

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

21

2012

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Zespół naukowy

prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski CP
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński
prof. dr hab. Jan Szałański

Recenzenci tekstów prezentowanych w niniejszym tomie

prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk, ks. dr Wojciech Błaszczuk
o. dr Wiesław Dawidowski OSA, dr Piotr Drzewiecki
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski CP
ks. dr hab. Waldemar Gliński, ks. dr Jacek Kacprzak, ks. dr Piotr Kulbacki
ks. dr Waldemar Kulbat, ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński, ks. dr Roman Piwowarczyk
ks. dr hab. Mieczysław Różański, ks. dr hab. Marek Stępiak
ks. dr hab. Sławomir Szczyrba, dr Agnieszka Gralińska-Toborek
ks. dr hab. Jan Wolski

Zespół redakcyjny

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny)
ks. dr Roman Piwowarczyk (redaktor prowadzący), ks. dr Mariusz Rudzki

Adres Redakcji

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: roman_pk@op.pl

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 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

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

AKTUALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA SAKRAMENTALNEGO WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE W ŚWIETLE NAUKI KATOLICKIEJ

WPROWADZENIE

Współczesny świat przynosi nam coraz więcej nowinek. Szeroko rozumiany postęp widziany jest w wielu dziedzinach życia. Rozwój technologii imponuje światu. Ta tendencja rozwojowa wkracza także w wewnętrzny świat człowieka. Tenże coraz częściej docieka swoich praw jako człowiek, osoba, obywatel. Już nie tylko w formie propagandy możemy usłyszeć, iż trzeba iść z duchem czasu! Zapewne jest to prawda, ale trzeba postawić pytanie, czy postęp może dokonywać się na każdej płaszczyźnie życia ludzkiego? Czy są może takie wartości, których nie można przekraczać? W ten temat rozważań wpisuje się także współczesne małżeństwo sakramentalne. Temat niniejszego opracowania staje się tak naprawdę powrotem do źródeł człowieczeństwa, jego natury, godności i powołania.

1. KONKUBINAT – FORMA ŻYCIA NA WZÓR MAŁŻEŃSTWA

Człowiek z natury swej jest stworzony do życia we wspólnocie. Było tak od samego początku, kiedy Bóg stwarzał człowieka. „Stworzył więc Bóg człowieka [...] stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Pierwsza wspólnota Adama i Ewy stała się pierwszą rodziną. Opis płynący z Księgi Rodzaju ukazuje nam pierwsze małżeństwo. Było to małżeństwo wzorcowe. Bóg im pobłogosławił, jak czytamy dalej, i obdarzył ich darem płodności. Jednakże w historię ich życia wszedł grzech – sprzeciw wobec Boga, wobec jego miłości! Bóg, który dał człowiekowi wolność, został przez niego odrzucony. Człowiek zgrzeszył w sposób wolny, ale w ten sposób oszukał samego siebie, ponieważ stał się niewolnikiem grzechu. Ta pierwsza alienacja pociągnęła za sobą kolejne, co pokazuje historia

ludzkości. W następstwie złego używania daru wolności w sercu człowieka zrodziły się wszelkie nieszczęścia i uciski¹.

Człowiek, osoba ludzka, stworzony jest do życia społecznego. Wynika to bezpośrednio z jego natury. Tworzenie relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest więc czymś naturalnym. Człowiek bowiem dąży do miłości, która jest jednocześnie jego powołaniem. Na skutek grzechu człowiek doświadcza jednak zła. Tego zła doświadcza także relacja mężczyzny i kobiety.

Człowiek stojący u progu swojego życia podejmuje szereg wolnych decyzji. Jedną z nich jest droga swojego powołania. Samotność, życie konsekrowane, kapłaństwo, a może małżeństwo? Teraźniejszość pokazuje jednak, że powstała nowa forma życia. Nie samemu, lecz we dwoje. Nie w małżeństwie, ale razem. Konkubinat jest życiem mężczyzny i kobiety na wzór małżeństwa. W zewnętrznej formie niczym nie różni się od życia małżeńskiego. Jednakże to tylko niezrozumiała forma ucieczki od życia w jedność i na zawsze. To życie dwojga ludzi bez żadnych zobowiązań ani wobec siebie, ani wobec społeczeństwa. Łacińskie słowo *concubinatus* pochodzi od *con-* razem oraz *cubare* leżeć. Tłumaczone jest na język polski jako stan konkubiny, konkubinat, czy wreszcie zakazany stosunek miłosny². Określenie tej formy życia zostało wypracowane przez doktrynę, choć przepisy prawa posługują się tym terminem niezmiennie rzadko³. Powszechnie przez pojęcie konkubinat rozumie się faktyczny związek mężczyzny i kobiety, pozostających ze sobą we wspólnym pożyciu, tak jak małżonkowie. Osoby te utrzymują ze sobą więzi psychiczne, fizyczne i gospodarcze. Jednakże to, co rozróżnia konkubinat od małżeństwa, to brak stosunku prawnego. To zaś skutkuje tym, iż w świetle choćby polskiego Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego konkubenci nie tworzą rodziny⁴. Są jednak porządki prawne innych krajów, w których konkubinat może być prawnie zarejestrowany (Holandia, Belgia, Luksemburg, Francja, Szwecja, Finlandia). Nie jest przy tym zrównany z małżeństwem.

Niektórzy usiłują taką formę związku dwóch osób różnej płci nazywać „małżeństwem na próbę”. Takie stwierdzenie, choć w zewnętrznej formie do przyjęcia, jest błędne. Nie można bowiem czegoś, co nie jest małżeństwem, małżeństwem nazywać. Konkubinat to słowna deklaracja, że dziś jesteśmy ze sobą, ale jutro może już nie. Jest to tylko namiastka swoich własnych oczekiwań co do życia wspólnego, zaburzona przez różne czynniki, które ostatecznie wpływają na indywidualny wybór osoby co do takiej nieformalnej wspólnoty życia. Konkubinat przynosi wyłącznie lęk, niepewność, brak stabilizacji. Zbudowany jest na ewangelicznym piasku, który zostaje zmyty, gdy przychodzą wiatry i burze. Konkubinat opiera się na założeniu, że relacja pomiędzy osobami jest tylko czasowa, że nie ma sensu

¹ Por. KKK, 1739.

² *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, t. 1, Warszawa 2001, s. 388.

³ Prawodawca w kan. 1093 KPK z 1983 r., mówiąc o przeszkodzie do zawarcia małżeństwa, wskazuje na konkubinat jako źródło przeszkody przyzwoitości publicznej.

⁴ Por. Z. Janczewski, *Konkubinat*, w: *Leksykon obywatela*, red. S. Serafin, B. Szmulik, Warszawa 2008, s. 423.

legalizować związku, bo jeśli się rozpadnie, nie będzie problemu związanego z ułatwianiem formalności rozwodowych.

W tym miejscu należy przytoczyć słowa Jana Pawła II, który mówił o szerzącym się nurcie „filozofii nicości”. Ona to stanowi, iż „życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe”⁵. Konkubinat nigdy nie zastąpi małżeństwa, zwłaszcza zawieranego przez chrześcijan, albowiem jest ono nie tylko kontraktem, ale także sakramentem.

2. MAŁŻEŃSTWO JAKO ZWIĄZEK NATURALNY

Próbując zrozumieć, czym jest małżeństwo i z jakich racji jest ono aktualne, należy odnieść się do pojęcia małżeństwa jako związku naturalnego. Pojęcie natury osoby ludzkiej, którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swojego celu⁶, stanowi dla nas punkt wyjścia. Z drugiej zaś strony Pismo Święte ukazuje nam Boga stwarzającego u samego początku mężczyznę i niewiastę, którzy stanowią jedno ciało⁷. Bóg wzywa człowieka do miłości, która jest możliwa. Podstawą małżeństwa staje się miłość osób (*amor coniugalis*) o równej godności i komplementarnych w swojej seksualności. Jak podkreśla Jan Paweł II „małżeństwo nie jest jednym z wielu związków między osobami, który można kształtować wedle różnorodnych wzorców kulturowych. Mężczyzna i kobieta w samych sobie znajdują naturalną skłonność do połączenia się w małżeństwie. Małżeństwo jednak, jak precyzyjnie wyjaśnia św. Tomasz z Akwinu, jest naturalne nie dlatego, że «wynika w sposób konieczny z zasad naturalnych», lecz jako rzeczywistość, «ku której natura skłania, ale która zostaje dopełniona przez wolną wolę»”⁸. A zatem mamy do czynienia z małżeństwem jako rzeczywistością uprzednią w stosunku do człowieka. I choć dopiero wolna zgoda człowieka stwarza małżeństwo jako już konkretny związek mężczyzny i kobiety, to jako takie jest niezależne od człowieka. Ojciec Święty Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consorsortio* konstatuje: „Instytucja małżeństwa nie jest wynikiem jakiejś niesłusznej ingerencji społeczeństwa czy władzy ani zewnętrznym narzuceniem jakiejś formy, ale stanowi wewnętrzny wymóg przymierza miłości małżeńskiej, które potwierdza się publicznie jako jedyne i wyłączone, dla

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 46.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 50.

⁷ Rdz 1, 27; 2, 24.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do pracowników i adwokatów Trybunału Roty Rzymskiej* (1 II 2001),

http://www.trybunal.mkw.pl/Przemowienia%20papiesskie_2001.htm (15.11.2012).

dochowania w ten sposób pełnej wierności wobec zamysłu Boga Stwórcy”⁹. Kontynuując, należałoby się zgodzić również z T. Galkowskim, który stwierdza, iż instytucja małżeństwa jest szersza niż instytucja prawna. Małżeństwo tworzy się poprzez aktywne działanie wspólnoty całego życia opartej na miłości małżeńskiej skierowanej na tworzenie związku, odzwierciedlającego w całości Boży zamysł względem małżonków¹⁰. Przecież jeszcze przed Chrystusem, pod panowaniem prawa rzymskiego funkcjonowała instytucja małżeństwa, bez względu na jakiegokolwiek inklinację z religią. Nie był potrzebny żaden obrzęd, by uważano związek mężczyzny i kobiety za ważnie zawarty. Tak też i w Kościele pierwotnym ważność tego związku nie była zależna od dopełnienia jakichś form rytualnych. To właśnie z prawa natury nie wymagano określonej formy zawarcia małżeństwa¹¹.

Omawiane pojęcie małżeństwa jako związku naturalnego zdaje się potwierdzać również Prawodawca w kan. 1071 §1, 3° czy w kan. 1148 §1 KPK z 1983 r. W pierwszym kanonie mowa o konieczności zezwolenia ordynariusza miejsca do asystowania przy zawieraniu małżeństwa przez osobę, którą wiążą *naturalne* [podkreślenie *A.B.*] zobowiązania wobec innej strony lub wobec dzieci, wynikające z poprzedniego związku. Kolejny kanon reguluje kwestie zobowiązania wobec oddalonej pierwszej małżonki bądź pozostałych, przy korzystaniu z przywileju Pawłowego, zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości, chrześcijańskiej miłości i *naturalnej* słuszności [podkreślenie *A.B.*]¹². Zobowiązania, które Prawodawca nazywa naturalnymi, a które wynikają z małżeństwa, świadczą, iż samo małżeństwo uprzednio ma charakter naturalny.

3. MAŁŻEŃSTWO – LEGALNA FORMA ZWIĄZKU

Małżeństwo już w pierwszych prawodawstwach cieszyło się uznaniem jako formalny związek mężczyzny i kobiety. Prawo rzymskie przedkładało definicję małżeństwa jako wspólnoty całego życia. W źródłach prawa powtarzana jest w zasadzie definicja Justyniana, zawarta w jego *Instytucjach*¹³, a także inna, z III w. po Chrystusie, autorstwa Modestyna¹⁴. Łatwo zauważyć, iż obydwie definicje mówią o trwałym związku mężczyzny i kobiety, obejmującym całą wspólnotę życia. Choć małżeństwo było bardziej instytucją społeczną, to z zawarciem małżeństwa wiązały

⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consorsortio*, nr 11.

¹⁰ Por. T. Galkowski, *Instytucja małżeństwa w świetle instytucjonalnej koncepcji Kościoła Soboru Watykańskiego II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 20 (2011), s. 95.

¹¹ Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 2007, s. 71; W. Abraham, *Forma zawierania zaręczyn i małżeństwa w najnowszym ustawodawstwie kościelnym*, Lwów 1913, s. 11.

¹² Por. P. Majer, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego a obowiązki naturalne wynikające z poprzedniego związku*, „Annales Canonici” 4 (2008), s. 74–78.

¹³ Por. I. 1,9,1.: „Nuptiae autem sive matrimonium est viri et muliers coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens”.

¹⁴ Por. D. 23,2,1.: „Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio”.

się konkretne skutki prawne. W związku z tym możemy mówić o małżeństwie jako legalnej formie związku mężczyzny i kobiety, odróżniającej się choćby od wspomnianego już konkubinatu.

Zgodnie z kan. 1058 KPK z 1983 r. małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania. Przyjęcie zobowiązań płynących z zawartego małżeństwa staje się wyrazem wielkiej dojrzałości osoby, a co za tym idzie odpowiedzialności za swoje czyny i życie drugiego człowieka. W wielu kulturach zawarcie małżeństwa jest na tyle istotne, iż pozostawanie w samotności traktowane jest jako coś gorszego. Małżeństwo zatem nobilituje osoby je zawierające. Małżeństwo staje się podstawową komórką społeczną, w której przychodzi na świat kolejne pokolenie, przekazuje się postawy moralne, tradycję¹⁵.

Zawarcie małżeństwa jest odpowiedzią człowieka na Boży plan przygotowany dla niego. Jest powrotem do źródeł człowieka, ponieważ tak było od początku. Decyzja o zawarciu małżeństwa pociąga za sobą spełnienie określonych warunków, które wypływają z samej natury wspólnoty małżeńskiej i które decydują o jego ważności. Spełnienie tych określonych warunków nie jest formą ingerencji ze strony Kościoła w *ius connubii*, które stanowi naturalne prawo osoby, mężczyzny i kobiety. Jest ono raczej formą spełnienia powinności w stosunku do wewnętrznych wymogów *ius connubii* aniżeli formą prawnej kontroli nupturientów¹⁶.

Małżeństwo w prawie kanonicznym w świetle jednej z teorii rozumiane było jako kontrakt. Ustawodawstwo na temat małżeństwa zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. przedkładało wizję ściśle jurydyczną tej instytucji, próbując zamknąć w terminach wyłącznie prawniczych bogatą rzeczywistość ludzką i duchową¹⁷. Małżeństwo jawi się nam jako kontrakt, w którym małżonkowie przekazują sobie nawzajem i przyjmują prawa i obowiązki przynależne małżeństwu. W kierunku współczesnej definicji małżeństwa, zawartej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., zmierzała wydana w 1930 r. encyklika Papieża Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubi*¹⁸. Niewątpliwie źródłem obecnej definicji małżeń-

¹⁵ E. Hałas, *Małżeństwo a kulturowe modele miłości*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lubin 1997, s. 222: „Małżeństwo jest podstawowym, uznanym faktem społecznym badanym przez socjologów, ponieważ stanowi ośrodek tworzenia się rodziny. Z funkcjonalnego punktu widzenia rodzina jest podstawowym systemem społecznym, służącym zastępowaniu członków społeczeństwa nie tylko w biologicznym sensie reprodukcji, służy bowiem także reprodukcji kulturowej i społecznej – używając terminu Pierre’a Bourdieu. W rodzinie dokonuje się przekaz tradycji i na ogół także dziedziczenie pozycji społecznej. Małżeństwo jest urządzeniem racjonalnym, ponieważ zakłada podział praw i obowiązków pomiędzy stronami porozumienia. Małżeństwo polega na społecznie uznanym przyjęciu przez mężczyznę i kobietę statusu męża i żony w obrębie systemu pokrewieństwa. Czy to definiowane z punktu widzenia praw przysługujących małżonkom, czy to z punktu widzenia prawowitości potomstwa [...] małżeństwo jest czynnikiem racjonalności i porządku w obrębie systemu społecznego. Wskazuje na to choćby logika w systemie pokrewieństwa”.

¹⁶ Por. W. Góralski, *Ius connubii w kodeksach prawa kanonicznego z 1917 oraz z 1983 roku*, w: *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 194.

¹⁷ Por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw nie-sakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005, s. 18.

¹⁸ Por. Pius XI, *Casti connubi*, AAS 22 (1930), s. 539–592.

stwa staje się nauka Soboru Watykańskiego II, którą odnajdujemy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Bez wątpienia w ten sposób myśl soborowa przeszła od kontraktualistycznej do personalistycznej wizji małżeństwa. Wspólnota całego życia małżonków jest relacją międzyosobową, opartą na więzi prawnej, inaczej węźle prawnym (*vinculum*), polegającym na konkretnym obowiązku prawnym, obejmującym osoby każdego ze współmałżonków w sferze intelektualnej, afektywno-wolitywnej i seksualnej¹⁹.

4. „NOWOCZESNOŚĆ” MAŁŻEŃSTWA SAKRAMENTALNEGO

Wprowadzenie

Niniejsze opracowanie ma na celu odpowiedź na postawione w tytule pytanie: czy małżeństwo sakramentalne jest nowoczesne? Gdy mówimy, że coś jest nowoczesne, mamy najczęściej na myśli jakąś rzecz, instytucję, formę, która jest w danym momencie najbardziej zaawansowana technicznie, myślowo, koncepcyjnie. Nowoczesny, to znaczy właściwy nowym czasom, współczesny, teraźniejszy, a z drugiej strony niezacofany²⁰.

Trudno mówić o małżeństwie jak o relikcie dawnych praw czy wierzeń. Badania empiryczne pokazują, jak wiele ludzi zawiera związek małżeński i to w formie kanonicznej. Nie zmienia tego fakt, iż mamy do czynienia z szerzącą się laicyzacją społeczeństwa, przejawiającą się w zmianie wartości, obyczajów, czy wreszcie samego prawa świeckiego. Małżeństwo jest więc instytucją nowoczesną w pełni tego słowa znaczeniu. Jej źródła trzeba nam szukać chociażby w pochodzeniu, przymiotach, czy też celach małżeństwa kanonicznego.

4.1. Pochodzenie

Opis stworzenia człowieka i powołania go do pierwszej wspólnoty z drugim człowiekiem ukazuje nam Księga Rodzaju²¹. Ukazany został tam model małżeństwa monogamicznego, wizja płodności stanowiąca o sensie życia seksualnego i wyrażająca miłość, wzajemne oddanie, wierność oraz jedność małżonków, ale nadto zamysł twórczy Boga. W ten sposób widać, iż małżeństwo nie zostało ustanowione przez człowieka, lecz zostało stworzone dla człowieka. Jest ono bowiem rzeczywistością naturalną, która istniała uprzednio w stosunku do wszelkich relacji prawnych²². Podkreślił to bardzo wyraźnie Prawodawca w kan. 776 § 1 KKKW: „Małżeńskie przymierze [...] zostało ustanowione przez Stwórcę i rządzi się Jego prawami”. Tego typu

¹⁹ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 35.

²⁰ Por. *Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1996, s. 514.

²¹ Zob. Rdz 1, 27; 2, 21–24.

²² W. Góralski, *Prawo Boże jako źródło kościelnego prawa małżeńskiego w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego*, red. R. Sztuchmiller, Olsztyn 2006, s. 135.

sformułowanie podkreśla, iż małżeństwo pochodzi z prawa naturalnego, o czym zresztą była mowa już wcześniej.

Małżeństwo, które jest dla człowieka, dotyka bezpośrednio człowieka i jego wolnej woli. Małżeństwo stwarza zgodę stron między osobami prawnie do tego zdolnymi. A sama zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa. Nadto dodaje Prawodawca, iż żadna ludzka władza nie może uzupełnić tejszy zgody²³. Takie określenie wypływa z wielowiekowej nauki Kościoła o małżeństwie, która została potwierdzona przez Sobór Watykański II: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”²⁴. Mężczyzna i kobieta poprzez wyrażoną własną wolną zgodę stwarzają małżeństwo. Natura tegoż konsensusu jako aktu woli, pozostaje zgodna z naturą człowieka, który jest przecież istotą rozumną i wolną²⁵. Sam konsens, jak zauważa G. Dzierżon, oparty jest na fundamencie ontologicznej struktury osoby ludzkiej, a konkretnie w jej naturalnych zdolnościach²⁶. Akt zgody małżeńskiej jako akt ludzki angażuje w swoje zaistnienie zarówno intelekt, wolę, a także afektywność człowieka. Wśród elementów każdej wolnej decyzji człowieka można wymienić: motywację, osąd, wybór i realizację podjętej decyzji²⁷.

4.2. Jedność i nierozzerwalność źródłem stabilności relacji

Jedność i nierozzerwalność są istotnymi przymiotami małżeństwa. Z racji na sakrament te przymioty nabierają szczególnej mocy w małżeństwie chrześcijańskim²⁸. Podkreślają one istotę przymierza małżeńskiego. Stają się pomocą w wypełnieniu celów małżeństwa. Życie w jedności, czyli w wyjątkowej relacji jednego mężczyzny i jednej kobiety. Całkowity dar z siebie, to oddanie i przyjęcie siebie wymaga jedności małżonków. Tylko wtedy można się oddać komuś, gdy sami oddajemy się w całości. Nie można bowiem dać tylko połowy siebie, a drugą część oddać komuś innemu. W równości małżonkowie już nie są dwoje, lecz jedno, stanowiąc komunie zakorzenioną we wzajemnym uzupełnianiu się. Całe swoje życie,

²³ Kan. 1057 KPK.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tł. polskie, Pallotinum–Poznań 2002, s. 563.

²⁵ Zob. W. Góralski, *Zgoda małżeńska jako akt konstytuujący małżeństwo*, w: W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 30.

²⁶ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 70.

²⁷ Zob. G. Leszczyński, *Struktura aktu zgody małżeńskiej*, w: *Ars boni et aequi*, Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 339–340; R. Zavalloni, *La libertà personale. Psicologia della condotta umana*, Milano 1973, s. 85–86.

²⁸ Por. kan. 1056 KPK, kan. 776 § 3 KKKW.

to kim są i co mają, małżonkowie dzielą ze sobą. Naturalne jest więc, iż poligamia zakłóca radykalnie tę wspólnotę²⁹.

Wspólnota całego życia domaga się pełnej realizacji w nieodwołalnym przymierzu. Aplikacją tego staje się przymiot nierozzerwalności. Jak czytamy w kan. 1141 KPK *indissolubilitas matrimonii* zyskuje charakter absolutny przez dopełnienie małżeństwa.

