektórych cechach poezji Jana Pawła II (na materiale <i>Tryptyku rzymskiego</i>)	261
Anetta Gajda, Miłosierdzie większe niż sprawiedliwość. Piękno myśli i słowa w Encyklice <i>Dives in misericordia</i>	273
Katarzyna Motyl, Sfera nadawczo-odbiorcza w Listach św. Pawła, czyli o dialogiczności jako cesze gatunkowej listów	289

* * *

rev. Waldemar Woźniak, Defining a value in the perspective of rehabilitation	321
rev. Waldemar Woźniak, Defining an attitude in the perspective of rehabilitation	325
ks. Waldemar Woźniak, Badania dotyczące relacji między postawą religijną a osobowością w perspektywie resocjalizacji	329
ks. Waldemar Woźniak, Badania dotyczące relacji między postawą religijną a wartościami w perspektywie resocjalizacji	333
ks. Waldemar Woźniak, Waldemar Piekarski, Niepowodzenia w nauce szkolnej – uwarunkowania i terapia	337
ks. Waldemar Woźniak, Anna Zemlik, Psychospołeczne mechanizmy prostytucji i dzieciobójstwa na przykładzie rozwoju tych patologii w Łodzi w XIX i początkach XX w.	351

* * *

ks. Stanisław Grząd, Ksiądz Jan Cesarz (1880–1942)	357
Innocenty Ruścicki OFM, Działalność oświatowo-wychowawcza w Katolickim Liceum i Gimnazjum Ojców Bernardynów w Łodzi. Zagadnienia wybrane	369
ks. Mieczysław Różański, Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej (1940–1941) ...	401
ks. Piotr Zwołiński, Ksiądz Antoni Machnikowski, proboszcz parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Tomaszowie Maz. – ofiara eksterminacji hitlerowskiej	421

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Krzysztof Kamiński, Profesora Stefana Świeżawskiego umiłowanie mądrości	427

* * *

ks. Grzegorz Dziewulski: Luigi Giussani, <i>Dlaczego Kościół</i> , tłum. D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2004, ss. 354	429
ks. Mieczysław Różański: Wojciech Frątczak, <i>Monografia parafii Jeziorsko</i> , Włocławek 2003, ss. 132 + fot.	437
ks. Waldemar Woźniak: Erich Fromm, <i>Anatomia ludzkiej destrukcyjności</i> , Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999, ss. 592	438
ks. Waldemar Woźniak: Jim Consedine, <i>Sprawiedliwość naprawcza. Przywrócenie ład społeczny</i> , Polskie Stowarzyszenie Edukacji Prawnej, Warszawa 2004, ss. 228	440
ks. Waldemar Woźniak: Zbigniew Lasocik, <i>Zabójca zawodowy i na zlecenie</i> , Kantor Wydawniczy ZAKAMYCZE, Kraków 2003, ss. 469	441
ks. Piotr Zwołiński: ks. Józef Mandziuk, <i>Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze</i> , tom I, część 1 (do 1302 r.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, ss. 377	443

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Przemówienie Księdza Rektora dra Janusza Lewandowicza z okazji inauguracji roku akademickiego 2004/2005	445

* * *

Diariusz wydarzeń seminaryjnych lipiec 2003–czerwiec 2004.....	448
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2004	451

TABLE DES MATIÈRES

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Wojciech B ł a s z c z y k, La vision du monde, théâtre de la tragédie chez Nicolas Berdiaeff..	3
Wojciech B ł a s z c z y k, Le nœud tragique de la vie. Berdiaeff en dialogue avec Dostoïevski et Nietzsche	23
Grzegorz I g n a t o w s k i, L'islam au Concile Vatican II	45
Grzegorz I g n a t o w s k i, Le problème des comportements anti-judaïques dans les énoncés de Jean Paul II	55
Jarosław J u r g a, Mariage et sexualité dans la théologie catholique	65
Krzysztof K a m i ń s k i, La culture de l'intellect et la découverte de la vérité – l'avis de Stefan Świeżawski	85
Waldemar K u l b a t, La fabrication de l'unanimité – l'importance de l'opinion publique	95
Waldemar K u l b a t, L'opinion publique et l'Église	115
Waldemar K u l b a t, Les aspects socioculturels du divorce	127
Waldemar K u l b a t, Les aspects juridico-pastoraux du divorce	137
Andrzej P e r z y ń s k i, Remarques sur la systématique dogmatique.....	145
Leon S i w e c k i, Le développement des dogmes selon Edouard Dhanis.....	153
Sławomir S z c z y r b a, Le contexte théologique de l'élaboration de la philosophie de la personne	173
Anna W a l a s, La conception de la foi chez Martin Buber à la lumière de la représentation chrétienne de la foi	229
Paweł W a r c h o ł O F M c o n v ., Le paradoxe de la miséricorde divine dans l'Ancienne Alliance	243
Janusz W ę g r z e c k i, Politique, créativité et responsabilité	257