Małżeństwo nie jest tylko umową, którą można byłoby zawrzeć na określony czas. Dozgonność nie jest w tym przypadku ograniczeniem praw i wolności człowieka. Przeciwnie, trwałość małżeństwa wyzwala człowieka, aby w pełni mógł zrealizować swoje życiowe powołanie. Prawo ludzkie może narzucać swoje prawa, natomiast nierozzerwalność małżeństwa pochodząca z prawa Bożego niesie ze sobą i przekazuje jedynie wyzwolenczą prawdę³⁰. Niestety w dzisiejszych czasach coraz częściej doświadczamy podważania nierozzerwalności. Przyczyny takiego postępowania są oczywiście różne. Prawodawstwo świeckie dopuszcza możliwość rozwodów, w społeczeństwie mamy do czynienia z rozpowszechnianiem się mentalności prorozwodowej. Jest prawdą, iż nierozzerwalność małżeństwa ma sens i to nie tylko dla ludzi wierzących. Naturalne pochodzenie tego przymiotu inklinuje różne racje uzasadniające jej istnienie, jak chociażby dobro małżonków, dobro dzieci, dobro społeczności i Kościoła³¹.

4.3. Wierność we wspólnotcie

Wierność małżeńska we współczesnym świecie nie jest do końca jednoznacznie rozumiana. Najczęściej spotkać można pogląd, iż wierność jest brakiem pozamałżeńskich relacji intymnych z innymi osobami. Teoria trzech dóbr św. Augustyna zakłada istnienie *bonum fidei*, *bonum sacramenti* oraz *bonum prolis*. W wierności widział św. Augustyn wzajemną wyłączność małżonków względem siebie na płaszczyźnie cielesnej i duchowej. Na tym fundamencie św. Tomasz z Akwinu poszerzył pojęcie wierności. *Bonum fidei* nie ograniczył tylko do wymiaru seksualnego, a więc do powstrzymywania się od jakichkolwiek relacji pozamałżeńskich, ale stwierdził, iż oznacza ona przede wszystkim nabycie do siebie wzajemnych praw³². Sobór Watykański II podkreśla, iż wewnętrzna jedność jako wzajemne oddanie się sobie dwóch osób, a także dobro dzieci wymagają pełnej wierności małżonków³³. Przywołując doktrynę, należy stwierdzić, iż ten, kto zastrzega sobie możliwość nierespektowania obowiązku wynikającego z wyłączności prawa do spełnienia aktów przez się zdolnych do zrodzenia potomstwa, nie udziela rzeczywistego konsensu małżeńskiego³⁴.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consorsortio*, nr 19.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej* (28.01.2002), AAS 94 (2002), s. 343.

³¹ Por. H. Stawniak, *Nierozzerwalność małżeństwa wyznacznikiem rozwoju*, w: *Małżeństwo na całe życie?*, red. R. Sztuchmiller, J. Krzywkowska, Olsztyn 2011, s. 105–106.

³² Por. G. Leszczyński, *Exclusio boni fidei jako symulacja zgody małżeńskiej*, Łódź 2004, s. 102–105.

³³ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 48.

³⁴ Por. P. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, tł. polskie B. Nuzzo, Kraków 2006, s. 129–130.

Dobro wierności małżeńskiej nie jest ani celem małżeństwa, ani jego istotnym przymiotem, ale określa się je jako istotny element małżeństwa³⁵. Wierność jakkolwiek utożsamiana z zachowaniem wyłącznej relacji intymnej ze współmałżonkiem, odnosi się także do braku możliwości rezerwacji prawa do utrzymywania z innymi osobami niż własny małżonek relacji, która choć nie jest pełnym współżyciem cielesnym, to jest relacją przypisaną małżonkom. P.J. Viladrich wskazuje jako przykład zastrzeżenie sobie prawa do flirtu sentymentalnego, do relacji osobowych bezpośrednich lub z dystansu, które będą zawierały intymne zachowania afektywne i miłosne należące do sfery pożądania płciowego. Także rezerwowanie sobie prawa do własnego czasu lub pobytu w jakimś miejscu, by móc utrzymywać poufałość sentymentalną i afektywną z osobami trzecimi, godzi bezpośrednio w pojęcie wierności, a co więcej czyni małżeństwo nieważnym³⁶.

Trudno mówić o realizacji dobra małżonków, czy też zrodzenia i wychowania potomstwa, wypełnianiu wszystkich praw i obowiązków małżeńskich, gdy odrzuca się wierność małżeńską.

4.4. Potomstwo dopełnieniem wspólnoty

Potomstwo w małżeństwie stanowi cel małżeństwa na równi z dobrem współmałżonka. Umiejscowienie potomstwa jako celu małżeństwa jest wynikiem naturalnego założenia dotyczącego małżeństwa. „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”, wypowiedziane przez Boga w akcie stwarzania człowieka, jest wskazaniem na cel, do którego ma dążyć małżeństwo. Przez wiele wieków dobro potomstwa było uznawane nawet za cel pierwszorzędny. Dopiero Sobór Watykański II wskazał na równowartość celów małżeńskich i dołączył do potomstwa także *bonum coniugum*³⁷. To zresztą znalazło swoje odzwierciedlenie w sformułowaniu kan. 1055 § 1 KPK. Potomstwo bez wątpienia dopełnia wspólnotę małżeńską właśnie w tym sensie, iż stanowi wypełnienie celu małżeńskiego. Dzieci stanowią bowiem najwspanialszy dar małżeństwa i w największym stopniu przyczyniają się do dobra samych rodziców³⁸.

Potomstwo, które przychodzi na świat w małżeństwie, ma zapewnione prawo do wychowania przez swoich rodziców. To pierwsze i niezbywalne prawo przynależne rodzicom. To właśnie w nierozdzielnej wspólnotocie rodzinnej, dziecko odbiera najlepsze wzorce. Rodzice przez swoje słowo, świadectwo życia stanowią autorytet dla swoich dzieci. Taka formacja potomstwa sprawia, iż one same w swoim dorosłym życiu będą kierowały się postawami wyniesionymi z domu. Szacunek wzglę-

³⁵ Por. G. Leszczyński, *Exclusio boni fidei...*, s. 147–149.

³⁶ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, tł. polskie S. Świączny, Warszawa 2002, s. 332.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 48: „Instytucja małżeństwa i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków. Mężczyzna i kobieta, którzy dzięki związkowi małżeńskiemu «już nie są dwójgiem, lecz jednym ciałem» (Mt 19, 6), w wewnętrznej łączności osób i działań świadczą sobie wzajemną pomoc i posługę, doświadczając sensu swojej jedności i coraz pełniej ją osiągają”.

³⁸ Tamże, nr 50.

dem rodziców przejawiać się będzie do końca ich życia. Rodzice w swojej starości nie będą odchodzić w domu starców, ale w otoczeniu rodziny odbierać będą owoce swojej pracy, swojego powołania. Przeciwnie zaś, gdy dziecko nie odbierze odpowiednich wzorców rodzicielstwa, życia rodzinnego, nie przekaże ich dalszym pokoleniom. Taka sytuacja przypomina koło, ponieważ historia życia zatacza tutaj krąg³⁹. Potomstwo staje się uwieńczeniem i niejako dopełnieniem rodziny.

4.5. Sakrament – nieustająca łaska

Małżeństwo jako rzeczywistość naturalna już w Starym Testamencie było traktowane jako dobro dane przez Boga człowiekowi. Nowy Testament przyniósł tylko potwierdzenie tego charakteru małżeństwa. Kolejne wieki stały się okazją do wypracowania przez doktrynę Kościoła nauki o sakramentalności małżeństwa. Negacja małżeństwa jako sakramentu przez protestantów oraz istniejące scholastyczno-kanonistyczne ujmowanie małżeństwa przez teologię przyczyniły się do definitywnego określenia sakramentalności małżeństwa. Sobór Trydencki przedłożył stosowne kanony⁴⁰. Nauka ta głoszona była potem przez papieży oraz przez Sobór Watykański II⁴¹.

Małżeńskie przymierze zostało między ochrzczonejmi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu. Z tej racji między ochrzczonejmi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem (kan. 1055 KPK). Małżeństwo jest sakramentem, a więc niewidzialną łaską Pana Boga. Jest znakiem związku Chrystusa i Kościoła. Udziela on małżonkom łaski miłowania się wzajemnie tą miłością, jaką Chrystus umiłował swój Kościół. Łaska sakramentu udoskonala w ten sposób ludzką miłość małżonków, umacnia ich nierozzerwalną jedność i uświęca ich na drodze do życia wiecznego⁴². Małżonkowie chrześcijańscy przez ten specjalny sakrament są wzmocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności⁴³.

Małżeństwo sakramentalne nie jest w żaden sposób „dodane” do małżeństwa naturalnego. Ono stanowi dalszą realizację w planie zbawczym człowieka. Tym samym więc sakramentalność nie może być i nie jest rzeczywistością rozdzielną od samego małżeństwa, kiedy zawierają je chrześcijanie. Sakrament stanowi samo małżeństwo⁴⁴. Jan Paweł II w jednym ze swoich przemówień stwierdził, iż zaślubieni jako małżonkowie uczestniczą w sakramencie we dwoje jako para, do tego

³⁹ Por. J. Goleń, *Rodzice wychowawcami do życia w rodzinie*, „Życie i Myśl. Zeszyty problemowe” 26 (2010), s. 76–88.

⁴⁰ Por. Sobór Trydencki, Sesja 24, I/A-B, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst łaciński, polski, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 714–719.

⁴¹ Zob. Pius XI, *Enciclica Casti connubii* (31 XII 1930), AAS 22 (1930), s. 583; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 48.

⁴² KKK, 1661.

⁴³ Por. kan. 1134 KPK, kan. 776 § 2 KKKW; G. Dzierżon, *Sakramentalność małżeństwa ochrzczonej*, „Ius Matrimoniale” 4 (1999), s. 121.

⁴⁴ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony 1095–1107)*, Gdańsk 1991, s. 15.

stopnia, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza⁴⁵. Małżeństwo zostaje włączone w nadprzyrodzony porządek Zbawienia. Staje się już nie tylko sposobem trwania w miłości, ale także sposobem istnienia w Bogu, przez Chrystusa, mocą nadprzyrodzonej konsekracji dokonanej przez Ducha Świętego. Prawodawca stanowi w kan. 1134 KPK, iż małżonkowie przez specjalny sakrament zostają wzmocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swojego stanu i godności⁴⁶.

5. Rozerwanie małżeństwa

W rozważaniach na temat aktualności małżeństwa sakramentalnego we współczesnym świecie trudno pominąć fakt, iż jakaś część małżeństw sakramentalnych rozpada się. Węzeł małżeński zostaje przerywany i to jak podają statystyki sądowe z różnych powodów. Orzecznictwo sądów cywilnych wskazuje, iż najczęstszą przyczyną orzekania rozwodów jest niezgodność charakterów małżonków, następnie niedochowanie wierności małżeńskiej, nadużywanie alkoholu⁴⁷. W opracowaniach na ten temat odnaleźć można, różne źródła rozpadu małżeństw: postępującą globalizację, industrializację i urbanizację, transformację ustrojową, liberalizację prawa rodzinnego, nową ocenę społeczną związku małżeńskiego, tendencje prorozwodowe, migrację ludności⁴⁸. Bez względu na przyczynę mamy do czynienia z rozerwaniem więzi małżeńskiej. Prawodawstwo cywilne dopuszcza możliwość rozwodu, ale Kościół stoi na stanowisku, że małżeństwa nie można rozerwać, ponieważ cieszy się ono przymiotem nierozzerwalności. Współczesny świat podkreśla wolność człowieka, a Kościół jej broni. Rozwód jest bezpośrednim uderzeniem w człowieka, w rodzinę, w społeczeństwo. Nie jest czymś dobrym, choć pozornie ludzie tak twierdzą. Nie mówi się jednak o negatywnych stronach rozwodu. Po pierwsze rozpad małżeństwa dotyka niemalże każdej sfery życia małżonków. Ustaje wspólnota duchowa, a nasila się samotność, czego następstwem mogą być depresje, lęki, brak poczucia własnej wartości. Także wspólnota materialna ulega załamaniu, co powoduje pogorszenie sytuacji finansowej. Relacja z potomstwem zostaje ograniczona. Rozwód rodzi swoje skutki także w społeczeństwie. Małżeństwo bowiem,

⁴⁵ Por. Ioannes Paulus II, *Allocutio Centre de Liaison des Equipes de Recherche* (3.11.1979), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979), 1032.

⁴⁶ Kan. 1134 KPK: „[...] In matrimonio praeterea christiano coniuges ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur”. Por. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próba syntezy teologiczno-moralnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, Warszawa 1980, s. 28–29.

⁴⁷ Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny*, Warszawa 2010, tabl. 42 (77), s. 241.

⁴⁸ Zob. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 130–132; E. Waszkiewicz, *Rozwody we współczesnej Polsce*, w: *Małżeństwo na całe życie? ...*, s. 47–53; tamże, A. Bartczak, *Wpływ tendencji prorozwodowych na trwałość małżeństwa*, s. 29–46.

będące jego częścią, powiązane jest różnymi więzami. Rozpad małżeństwa oznacza rozwód uczuciowy, rozwód prawny, rozwód ekonomiczny, rozwód rodzicielski, rozwód sąsiedzki i rozwód psychiczny⁴⁹. Rozwód wpływa zwłaszcza bardzo negatywnie na dzieci. Jak pokazują badania, dzieci rozwiedzionych małżonków są bardziej podatne na stres, bardziej agresywne i egoistyczne niż dzieci wychowujące się w pełnych rodzinach⁵⁰.

Warto także w tym miejscu przytoczyć funkcjonującą w prawie kanonicznym zasadę *matrimonium gaudet favore iuris*. W wątpliwości należy uważać małżeństwo za ważne zawarte, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego⁵¹. Zasada ta ma swoją aplikację, zwłaszcza na gruncie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Domniemanie to stanowi przeciwwagę często dla stron kategorycznie dążących do orzeczenia nieważności małżeństwa. Jest prawdą, iż sędzia kościelny musi szukać prawdy obiektywnej o małżeństwie i w jej świetle orzekać. Jednakże należy wskazać, iż małżeństwo sakramentalne stanowi tak wielką wartość, iż nawet gdy faktycznie strony nie tworzą wspólnoty, to nie można mówić o działaniach zmierzających do orzeczenia nieważności. Prawda o małżeństwie jest zawsze w centrum procesu⁵².

Czy pomimo tego narastającego cały czas zjawiska rozpadu związków, małżeństwo sakramentalne nadal może być postrzegane jako nowoczesne? Odpowiedź jest pozytywna. Małżeństwo sakramentalne nie daje gwarancji przetrwania wspólnoty, jej zachowania, ale ma wszystkie instrumenty, które z pomocą człowieka, czynią z niej każdorazowo nowoczesną instytucję prawną oraz społeczną.

Współcześnie potrzeba nam nowych rozwiązań, które pogłębią wiedzę i świadomość na temat małżeństwa sakramentalnego. Zgodnie z prawem funkcjonuje działalność duszpasterska w ramach przygotowania do zawarcia małżeństwa. Benedykt XVI w ostatnim swoim przemówieniu do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej zwrócił uwagę na potrzebę jeszcze lepszego, głębszego przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa⁵³. Pierwszym miejscem oczywiście jest rodzina, w której kształtują się podstawowe cechy i postawy człowieka. To tu młody człowiek, od swoich rodziców, uczy się, czym jest małżeństwo. Świadectwo matki i ojca budowania wspólnoty małżeńskiej bez wątpienia nie zastąpi żadnych nauk, czy

⁴⁹ Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji...*, s. 103–110.

⁵⁰ Tamże, s. 117–118: „To dramatyczne przeżycie powoduje u dziecka depresję, nerwice i brak poczucia bezpieczeństwa. Nawet w sytuacjach, gdy postronni uważają rozwód za „jedyne rozsądne wyjście, by uzdrowić atmosferę, rozwód [...] otwiera nowy etap w życiu rodziny, w którym brak jednego z rodziców siłą rzeczy może powodować – i w większości wypadków powoduje – zaostrzenie istniejących problemów lub powstanie innych. Problem osieroconego dziecka jest jednym z nich. Wiadomość o rozejściu się rodziców czyni dewastujące zamieszanie w świadomości dziecka. Dziecko czuje się zdezorientowane, zagubione i pozbawione opieki”.

⁵¹ Por. kan. 1060 KPK.

⁵² Por. U. Nowicka, *Aplikacja zasady favor matrimonii w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 16 (2011), s. 25: „Logika procesu jest taka, że każdy, kto w nim uczestniczy, ma do spełnienia swoje zadania – choć wszyscy w jednym celu: *pro rei veritate*. Punktem wyjścia jest domniemanie, że małżeństwo jest ważne”.

⁵³ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej (22.01.2011)*, AAS 103 (2011), s. 109.

też kursów. Owszem także i one winny się pojawić w formacji każdej osoby. Człowiek stopniowo dorasta, dojrzewa do coraz głębszych treści, jakie niesie ze sobą małżeństwo, które dla chrześcijan jest przecież także sakramentem. Trzeba zatem wrócić do przywoływanej przez historię pracy u podstaw. Tylko wtedy będziemy mogli mówić o silnej Bogiem rodzinie.

Małżeństwo sakramentalne nie potrzebuje reklamy, aby się promować. Potrzebuje jednak wsparcia w głoszeniu prawdy o nim. To zadanie spoczywa na każdym chrześcijaninie, katoliku. Świadczenie życia, głoszone poglądy, nie mogą stać w sprzeczności z nauką Kościoła. Nie istnieje bowiem małżeństwo życiowe i małżeństwo prawne. Jak podkreśla Benedykt XVI: „istnieje jedno małżeństwo, które stanowi konstytutywny i rzeczywisty węzeł prawny między mężczyzną i kobietą, węzeł, na którym opiera się autentyczna małżeńska dynamika życia i miłości”⁵⁴.

Szukając poparcia postawionej tezy, sięgamy do istoty małżeństwa, do prawdy o małżeństwie. Ona jest jedna i Kościół od dwóch tysięcy lat nieustannie głosi tę samą naukę o małżeństwie. Związek mężczyzny i kobiety nabiera swojej pełni właśnie w małżeństwie. Małżeństwo sakramentalne bez wątpienia jest nowoczesne. Potwierdza to wielowiekowa tradycja nauki o małżeństwie, która nie jest wyrazem zatwardziałości czy skostniałości instytucji małżeństwa. Przeciwnie, odzwierciedla mądrość tej instytucji, która nie podlega żadnym pesudonowoczesnościom. Ukazuje pełnię wolności człowieka jako podmiotu praw i obowiązków. Obdarza darami zarówno materialnymi, jak i duchowymi. Małżeństwo jest pełnym dojrzałości przymierzem mężczyzny i kobiety, którzy całkowicie się sobie oddają, którzy potrafią podjąć i wypełniać obowiązki małżeńskie, którzy zawierają sobie bezgranicznie.

W dobie ataków na małżeństwo sakramentalne należy tym bardziej ukazywać pełnię prawdy o małżeństwie. Jest prawdą, że związanie się na całe życie z drugim człowiekiem może wydawać się trudne, a nawet niemożliwe. Tym ważniejsze jest głoszenie Dobrej Nowiny, że Bóg nas kocha miłością trwałą i nieodwołalną, a małżonkowie mają udział w tej miłości, która ich prowadzi i podtrzymuje, oraz że przez swoją wierność mogą oni być świadkami wiernej miłości Boga⁵⁵. Człowiek jest zadany rodzinie i społeczeństwu, pisze Jan Paweł II w *Liście do Rodzin*⁵⁶. Genealogia człowieka pochodzi od Boga, który ustanawia go z jednej strony dla niego samego, ale z drugiej strony dla rodziny i społeczeństwa. Małżeństwo sakramentalne jest nowoczesne, ponieważ jest darem Boga danym człowiekowi. Podważania wartości małżeństwa, powoływanie się na „skostniałość tej instytucji w Kościele” jest podważaniem zamysłu Stwórcy, kwestionowaniem Mądrości Bożej.

⁵⁴ Tamże, s. 20.

⁵⁵ KKK, 1648.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994.

RELEVANCE OF A SACRAMENTAL MARRIAGE IN THE CONTEMPORARY WORLD

Summary

Today we often hear that a sacramental marriage is outdated. In this article, the author shows that the sacrament of marriage is still current. Today we can see that many people live in free unions – de facto unions. However, they can choose marriage, which is a formal relationship. The sacramental marriage is modern. There is no such thing as one marriage according to life and another according to law. Pope Benedict XVI said: „marriage is one thing alone, it constitutes a real legal bond between the man and the woman, a bond which sustains the authentic conjugal dynamic of life and love”. Sacramental marriage does not need ads to be promoted but needs support in proclaiming the truth about him.

Słowa kluczowe: małżeństwo, inne formy wspólnoty osób, świat współczesny

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK*

Boliwijski Uniwersytet Katolicki

DEKOLONIZACJA W BOLIWII – RESENTYMENT CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ DZIEJOWA?

WSTĘP

Jeszcze kilka lat temu wnikliwy socjolog, obserwując sytuację Boliwii, mógł pisać: „Możemy powiedzieć, bez ryzyka pomyłki, że system demokratyczny w Boliwii znajduje się na rozdrożu, a siły, które podminowują jego ciągłość i rozwój, wynikają z odwiecznych sprzeczności, anachronizmów i mechanizmów strukturalnego pogwałcenia praw...¹”. To niezwykle pesymistyczne proroctwo odzwierciedla napięcia, jakie od czasów kolonii nie zostały rozwiązane w społeczeństwie. Wręcz przeciwnie, okres republiki od 1825 r. pogłębił sytuację dyskryminacji, upokorzenia, wynarodowienia, jaką cierpią ludy dawnego imperium inkaskiego na ziemiach Boliwii. Dziś patrzy się krytycznie na czas republiki jako czas stracony, okres zdrady i oszustwa. Elity tak naprawdę nigdy nie miały projektu narodu boliwijskiego. Od początku przyjęły formy myślenia i rządzenia zaczerpnięte z ideologii zachodnich, pogardzając własnym krajem i traktując go bardziej jako własne latyfundium niż jako społeczeństwo, kulturę, naród². Charakterystyczne jest, że Boliwia republikańska przegrała wszystkie swoje wojny z sąsiadami. Praktycznie tylko w jednej wojnie z Paragwajem podjęła równorzędną walkę. Zaistniała armia boliwijska, złożona z mieszkańców wszystkich regionów kraju, którzy po raz pierwszy bili się o wspólną sprawę, której na imię Boliwia. Ten brak historii, brak wspólnej legendy, wspólnego cierpienia jest dziś bardzo odczuwalny jako pustka w tożsamości. Boliwia przegrywała swoje wojny nie dlatego, że była krajem biedniejszym, ale dlatego, że nie miała zintegrowanej świadomości narodowej na poziomie elit³. Etos republiki dążył do unifikacji kraju na poziomie szkolnictwa, wymiaru sprawiedliwości, rasy, promując warstwę metyską, izolując Indian i spychając ich tożsamość do pewnego

* Ksiądz dr Wojciech Błaszczuk pracuje w Boliwii jako misjonarz. Wykłada filozofię i teologię na Boliwijskim Uniwersytecie Katolickim.

¹ S. Rivera Cusicanqui (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, s. 38.

² I.M. Chivi (2011), *Perspectivas para la descolonización en Bolivia*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro, s. 62.

³ J. Romero (2011), *Interculturalidad y descolonización*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro, s. 27 n.

getta folklorystycznego. Dziś odkrywa się istnienie niejako *dwóch Boliwii*: indiańskiej i metyskiej⁴.

Czas współczesnych reform XX-wiecznych w stylu uwłaszczenia ziemi, upowszechnienia szkolnictwa i nadania praw obywatelskich szerokim rzeszom Indian (reforma 1952 r.), przez wieki wyłączonym i odsegregowanym od głównego nurtu polityki także nie spełnił deklarowanych oczekiwań. Panująca retoryka postępu domagała się cywilizacji Indian za cenę ich denaturalizacji, czyli przyjęcia warunków dyktowanych przez model państwa na wzór demokracji europejskiej. Okazuje się, że w mentalności rodowitych Indian, którzy w Boliwii stanowią ok. 60% ludności, nieustannie drzemie inna wizja świata. Realizację tej wizji skrótkowo można nazwać dekolonizacją, ale pod tym pojęciem kryje się cały system znaczeń, które często pozostają poza zasięgiem intelektualnych zdolności Europejczyka. Nie chodzi bynajmniej o wątpliwość umysłową rasy białej. Dekolonizacja jest projektem o znaczeniu nie tylko intelektualnym, ale także religijnym. A na poziomie intelektu porusza się po innych ścieżkach rozumowych, proponuje inne epistemologie, inne narracje historii, inną wizję kosmosu, a w konsekwencji inną antropologię i wizję państwa. Spróbujmy choćby dotknąć tej rzeczywistości, którą postuluje hasło dekolonizacji.

IMPERATYW DEKOLONIZACJI

Obserwatora zza oceanu może dziwić rewolucyjny charakter postulatów dekolonizacji. Intelektualiści indiańscy powiedzieliby, że niezrozumienie dekolonizacji pochodzi z umysłów skolonizowanych. Przeciętny Europejczyk myśli kategoriami kolonialnymi i do zrozumienia świata Andów musiałby najpierw sam dokonać własnej dekolonizacji. Spór nie jest tylko metodologiczny. Barykadę niechęci wypiętrzyły wieki prześladowań kolonialnych i postkolonialnych. Ponadto dotykamy tu zupełnie odmiennej wizji świata, kosmosu, historii. Dla Indian andyjskich „zgorszenie” okrucieństwem kolonizatorów ma znaczenie kosmiczne. Można je opisać jedynie pojęciem *pachakuti*⁵, co w językach Altiplano: keczua i ajmara znaczy: *wzburzenie, przewrót świata, świat na odwrót*. W tym kontekście ból kolonizacji przestaje być uleczalny. Nie można zwyczajnie zapomnieć, wybaczyć, zasymilować doświadczenia, jakie przywieźli kolonizatorzy. Rozdarcie należy naprawić, przywrócić dawny świat. Dlatego w mentalności rytualnej Indian ogromne znaczenie odgrywają obrzędy przywrócenia, naprawienia, wynagrodzenia. Historia w wyobraźni andyjskiej nie ma charakteru linearnego. Ale koncepcja wiecznych powrotów też do końca nie

⁴ Określenia *dwóch Boliwii* użył po raz pierwszy Fausto Reinaga, znany myśliciel indianista, który w 1970 r. wydał książkę pt. *La Revolución India (Indiańska rewolucja)*, która uchodzi za *Biblię* indianizmu. Później określenie to spopularyzował Felipe Quispe, znany publicysta tematów o tematyce dekolonizacyjnej.

⁵ *Pachakuti*, jak wiele pojęć andyjskich, łączy w sobie kilka rejestrów znaczeń, czasem komplementarnych, a czasem sprzecznych. W tym przypadku *pachakuti* będzie znaczyło: katastrofa albo odnowa, por. A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 88.

wyczerpuje rozumienia czasu andyjskiego. Mamy tu do czynienia z historią, która tworzy teraźniejszość, przeszłość jako przyszłość. Nad historią nie można przejść obojętnie, nie można jej zwyczajnie zracjonalizować, zinterioryzować jako nauki. Historia musi tworzyć teraźniejszość, musi odżyć. Przeszłość ma zdolność odnowienia czasu i przestrzeni⁶.

Krwawe zakończenie indiańskich rewolt, które wybuchały systematycznie na przestrzeni wieków, łącznie z całym dorobkiem okrucieństwa kolonialnego, utrwaliło w Indianach obraz najeźdźcy, który nie jest do końca człowiekiem, ale wcieleniem zła. Demoniczny obraz kolonizatorów stał się wręcz częścią mitologii. Utożsamiono Hiszpanów z postacią *lik'ichiri* (keczua) albo *kharisiri* (ajmara), czyli figury złego, który kradnie człowiekowi tłuszcz (*untu*), pierwiastek życia. Utożsamienie obcego ze złym w mitologii i w wyobraźni zbiorowej wśród mieszkańców boliwijskich gór do dziś pokutuje nieufnością do obcokrajowców, szczególnie białych, określanych *gringo*. Misjonarze katoliccy pracujący dziś wśród ludu Ajmara skarżą się niekiedy na ambiwalencję swoich wiernych.

Dekolonizacja jawi się więc jako imperatyw, jako *pachakuti*, czyli nowy przewrót świata, a raczej powrót do świata dawnego porządku utraconego w czasach kolonialnych, których zmierzch zaledwie się zaczyna rysować. Dyskurs odnowy i rewolucji jest bardzo silny. Przeświadczenie udziału w wydarzeniach dziejowych potwierdza polityczna popularność prezydenta Evo Moralesa. Indiańska większość w łonie państwa boliwijskiego domaga się odzyskania swoich praw i swoich przestrzeni: kulturowej, religijnej, epistemologicznej i politycznej. Sprzeciwia się radykalnie narracji historycznej, która chce widzieć Boliwię jako kraj metysów aspirujących do postępu pojętego na sposób zachodniej cywilizacji. Cyniczny, albo nawet tylko sceptyczny obserwator mógłby powierzchownie interpretować dekolonizację jako reakcję odwetu, jako indiański purytyzm, czy dogmatyzm, niezdrowy i zamknięty radykalizm albo fundamentalizm. Jednak przychylając się do tych określeń, wystawiamy się na ryzyko niezrozumienia i bagatelizacji postulatów Indian.

„CHORY NARÓD”

W 1909 r. boliwijski pisarz, polityk i historyk – Alcides Arguedas (1879–1946) opublikował książkę pt. *Pueblo enfermo* (*Chory naród*). Książka ta jest pewnego rodzaju esejem na temat tożsamości narodowej Boliwijczyków, na temat roli Indian w strukturze państwa. Arguedas, opisuje żywioł indiański w Boliwii jako chorobę, jako przeszkodę w rozwoju kraju. Indianina określa słowami: *Zazdrosny, nieufny, zakuty w atawizm, okrutny, grabieżczy, wycofany, nędzny, wpada w pasję z byle powodu. Wszystko co nie dotyczy go osobiście postrzega z uległą obojętnością prostaka, żyje bez entuzjazmu, bez pragnień, w czysto zwierzęcej bezwoli*⁷. Książka ta do niedawna była lekturą obowiązkową w szkołach. Budziła skądinąd słuszne rozgoryczenie

⁶ S. Rivera Cusicanqui (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, s. 51.

⁷ A. Arguedas (1986), *Pueblo enfermo*, La Paz, Ediciones Puerta del Sol, s. 31 (tłum. własne).

wiceministra dekolonizacji jako pozycja niemalże rasistowska. Autor książki określa symbolicznie żywioł indiański wewnątrz republiki jako chorobę (*Pueblo enfermo*). Dla Indian jest to tym bardziej irytujące, że ich postrzeganie republiki i jej kolonialnego dziedzictwa posługuje się tym samym obrazem choroby. To właśnie kolonializm i tzw. *współczesność kolonialna* czy *neokolonializm*, który przeciąga się do dziś, są chorobą.

Dyskusja wokół *chorego narodu* zdradza wewnętrzne, boliwijskie antagonizmy, ukazuje realną deprecjację Indian, o których na końcu XIX w. sądzono, że są rasą, która wkrótce wyginie. Argentyński filozof Enrique Dussel, poruszający tematy kolonializmu i dekolonizacji, zauważa genialnie, że to, co się wydarzyło w 1492 r. nie było odkryciem Ameryki, ale jej „ukryciem”. Kolonizatorzy, narzucając swoją administrację, religię, plądrując bogactwa kraju, przyczynili się tak naprawdę do zniewolenia oryginalnej kultury ludów indiańskich. Przez całe wieki narzucano Ameryce zewnętrzny model życia, myślenia, wiary, gospodarki, polityki. Robiono wszystko, co możliwe, aby uciszyć wewnętrzny głos Ameryki. Robiono wszystko, aby „ukryć” Amerykę przed resztą świata, a przede wszystkim może przed własnym sumieniem⁸.

HISTORIA ASYMLACJI I WALKI

Sięgnijmy nieco w głąb historii, aby odkryć dla naszej świadomości to, co przez wieki, według teorii E. Dussela było zakrywane. Kiedy Hiszpanie dotarli na ziemie Imperium Inków w 1532 r., zastali królestwo podzielone. Wewnętrzne spory między Indianami sprzyjały konkwiście. Ale ta pozorna słabość imperium, właściwie wynikała z jego wielokulturowej natury. Pod dominacją inkaską znajdowały się rozliczne grupy etniczne, które swoją odmienność pojmowały jako część projektu kosmicznego. Współistnienie odmiennych kultur nie budziło lęku ani zapędów dyktatorskich. Ślady tej mentalności do dziś obserwujemy w zadziwiającej skłonności Indian boliwijskich, szczególnie w rejonie górskim, do synkretyzmu. Łączenie religii chrześcijańskiej z wierzeniami i kultami sprzed czasu kolonii nie budzi najmniejszego niepokoju logicznego. Prawda jawi się tu jako funkcja wielopostaciowa, nie ma charakteru hegemonicznego. Archetyp cywilizacji wielokulturowej, idealizowany dodatkowo jako dziedzictwo przedkolonialne, doszedł do głosu w projekcie politycznym nowej konstytucji państwa. W dobie dekolonizacji Boliwia została nazwana *Boliwijskim Państwem Wielonarodowościowym*. Nowa nazwa ma znaczenie symboliczne jako odrzucenie modelu państwa republikańskiego narzuconego przez spadkobierców kolonii. Z drugiej strony ma też znaczenie praktyczne jako uprzywilejowanie ponad 30 narodowości autochtonicznych, które przez ostatnie 500 lat były systematycznie spychane nie tylko na margines, ale dosłownie poza margines życia publicznego.

⁸ E. Dussel (1994), 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, passim.

W nurt historii kolonialnej wpisują się także wydarzenia sukcesywnych powstań. Już na samym początku, w pierwszych latach po utrwaleniu dominacji hiszpańskiej nad imperium inkaskim, dochodziło do rewolt na tle religijnym i politycznym. Najbardziej znane i utrwalone w pamięci zbiorowej są powstania: pod przewodnictwem legendarnego Tupaq Amaru I, dekapitowanego w Cuzco w 1572 r., pod przewodnictwem Tupaq Amaru II i paralelne powstanie pod przewodnictwem Tupaq Katari, oba rozbite w 1782 r. Symbolicznego znaczenia nabiera również forma w jakiej Hiszpanie pomścili się na przywódcach. Na przykład ciało Tupaq Katari zostało rozczłonkowane i porozrzucane w różnych miejscach terytorium, które kontrolowali rebelianci. Ciała innych dowódców spalono, a prochy wrzucono do rzeki. Od tamtego czasu Indianie wierzą, że ciało ich przywódcy Tupac Katari powróci do jedności. Sam Katari, umierając, miał powiedzieć: *Ja umieram dziś, ale wrócę zamieniony w tysiące tysięcy*. Słowa tego testamentu walki antykolonialnej można dziś z łatwością odnaleźć na rewolucyjnych graffiti wymalowanych na murach dużych miast. Tę jedność, rozbitą kolonialnie, obrazuje wspólnota ludów indiańskich na wzór wielokulturowego imperium przedkolonialnego. Kiedy w 1979 r. Indianie zrzeszeni w nowo powstających związkach zawodowych o zabarwieniu komunistycznym, zablokowali drogi całego kraju i doprowadzili do upadku dyktatury generała Banzer, mówiło się, że ciało Katari wróciło do jedności⁹. Autochtoni z całego kraju, z gór i z nizin tropikalnych, walczyli w jednej sprawie. Protesty przeszły do historii pod nazwą Pierwszego Obłężenia La Paz i miały znaczenie symboliczne w kształtowaniu się tożsamości narodowej w opozycji do struktur państwa, które nadal było odbierane jako twór obcy, postkolonialny, narzucony mechanizm niesprawiedliwości. W 2006 r., już za rządów Evo Moralesa, w miejscowości Peñas na Altiplano grupa kapłanów ajmara (maestros, soldados, yatiris) dokonała symbolicznego obrzędu połączenia ciała Tupaq Katari. Zebrano ziemię z miejsc, gdzie przypuszczalnie Hiszpanie porzucili członki ciała przywódcy. Połączono zebrane próbki ziemi i przywołano ducha (*achaju*) Katari. Prezydent był obecny przy tej ceremonii. Symbolicznie rozpoczął się czas uzdrowienia duchowego ludu zniewolonego przez setki lat. W ślad za tą ceremonią zaczęto odprawiać rytuały indiańskie w wielu miejscach, które uchodzą za święte (*taka*), a także w urzędach i budynkach rządowych. Dążenia polityczne nierozdzielnie pokrywają się z duchem religijnym. Bohaterskie męczeństwo Tupaq Katari zapisało się jako archetyp oporu i walki dekolonizacyjnej ludu Ajmara. Dzisiejsi wojownicy praw Indian nazywają się od imienia swojego legendarnego przywódcy *katarystami* albo *tupakatarystami*. Nawet związki zawodowe, zrzeszające Indian Ajmara przywołują w swojej nazwie nieśmiertelne imię Katari¹⁰.

⁹ S. Rivera Cusicanqui (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, s. 56.

¹⁰ Por. A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 24 n.

BOLIWIA DZIŚ I JEJ REFORMY DEKOLONIZACYJNE

Historyczna narracja opisuje kolonializm jako czas przeszły, zamknięty rozdział dziejów ojczyzny. Ale pamięć zbiorowa Indian, niekończące się walki z marginalizacją społeczno-polityczną, zinstytucjonalizowany rasizm sprawiają, że kolonializm pozostaje nadal rzeczywistością aktualną. Socjolodzy gimnastykują się, aby odróżnić lingwistycznie czas kolonializmu (*colonialismo*) hiszpańskiego od „kolonialności” (*colonialidad*), która ogarnia wszystkie *sytuacje kolonializmu* utrwalone aż do dnia dzisiejszego. Używa się również określeń *współczesność kolonialna*, czy *neokolonializm* na określenie zjawisk, które historycy, skupieni na opisie linearnego rozwoju historii kraju, chcieliby zamknąć w książkach o XIX w.¹¹

Dzisiejsza Boliwia przeżywa swoisty renesans świadomości indiańskiej. Razem z dojściem do władzy prezydenckiej rodowitego Indianina Evo Moralesa (2005), ideologia polityczna wzmocniła tłące się od lat sześćdziesiątych XX w. hasła dekolonizacji¹². Dekolonizacja ogarnia pragnienie odtworzenia myśli, wiary i kosmowizji indiańskich, andyjskich jako paradygmatów politycznego i kulturalnego rozwoju. Ta „indianizacja” myślenia i działania przybiera wręcz postać rewolucyjną. Lata 2000–2005, które poprzedziły dojście do władzy Moralesa, myśliciele nastawieni proindiańsko nazywają „czasem rewolucji”. A rządy, które nastąpiły w konsekwencji strajków, blokad dróg, oblężenia stolicy, okupacji urzędów państwowych i innych form wyrażenia niezadowolenia społecznego nazywa się „rządem postinsurekcyjnym”¹³. W dziedzinie polityki „rewolucja dekolonizująca” zaczęła się w 2005 r. wraz z przejęciem władzy przez obóz partii *Movimiento al Socialismo* (*Ruch ku Socjalizmowi*), na czele której stoi przywódca *Związków Zawodowych Producentów Liścia Koki* – Evo Morales. Kategoria przewodniczącego *Związków Zawodowych Producentów Liścia Koki*, obecnej głowy państwa, budzi w kręgach opinii zagranicznej ironiczny uśmiech. W zewnętrznej prezencji i w charakterze swojego dyskursu politycznego Morales wpisuje się doskonale w grupę polityków latynoskich, którzy żywo krytykują imperializm zachodni ucieleśniony w polityce Stanów Zjednoczonych. Przymierze z Wenezuelą Hugo Chaveza i Kubą Fidela Castro wpisuje Boliwię na listę krajów, których ideolo-

¹¹ Typ narracji historycznej skupionej na dziejach państwa niektórzy autorzy uważają wręcz za „gwałt epistemologiczny”. Sprzeciwiają się typowemu podręcznikowemu opisowi historii Boliwii z punktu widzenia państwa, które powstało w 1825 r. Argumentują, że większości mieszkańców, przez niemal dwa wieki od momentu ustanowienia niepodległości, była wyłączona z faktycznego życia państwa; por. Claros L. (2011), *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*, La Paz, s. 49–58.

¹² W 1962 r. została założona *Indiańska Partia Boliwii* (*Partido Indio de Bolivia*). Stała się ona awangardą radykalnych poglądów tzw. „indianistów” (*indianistas*). Bodaj najbardziej znany pisarz indianista – Fausto Reinaga w manifestie założycielskim partii wyznawał: ...*na kolanach i własną krewią podpisujemy Akt Fundacyjny Partii [...], która jest kamieniem węgielnym rekonkwisty naszej wolności i naszej ojczyzny; ojczyzny Indian i dla Indian. Amen*; zob. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, cyt. za: D. Pacheco (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, s. 34.

¹³ A. Burman (2011), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 14.

gia socjalistyczno-komunistyczna i rewolucyjny populizm antyimperialistyczny budzą w świecie szczególną uwagę. W kolejnych latach rządu Indian w Boliwii przeprowadzono ciesząc się dużą popularnością nacjonalizację. Znacjonalizowano wiele kopalń metali szlachetnych, przemysł wydobywania paliw, elektrownie, linie przesyłu energii.

Kolejne zmiany polityczne dotyczyły sądownictwa. Uprawomocniono *sądy wspólnotowe (justicia comunitaria)*, odwołujące się do tradycyjnych form wymierzania sprawiedliwości na terenach wiejskich przez lokalną wspólnotę indiańską. W konsekwencji istnieją dwa wymiary sprawiedliwości: miejski i wiejski. Budzi to wiele kontrowersji. Niekiedy przy drogach, opuszczając tereny gęściej zaludnione, możemy znaleźć tablicę z napisem *Justicia comunitaria*, co oznacza, że opuszczamy teren, gdzie obowiązuje boliwijski Kodeks Prawa Karnego. *De facto*, możemy tu zaobserwować ciekawy zabieg włączenia w sieć organów państwowych instytucji życia plemiennego. Pomijając już zwyczajną, funkcjonalną obawę o bezstronność tych sądów, jak i pokusę, jaką stanowi dla lokalnych władz politycznych wpływanie na treść wyroków, mamy tu do czynienia z odwróceniem dotychczasowych paradygmatów rozwoju politycznego i cywilizacyjnego kraju. Od czasu powstania republiki w 1825 r. wszystkie rządy, mniej lub bardziej udolnie, dążyły do politycznego, kulturowego i administracyjnego scalenia kraju. Oczywiście nierzadko dokonywało się to kosztem tożsamości społeczności lokalnych. Języki indiańskie powoli zanikały. Zwyczaje plemienne były postrzegane jako zaściankowość, zabobon. Ideał edukacyjny polegał na włączeniu się w nurt uniwersalnej myśli uporządkowanej według podziału nauk właściwego cywilizacji zachodniej. Ideał prawny, polityczny, sądowniczy, edukacyjny dążył do systematycznego włączenia wszystkich mieszkańców kraju w nurt zuniformizowanego systemu, który dyktowała stolica. Możemy określić ten model rozwoju jako nastawiony na powolne doganianie krajów „wysoko ucywilizowanych”. Apogeum myślenia progresywnego miało miejsce w Ameryce Łacińskiej w latach pięćdziesiątych XX w. Obrazowo mówiło się, że musimy dogonić pociąg, którym świat ucieka do przodu. Z czasem zdano sobie sprawę, że uciekający pociąg jest co raz dalej. Ekonomicznie „zadyszane” kraje tak zwanego, w nomenklaturze czasu Zimnej Wojny, Trzeciego Świata nawet za cenę horrendalnych pożyczek zagranicznych nie potrafiły wybić się gospodarczo. Wręcz przeciwnie. Zadłużenie, technologiczne zacofanie, odległość od rynków zbytu nieustannie ograniczały kraje Ameryki Łacińskiej do roli biednego dostawcy tanich surowców pierwotnych, pogłębiając tym samym ekonomiczną zależność, która przypominała sytuację kolonializmu.

Pierwszym symptomem rewolucji przeciwko sytuacji neokolonializmu były refleksje biskupów katolickich, którzy w dobie przemian rozpoczętych przez Sobór Watykański II poddali surowej krytyce panujący system polityczny, ekonomiczny i kulturowy. Kościół katolicki w Ameryce Południowej cieszył się dużym autorytetem i na ten autorytet zasługiwał dzięki swojej pracy na rzecz ludności. Niejednokrotnie, wobec atrofii państwa, sparaliżowanego korupcją, walką o władzę czy dyktaturą wojskową, Kościół przejmował dużą część odpowiedzialności

za służbę zdrowia, edukację, opiekę nad osobami podeszłymi w wieku. Kościół katolicki w Boliwii do dziś dostarcza 25% usług w zakresie szkolnictwa podstawowego i średniego, w tym prawie w 100% jest odpowiedzialny za szkoły techniczne i zawodowe. Podobnie w szkolnictwie wyższym zajmuje bardzo ważne miejsce. Nowa ustawa o szkolnictwie, do której się odnosimy, odebrała Kościołowi prawo do kształcenia nauczycieli, co było jego ważną domeną.