* * *

Danuta B i e ń k o w s k a, Triptyque Romain de Jean Paul II – réflexions sémantiques et stylistiques	261
Anetta G a j d a, La miséricorde plus grande que la justice	273
Katarzyna M o t y l, La sphère émissionnelle et réceptionnelle aux Épîtres de saint Paul, c'est-à-dire le caractère dialogique comme caractère générique des épîtres	289

* * *

Waldemar W o ź n i a k, Définir une valeur dans la perspective de la réhabilitation	321
Waldemar W o ź n i a k, Définir une attitude dans la perspective de la réhabilitation	325
Waldemar W o ź n i a k, Les recherches concernant la relation entre l'attitude religieuse et la personnalité dans la perspective de la resocialisation	329
Waldemar W o ź n i a k, Les recherches concernant la relation entre l'attitude religieuse et les valeurs dans la perspective de la resocialisation	333
Waldemar W o ź n i a k, et Waldemar P i e k a r s k i, Les échecs dans la scolarisation – les sources et la thérapie	337
Waldemar W o ź n i a k, et Anna Z e m l i k, Les mécanismes psychosociaux de la prostitution et de l'enfanticide sur l'exemple du développement de ces pathologies à Łódź au XIX ^{ème} et au début du XX ^{ème} siècle	351

* * *

Stanisław G r a d, Jan Cesarz (1880–1942)	357
Inocenty M. R u s e c k i OFM, Instruction et éducation aux Collège et Lycée Catholiques des Pères Bernardins à Łódź. Les questions choisies	369
Mieczysław R ó ż a ń s k i, Le recensement du clergé et des paroisses du diocèse de Łódź (1940–1941)	401
Piotr Z w o l i ń s k i, Le père Antoni Machnikowski, curé de la paroisse du Sacré Cœur de Jésus à Tomaszów Mazowiecki – victime de l’extermination hitlérienne	421

COMPTE-RENDUS, COMMUNICATIONS ET RECENSIONS

Krzysztof K a m i ń s k i, La prédilection pour la sagesse chez le professeur Stefan Swieżawski	427

* * *

Grzegorz D z i e w u l s k i, Luigi Giussani, <i>Pourquoi l’Église</i> , tłum. D. Chodynicki, Pallottinum, Poznań 2004, ss. 354.	429
Mieczysław R ó ż a ń s k i: Wojciech Frączak, <i>Monographie de la paroisse de Jeziorsko</i> , Wrocław 2003, pp. 132 + photo	437
Waldemar W o ń n i a k: Erich Fromm, <i>L’anatomie de la capacité destructrice chez l’homme</i> , Poznań: Dom Wydawniczy REBIS 1999, pp. 592	438
Waldemar W o ń n i a k: Jim Consedine, <i>La justice réparatrice. Rétablissement de l’ordre social</i> , Warszawa: Polskie Stowarzyszenie Edukacji Prawnej 2004, pp. 228	440
Waldemar W o ń n i a k: Zbigniew Lasocik, <i>Le tueur professionnel et à la demande</i> , Kantor Wydawniczy, ZAKAMYCZE Kraków 2003, pp. 469	441
Piotr Z w o l i ń s k i, ks. Józef Mandziuk, <i>Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średnio- wecze</i> , tom I, Część 1 (do 1302 r.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, ss. 377	443

LA VIE DU SEMINAIRE

Exposé du Recteur Janusz Lewandowicz à l’occasion de l’inauguration de l’année académique 2004 /2005	445

* * *

Agenda du Séminaire, juillet 2003–juin 2004	448
Inventaire des mémoires du mastère écrits au Séminaire diocésain de Łódź en 2004	451