Biskupi Ameryki Łacińskiej zbierali się kilkakrotnie na konferencjach, których dokumenty końcowe są kamieniami milowymi na drodze emancypacji politycznej, kulturowej, a nawet gospodarczej kontynentu. Dokument z Medellin (1968) po raz pierwszy mówi o zerwaniu z paradygmatem progresywnego rozwoju, doganiania świata i sprzeciwia się systemowej niesprawiedliwości w relacjach międzynarodowych i wewnętrznych, jakie zniewalają mieszkańców kontynentu. Dokument ten miał posmak wręcz rewolucyjny. Po raz pierwszy biskupi dopuścili możliwość masowych protestów i walki o prawa wobec „zinstytucjonalizowanej niesprawiedliwości”. Słowo rewolucja nie pada, ale mówi się o prawie do walki o sprawiedliwość. Na zasadzie mniejszego zła, bronienie własnej godności, nawet na sposób walki wydaje się lepsze niż akceptacja systemu opartego na zasadzie niesprawiedliwości. Jest symptomatyczne, że niektóre sformułowania użyte przez biskupów w latach sześćdziesiątych i później na konferencji w Puebla w 1979 r. dziś są używane jako główne hasła rewolucji indiańskiej protagonizowanej przez Evo Moralesa w Boliwii. To biskupi katoliccy pierwsi mówili o „neokolonializmie” i „potrzebie wyzwolenia”. Użyli także, modnego dziś w Boliwii hasła „proces przemian” (*proceso de cambio*).

W maju 2012 r. Indianie, którzy przyjechali do miasta Cochabamba w kontrofensywie przeciwko strajkom lekarzy, krzyczeli: *Nie pozwolimy, aby zniszczono proces przemian*. Obserwując temperaturę nastrojów społecznych w Boliwii, możemy zdać sobie sprawę, że walka nie toczy się o dojście do władzy jednej czy drugiej partii, ale w grę wchodzi model państwa, więcej, model cywilizacyjny, który zostanie wybrany bądź narzucony.

OJCZYZNA ZDEKOLONIZOWANA

Pojęcie ojczyzny pozostaje w wyobraźni Indian instytucją obcą, narzuconą i w konsekwencji kolonizującą. To, co dla Europejczyka, wychowanego w duchu idei emancypacji nacjonalistycznej, panujących już od późnego renesansu, wydaje się bastionem tożsamości, źródłem spójności społecznej, dla Indianina w Boliwii ucieleśnia wieki opresji. Generalnie Indianin nie utożsamia się z Boliwią, z państwem, jego historią jako z ojczyzną. Jeśli już aparat administracji dotarł do granic jego osady, co najwyżej rozumie Boliwię jako pewną organizację, której trzeba się podporządkować, przynajmniej w niezbędnym wymiarze, ale której nie pojmuje jako przestrzeni swojej przynależności. Ironizując, choć nie do końca, można powiedzieć, że Indianinowi w Boliwii łatwiej jest się utożsamić z klubem piłkarskim

niż z własnym krajem. Słusznie można mówić o istnieniu *dwóch Boliwii*¹⁴: metyskiej, która hołubi wartości kolonialne, i indiańskiej.

W warstwie symbolicznej, szczególnie politycy, dbają o nadanie dzisiejszej Boliwii nowego oblicza. Ale czasami wnikliwy obserwator może odnieść wrażenie, że zmiany dekolonizacyjne utknęły na poziomie symboliki i rządowego populizmu. Boliwia nadal stoi przed trudnym zadaniem zintegrowania albo zantagonizowania dwóch narracji historycznych: republikańskiej i indiańskiej. Symbolicznie ten dylemat przedstawia wydarzenie, które rozegrało się w 2006 r. w La Paz przy okazji manifestacji aktywistów indiańskich w rocznicę śmierci bohaterki Ajmara – Bartoliny Sisa – żony Tupac Katari, zamordowanej w 1782 r. Manifestanci, z flagami *wiphalas* (wielokolorowa szachownica, która symbolizuje nową, indiańską Boliwię) domagali się usunięcia pomnika Pedro Domingo Murillo i zastąpienia go pomnikiem Tupac Katari i jego żony Bartoliny Sisa. Przechodzący mieszkańcy stolicy, metysi, gorszyli się z powodu żądania usunięcia pomnika ich bohatera Murillo. Jeden z przechodniów miał powiedzieć demonstrantom: *Wy nie znacie historii i dlatego tu krzyczycie. Lepiej wróćcie do domu, przeczytajcie jakąś książkę o naszej historii i tak się nauczycie!* Ale demonstrujący odpowiedzieli, że przyszli protestować w to miejsce właśnie dlatego, że znają historię, a do książek powinni raczej wrócić metysi, aby zweryfikować rolę swoich bohaterów¹⁵. Widzimy tu wyraźnie starcie dwóch narracji historycznych. Starcie tym bardziej tragiczne, że każdy broni swojego sposobu interpretacji historii z dobrą wiarą w zasługi swoich bohaterów.

Symbolem republiki jest panamerykański bojownik o wolność Simon Bolivar. Od jego nazwiska przyjęła tytuł nowa republika, która w 1825 r. zastąpiła kolonialną Audiencia de Charcas. Boliwia w pierwszych latach nazywała się zwyczajnie Republiką Boliwara, potem Republiką Boliwariańską, odnosząc się szerzej do nurtu idei niepodległościowych przyniesionych przez rewolucje wzniesiane przez Boliwara od Wenezueli po Boliwię. Aktywiści kataryści, dla których fundamentalnym symbolem niepodległości jest postać protomęczennika Tupac Katari, uważają, że nie da się pogodzić archetypu Bolivara i Katari w jednym projekcie ojczyzny. Boliwia i Qullasuyu (nazwa nawiązująca do tytułu, jakim się określało imperium inkaskie) nie mogą istnieć jednocześnie¹⁶.

Dla wielu aktywistów indianistów dekolonizacja państwa oznacza najpierw jego „deboliwianizację”. Rytualne zaprzysiężenie prezydenta Indianina w Tiwana-

¹⁴ Określenia *dwóch Boliwii* (*las dos Bolivias*) użył w 2000 r. znany działacz Ajmara Felipe Quispe. Media skrytykowały go ostro, insynuując, że rozognia podziały etniczne i dążenia separatystyczne wśród Indian; cyt. za: Burman A. (2011), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 98.

¹⁵ Tamże, s. 106. Pedro Domingo Murillo (1757–1810) w 1781 r. jako żołnierz rojalista przyczynił się do stłumienia rewolucji indiańskiej Tupac Katari. Niedługo potem w wojnie o niepodległość stał się symbolicznym męczennikiem walki przeciw koronie. Powieszony w La Paz miał powiedzieć przed śmiercią: *Rodacy, ja umieram, ale lampy, którą zapaliłem nikt nie będzie mógł zgaasić. Niech żyje wolność!* W wielu aspektach postać Murillo, jego walka, śmierć i ostatnie przesłanie odpowiada postaci Tupac Katari. Jeden walczył o ojczyznę bez Hiszpanów, a drugi walczył o ojczyznę dla Indian. Obu można określić jako protomęczenników *dwóch Boliwii*, które do dziś wiodą spór.

¹⁶ Tamże, s. 30.

ku – historycznym centrum religijnym z czasów przedkolonialnych w obecności kapłanów Ajmara, jak i szereg rytów religijnych dokonujących się w urzędach administracji rządowej pozwalają przededefiniować strach i poczucie obcości wobec instytucji państwa. Sam prezydent, wydaje się, zmienił nieco swoją dialektykę. Od początkowych pozycji deprecjonujących pojęcie narodu boliwijskiego przeszedł do haseł swoistego „neo-nacjonalizmu” boliwijskiego integrującego w pojęciu „ojczyzny” wszystkie ludy i kultury kraju, które dotąd były marginalizowane. Możemy zaobserwować starania stworzenia nowej narracji historycznej, nowej interpretacji państwa i ojczyzny.

Ponieważ państwo z całym swoim aparatem politycznym, administracyjnym postrzegane jest jako element obcy, jako relikw kolonializmu, potrzebuje głębokiego uzdrowienia. To uzdrowienie polega na wejściu w pewną relację, niejako „oswojeniu” państwa za pomocą rytów i obrzędów natury religijnej. W pierwszych latach rządów Evo Moralesa można było zaobserwować wzmożoną aktywność rytualną ajmara w budynkach rządowych. Przy każdym wystąpieniu oficjalnym prezydenta był obecny także *mistrz*¹⁷ Ajmara, który otwierał i zamykał wydarzenie, sprawując stosowne rytuały ofiarne i kadzielne. Kiedy minister edukacji w pierwszym rządzie Moralesa, znany indianista, socjolog – Félix Patzi – zaprosił do swoich urzędów aktywistów indiańskich, pilnujący porządku policjanci musieli szukać drewna i węgla potrzebnych do odprawienia stosownych rytuałów¹⁸. Te symboliczne akty religijne pozwalają w pewien sposób zasymilować instytucję państwa, które nieustannie od początku kolonizacji w XVI w. jest postrzegane jako twór obcy i opresyjny. Jednocześnie rytuał religijny ma znaczenie oczyszczające, egzorcyzmujące i nadaje instytucji państwa pewną rolę sakralną. Tym samym cała warstwa instytucjonalno-polityczna zostaje „odzyskana” i wpisana na nowo w szersze ramy porządku kosmicznego. Sprawiedliwość, jakiej domagają się Indianie, nie ma tylko znaczenia ekonomicznego. Chodzi tu o sprawiedliwość wobec historii, wobec przodków, wobec męczenników walki o prawa. Inkorporacja instytucji państwa w projekt dekolonizacyjny przywraca symboliczną spójność całego procesu walki o prawa Indian i pozwala, po raz pierwszy nazwać Boliwię ojczyzną. W 2008 r. odbył się wielki marsz Indian pod hasłem „założenia nowej Boliwii” (*refundación de Bolivia*). W konsekwencji, z czasem została ustanowiona nowa konstytucja państwa i jak to zinterpretował wiceprezydent Boliwii – Alvaro García Linera – dokonał się *pogrzeb starego, neoliberalnego państwa kolonialnego i rasistowskiego*¹⁹.

Rodzi się jednak obawa czy zmiana paradygmatu w myśleniu o państwie nie będzie rodziła nowych dyskryminacji, a nawet rasizmu, który jedynie zwróci swe ostrze w kierunku dawnych prześladowców. Pewne zachowania na poziomie administracji

¹⁷ Instytucja *mistrza* (*maestro*) podobna jest do funkcji kapłana (*achachila*), aczkolwiek *mistrz* cieszy się większym respektem i jest uznawany także jako mędrzec (*sabio*); por. A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política* (2006–2010), La Paz, s. 70.

¹⁸ Tamże, s. 87.

¹⁹ Przemowa wiceprezydenta Boliwii z 22 I 2010 r.; cyt. za. A. Burman (2010), *Descolonización aymara...*, s. 248.

państwowej już zdradzają przejawy niechęci do „obcych”, a także do metysów. Specjalne procedury administracyjne dla obcokrajowców, długomiesięczne pozbawianie paszportu, utrudnienia w wydawaniu wiz pobytowych można uznać za szykany administracyjne, które w najprzychylniejszej interpretacji są przejawami nieufności do obcokrajowców, a w szczególności do obywateli Stanów Zjednoczonych Ameryki. W przestrzeni publicznej wyczuwa się dezaprobatę obecności „obcych”. Szczególnie w chwilach emocji, wywołanych jakimś protestem, marszem, blokadą dróg, białą twarzą *gringo de mierda* („gównianego gringo”) prowokuje złość, a wręcz przemoc. Znany jest przypadek pary naukowców Polaków, którzy zostali ukamienowani kilka lat temu w pewnej wiosce Altiplano, gdzie emocje ludzi były rozbudzone alkoholem i pomówieniami o kradzież.

EUROCENTRYZM KONTRA ETNOCENTRYZM

W ostatnich latach, na wszystkich kontynentach można obserwować swoistą „wiosnę kultur”. Szczególnie w Ameryce Łacińskiej rosną nastroje etniczno-nacjonalistyczne. Grupy narodowościowe Indian i potomków niewolników afrykańskich, jak i kobiet uległych dotąd kulturze machistowskiej bronią swojej tożsamości, swojego dziedzictwa, swojej autonomii i wolności wobec modelu politycznego, ekonomicznego, kulturowego, społecznego, a nawet religijnego narzucanego z zewnątrz. W Boliwii można zaobserwować jak dawniejsze dążenia pro-robotnicze o inspiracji komunistycznej, dziś zamieniają się w postulaty obrony tożsamości indiańskiej. Heterogenizacja kultury jest odpowiedzią na tendencje globalistyczne. Indiański topór wojenny odkopany przed 30 laty przez ugrupowania terrorystyczne o charakterze marksistowskim i trockistowskim, dziś przejmują promotorzy praw mniejszości, żołnierze dekolonizacji. Mityczna postać ostatniego bojownika imperium Inków – Tupac Amaru²⁰, którego wykorzystało komunistyczne ugrupowanie terrorystyczne w Peru, dziś już praktycznie zwalczony, zostaje zastąpiony przez inną postać genealogii inkaskiej – Tupac Katari.

Po przeciwnej stronie tej mentalnościowej barykady, która dzieli dziś świat, stoi ideologia eurocentryzmu. W swoim czasie ideologia eurocentryzmu i swoisty nacjonalizm zachodni zastąpiły bezpośrednią dominację kolonialną. Europa dopiero po w XX w. zaczęła pozbywać się przekonania o swojej wyższości kulturowej, zredukowała swój etnocentryzm, który popychał ją do zachowań hegemonicznych. Niektórzy krytycy zauważają, że narzucanie siłą demokracji, mit terrorysty zagrażającego cywilizacji, idea wolnego rynku to jedne z wielu ideologii, których celem jest kontrolowanie świata i które ukrywają prawdziwą przemoc światopoglądową czy ekonomiczną, z której cywilizacja euro-atlantycka nie chce zrezygnować. Już starożytne określenie „barbarzyńcy” jako człowieka z zewnątrz, którego należy ucywilizować, zdradza egocentryzm kultury europejskiej i jej mesjańską samoświadomość.

²⁰ Tupac Amaru (1545–1572) ostatni przywódca i król Inków, który prowadził walkę partyzancką przeciwko Hiszpanom.

mość²¹. Ale przecież w tym sposobie myślenia kryje się zwyczajna ksenofobia, którą Europa deklaratywnie chce zwalczać.

Korzystając z metody właściwej w psychoanalizie, spróbujmy dokonać krótkiej interpretacji opisanych tendencji dekolonizacyjnych. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nadszedł czas dla krajów dawnego Trzeciego Świata. Nadeszła epoka emancypacji, minął wiek dojrzewania z właściwym sobie pierwszym buntem przeciwko figurze patriarchalnej. Czas obecny powinien więc charakteryzować się dojrzałą twórczością, afirmacją własnych idei, konstrukcją tożsamości.

Z drugiej strony, klimat globalizacji wydaje się, działa jak katalizator zjawisk etnocentrycznych. Wyłanianie się i umacnianie lokalnych tożsamości etnicznych w wielu miejscach świata jest bezpośrednią konsekwencją tendencji homogenizacyjnych w kulturze. Towarzyszą temu konflikty na tle tożsamości etnicznej, narodowej, płciowej czy seksualnej, religijnej, filozoficznej. Konflikty te ukazują charakterystyczny rys ksenofobiczny, etnocentryczny, fundamentalistyczny, a w wielu przypadkach odkrywają wręcz tendencje obronne, dążące do utwierdzenia czystości własnej tradycji, własnego pochodzenia. Reakcja etnocentryczna nie jest jednak bezpodstawna, nie jest jedynie ślepym mechanizmem obronnym. Globalizacja i homogenizacja kultury i ekonomii stwarza bowiem sytuacje nierównowagi i dyskryminacji. Reguły gry dyktują interesy korporacyjne i ekonomiczne zakotwiczone na Zachodzie. Tę prawdę widać dobrze dopiero z perspektywy przysłowiowego „buszu”, gdzie konkretne rodziny za wahania cen, np. bawełny na światowych rynkach, płacą głodem i chorobą. Wschodzący etnocentryzm jest także krzykiem strachu przed zagładą własnej tożsamości, lękiem przed śmiercią w objęciach globalizacji, która zbagatelizuje autentyczną tożsamość i opisze ją jako zjawisko folklorystyczne.

DEKOLONIZACJA Z PUNKTU WIDZENIA RELIGII I KULTÓW AJMARA

Jak już zauważyliśmy, temat dekolonizacji obejmuje wszystkie sfery życia, poczynając od relacji zewnętrznych właściwych polityce, kończąc na samej cielesności, aspekcie fizycznym, czy wręcz fizjologicznym życia indywidualnego. W szerszym rozumieniu, wręcz kosmicznym, kolonizacja jawi się jako choroba. W rzeczywistości kolonializm w wymiarze czysto fizycznym okazał się ogromną chorobą Indian. W pierwszych dziesięcioleciach od zetknięcia się z rasą białą zmarło ok. 70% społeczeństwa autochtonicznego. Głównie przez nowe choroby, przywiezione z dalekiego świata, ale też przez system ciężkiej pracy i wojnę.

Dla mistrzów Ajmara i ich podopiecznych proces dekolonizacji oznacza „uzdrowienie”. Uzdrowienie rozumie się jako przejście od „obcego”, od „utruty”, od „niekompletności” do „swojego”, „odzyskanego”, „dopełnionego”. Dla starszych „obce” będzie utożsamiane z religią katolicką. Dla młodszych głównym zagrożeniem alienującym jest „nowoczesność” i „republikańskość” życia, jakie oferują miasta. „Utrata” kojarzy się z zagubieniem ducha (*achaju*), niezbędnego składnika

²¹ L. Schiavo (2011), *Diversidad y violencia: El asalto al otro en la sociedad global*, „Pasos”, nr 153, s. 75.

życia, którego unicestwienia kolonializm. „Niekompletność” przejawia się w jednostronności kultury kolonialnej, czytaj: europejskiej, np. racjonalizm jest jednostronnością, niekompletnością, która zaprzecza andyjskiej logice zawartej w zasadzie łączności: jedno i drugie. Na przykład misjonarz katolicki, który chciałby, aby jego wierni przychodzili tylko do kościoła i nie szli do kapłanów (*jatiris*) andyjskich, narazi się tylko na niezrozumienie i nieufność. Dla większości Ajmara czy Keczua nie ma sprzeczności w modleniu się jednocześnie do świętych i do przodków, do Matki Bożej i do Paciamamy (Matki Ziemi)²².

Choroby doświadczył też świat naturalny. Miejsca przebywania duchów – *lak'as* – zostały zajęte przez obiekty nowego kultu: kościoły, kalwarie. Ruch katarystów już od lat siedemdziesiątych XX w. domaga się zburzenia kościołów katolickich wybudowanych z premedytacją w miejscach duchowo uprzywilejowanych dla Indian, w *lak'as*²³. Także duch ludzki został skażony. Starsi Mistrzowie Ajmara będą rozumieć tę chorobę kolonializmu jako dolegliwość umiejscowioną w płucach i w nerkach. Młodszy, wychowani w mieście, pojmują chorobę kolonializmu jako właściwość umysłu, serca, jako skorumpowany sposób myślenia i czucia. Umieszczenie choroby kolonializmu w płucach i nerkach wiąże się z przekonaniem, że są to organy życiowo i duchowo najważniejsze. Nawet duch człowieka – *achaju* – może go opuścić, jeśli na przykład człowiek pozostanie pod wpływem złego zapachu albo bardzo się wystraszy. W początkach kolonializmu przestrach, jaki siali hiszpańscy żołnierze ze swoją bronią palną, z pewnością musiał wystraszyć *achaju* Indian, którzy tym samym zostali zupełnie bezbronni i nawet ulegli chorobom, przywiezionym z oceanu. Dziś czynnikiem ułatwiającym zagubienie *achaju* może być nawet wdychanie miejskich spalin. W tym sensie zanieczyszczenie środowiska, związane z przemysłem, będzie pojmowane wybitnie jako choroba kolonializmu. W miejsce ducha – *achaju* – wygonionego złym zapachem albo przestraszonego, wchodzi duch obcy – *ñankha* i w ten sposób konsumuje się kolonizacja człowieka, a nawet całego społeczeństwa. Kolonizacja i stan „kolonialności”, w którym dziś żyje Boliwia, jest więc chorobą, która polega na utracie bytu własnego i przyjęciu bytu obcego. Pewien aktywista *katarysta* twierdzi, że czasami czuje jakby w jego wnętrzu żył jakiś Hiszpan, który nie pozwala mu stać się autentycznie sobą²⁴. W tym znaczeniu paradoksalnie potwierdza się charakterystyka, którą dał Arguedas, pisząc o *chorym narodzie* (*Pueblo en fermo*). Ale choroba nie wynika z natury, tylko z narzuconej kolonialnie przeciw-natury.

Dekolonizacja będzie więc dla purytanów ideologii indianistycznych procesem uzdrowienia. Ciekawe, że to uzdrowienie ma zawsze znaczenie religijne i rytualne. Nie można uzdrowić żadnej rzeczywistości życia bez odwołania się do właściwych rytów przywołania ducha (*achaju* – energia, duch, esencja, nerw). *Achaju*, jako źródło życia w swojej wielopostaciowej formie: odwagi, siły, zdolności, jawi się jako podstawa porządku, kosmicznego, którego człowiek i jego świat jest częścią²⁵. Stąd też

²² A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política* (2006–2010), La Paz, s. 51 n.

²³ Tamże, s. 109.

²⁴ Tamże, s. 126.

²⁵ Tamże, s. 117.

ryty indiańskie nabrały ostatnio w Boliwii wręcz znaczenia politycznego. Z uzasadnieniem można zapytać, w jakim stopniu promowanie rytów andyjskich w urzędach rządowych sprzeciwia się nowej konstytucji państwa, ustanowionej już przez rządy „rewolucyjne” i która deklaruje rozdział państwa od religii. Spróbujmy zagłębić się w tę kwestię rytualizmu.

Znaczenie rytuałów w procesie dekolonizacji należy rozumieć jako powolne przywracanie właściwego porządku kosmicznego, równowagi między siłami duchowymi. Indianie Ajmara wierzą, że wraz z nadejściem całego zepsucia kolonialnego, złe duchy (*ñankhas*) wyzwoliły się spod kontroli, którą można nad nimi sprawować za pomocą rytuałów. *Ñankhas* stały się wręcz demonami, duchami otwarcie wrogimi człowiekowi. Przywrócenie równowagi i ponowną kontrolę nad nieobliczalnymi siłami zła można osiągnąć tylko za pomocą sprawowania rytów²⁶. Obcowanie ze światem duchowym opiera się na zasadzie wzajemności. Niedochowanie wzajemności wprowadza nieuchronnie element zła. Narzucenie porządku kolonialnego przekreśliło subtelne relacje wzajemności między ludźmi i duchami, między ludźmi i *Pacha* – wszechświatem. W tej kosmowizji Ajmara kolonializm jawi się jako ewidentne zło i źródło zła. Demonizacja kolonializmu i jego aktorów domaga się reakcji rytualnych. W świecie andyjskim, gdzie wysokość i surowość klimatu przesycą sakralnym lękiem, wszystkie relacje międzyludzkie i ludzi z przyrodą są podporządkowane ścisłym zasadom wzajemności. Jeśli człowiek nie złoży właściwej ofiary Paciamamie, może spaść grad albo przyjść susza. Jeśli zmarłym nie da się godnego, to znaczy z pompą, pochówku, mogą przestać się nami opiekować. A ponieważ siły przyrody są postrzegane jako byty o znaczeniu duchowym, więc relacje z nimi podlegają też zasadom rytualnym. Wszyscy Boliwijczycy, nie tylko Indianie, zachowują się na co dzień w sposób nieco rytualny. Stosunki międzyludzkie podlegają bardzo wrażliwym prawom grzeczności, którym Europejczyk przyzwyczajony do bezpośredniości na ogół nie potrafi zadośćuczynić. Dlatego też bezceremonialna forma bycia obcokrajowca łatwo może zostać zinterpretowana jako obraza świętości, jako nadużycie rytualne, pogwałcenie prawa wzajemności i zaburzenie porządku. Stąd już niedaleko do otwartej demonizacji obcokrajowca, który jest zagrożeniem nie tylko z powodu swojego „nieokrzesania”, ale już przez sam fakt pojawienia się w scenerii Altiplano, gdzie wszelki byt balansuje na wąskiej linii między życiem i śmiercią. Z tych to powodów kultura Altiplano nie ma zaskakujących zdolności asymilacyjnych, nie jest otwarta i ciekawa nowości. Znamienne, że Boliwijczycy prawie w ogóle nie podróżują w celach turystycznych. Nie oddalają się nawet zbyt daleko od własnego domu. Nawet swoich zmarłych lubią pochować w pobliżu domu, a najlepiej w jego fundamentach. Także przedsięwzięcie misyjne ewangelizacji Indian nigdy nie zostało uwieńczone ostatecznym sukcesem. Zawsze istniały ogniska zakamuflowanego „pogaństwa”, a ci, którzy przyjmowali wiarę kolonizatorów, robili to na swój sposób, dokonując swoistej adaptacji katolicyzmu do rodzimego światopoglądu. Być może w jakimś sensie ta specyfika Altiplano tłumaczy też dzisiejsze odbicie się dekolonizacji i jej niemal rewolucyjny charakter.

²⁶ Tamże, s. 123.

PRZEWROT KOPERNIKAŃSKI

Aczkolwiek nikt nie sięga po ostrą broń, bynajmniej jak dotąd, zmiany narzucone w procesie reform instytucjonalnych i prawnych chcą być rewolucyjne. Jednym z ciekawszych projektów reform jest nowa ustawa o systemie oświaty (2010 r.). Definiuje ona edukację jako *dekolonizująca, wyzwalająca, antyimperialistyczna, likwidująca patriarchyzm, przekształcająca struktury ekonomiczne i społeczne, ukierunkowana na ugruntowanie kulturowe narodów i ludów autochtonicznych, oryginalnych i wiejskich, wspólnot międzykulturowych i afro-boliwijskich w budowie Państwa Wielonarodowościowego i wartości Dobrego Życia* (art. 3§ 1, tłum. własne). Ustawa nie precyzuje, na czym ma polegać dokładnie charakter dekolonizacyjny edukacji. Naukowcy ochoczo poszukują rozwiązań. Niektóre z nich wydają się istotnie rewolucyjne. Przyjrzyjmy się pewnej propozycji zmian w systemie nauczania uniwersyteckiego, która czerpie przesłanki z mądrości andyjskiej i z tzw. pedagogiki i dydaktyki krytycznej, bazującej na teoriach filozoficznych marksistowskich. Mamy tu do czynienia z prawdziwą przemianą porządku kosmicznego (*pachakuti*), która wpisuje się w postulat dziejowej sprawiedliwości głoszonej przez indianistów – katarystów Ajmara.

Uniwersytety w Boliwii cierpią dotkliwy kryzys tożsamości. Ogólnoświatowa tendencja do specjalizacji, fragmentaryzacji wiedzy sprawia, że uniwersytety peryferyjne państw rozwijających się, jak Boliwia, nie mają szans konkurować z poziomem uniwersytetów współpracujących z przemysłem najwyższej technologii światowej. Warunki kolonializmu, który dziś jest postrzegany jako dyktat gospodarki neoliberalnej, spychają Boliwię na pozycję kraju dostarczającego taniej siły roboczej na średnim poziomie technicznym. W tej sytuacji uniwersytety przestają być kuźnią wiedzy i stają się zwykłą jednostką odtwarzania wiedzy według schematu czysto pamięciowego. Dodatkowo nacisk ze strony instytucji międzynarodowych jak Bank Światowy, czy UNESCO wymaga na państwach wycofanie się z finansowania uniwersytetów tak, by te działały jako małe przedsiębiorstwa podległe prawom rynku. W rzeczywistości technokratyczny i racjonalistyczny system wiedzy narzucany przez gospodarkę i wielkie korporacje międzynarodowe wytycza drogę rozwoju wiedzy. Także postulat ciągłego dokształcania, niezbędnego w warunkach szybkiego przedawniania się wiedzy, stwarza cały system wolnego rynku i marketingu wiedzy, który kontrolują już nie tyle państwa uprzemysłowione, co wielkie światowe korporacje przemysłowe. Sytuacja ta słusznie może być nazywana neokolonizacją. Stwarza mechanizmy wyzysku krajów bardziej zacofanych technologicznie, które mogą liczyć jedynie na sprzedaż taniej siły roboczej i tanich surowców mineralnych, przetwarzanych w skomplikowane produkty przemysłowe w regionach wysokiej koncentracji wiedzy technologicznej. Jednocześnie w tej gigantycznej maszynie produkcji wiedzy ginie mądrość i kultura narodowa, autochtoniczna postrzegana jako zacofanie, a nierzadko jako przeszkoda w karierze²⁷.

²⁷ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s.15–19.

Uniwersytety na całym świecie przestały już być potężnymi twórcami wiedzy, jak to jeszcze było w XVII w. Dziś muszą odpowiedzieć na zapotrzebowania postępu ekonomicznego państw. W konsekwencji „produkują” jedynie jeden rodzaj wiedzy techniczno-naukowej, podporządkowanej priorytetowi gromadzenia kapitału. Jeszcze bardziej oddaliły się uniwersytety od swojego ideału początkowego, z czasów pierwszych fundacji, kiedy to niezależne od państwa, budowały system wiedzy oparty na jednolitej wizji świata podporządkowanej wiedzy teologicznej. Dzisiejsze uniwersytety realizują raczej napoleońską wizję wiedzy podporządkowanej interesom państwa i to interesom hegemonicznym ucieleśnionym w chęci dominacji materialnej i militarnej. Główne gałęzie wiedzy współczesnej: energia atomowa, mikrofizyka, informatyka są przykładami nauk opartych na zapotrzebowaniach militarnych zintegrowanych w politykach współczesnego państwa²⁸.

W odpowiedzi na powyższą diagnozę myśliciele boliwijscy z nurtu dekolonizacji postulują odwołanie się do zupełnie nowej teorii poznania i gromadzenia wiedzy. Jednym z faktorów kolonizujących uniwersytet jest hegemonia racjonalistycznego modelu poznania. Uwierzyliśmy, że świat można poznać wyłącznie za pomocą rozumu i jego metod analitycznych. Racjonalizm dyskredytuje inne formy poznania i piętnuje je, nazywając zapóźnionymi, prymitywnymi, lokalnymi, fałszywymi, czy mitycznymi. Aby przeciwdziałać tym tendencjom i korzystając z kryzysu samego intelektualizmu i całego współczesnego społeczeństwa przemysłowego, musimy wrócić do przedkolonialnych źródeł wiedzy, odepchniętych i zmarginalizowanych, proponując reformatorzy. Musimy odtworzyć kosmowizję andyjską, odtworzyć i uprzywilejować myślenie, które pojmuje rzeczywistość jako całość, gdzie absolutnie wszystko pozostaje wzajemnie połączone. Rzeczywistość nie składa się z części możliwych do oddzielenia i nadających się do studiowania w odosobnieniu. Rzeczywistość świata zarówno duchowa, jak i materialna, stanowi sieć połączeń płynącej energii – materii, gdzie nic nie pozostaje niezależne ani hierarchiczne. Redukcjonizm właściwy analitycznej metodzie poznania musi zostać przewyżniony. Przekonuje nas o tym już choćby myślenie ekologiczne, które postrzega rzeczywistość jako kompletny ekosystem. Katastrofy ekologiczne rodzą się z myślenia fragmentarycznego i z fragmentarycznie pojętej odpowiedzialności²⁹. Podobny tok myślenia holistycznego i ekologicznego staje się co raz bardziej obecny także na gruncie zachodnim. Walczący ekolodzy, utożsamiający się z ruchem „Gaja”, sugerują wizję świata bez antropocentryzmu, ponad dychotomią człowiek – natura albo natura żywa – natura martwa czy organizm – środowisko.

Tę nową i alternatywną formę poznania rekapitułuje system filozoficzno-biologiczny utworzony przez naukowców chilijskich Humberto Maturana i Fran-

²⁸ J. Mirttenbaum (2002), *La Universidad en el desarrollo de Bolivia: Un análisis de contexto y coyuntura*, Santa Cruz, s. 8.

²⁹ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s. 78 n.

cisco Varela. Wychodząc od badań biologicznych, ukuli oni termin *autopoezji*³⁰ (*autopoiesis*), który wskazuje na fakt, że każda komórka funkcjonuje w nierozdzielnej sieci połączeń biochemicznych. W tej sieci żadna jednostka nie może istnieć poza swoim otoczeniem. Wszystkie składniki sieci nieustannie są produkowane przez inne składniki. Ta wzajemność i współzależność oznacza ostatecznie, że każda komórka produkuje samą siebie wewnątrz sieci zależności. Komórki biologiczne stanowią pierwszą warstwę *autopoezji* – samotworzenia. Drugą warstwą są organizmy metakomórkowe, między innymi ludzie. Wreszcie samą społeczność zarówno ludzką, jak i zwierzęcą, można rozumieć jako organizm *autopoezyczny* trzeciego stopnia. Teoria *autopoezji* zakłada, że jednostka i środowisko funkcjonują w nieustannym połączeniu i uzupełniają się wzajemnie tak, że już nie można dokonać separacji między jednostką i otoczeniem. W tym systemie każdy zachowuje swoją tożsamość, mimo nieustannej zmiany struktury³¹. *Autopoezja* oznacza samoorganizację każdego organizmu, który już nie jest rozumiany jako efekt determinizmu zewnętrznego, a bardziej jako determinizm wewnętrzny albo zwyczajnie samodeterminacja. Poza tym teoria ta pozwala wyjść z paradygmatu ewolucjonistycznego, który nieustannie rzutuje na rozumienie człowieka i społeczeństwa. Życia nie można rozumieć w ramach systemu współzawodnictwa, nieustannego perfekcjonizmu i przeżywalności najsilniejszego. Zupełnie przeciwnie, w *autopoezji* nie ma współzawodnictwa, doskonałości ni hierarchii dominującej. Istnieje tylko wzajemne uzupełnianie się³².

W prezentowanym modelu relacji wewnętrznych między jednostką i otoczeniem zmianie ulega także pojmowanie samego poznania. Wizja poznania jako czynności umysłu, który łączy się z rzeczywistością zewnętrzną, wytwarza jej obraz kognitywny i następnie dostosowuje zachowanie do treści poznania jest prześląknięty determinizmem zewnętrznym. W rzeczywistości życie pojęte jako nieustanne uzupełnianie się elementów sieci znosi wszelki determinizm zewnętrzny. Umysł nie pracuje już jako procesor informacji zewnętrznych, proces pojmowania staje się tożsamy z procesem życia. Organizm, istniejąc w nieustannym skojarzeniu ze środowiskiem, podlega szeregowi zmian, które gwarantują jego adaptację do środowiska bez utraty tożsamości. Innymi słowy, poznanie nie jest już właściwością wyłączną umysłu, jest cechą samego życia. Sam fakt życia, pozostawania w nieustannym skojarzeniu z innymi organizmami sprawia poznanie. Widząc zmianę w zachowaniu, przypisujemy ją odruchowo zdolności poznawczej umysłu, tymczasem w rzeczywistości jest to efekt zupełnie fizjologicznego procesu adaptacji i autokreacji. W prezentowanym modelu poznanie staje się tożsame z życiem, a życie jest rozumiane jako *poiesis*, a właściwie *autopoiesis*, czyli tworzenie. Istnieje więc nierozłączna triada: być –

³⁰ W jęz. hiszpańskim: *autopoiesis*. Termin zaczerpnięty z greki – *ποιέω*, co oznacza czynić, działać. Polskie słowo „poezja” ma ten sam źródłosłów, dlatego ośmielamy się przetłumaczyć hiszp. *autopoiesis* jako *autopoezję*.

³¹ H., Maturana, F. Varela (1995), *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, s. 25–29.

³² Tamże, s. 75–77.

tworzyć – wiedzieć³³. Kognytywność jest właściwością całego systemu życia, a nie tylko umysłu ludzkiego. Natura jako nośnik życia ma myśl, choć nie ma umysłu. Dowodzi tego naturalna zdolność poznawcza właściwa dla całego łańcucha życia. Proces myślowy nie przebiega tylko w jednostkach ludzkich, ale w całym łańcuchu życia, jakim jest na przykład ekosystem albo społeczeństwo. Sama zdolność adaptacyjna każdej komórki nosi znamiona działalności inteligentnej i myślowej, a przecież komórka nie ma umysłu. Także system immunologiczny i hormonalny biorą udział w myśleniu, dlatego że stanowią część łańcucha życia. Współcześnie odkrywamy, że ludzkie działanie bardziej pozostaje pod wpływem hormonów i emocji niż pod bezpośrednim zarządem umysłu.

Korzystając z opisanego modelu życia jako *autopoezji*, współczesny uczony boliwijski, indiańskiego pochodzenia – José Illescas – dokonuje nowej lektury autochtonicznej myśli andyjskiej. W mentalności andyjskiej cała rzeczywistość stanowi niepodzielną jedność. Jest to jedność *energii wibrującej*, w ramach której nieskończona ilość *energii – materii* przepływa we wszystkich kierunkach. Każdy element stanowi koncentrację tejże *energii – materii*. Dlatego możemy przyznać, że każdy element, każdy byt zawiera w sobie „Wszystko” i jednocześnie jest zawarty we „Wszystkim”. Nie może być już mowy o hierarchizacji bytów ani o antropocentryzmie, nie istnieje wyższość człowieka nad zwierzętami, roślinami, minerałami ani nad ciałami kosmicznymi. Ta koncepcja materialistyczna nie dopuszcza rozróżnienia między materią i duchem ani rozróżnienia między ciałem i myślą. Cała rzeczywistość jest *energią – materią* i jej elementy różnią się między sobą jedynie *gęstością wibracji* tak, że to, co powszechnie utożsamia się z duchem, jest jedynie *energią – materią* o mniejszej częstotliwości bądź *gęstości wibracji*. W tym systemie holistycznym także wszystkie władze ludzkie, stanowią jedno: myśli, idee, pragnienia, sny, wyobrażenia, intuicje, instynkty uczestniczą w poznaniu. Hegemonia racjonalizmu, która jest jednocześnie redukcjonizmem pierwotnych zdolności człowieka, zostaje pokonana. Człowiek powraca do jedności ze swoim otoczeniem naturalnym i z kosmosem. Tożsamość człowieka odkrywa się wyłącznie w relacji równowagi i uzupełniania się z całą rzeczywistością, którą stanowią: rodzina, społeczeństwo, przyroda i cały kosmos. Tylko relacja zgody, konsensu z otoczeniem zapewnia zachowanie tożsamości. Gwałcąc zgodę poprzez subiektywny woluntaryzm, właściwy zachodniemu sposobowi bycia, człowiek niszczy samego siebie w myśl założenia, że stanowi część całości, część „Wszystkiego”. Priorytet zgody implikuje także zniesienie demokracji, która jest systemem narzucania władzy przez większość, ale wbrew całkowitej zgodzie wszystkich. Illescas dowodzi, że demokracja ostatecznie jest systemem alienacji, który stoi u źródeł kapitalizmu i jego mechanizmów niewolnictwa³⁴.

Dotykamy tu nowego paradygmatu poznania, który wyznacza także kierunek interpretacji socjologicznej i politycznej społeczeństwa. Nie istnieje świat obiektywny, zewnętrzny dla podmiotu. Został pokonany dualizm: obiektywizm – subiektywizm, którego używała nauka klasyczna jako narzędzia do rozwijania swojej

³³ Tamże, s. 111–116.

³⁴ T. Gonzáles, J. Illescas (2002), *Acerca de las „Sociedades Indígenas” o Diálogo crítico con la cientificidad europea*, Cochabamba, s. 55–70.

wiedzy. Za to wyłania się priorytet miłości, czyli akceptacji drugiego jako części mnie samego. Ponadto brak świata obiektywnego, zewnętrznego sprawia, że każdy jest posiadaczem prawdy, którą inni w imię zasady miłości i zasady zgody muszą zaakceptować³⁵. Wielopostaciowość prawdy zabiera jej oścień determinacji. Determinacja może przyjść jedynie od wewnątrz jako wynik swoistej symbiozy życia, poznania wewnętrznego tożsamego z samym bytem.

Ten paradygmat poznania łączy zantagonizowane i spolaryzowane części rzeczywistości, która przecież jest jednością. Podmiot poznający nie jest już oddzielony od przedmiotu poznawanego, ale stanowi jego integralną część. Podmiot już nie szuka jak pojąć przedmiot swojego poznania za pomocą rozumu. Raczej poznaje całym sobą: myślą, uczuciem, instynktem, wolą, pragnieniem. Za pomocą wszystkich tych władz łączy się z rzeczywistością, stanowi z nią jedność, *jest – czuje – działa i myśli* w relacji z całą materią, której jest wewnętrzną częścią. Typowe dla Zachodu poznanie pojęciowe fragmentaryzuje rzeczywistość, stwarza fałszywą świadomość, która w gruncie rzeczy jest alienacją człowieka³⁶. Wprowadza sztuczne kategorie poznawcze takie, jak: skończoność – nieskończoność, wieczność – czasowość, absolutność – przejściowość, duchowość – materialność, prawdę – fałsz. Tymczasem rzeczywistości nie można rozdzielać, wszystko jest *Pacia (Pacha)*³⁷.

Opisany paradygmat nauki odrzuca typowe dla Zachodu terminy: wola, wolność, demokracja, sprawiedliwość, etyka, równość, solidarność... Wszystkie te pojęcia powodują alienację człowieka, gdyż wychodzą z założenia antropocentryzmu. W konsekwencji nawet język, który operuje tymi pojęciami, stanowi element kolonizujący, ponieważ przemycą informację i wzór myślenia zupełnie obcy kosmowizji andyjskiej. Język kolonizacyjny dokonuje operacji homogenizacji wizji świata, narzuca, już przez samo użycie wymienionych pojęć właściwy sobie sposób postrzegania, wartościowania i rozumienia rzeczywistości i czyni to na sposób hegemoniczny. Jako dowód nieustającej kolonizacji świadomości może posłużyć chociażby Raport Międzynarodowej Komisji do Spraw Edukacji napisany przez Jacques'a Delorsa, opublikowany w 1996 r. Komisja w dokumencie zatytułowanym stwierdza:

Edukacja – jest w niej ukryty skarb argumentuje: [...] „Rozwój ekonomiczny za wszelką cenę” nie wydaje się już być najprostszą drogą do pogodzenia postępu materialnego ze sprawiedliwością [...]. Ten stan rzeczy nie powinien jednak prowadzić kraje na drodze rozwoju do porzucenia klasycznych motorów wzrostu, a szczególnie niezbędnego włączenia się w świat nauki i technologii ze wszystkim, co ten proces implikuje, czyli adaptacją kultur i modernizacją mentalności. Globalizacja kultury dokonuje się progresywnie, choć jeszcze tylko częściowo. W samej rzeczy jest nieunikniona wraz ze swoimi obietnicami i zagrożeniami, wśród których nie najmniejszym pozostaje zapomnienie o bogactwie rodzimych tradycji i własnej kultury. [...] Edukacja powinna wzbudzać w każdej osobie, w zgodzie z jej tradycją i przekonaniami, z całym szacunkiem dla pluralizmu, to wyniesienie myśli i ducha ku temu, co powszechne³⁸.

³⁵ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s. 113.

³⁶ Tamże, s. 117 n.

³⁷ *Pacha* w jęz. keczua i ajmara oznacza całość natury, czyli to, co zawiera ziemia, niebo i podziemie. Także rozumie się w tym czas: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość.

³⁸ Międzynarodowa Komisja do Spraw Edukacji dla XXI, (1996, Raport dla UNESCO), *Eduka-*

Przesłanie, które dokument ten niesie, między wierszami potwierdza dyktaturę globalizacji, zcentralizowanie edukacji wokół idei postępu. Pod płaszczykiem tolerancji i szacunku dla odmienności kulturowych i światopoglądowych, promuje się dominację pewnej wiedzy powszechnej opartej na racjonalistycznych kategoriach poznania, właściwych Zachodowi i narzucających się jako jedyny paradygmat poznawczy i edukacyjny dla całego świata.

Boliwijscy reformatorzy edukacji uniwersyteckiej postulują reformę nauczania opartą na paradygmacie jedności *wiedzy – bytu – działania – uczucia*. Zamiast powielać wiedzę czysto przedmiotową, technicystyczną uniwersytety muszą wrócić do zdolności tworzenia wiedzy i mądrości. Boliwia nigdy nie zdobędzie prawdziwej autonomii narodowej, jeśli ograniczy się do recyklingu wiedzy produkowanej w krajach wysokoprzemysłowych. W proponowanej reformie chodzi nie tylko o status uniwersytetów, ale o odwrócenie procesów alienacji rodzimej kultury i śmierci świadomości całych grup etnicznych. Dlatego postuluje się następujące działania:

- dekonstrukcję i wykorzenienie języka zachodniego z jego pojęciami i z jego logiką,
- odtworzenie języka, wrażliwości, struktury myślenia właściwych dla autochtonicznych mieszkańców kraju,
- odideologizowanie uniwersytetu i studentów poprzez demistyfikację zawartości naukowej, aksjologicznej i metodologicznej globalistycznych teorii wiedzy,
- zerwanie z paradygmatem wiedzy jako władzy, który przedłuża czas kolonizacji,
- rozpoczęcie gromadzenia wiedzy zdobytej według epistemologii jedności.

W praktyce oznacza to zmianę programu nauczania, który będzie chciał objąć jak najszersze dziedziny wiedzy. Musi się zmienić metoda pedagogiczna, która stworzy możliwość wymiany między profesorami, kierunkami studiów, będzie promować poszukiwania naukowe, auto-generowanie wiedzy przez studenta. Uniwersytet chce kształcić absolwentów wielodyscyplinarnych, a nie tylko technokratycznych³⁹.

Przedstawione założenia reformy uniwersytetów boliwijskich słusznie chyba można nazwać przewrotem kopernikańskim. U podłoża tych teorii stoi niewątpliwa inspiracja filozofią marksistowską. Terminy takie jak: *alienacja, dominacja kapitału, dogłębnie materialistyczna wizja rzeczywistości* przywołują klasyczne argumenty przeciwko hegemonii kapitalizmu. Materialistyczna interpretacja świata, oparta na teoriach biologicznych, wyklucza zarówno możliwość istnienia hierarchii bytów, jak i centralnej roli człowieka, a nawet uprzywilejowanej funkcji poznania racjonalistycznego. Zakłada się, że samo myślenie abstrakcyjne jest pochodną socjokulturalną i nie odpowiada mu żaden fundament biologiczny. W innych terminach, zaczerpniętych z języka filozofii marksistowskiej, myślenie

cja: jest w niej ukryty skarb, [online, tłumaczenie autora], [Dostęp: 12.06.2012], Dostępny w Internecie: http://www.unesco.org/education/pdf/DELORS_S.PDF

³⁹ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s. 145 n.

abstrakcyjne będzie *alienującą, nadbudową*. Wykorzystując mądrość i kosmowizję andyjską, autorzy próbują stworzyć nowy paradygmat nauki. Przypomina to nieco logikę pogniewanego chłopca, który skoro nie może pokonać przeciwników, zmienia reguły gry. Ale choć teoria ta pozostaje podszyta niewątpliwym gniewem przeciwko hegemonii wiedzy kontrolowanej przez cywilizację zachodnią, nie można jej też odmówić oryginalności. Łączy w sobie analizę ekonomiczną, socjologiczną, biologiczną, metodologię pedagogiki i elementy mądrości i kosmowizji andyjskich.

ZAKOŃCZENIE

Możemy zdać sobie sprawę, że postulat dekolonizacji, aczkolwiek upowszechniony w ramach pewnego populizmu politycznego, nie jest pozbawiony racji i sensu. Po pierwsze, brzmi jako oskarżenie wobec dominującej cywilizacji euro-atlantyckiej, ale nie tylko. Oskarża się cały system polityczny i kulturowy panujący w Boliwii od czasu odzyskania niepodległości. Konflikt nie polega tylko na ustaleniu winnych i przywróceniu sprawiedliwości dziejowej. W hasłach dekolonizacji ukrywa się ogromny kompleks prowincjonalizmu i kryzys własnej tożsamości, z jakim Boliwia musi się uporać. Niewątpliwie dyskusje, które się toczą wokół bieżących zmian politycznych i napędzających je hasel politycznych, wyzwolą nową świadomość kraju, który definiuje sam siebie jako ojczyzna 36 narodów.

Ale rewolucja dekolonizacji ukazuje także słabość, a może wręcz nikczemność cywilizacji euro-atlantyckiej. Jej dyktatorskie zapędy zostały napiętnowane i odrzucone. Europa nie musi być mesjaszem narodów, ale może zacząć zastanawiać się, dlaczego jej kultura jest odrzucana jako dekadenska.

BIBLIOGRAFIA

- Arguedas A. (1986), *Pueblo enfermo*, La Paz, Ediciones Puerta del Sol.
- Burman A. (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz.
- Chivi I. M. (2011), *Perspectivas para la descolonización en Bolivia*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro.
- Claros L. (2011), *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*, La Paz.
- Dussel E. (1994), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz.
- González T., Illescas J. (2002), *Acerca de las „Sociedades Indígenas” o Diálogo crítico con la cientificidad europea*, Cochabamba.
- Maturana H., Varela F. (1995), *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile.
- Mazorco Irureta G. (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba.
- Międzynarodowa Komisja do Spraw Edukacji dla XXI, (1996, Raport dla UNESCO), *Edukacja: jest w niej ukryty skarb*, [online, tłumaczenie autora], [Dostęp: 12.06.2012], Dostępny w Internecie: http://www.unesco.org/education/pdf/DELORS_S.PDF
- Mirtenbaum J. (2002), *La Universidad en el desarrollo de Bolivia: Un análisis de contexto y coyuntura*, Santa Cruz.

- Pacheco D. (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz.
- Reinaga F. (1970), *La Revolución India*.
- Rivera Cusicanqui S. (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz.
- Romero J. (2011), *Interculturalidad y descolonización*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro.
- Schiavo L. (2011), *Diversidad y violencia: El asalto al otro en la sociedad global*, „Pasos”, nr 153, s. 70–82.

DECOLONISATION IN BOLIVIA – HISTORIC JUSTICE OR RESENTMENT

Summary

The idea of decolonisation is lively present in the public discussion in Bolivia. It shows a high level of polarization of the national consciences and its split between supporters of „civilization” and those of „indianization” of the country. The article describes historical, political, religious, educational situation of Bolivia, the country that seems pass by a difficult moment of redefinition of its own identity. We can see positive and negative sides of decolonization which is a part of the politic agenda of the government of Evo Morales. Finally, the article presents a revolutionary proposal of Copernican turnover in the university teaching, the proposal which is based in a new epistemology inspired by Marxist philosophy.

Słowa kluczowe: alienacja, autopoezja, cywilizacja, dekolonizacja, duch (*achaju*), etnocentryzm, kosmowizja, kultura autochtoniczna, międzykulturowość, neonacjonizm, postokcydentalizm, rewolucja, wewnątrzkułturowość

KS. JANUSZ BUJAK

Wydział Teologiczny w Koszalinie
Uniwersytet Szczeciński

MARCINA LUTRA KONCEPCJA „NIEWOLNEJ WOLI” W ŚWIELE DOKTRYNY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

WPROWADZENIE

Przez 500 lat pojawiało się wiele interpretacji teologii Marcina Lutra. Od czasów oświecenia i pojawienia się w łonie protestantyzmu ruchu pietystycznego luteranie coraz bardziej oddalają się od nauczania swego założyciela, i to nie tylko w takich kwestiach, jak sakramentologia czy mariologia, ale również gdy chodzi o tak fundamentalne prawdy, jak stworzenie człowieka i grzech pierworodny, znaczenie odkupieńczej śmierci Chrystusa czy zmartwychwstania ciał. Niektórzy teologowie protestanczy odchodzą nawet od tradycyjnej wiary w Tróję Świętą, traktując ją albo jako trzy sposoby istnienia, jak uważał K. Barth, albo zupełnie negując możliwość mówienia o Bogu jako o osobie, jak chciał H. Braun¹. Jednak doktryna o „niewolnej woli” pozostaje niewzruszonym dogmatem teologii luterńskiej.

W ostatnich dziesięcioleciach powstają wciąż nowe ośrodki naukowe, w których bada się myśl Marcina Lutra i jej wpływ na teologię i filozofię europejską. Należy do nich m.in. fińska *Lutherforschung* z siedzibą w Helsinkach, z jej najwybitniejszymi przedstawicielami Tuomo Mannermaa i Risto Saarinen², czy też niemiecki instytut *Gustav-Sieverth-Akademie* z Theobaldem Beerem i Alaną von Stockhausen na czele³. Naukowcy z tej ostatniej szkoły nieprzypadkowo wiele miejsca w swoich studiach poświęcają idei „niewolnej woli”, którą sam Marcin Luter uznał za najbardziej rewolucyjną spośród swoich tez. Luter przedstawił swoje rozumienie kwestii wolnej, a właściwie „niewolnej woli” w broszurze *De Servo Arbitrio* z grudnia 1525 r.,

¹ Por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, „Theologisches” 41 (2011), 9–10, 495, 497; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 36 nn.

² Por. J. Bujak, *Usprawiedliwienie przez wiarę i przebóstwienie w dialogu teologicznym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim Finlandii i Patriarchatem Moskiewskim*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (2008), s. 75–89; M.J. McInroy, *Rechtfertigung als Theosis. Zur neuerer Diskussion über die Lutherdeutung der Finnischen Schule*, „Catholica” 1 (2012), s. 1–18.

³ Więcej informacji na temat Akademii znajdziemy na stronie <http://www.sieverth-akademie.de/>.

która była odpowiedzią na dzieło *De Libero Arbitrio* Erazma z Rotterdamu z 1524 r., w której niderlandzki humanista bronił tezy o wolności woli człowieka⁴. Teza o braku wolnej woli jest fundamentem nowej teologii Lutra, z niej bowiem wynika doktryna usprawiedliwienia jedynie przez wiarę, od której, według Lutra, zależy trwałość lub upadek Kościoła, jak również nauczanie o osobie i dziele Chrystusa⁵.

MARCIN LUTER O NIEWOLNEJ WOLI CZŁOWIEKA

Theobald Beer podkreśla, że teologię można określić jak rodzaj jego autobiografii, wypływa ona bowiem z jego osobistych doświadczeń, wewnętrznego rozdarcia i przeciwieństwa, które w sobie nosił⁶. Dotyczy to również, a nawet przede wszystkim nauczania o niewolnej woli człowieka. Jak zauważa Alma von Stockhausen, Luter był wdzięczny Erazmowi z Rotterdamu, że ten jako jeden z nielicznych, jeśli nie jedyny, zrozumiał, że istotę jego nauczania nie stanowi ani prymat papieża, ani ogień czyśćcowy czy odpusty, ale pragnienie wykazania, że nauka o wolnej woli jest kłamstwem⁷.

Luter twierdził, że wolność woli przynależy jedynie do Boga, nie do człowieka. Aby dwie wole – boska i ludzka – mogły istnieć obok siebie bez konfliktu, trzeba by uznać, że Bóg jest Miłością, która w uniżeniu siebie samego umożliwia drugiemu stanowienie o sobie samym. Jeśli jednak Bóg jest „zimną wszechmocą” (*kalte Allwille*), jak twierdził Luter, wolność woli jest niemożliwa. Bóg, twierdził niemiecki reformator, działa, kiedy chce i jak chce, bez przyczyny ani powodu, ponieważ do Jego natury przynależy wszechmoc. Taki Bóg w swojej wolności narzuca człowiekowi konieczność⁸. Bóg, aby był Bogiem, a nie bożkiem, musi swoją wolą przewidywać i spełniać to, co postanowił, a w ten sposób podporządkowuje On sobie wolną

⁴ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, <http://www.luter.pl/files/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>.

⁵ Por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen*, art.cyt., s. 497.

⁶ Por. Th. Beer, *Luthers Theologie – eine Autobiographie*, Weilheim–Bierbronn 1995, 5.9–10; współcześni historycy, również protestanci, stwierdzają, że wokół osoby Marcina Lutra narosło wiele legend. Na przykład istnieją mocne dowody na to, że niemiecki reformator wstąpił do zakonu augustianów nie z powodu mistycznego przeżycia podczas burzy w Stotternheim, ale szukając azylu po zabójstwie kolegi ze studiów dokonanym w pojedynku. Również sławne wydarzenie przybicia 95 tez do drzwi katedry w Wittenberdze 31 października 1517 r. większość historyków uznaje dziś za legendę wymyśloną przez Melanchtona już po śmierci Lutra, por. J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen*, art.cyt., s. 496; D. Emme, *Marcina Lutra droga do klasztoru*, Wydawnictwo Antyk, s. 78–79; krytyczne stanowisko wobec badań Th. Beera znajdziemy w pracy habilitacyjnej ewangelickiego teologa Uwe Rieske-Brauna, *Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*, Göttingen 1999, s. 63–64.

⁷ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 786: „Następnie tak i to u Ciebie bardzo pochwalam i oświadczam, że jedynie ty poza wszystkimi innymi uchwyciłeś rzecz samą, to jest istotę sprawy, a nie nużysz mnie tymi obcymi mi tematami: o papieście, o czyśćcu, o odpustach, i innymi podobnymi bredniami [...]. Ty jeden i jedyny dostrzegłeś zasadniczy punkt zagadnienia i do samego gardła mi skoczyłeś, za co w głębi duszy składam ci dzięki. W tym bowiem zagadnieniu (tzn. kwestia niewolnej woli) chętniej się poruszam, o ile czas i sprzyjające okoliczności na to pozwalają”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim–Bierbronn 1990, s. 11.

⁸ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 614–619.

wolę człowieka, czy wręcz niszczy ją jak uderzeniem pioruna⁹. Woli Boga, która w pewien sposób jest tożsama z Bożą mocą, nic nie może się przeciwstawić.

Wszechmoc Boga wydaje się polegać na Jego wyłącznym panowaniu i narzucaniu swoich decyzji wszystkim stworzeniom, traktowanym jako posłuszni i bezwolni słudzy. Luter porównuje wolę człowieka do służby, który będąc poddany woli swojego pana, nie może być przecież nazwany wolnym. W jeszcze większym stopniu dotyczy to człowieka lub anioła, którzy znajdują się pod władzą Boga. Wola przysługuje jedynie Bogu i nikomu innemu, ponieważ tylko On i nikt inny, czyni to, co zechce na niebie i na ziemi (por. Ps 115, 3). Jeśli by przypisać wolną wolę człowiekowi, oznaczałoby to przypisanie mu samej boskości, co byłoby bluźnierstwem największym ze wszystkich, twierdził Luter.

Argumentacja Lutra jest do przyjęcia pod warunkiem uznania, że wszechmoc Boga jest tożsama z Jego istotą, której Bóg z nikim nie dzieli. Wiemy jednak, że Bóg swoją wszechmoc okazuje przez dzielenie się z innymi bytami swoją doskonałością, do Jego istoty należy rezygnująca z siebie miłość, dlatego wizja Lutra nie ma podstaw w Piśmie Świętym, podkreśla prof. A. von Stockhausen. Jeśli Luter zamienia ogalającą siebie samą miłość Boga na ślepą samowolę, wpada on z konieczności w pułapkę mitu, który mówi, że silniejszy musi osiągać przewagę przez podeptanie słabszego. A przecież objawił nam się Bóg, który nie chciał i nie musiał strzec swego bóstwa jak złodziej, ale który stał się raczej naszym bratem, podkreśla A. von Stockhausen¹⁰.

Rzeczywiście, obraz Boga, jaki nosił w sobie Luter nie pochodził z metafizyki greckiej czy średniowiecznej ani z Pisma Świętego, ale z mitów, w których nieograniczona władza Boga przejawia się w podporządkowaniu sobie człowieka. Natomiast Chrystus ukazał nam Boga, który rezygnuje z własnej natury i bierze na siebie ciężar niesiony przez człowieka.

Jeśli zatem, jak twierdzi Luter, Bóg nie może znieść, by człowiek miał wolną wolę, czy jest możliwe moralne działanie człowieka? Idąc za Lutrem, należy stwierdzić że Bóg, który sam sprawuje absolutną władzę i z nikim się nią nie dzieli, czyni z człowieka bezwonną istotę, która ślepo wykonuje boskie przykazania. Z tego względu ludzkie czyny nie mogą podlegać ocenie moralnej, nie ma też mowy o współpracy człowieka z Bogiem. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy uznamy, że Bóg jest zapominającą o sobie miłością, która pragnie być przy i z ludźmi.

Teza Lutra o absolutnej władzy Boga i niewolnej woli człowieka nieuchronnie prowadzi do wniosku sformułowanego przez niemieckiego reformatora, że to Bóg i tylko On jest źródłem zarówno dobra, jak i zła, ponieważ to Bóg czyni wszystko we wszystkich¹¹. To On i tylko On popycha wolę ludzką do działania zarówno w dobrym, jak i w złym, co wyklucza wszelkie współdziałanie człowieka i odpowiedzialność za swoje czyny¹². Luter podkreśla, że Bóg, ponieważ działa we wszystkim

⁹ Por. tamże, nr 615, 698, 767; Ch. Diaz, *Libertas christiana między panowaniem a służeniem. Marcin Luter o wolności ludzkiej*, „Kronos” 4 (2012), s. 35–46.

¹⁰ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 11–13.

¹¹ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 705 nn.

¹² Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 13; teżom Lutra na temat niewolnej woli człowieka zaprzeczają uchwały Soboru Konstantynopolitańskiego III, który orzekł, że

i we wszystkich, działa również w szatanie i w ludziach bezbożnych. W ten sposób w pełni ujawnia się cała beznadziejność luterskiej wizji Boga, który pozwala jedynie na istnienie zniewolonej woli swoich stworzeń, stwierdza von Stockhausen¹³.

Aby zobrazować, jak bardzo wola człowieka jest „niewolna”, Luter porównuje ją do „jucznego zwierzęcia”: jeśli siedzi na nim Bóg, chce ono tego, czego chce Bóg, jeśli szatan – chce ono tego, co nakazuje mu szatan. Nie od człowieka zależy, czy jest poddany jednemu lub drugiemu jeźdźcowi, ale to sami jeźdźcy walczą o niego. Człowiek pozostaje biernym przedmiotem walki Boga z szatanem o niego¹⁴.

Luter twierdził również, że nigdzie w Piśmie Świętym nie ma mowy o wolnej woli człowieka. Ponieważ człowiek nigdy jej nie zdobył, zatem nie została ona utracona przez grzech pierworodny. „Niewolna wola” przynależy bowiem do natury człowieka, ponieważ żadne stworzenie nie może być wolne wobec wszechmogącego Boga.

Jak zatem rozumieć pojawienie się zła, upadek pierwszych ludzi, jeśli od początku ich wola nie była wolna, pyta Luter? Z Księgi Rodzaju wynika, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, „aby panował nad rybami morskimi”. Zatem człowiek działa zgodnie z własną wolą jedynie w odniesieniu do stworzeń niższych od siebie, natomiast jest niewolny w tym, co dotyczy przykazań Boga. Przykazania, które dał Bóg, nie domagają się wolnej woli człowieka, ale odwrotnie: mają na celu jedynie przypominanie człowiekowi o jego niemocy i niemożliwości ich zachowania. Pierwszy człowiek upadł w momencie, gdy opuściła go łaska. Bóg pozwolił na to, by nam pokazać, że nasza wola nie może nic bez nieustannego wsparcia łaską Bożą¹⁵.

To oznacza, że Bóg pozwala nam grzeszyć, ponieważ wie, że bez wsparcia łaską nasza wola nie może tego, czego pragnie. Dlaczego jednak to czyni? Luter odpowiada, że jest to związane z wolnym działaniem Boga, które jest nieprzeniknione,

przez unię hipostatyczną w Chrystusie nie nastąpiło wchłonięcie i usunięcie woli ludzkiej przez wolę boską, ale tak, jak istnieją dwie natury – boska i ludzka – w jednej Osobie Logosu, tak również dwie wole – boska i ludzka, harmonijnie ze sobą współdziałają w jednej Osobie Wcielonego Syna Bożego, por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325–787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, 317–323. To orzeczenie wskazuje na wolność woli każdego człowieka.

¹³ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 14; także, *Die Inkarnation des Logos – Der Angelpunkt der Denkgeschichte*, Weilheim–Bierbrunn 2007, s. 208 nn.

¹⁴ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 635; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., 13–14; J. Stöhr, *Lutherlob und Lutherlügen – ein Jubiläum?*, dz.cyt., s. 498; więcej na temat „niewolnej woli” człowieka po grzechu pierworodnym J.Th. Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska*, Warszawa 2008, s. 375–376, 400–407.

¹⁵ *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 147; *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 273–274; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 15; więcej na temat wpływu grzechu pierworodnego na naturę ludzką według teologii protestanckiej por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści dokumentów dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 63–64; 73–95; w podręczniku luterskiego teologa J.Th. Muellera, *Dogmatyka chrześcijańska*, dz.cyt., s. 353, czytamy o skutkach grzechu pierworodnego dla natury ludzkiej: „Twierdzimy, na podstawie Pisma, że człowiek po upadku całkowicie utracił obraz Boga sensu stricte, czyli swoją stworzoną mądrość, sprawiedliwość i świętość, wskutek czego ludzki intelekt jest spowity duchową ciemnością (cf. 1 Kor 2, 14), a ludzka wola przeciwstawia się Bogu (cf. Rz 8, 7)”.

bez przyczyny i bez powodu. Bóg jest bowiem Stwórcą i dobra, i zła, które należy wyprowadzić z Jego własnej natury. Bóg nie jest Bogiem dobrym, ale groźnym Bogiem, który czyni człowieka niewolnikiem grzechu i sprawia, że grzech przynależy do istoty człowieka¹⁶. To z Jego winy zgrzeszył Adam, przez Niego zdradził Judasz, ponieważ nie zależało to od ich woli, nie mogli wybrać. Ponieważ nasza wola jest całkowicie bezwolna, gdy my działamy, działa przez nas Bóg. Dotyczy to również zła, dlatego Bóg jest źródłem również zła!¹⁷. Z tego powodu Bóg dla Lutra jest wrogiem, przeciwnikiem, który przychodzi, aby nas zabijać Prawem. Pokonać Boga może jednak tylko Bóg, tzn. Chrystus.

USPRAWIEDLIWIENIE, CZYLI PRZENIESIENIE GRZECHU Z CZŁOWIEKA NA CHRYSTUSA

Marcin Luter pytał, jak grzeszny człowiek może znaleźć Boga miłosiernego, łaskawego? Odpowiedź na to pytanie jest według niego następująca: człowiek znajdzie łaskę Boga nie przez pełnienie dobrych uczynków, nie przez własną sprawiedliwość, której nie ma, ale dzięki samej wierze w sprawiedliwość Chrystusa, która zostaje mu przypisana. Luter twierdził, że wynika to z Listu św. Pawła do Rzymian (3, 23–25), gdzie czytamy: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie które jest w Chrystusie Jezusie”. Artykuł o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę uważany jest w protestantyzmie za *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae* (prawda, od której zależy trwanie lub upadek Kościoła)¹⁸.

Jednak nawet po usprawiedliwieniu człowiek pozostaje *simul iustus et peccator* – jednocześnie grzesznikiem i sprawiedliwym, tak bowiem jak istnieje podwójna sprawiedliwość (Chrystusa i nasza), tak również istnieje podwójna wina, tzn. wina grzechu pierworodnego i grzechy osobiste. Obie te rzeczywistości istnieją jednocześnie w jednym podmiocie, sprawiedliwość Chrystusa bowiem jest nam jedynie przypisana¹⁹. Taka koncepcja wynika z odrzucenia przez Lutra nauki Kościoła katolickiego o skutkach sakramentu chrztu świętego, do których należy przede wszystkim usunięcie i zmycie grzechu pierworodnego, po którym w człowieku pozostaje pożądlivość, tzn. naturalna słabość natury. Według Lutra „radkalny grzech”, grzech pierworodny, nie jest usuwany przez chrzest, ponieważ przez upadek Adama natura

¹⁶ Por. A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, dz.cyt., s. 209.

¹⁷ Por. M. Luter, *O niewolnej woli*, dz.cyt., nr 715–716: „Jeżeli Bóg wiedział naprzód, że Judasz będzie zdrajcą, to Judasz został zdrajcą z konieczności i nie było w ręce Judasza albo innego stworzenia to, by uczynić inaczej lub zmienić wolę, nawet jeżeli uczynił to chcąc, nie przymuszony, lecz chcenie to było dziełem Boga, które On uruchomił swoją wszechmocą, tak jak i wszystko inne”; *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi Wyznaniowe...*, s. 147; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 16.

¹⁸ Por. J. Bujak, „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (J 17, 21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2009, s. 89–90.

¹⁹ Por. M. Luther, *Schriften, Predigten, Disputationen 1518/19*, Weimarer Ausgabe t. 2, Weimar 1884, s. 143–152.

ludzka została tak głęboko wypaczona, że zło całkowicie ją przenika. Zatem „grzech natury”, grzech pierworodny, w sposób substancjalny trwa w człowieku również po chrzcie św. i jest obecny w każdym jego uczynku²⁰. Zatem grzech przynależy do istoty człowieka, nie do jego przypadłości, jest „czymś”, a nie brakiem dobra. Zgodnie z tą ideą w jednej z dyskusji z 1544 r. określa on naturę człowieka jako „łajno, kał”, stąd też wszystko, co człowiek czyni, również dobre czyny, są zawsze grzeszne, ponieważ podmiotem działania jest grzeszna natura²¹.

W człowieku po chrzcie istnieją zatem dwie przeciwstawne sobie rzeczywistości: grzech i łaska, która jedynie usprawiedliwia. Jest to sprzeczność, której nie można wyjaśnić na mocy logiki arystotelesowskiej, podkreśla Luter, ale „chrystologicznie”, przez odwołanie się do wszechmocy Boga, dla której wszystko jest możliwe, również wzbudzenie z martwych do życia²². Usprawiedliwienie przez łaskę, „ułaskawienie”, wyklucza zatem wszelkie współdziałanie człowieka. Wszechmoc Boga nie potrzebuje współdziału człowieka, tym bardziej że od skażonej ludzkiej natury nie należy go oczekiwać. Usprawiedliwienie dane jest nam tylko przez wiarę, a nie przez nasze uczynki. Jest to *iustitia passiva*, usprawiedliwienie bierne, które człowiek otrzymuje i akceptuje z zaufaniem. Owo przebaczenie i zbawienie zostało nam obiecane i wysłużone przez Chrystusa w Jego śmierci. Jedyna rzecz, którą człowiek powinien uczynić, by mieć udział w sprawiedliwości, mądrości i dobroci Chrystusa, to uwierzyć²³.

Owo przejście grzesznika do stanu usprawiedliwienia dokonuje się poprzez „cu-downą wymianę”, która polega na tym, że ja – grzesznik – otrzymuję sprawiedliwość Chrystusa, a Chrystus otrzymuje moje grzechy. Dlatego możemy mówić: Ty, Chrystusie, jesteś moją sprawiedliwością, ale ja jestem Twoim grzechem, uczył Luter²⁴.

Dzięki tej „radosnej przemianie” Chrystus staje się „jedynym grzesznikiem” a my jesteśmy usprawiedliwieni przez przyjęcie Słowa zbawienia. Jednak zmiana ta nie polega na „substancjalnej” przemianie człowieka, ale na usunięciu osoby ludzkiej (*aufferri*), w miejsce której wchodzi forma Słowa, chociaż grzech pozostaje. Nie człowiekowi jako podmiotowi zostaje zabrany grzech, dzięki czemu jako oczyszczony z niego mógłby wejść w relację z Chrystusem, lecz przeciwnie: w miejsce osoby ludzkiej wchodzi Logos. Człowiek jest bowiem tylko ciałem, surową materią

²⁰ Por. M. Luther, *Römervorlesung*, Weimarer Ausgabe, t. 56, Weimar 1938, s. 270: Bóg, „Qui nos simul peccatores et non-peccatores habet. Simul manet peccatum et non manet”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 17–18.

²¹ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 17–18. Luter jako określenie grzechu używa słowa *Perseität*, co oznacza, że jest on samodzielnie istniejącą substancją, nie zaś brakiem dobra, jak uczyli scholastycy; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 309: Luter odrzuca „myśl o rzeczywistej współpracy człowieka z Bogiem, a tym samym także, i to przede wszystkim, ideę jakiegokolwiek ewentualnej zasługi ze strony człowieka. Całe wydarzenie zbawcze znajduje się wyłącznie po stronie Boga, a zbawcze wydarzenie Chrystusa dotyczy najpierw Boga”.

²² Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 21–22.

²³ Por. J. Vercruysse, *Alle origini del dibattito sulla giustificazione*, „Credere oggi” 22 (2002) 4, s. 52–53; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz.cyt., s. 34–98, gdzie Autor streszcza protestanckie rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę w dziele K. Bartha, *Dogmatyka kościelna*.

²⁴ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 22.

(*rohe Materie*) która pod wpływem działania Boga zamienia się w co innego. To nie ja się zmieniam pod wpływem łaski, ale jestem uformowany jak surowy materiał przez „obcą sprawiedliwość” (*iustitia aliena*), którą jest Chrystus. Ten stan, według Lutra, można wyrazić tylko na sposób paradoksu: żyję, a jednocześnie nie żyję, jestem martwy i nie jestem, jestem grzesznikiem i nim nie jestem, obowiązuje mnie Prawo i nie jestem od niego wolny. Jest ono podobne do zdania z św. Pawła: „żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20), ale Luter nadaje mu zupełnie nowy, sprzeczny z jego pierwotnym znaczeniem sens, odnosząc te słowa do rzeczywistości grzechu i łaski w człowieku. Łaska to „nowa natura”, ale jest ona „obcą sprawiedliwością”, która nie ma żadnej relacji do grzesznej natury człowieka w sensie jej przemiany. Jako zewnętrzna łaska, chroni ona jedynie człowieka przed gniewem Boga. Ponieważ nie istnieje żaden „punkt zaczepienia” dla łaski w grzesznej naturze ludzkiej, działa ona od zewnątrz. Dlatego, gdy przychodzi łaska w momencie chrztu, mogę powiedzieć, że już nie ja żyję, ale obca, zewnętrzna łaska zastąpiła mnie samego. Ze mnie zostało tylko grzeszna natura, ciało. Dlatego Luter mógł twierdzić, że jeden i ten sam człowiek jest jednocześnie sprawiedliwy i grzeszny, dobry i zły (*simul iustus et peccator*), jako że istnieje w nim „stary człowiek”, grzesznik, i „nowy człowiek”, czyli Chrystus. Nowej duchowej naturze człowieka odpowiada łaska, starej, grzesznej naturze zaś – ciało. Ponieważ jednak „duch” człowieka zgadza się z „ciałem”, należy go utożsamić z „ciałem buntu”. Dlatego też duch Chrystusa, łaska, musi zastąpić ducha ludzkiego, wejść w jego miejsce, nie mając przy tym nic wspólnego z ludzką naturą. Duchowe siły człowieka: pamięć, rozum, wola, w tym samym momencie podlegają grzechowi, tak że łaska musi działać *per contrarium*, czyli poza nami i bez nas.

W teologii Lutra ciało nie jest widziane jako narzędzie, przez które duch może otrzymać łaskę Chrystusa. Boski Duch działa raczej mimo i przeciw naturze. Duch i materia, łaska Boża i grzeszna natura człowieka stanowią w człowieku dwa wrogie sobie zasady działania. Duch Chrystusa jest skuteczny jedynie wobec nieposłuszeństwa ciała.

Chrystologiczna antropologia Lutra prowadzi do usunięcia ludzkiej podmiowości i zastąpienia jej boską Osobą Syna Bożego. Luter twierdził, że w człowieku wierzącym w miejsce tego, co stanowi o ludzkiej osobie, wszedł Bóg, a duch ludzki, obezwładniony przez grzech, wykonuje już tylko zewnętrzne czynności. Człowiek może jeszcze budować domy i pełnić urzędy, ale jego wolności podlegają jedynie rzeczy, które są poniżej niego: świat widzialny, materialny. To, co dotyczy zbawienia, wieczności, decyduje się na poziomie łaski²⁵.

²⁵ Por. *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi wyznaniowe*, dz.cyt., s. 274: „Nie odbieramy zaś ludzkiej woli jej wolności. Wola ludzka ma wolność przy uczynkach i w sprawach, jakie ma do wyboru, jakie są uchwytnie samym rozumem. Może w jakiś sposób dokonać pewnej sprawiedliwości świeckiej, czyli sprawiedliwości z uczynków, może mówić o Bogu, okazać Bogu pewną cześć zewnętrznym uczynkiem, może być posłuszna władzy, rodzicom, może przy zewnętrznym uczynku powstrzymać z wyboru swoją rękę od zabójstwa, powstrzymać się od cudzołóstwa, od kradzieży. A ponieważ po upadku Adama pozostał w naturze ludzkiej rozum i osąd w sprawach podległych zmysłom, pozostała też możliwość wyboru tych spraw i wolność, i możliwość dopełnienia zewnętrznej świeckiej sprawiedliwości. Te sprawy bowiem nazywa Pismo św. sprawiedliwością cielesną, którą bez Ducha Świętego sprawuje natura cielesna, to jest rozum sam w sobie”.

Paradoksalnie, mimo że człowiek wierzący jest jedno z Chrystusem, który w nim żyje jako osoba, to jednocześnie pozostaje on grzesznikiem. Przeciwnieństwa nie zostają zniesione, łaska nie zwycięży w człowieku grzechu, nie uleczy zranionej natury, którą z tego powodu należy odrzucić jako obcą.

Luter odrzuca skrucę jako środek do uleczenia grzesznej natury i nawrócenia grzesznika. Jego teologia nie ukazuje nam miłości Boga, który szuka zagubionego syna, by przyprowadzić go do ojcowskiego domu, nie mówi o wydaniu się Chrystusa za nasze grzechy, ale tylko o procesie usprawiedliwienia, w którym łaska zwycięża naturę. Bóg nie miłuje grzesznika i nie umiera za niego, Bóg miłuje tylko siebie i swoją sprawiedliwość. Historia miłości pomiędzy Ja i Ty, Bogiem i człowiekiem, zostaje zastąpiona przeciwieństwem łaski i natury, „pojedynkiem” Boga z samym sobą, aby się sam ze sobą mógł pojednać²⁶.

Nauczanie Lutra i jego skutki wywołały reakcję Kościoła rzymskokatolickiego w postaci Soboru Trydenckiego, który podczas VI sesji, w 1547 r., opracował dekret o usprawiedliwieniu²⁷. Jak zauważa J. Vercruysse, przed Soborem stało bardzo trudne zadanie, musiał on bowiem uniknąć dwóch pułapek: pelagianizmu lub semipelagianizmu i luteranizmu. Dlatego w dekreście, na podstawie dokumentów Kościoła z pierwszego tysiąclecia wydane przeciw pelagianom, najpierw zostało potwierdzone, że człowiek jest usprawiedliwiony tylko z wiary. Następnie Sobór zajął stanowisko wobec nauczania Lutra i orzekł, że usprawiedliwienie rzeczywiście przemienia człowieka wewnętrznym, nie jest mu jedynie „przypisane” w sposób zewnętrzny. Dekret soborowy potwierdza absolutne pierwszeństwo łaski w dziele zbawienia, a zarazem wolności człowieka, który ma możliwość współpracować dla swojego zbawienia. Usprawiedliwienie, to według Soboru Trydenckiego proces złożony, który obejmuje nie tylko odpuszczenie grzechów, ale zarazem uświęcenie i odnowienie człowieka wewnętrznego. Człowiek może i powinien przygotować się na przyjęcie usprawiedliwienia dzięki łasce uprzedzającej, która umożliwia tę współpracę. Jak podkreśla Vercruysse, w rezultacie prac ojców soborowych powstał bardzo zrównoważony dokument, który ukazuje dzieło łaski w świetle Tradycji, potwierdza jedyność Jezusa Chrystusa i rolę wiary, bez negowania wolnej współpracy i odpowiedzialności osoby ludzkiej²⁸.

CHRYSTUS – NAJWIĘKSZY GRZESZNIK

Kim był zatem Chrystus dla Marcina Lutra? Był przede wszystkim Tym, który broni nas przed gniewem Ojca. Jest to Chrystus „dla mnie”, *pro me*, nie *in se*, w sobie samym.

²⁶ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 22–26.

²⁷ Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV (1511–1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 288–319.

²⁸ Por. J. Vercruysse, *Alle origini del dibattito*, art.cyt., s. 66–67; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, dz.cyt., s. 100–175, gdzie przedstawione zostało katolickie rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę na podstawie podręczników dwóch wykładowców Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie: Maurizio Flicka i Zoltana Alszegehy.

Chrystologia weimarskiego reformatora to swoiście pojęta soteriologia²⁹. W metaforycznym (tropologicznym) języku Lutra zostaje wyrażona prawda, że na Chrystusa zostały przeniesione nasze grzechy. Celem Wcielenia nie było zawiązanie najściślej, nie do rozerwania, jedności ze stworzeniem, ale tylko i wyłącznie dokonanie „przedziwnej wymiany”, wzięcie na siebie naszych grzechów i stanie się Grzechem. Dla Lutra Wcielenie nie jest cudem zjednoczenia Stwórcy ze stworzeniem, Nieskończoności ze skończonością, Niewidzialnego z widzialnym, nie jest ukazaniem się naszym oczom Miłości. Luter podkreśla kenozę Boga, rozumie Wcielenie jako wydarzenie zjednoczenia przeciwności: boskiej wszechmocy i ludzkiego grzechu³⁰.

Luter, podobnie jak Ariusz, a odwrotnie niż biskup Atanazy z Aleksandrii, odrzucał termin *homousios* (współistotny) obecny w wyznaniu wiary Soboru Nicejskiego z 325 r., twierdząc, że jest to termin „światowy”, niebiblijny, który sprzeciwia się „czystości Pisma Świętego” (*sinceritas scripturae*)³¹. Mimo odrzucenia *homousios*, sam Luter tworzył nowe terminy, niemające źródła ani w Biblii, ani w nauce Ojców Kościoła czy scholastyków, lub też nadawał nowe znaczenie tradycyjnym definicjom³², np. twierdził, że Chrystus, podobnie jak my, został stworzony „na obraz Boga”, *ad imaginem Dei*, czyli jest stworzeniem, któremu została dodana boska natura! Uważał, że wskazują na to słowa z Prologu św. Jana: „Bogiem było Słowo”. Luter komentuje ten tekst, że Jan nie mówi: „Syn był Słowem”. Również na sposób ariański rozumie on słowa Psalmu 110, 3: „Przed jutrzeńką Ciebie zrodziłem” jako: uczyniłem. Jednak ani Filip Melanchton, ani Andreas Osiander nie pójdą za Lutrem w tej interpretacji, pozostając w tej kwestii wierni Tradycji Kościoła.

Luter pojmuje Chrystusa nie jako Osobę Boską, ale w perspektywie Jego dzieła zbawienia, które ma do wykonania, a więc na sposób funkcjonalny. Nie pyta: kim jest Chrystus sam w sobie? Uważa, że są to pytania dobre dla scholastyków i filozofów, którymi gardził, ale interesuje go pytanie, kim jest Chrystus dla mnie? Uznaje on, że zbawcze dzieło miało swój początek nie w momencie Poczęcia w łonie Maryi, ale dopiero w chwili chrztu w Jordanie, gdy przyjął On na siebie nasze grzechy, a raczej stał się Grzechem, ponieważ ludzka natura jest siedliskiem zła³³. Według niego już prorocy zapowiadali, iż Mesjasz, dla zbawienia ludzi, stanie się największym bandytą, bluźniercą, złodziejem, niszczycielem świątyni, ponieważ nie będzie działał w swojej własnej osobie, ale w skażonej, oddanej diabłu natu-

²⁹ Por. M. Luter, *Werke*, t. 30, Weimar 1910, s. 112: „Non quaero, quomodo Christus sit deus et homo et illae naturae iungit potuerint, deus enim plus potest quam omnes cogitationes nostrae”.

³⁰ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 27.

³¹ Por. *Vigilius von Thapsus, Die Disputation zwischen Arius und Athanasius. Luther's erste Klosterlektüre. Ein Beitrag zur Lutherforschung*, red. Th. Beer, A. von Stockhausen, Weilheim-Bierbronn 1999, s. 16.

³² Por. *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 17–20. Th. Beer i A. von Stockhausen podkreślają, że Luter twierdził, iż głosi „czystą Ewangelię”, jednak jego komentarze do dzieła Wigiliusza z Tapsus wskazują to, że teologia przez niego rozwijana nie miała z Ewangelią nic wspólnego, s. 19.

³³ Por. M. Luter, kazanie z 1 kwietnia 1540 w: *Werke*, t. 49, Weimar 1913, s. 120; A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, dz.cyt., s. 210–211; także, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 27–28; *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 21, 25–27.

rze³⁴. Aby nas zbawić, Chrystus musi sam stać się Złem³⁵. Tylko w ten sposób ściągnię na siebie gniew Ojca i odsunie go od ludzi³⁶. Ludzka grzeszna natura przyjęta przez Chrystusa stała się „przynętą” dla Lewiatana, czyli szatana. Szatan połknął przynętę, ale został pokonany przez „haczyk”, na którym była zawieszona przynęta, tzn. przez naturę boską, przez którą Chrystus pokonał Lewiatana, starożytnego smoka, czyli diabła. Zatem natura ludzka była „polem bitwy”, na którym spotkali się Bóg i szatan, ale zbawienia dokonała tylko boska natura Chrystusa. Zbawienie dokonało się bez nas i poza nami. Natura ludzka nie została przemieniona przez Chrystusa, pozostała, jak przedtem, substancją grzechu³⁷.

Zatem według Lutra człowieczeństwo Chrystusa nie było święte, ale przeciwne, było poddane piekłu i szatanowi. Posługując się argumentem z komunikacji przymiotów wynikających z dogmatu chalcedońskiego, twierdzi, że w Chrystusie mamy zjednoczenie bóstwa i piekła: bóstwa w naturze boskiej i piekła w naturze ludzkiej. Zatem w jednej Boskiej Osobie połączyły się dwa największe przeciwieństwa³⁸. Z tego powodu w samym Chrystusie toczy się walka, pojedynek dwóch gigantów: z jednej strony jest Chrystus, który przyjął grzeszną naturę ludzką, która zasługuje na karę i potępienie, Chrystus „w postaci sługi”, z drugiej zaś strony Chrystus – Syn Boży, całkowicie święty i bez grzechu. W Chrystusie odzwierciedla się to samo napięcie, paradoksalność i sprzeczność, co w człowieku: również On jest zarazem święty i grzeszny, żyje i umarł, walczy w sobie przeciw grzechowi. Jesteśmy zbawieni nie dzięki świętości Chrystusa, przez Jego zbawcze dzieło i miłość do nas, ale dzięki walce z grzechem, którą toczy On sam w sobie. Chrystus, który na mocy urzędu Mesjasza stał się grzechem, walczy z Chrystusem, który jest sprawiedliwym Synem Bożym, i zostaje przez Niego pokonany. Luter bowiem nie uznaje unii hipostatycznej w sensie dogmatu chalcedońskiego, ale jako zwykłe złożenie z dwóch natur sobie przeciwnych: ludzkiej, czyli grzesznej i boskiej, czyli świętej, które walczą ze sobą w jednej Osobie Syna Bożego³⁹. Odkupienie jest

³⁴ Por. M. Luter, *Werke*, t. 40, III, Weimar 1930, 745, w. 1–2, gdzie, wyjaśniając 53 rozdział Księgi Izajasza tak pisze: „Solus Filius Dei est peccator, sceleratus, reus mortis, sub potestate Diaboli et inferni et praeter ipsum nemo alius. Ergo non iam in nos ipsos intueamur et consideremus peccata”; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, dz.cyt., s. 299, gdzie czytamy, że według Lutra, na podstawie 2 Kor 5, 21 (Bóg uczynił Go grzechem) i Ga 3, 13 (Chrystus stał się za nas przekleństwem), należy powiedzieć, że „Bóg odrzucił faktycznie Chrystusa, zmiażdżył Go rzeczywiście z całą powagą w swoim gniewie”.

³⁵ Por. A. von Stockhausen, *Die Inkarnation des Logos*, dz.cyt., s. 211–212.

³⁶ Por. M. Luter, *Werke*, t. 5, Weimar 1892, s. 271: Chrystus „portans in seipso iram patris pro nobis”; A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 29.

³⁷ Por. A. von Stockhausen, *Der Geist im Widerspruch*, dz.cyt., s. 30–32.

³⁸ *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 20; M. Luter, *Werke*, t. 43, Weimar 1912, s. 580: “Deus, qui creavit omnia, et est super omnia, est summus et infimus, ut oporteat nos dicere: Ille homo, qui flagris caesus, qui sub morte, sub ira Dei, sub peccato et omni genere malorum, denique sub inferno est infimus, est summus Deus. Quare? Quia eadem est persona. Duplex enim est natura, sed persona non est divisa. Utrunque igitur verum est, summa divinitas est infima creatura, serva facta omnium hominum, imo ipsi Diabolo subiecta”.

³⁹ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, dz.cyt., s. 308–309: „[...] usprawiedliwienie nie jest wydarzeniem, w którym człowiek staje się z grzesznika sprawiedliwym, przemieniając się całkowicie wewnętrznie, ale jest tylko zmianą w samym Bogu [...]. Całe wydarzenie zbawcze znajduje się wyłącz-

więc „wewnątrzboskim dramatem”, w którym „Bóg zwycięża Boga” dla naszego dobra, zauważa kard. Ch. Schönborn⁴⁰.

ZAKOŃCZENIE

Th. Beer i A. von Stockhausen zauważają, że Filip Melanchton po śmierci Marcina Lutra dokonał korekty myśli Ojca Reformacji. Przede wszystkim mocniej wypuklił autorytet Ojców Kościoła, czego dowodem jest jego dzieło na temat Soboru w Nicei, wydawane dwukrotnie w 1550 i 1561 r.⁴¹ Melanchton zignorował również najważniejszą tezę w teologii Lutra o podwójnym usprawiedliwieniu, aktywnym i pasywnym (*iustitia activa et passiva*). Także inne wypowiedzi Lutra dotyczące chrystologii lub trynitologii zostały pominięte lub otwarcie uznane za ariańskie. Melanchton powrócił także do terminu *homousios*, który Luter odrzucił, by uzasadnić swoją tezę o „walce gigantów” w Chrystusie.

Z komentarzy Lutra do dzieł Wigiliusza z Tapsus, Augustyna, Piotra Lombarda i innych teologów wynika, że źródłem jego teologii nie była myśl katolicka, ale neoplatonско-plotyńska (Theologia Deutsch), neoplatonско-pitagorejska (Pseudo-Hermes-Trismegistos) i gnostyczno-mitologiczna (Lewiatan schwytany na przynętę natury ludzkiej). Te źródła bierze pod uwagę niewielu badaczy myśli Lutra⁴². Dotyczy to również środowiska teologicznego w Polsce, w którym myśl Marcina Lutra jest mało znana, co wynika przede wszystkim z braku dostępu do jego twórczości w języku polskim. W Polsce mamy przetłumaczonych zaledwie kilka fundamentalnych tekstów dotyczących luteriańskiej reformacji, jak np. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luteriańskiego*, Bielsko-Biała 2003, z których kilka jest dostępnych on-line pod adresem <http://www.luter.pl/index.php?D=5>⁴³.

Zbliżające się pięćsetlecie reformacji zachęca do głębszego poznania myśli niemieckiego teologa i wpływu, jaki wywarł i wciąż wywiera na myśl filozoficzną i teologiczną, zwłaszcza jeżeli chodzi o fundamentalną tezę o „niewolnej woli” człowieka, która stoi u podstaw zarówno antropologii, jak i teologii i chrystologii weimarskiego reformatora.

nie po stronie Boga, a zbawcze dzieło Chrystusa dotyczy najpierw Boga”.

⁴⁰ Por. tamże, s. 309.

⁴¹ *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 28; szeroki wykaz tematów ważnych dla Lutra, a skorygowanych przez Melanchtona, znajdziemy u Th. Beer, *Luthers Theologie – eine Autobiographie*, dz.cyt., s. 13–25.

⁴² *Vigilius von Thapsus*, dz.cyt., s. 29.

⁴³ Najważniejsze wydanie dzieł Marcina Lutra, tzw. Weimarskie, rozpoczęte w 1883 r., liczy już 127 tomów i ponad 80 tysięcy stron, dostępne on-line i pod adresem <http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm> oraz <http://luther.chadwyck.com/>.

Tłumaczenia wybranych dzieł Lutra na język angielski znajdziemy na stronie <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/wittenberg-luther.html#sw-cclib>.

LUTHER'S VIEW ON THE "BONDAGE OF THE WILL" AND ITS IMPACT ON THE CATHOLIC CHURCH DOCTRINE

Summary

The aim of the article is to show Luther's view on the "bondage of the will" and its impact on the theological and philosophical thoughts they have had in Europe and the United States. The thesis of "the bondage of the will" explained in a booklet *De Servo Arbitrio* from December, 1525 is a base for not only anthropology but also theology and christology of the weimarsky reformer. According to this idea a person is redeemed only through faith (*sola fides*) and any human will's cooperation with God's grace is impossible because the human's nature is totally decayed and sinful since the original sin. The Council of Trent was a reaction to Martin Luther's ideas. It emphasized that we are in fact excused through the faith in Jesus, yet it happens with our responsibility and cooperation with God's grace.

Słowa kluczowe: Marcin Luter; wolna wola; niewolna wola; usprawiedliwienie przez wiarę

OLGA CYREK

Uniwersytet Rzeszowski

WYOBRAŻENIA BOGA – OJCA NA IKONOGRAFICZNYCH PRZEDSTAWIENIACH TRÓJCY ŚWIĘTEJ TYPU STARO- I NOWOTESTAMENTOWEGO W KONTEKŚCIE DOGMATU TRYNITARNEGO

WSTĘP

Już pierwsi chrześcijanie zastanawiali się nad tym, czy można przedstawiać Boga w sztukach plastycznych, skoro wiedzieli o Nim, że jest transcendentny¹ i niewyobrażalny przez ludzkie zmysły. Na tym tle toczyły się później spory dotyczące możliwości istnienia ikony rozumianej jako obraz sakralny wyobrażający Chrystusa, czyli Boga w ludzkiej postaci². Pogląd o niemożności przedstawiania Boga wpłynął nawet na to, że do II w. sztuka chrześcijańska praktycznie nie mogła istnieć, ponieważ brakowało przedstawienia antropomorficznego (osobowego).

Dogmat o Wcieleniu stał się jednak argumentem potwierdzającym istnienie wyobrażeń Syna Bożego, który wcielając się, przyjął ciało człowieka, a tym samym stał się widzialny³. Wraz z oficjalnym zatwierdzeniem kultu ikon na Soborze Nicejskim 787 r. wizerunki Chrystusa, czyli Drugiej Osoby Boskiej, nie wzbudzały już wąt-

¹ Transcendencja – określenie to najczęściej odnosi się do istoty absolutnej, czyli Boga i oznacza Jego istnienie poza widzialną rzeczywistością stworzoną. Bóg jest odrębny i oddzielony od świata poznawalnego zmysłami oraz posiada samoistną egzystencję. Nie należy jednak tego błędnie pojmować jako zupełną obojętność Stwórcy wobec stworzeń. (por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Transcendencja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 500–501).

² Spory ikonoklastyczne, które początkowo toczyły się w Bizancjum dotyczyły zwłaszcza wizerunków Chrystusa. Problematiczna pozostawała kwestia możliwości ukazywania ludzkiej postaci Syna Bożego na płaszczyźnie obrazu. (argumenty chrystologiczne zwolenników i przeciwników tworzenia ikon przedstawia Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 153–248).

³ Wcielenie (gr. *incarnatio*) polegało na przyjęciu przez Drugą Hipostazę Trójcy Świętej ciała ludzkiego poprzez narodzenie z ziemskiej kobiety. Wcielenie Słowa Bożego umożliwiło Jego poznanie przez ludzi i pozwoliło także na tworzenie obrazów z wyobrażeniem Drugiej Osoby Boskiej. (por. T.D. Łukaszuk, *Wcielenie fundamentem ikony*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 25n). Dogmat ten był wykorzystywany przy argumentacji potwierdzającej kult ikon. Przedstawianie Jezusa Chrystusa w sztukach wizualnych wynikało właśnie z tej tajemnicy, a zaprzeczanie możliwości tworzenia obrazów sakralnych było równoznaczne z negowaniem Wcielenia. (por. S. Bułhakow, *Ikona i kult ikony*, Warszawa 2002, s. 14).

pliwości⁴. Inaczej sprawa wyglądała w odniesieniu do Pierwszej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej⁵, bo zarówno Bóg-Ojciec, jak i Duch Święty nie w pełni pozostają poznawalni. Na Soborze Nicejskim, co prawda wymieniono tematy ikonograficzne, ale nie wypowiedziano się odnośnie do wyobrażeń Boga-Ojca i Ducha Świętego⁶. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że Trzecia Hipostaza Trójcy zgodnie z opisem Pisma Świętego objawia się pod postacią nieożywionej lub ożywionej materii, występuje bądź jako szum wiatru, płomień ognia, lub też jako gołębica⁷. Chociaż Duch Święty nie ukazuje się w ludzkiej formie, niemniej Jego objawienia stanowią pewną podstawę wyobraźni artystów-ikonopisarzy, którzy w ten właśnie sposób Go przedstawiali. Natomiast jeśli chodzi o Pierwszą Osobę Trójcy, czyli Boga-Ojca, to nie wcielił się On w żadną postać, nie doznał kenozy⁸, czyli uniżenia i wyniszczenia siebie w kontakcie ze stworzeniem, a objawił się jedynie przez Syna i Ducha Świętego. Można powiedzieć, że te dwie Hipostazy objawiają nam właśnie Ojca.

Ojcowie Kościoła również wypowiadali się na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej⁹ i zazwyczaj to właśnie Ojca uznawali za główne źródło boskości ofiarowu-

⁴ Na Soborze w Nicei w 787 r. uznano możliwość malowania sakralnych obrazów z wizerunkami Chrystusa, które miały potwierdzać, że Słowo Boże rzeczywiście przyjęło postać ludzką; por. *Sobór Nicejski II* (787), *Dekret wiary* 13, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 336: [...] *ad certitudinem verae et non secundum phantasiam Dei Verbi inhumanationis effectae* [...]; Sobór podkreślił, że przedmiotem kultu powinny być m.in. wyobrażenia Chrystusa; zob. *Sobór Nicejski II* (787), *Dekret wiary* 15, s. 336.

⁵ Na temat Trzeciej Boskiej Hipostazy wypowiadali się Ojcowie Kościoła zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, zob. Bazylus, *De Spiritu Santo*, PG 32, ed. J.P. Migne, Paris 1886; B. Pruche, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Sources Chretiennes, Vol. 17bis (1947); Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres*, PL 16; *De Spiritu Santo*, CESEL 79; więcej zob. L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 1998.

⁶ Sobór Nicejski uznał możliwość ukazywania na obrazach Syna Bożego, Jego Matki, aniołów i świętych, por. *Sobór Nicejski II* (787), *Dekret wiary* 15, s. 336: *tam videlicet imaginem domini Dei et salvatoris nostri Iesu Christi, quam intemeratae dominae nostrae sanctae Dei genitricis, honorabiliumque angelorum, et omnium sanctorum simul et aliorum virorum*. [...].

⁷ Jeśli chodzi o Trzecią Hipostazę Trójcy, to uważano, że pozostaje Ona niewidoczna, a bardziej odczuwalne jest Jej działanie w świecie i stworzeniach. Skoro działa Ona w realnej doczesnej rzeczywistości, dlatego nie pozostaje transcendentna wobec stworzonego świata, jak to uznawano w przypadku Pierwszej Hipostazy. Duch Święty nie ukazuje się jednak pod postacią konkretnej postaci, co także uwzględniali ikonopisarze. Jednak zgodnie z opisami zawartymi w Piśmie Świętym wyobrażali Go sobie jako zstępujące z nieba ogniste płomienie lub też jako zlatującą gołębicę. (S. Bułhakow, dz.cyt., przypis 96, s. 84). Biała gołębica (*columba*) pojawiała się już w zabytkach sztuki wczesnochrześcijańskiej (por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I/2, Warszawa 1893, s. 569).

⁸ Kenoza (gr. *kénōsis* – ogołocenie, wyniszczenie) w chrześcijaństwie termin ten określa uniżenie się Syna Bożego, który przyjął postać ludzką zgodnie ze słowami z listu do Filipian 2, 7: *sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*.; cytaty z Pisma Świętego podają za: *Biblia Sacra juxta Vulgatum Clementis*. Editio electronica. *Plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvveddale*, Londini MMV.

⁹ Zob. M.A. Vannier, *Bóg Ojciec – tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999; J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej: elementy patrologii*, Kraków 2003; Fr.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000; F. Courth, *Bóg trójjedyną miłości*, Poznań 1997; J. Brudz, *Mała dogmatyka*, t. 1, *Bóg, Trójca Święta, Stwórca*, Kraków 1973.

jące swoją istotę pozostałym Hipostazom¹⁰. Podkreślono także wieczną wspólnotę miłości wszystkich trzech Osób stanowiących jednego Boga.

Chrześcijańscy myśliciele często odwoływali się do Starego Testamentu, gdzie Bóg objawia się przede wszystkim jako jedna Osoba. Bóg w Księdze Wyjścia przemawiający do Mojżesza określany jest jako Pan¹¹. W Księdze Powtórzonego Prawa zawarte zostały opisy objawień Boga pod postacią słyszalnego głosu i widzialnego ognia¹². Ogólnie trzeba podkreślić, że w Starym Testamencie podkreślano fakt, że Bóg jest jedyny¹³.

Pierwsi teolodzy chrześcijańscy starali się formułować argumenty, za pomocą których uzasadniali możliwość tworzenia wyobrażeń Boga. Co prawda trudno im było mówić o jakiejś widzialnej formie Boga-Ojca, a jednak uznali, że może być On wyobrażony pod postacią swego współistotnego i przedwiecznego Obrazu, czyli Jego Syna¹⁴. Ojcowie Kościoła, gdy pisali na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej, prawie zawsze czynili to w kontekście dogmatu trynitarnego i zajmowali się relacją, jaka występuje między Ojcem i Synem oraz Duchem Świętym.

W trakcie toczących się dysput dotyczących tajemnicy trynitarniej istotne było stworzenie teologicznych pojęć, niezbędnych przy formułowaniu dogmatów. Zasłużył się tu Grzegorz z Nyssy (zm. 394), który pisał na temat Trzech Osób Boskich¹⁵. W tym celu posługiwał się takimi terminami, jak *ousía* (istota) i *hypóstasis* (osoba). Określenie *hypóstasis* odnosił on do bytu jednostkowego, charakteryzującego się samoistnym istnieniem i mającego swoje indywidualne własności¹⁶. Skoro każda z Osób Boskich ma swoje własne cechy pozwalające Ją odróżnić od innych i każda z nich objawia się inaczej, dlatego też można nazwać je hipostazami. Termin hipostaza w teologii odpowiada więc pojęciu Osoby.

Na Soborze w Konstantynopolu w 381 r. uznano, że istota Osób Boskich jest taka sama, co wyrażało określenie *homooúsios*. Ojciec może więc być objawiany przez Syna oraz Ducha Świętego, bo są Oni mu równi pod względem boskości¹⁷.

¹⁰ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003, s. 203.

¹¹ Wj 8, 1: *Dixit quoque Dominus ad Moysen [...]*.

¹² Pwt 4, 35–36: *ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum. De cælo te fecit audire vocem suam, ut doceret te, et in terra ostendit tibi ignem suum maximum, et audisti verba illius de medio ignis.*

¹³ Pwt 32, 39: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius deus præter me. [...]*

¹⁴ Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 16.

¹⁵ Zob. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001; zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003, s. 152–153.

¹⁶ Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 31.

¹⁷ W starożytności istniało jednak wiele herezji, które podważały współistotność Osób Boskich. Arianie twierdzili, że „Bóg-Ojciec” jest jedyny, niezmienny i niestworzony, ale ofiarował istnienie Synowi Bożemu. Ponieważ Syn miał swój początek, nie mógł więc być współistotny Ojcu (gr. *homooúsios*, łac. *consubstantialis*). Zgodnie z teorią Ariusza Ojciec, Syn i Duch Święty to byty posiadające różną istotę co miało by wskazywać, że nie mogą być współwieczne. (zob. B. Kumor, dz.cyt., s. 142–143) Ariusz zakładał, że Słowo Boże (Syn) oraz Duch Święty są stworzeniami Boga Ojca i nie mogą Go objawiać. Między nimi panuje hierarchia, Ojcu podlega Syn, a Synowi Duch Święty. (zob. Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 35; J. Masiurek, *Arianizm i nauka Ariusza*, EK, t. I, kol. 911–912) Anomici (gr. *anomoios* – całkowicie różny) to skrajni arianie, którzy uważali, że Syn Boży posiada zupełnie inną naturę niż Ojciec. Anomejczyków nazywano także ecjanami lub eunomianami (por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, dz. cyt. s. 71, przyp. 5, zob. B. Kumor, dz.cyt., s. 148); Duchoburcy natomiast

W Nowym Testamencie wyraźnie mówi się o Boskości Syna Bożego była podkreślana w Nowym Testamencie. W Ewangelii św. Jana nazwany On został Słowem Boga¹⁸ oraz tym, który jest w łonie Ojca i Go objawia¹⁹. Podkreślano fakt, że chociaż przyjął On postać człowieka, to jednak nadal pozostał Bogiem²⁰. Analogiczna sytuacja dotyczy Ducha Świętego, bo i Jemu przysługuje imię Bóg²¹.

Ojcowie Kościoła zawsze uznawali istotną rolę Ojca w Trójcy i przeważnie utożsamiali Go z głównym źródłem boskości, z którego czerpią pozostałe Osoby. Podkreślali także, że Duch Święty pochodzi właśnie od Niego. Jednak początkowo nie rozwiązyali kwestii roli Syna Bożego, stanowiącego także źródło osobowego bytu Trzeciej Hipostazy.

Na drugim soborze w Konstantynopolu potwierdzono pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, jednak nic nie mówiąc o Synu. Uznano, że Duchowi Świętemu należna jest taka sama cześć jak Bogu-Ojcu i Synowi²².

Hilary Poitiers (zm. 367) chcąc pogodzić myślenie Ojców wschodnich i zachodnich odnośnie do pochodzenia Trzeciej Osoby Boskiej, pisał, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez jedyne Syna²³. Natomiast św. Ambroży (zm. 397) reprezentował typowo zachodnią myśl, uznając, że Trzecia Osoba pochodzi zarówno od Ojca, jak i od Syna, nie może więc być od Nich razem oddzielona²⁴. Było to pierwsze sformułowanie określenia „od Syna” (*Filioque*), które na Zachodzie coraz bardziej było w użyciu, zwłaszcza że dodano go do *Credo* w 589 r. na trzecim synodzie odbytym w Toledo²⁵.

Z powyższego wynika, że podczas sporów doktrynalnych, zwłaszcza o podłożu trynitarnym rozbieżności, w poglądach dotyczyły Drugiej i Trzeciej Hipostazy

zaprzeczali bóstwu Ducha Świętego, którego uważali za moc Boga, a nie Boską Osobę. (zob. tamże, s. 71, przyp. 7)

¹⁸ J 1, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

¹⁹ J 1, 18: *Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

²⁰ Flp 2, 6–7: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo; Kol 2, 9: quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*

²¹ Dz 5, 3–4: *mentiri te Spiritui Sancto, [...] non es mentitus hominibus, sed Deo*; 1 Kor, 16: *Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*; 1 Kor 6, 19: *Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga [...]; An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo [...]; 2 Kor, 3, 17: Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas.*

²² Sobór Konstantynopoliński I (381), Wyznanie wiary 150 Ojców, s. 68: *[...] et in spiritus sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum [...].*

²³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10, 472: *[...] Patrem scilicet t nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear [...];* Teologowie wschodni za bardziej słuszne uznali sformułowanie, że Duch Święty pochodzi „od Ojca przez Syna”, podczas gdy na Zachodzie popularne było wyrażenie „od Ojca i Syna” (por. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, 600–1500, Warszawa 1988, s. 106).

²⁴ Ambrosius, *De Spiritu Santo Libri Tres* I, 11, 120, PL 16, 733A=762D: *[...] Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio [...]*

²⁵ B. Kumor, dz.cyt., s. 150; Kanon 2. synodu tolekańskiego III (589 r.) wypowiedział się na temat pochodzenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w ten sposób: *[...] a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae.* (zob.: J. D. Masi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, t. 9, Paryż–Lipsk, 1921–1927, s. 981D). Na temat kontrowersji dotyczących *Filioque* zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, dz.cyt., s. 83.

w Trójcy. Natomiast wiara w Boga-Ojca pozostawała niezmienna, a określenia dotyczące Jego Osoby pojawiły się już w aktach soborowych pierwszego soboru w Nicei w 325 r.²⁶. Rzadko jednak podejmowano dyskusje na temat Pierwszej Osoby, a bardziej interesowano się Jej relacjami z pozostałymi Hipostazami.

Wydaje się, że teolodzy niekiedy skłonni byli uznać hierarchię panującą wewnątrz Trójosobowego Boga, w której dominującą pozycję zajmowałby Ojciec. Myśliciele chrześcijańscy wiedzieli, że Bóg objawia się w ściśle określony sposób, a początkiem tego Objawienia jest właśnie Ojciec²⁷.

Jeden z największych teologów starożytności – św. Augustyn (zm. 430) wyróżnił w Boskiej Trójcy: Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale podkreślał, że Osoby te stanowią jednego Boga, a nie trzech bogów²⁸. Chociaż uznawał On współistotność wszystkich trzech Osób, to jednak sądził, że zasadnicza rola w Trójcy przypada Ojcu, który stanowi swoistą „zasadę” tej wspólnoty²⁹. Każda z trzech Hipostaz ukazuje się na swój własny sposób. Przykładowo Ojciec objawił się podczas chrztu Chrystusa oraz Przemienienia na górze jako głos przemawiający z nieba: „Tyś jest Syn mój”. Niemniej wszystkie Osoby działają nierozdzielnie pomimo tego, że inaczej się objawiają³⁰.

Augustyn w swoim traktacie *O Trójcy Świętej* podkreślił również, że Boska natura przysługuje nie tylko Ojcu, ale też i pozostałym Osobom. Syn Boży, chociaż przyjął postać sługi, to jednak nie utracił Boskiej natury i pod tym względem był i jest równy Ojcu³¹. Syn Boży, co prawda jest poddany Bogu-Ojcu i przekaze Mu swe Królestwo, jednak to nie znaczy, że będzie go pozbawiony. Jest On przecież jednym Bogiem wraz z Ojcem³².

²⁶ *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, s. 24: *Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem [...]*

²⁷ Ch. Schönborn, dz.cyt., s. 35.

²⁸ Augustinus, *De Trinitate* I, V.8, PL 42, 824: [...] *Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos sed unum Deum [...]*; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, V.8, Kraków 1996, s. 31.

²⁹ Augustinus, *De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1095: [...] *et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit [...]*; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 26, 47, s. 521. Augustyn z Hippony pisząc o pochodzeniu Ducha Świętego stwierdził, że pochodzi On od Ojca, który stanowi źródło-zasadę. Jednak gdy uwzględni się beczasową komunie Ojca i Syna, to Duch Święty pochodzi zarówno od Ojca jak i Syna. Widać więc, że w tym ujęciu Ojciec traktowany jest jako główne źródło boskości i od Niego pochodzi Trzecia Hipostaza. Jednak z drugiej strony, chociaż Bóg-Ojciec i Syn Boży są współistotni. Dlatego też wspólnie od Ich obu pochodzi Trzecia Osoba. Duch Święty stanowi uosobioną miłość między Pierwszą i Drugą Osobą, równocześnie jest Im równy, współistotny i współwieczny. Zob. Augustinus, *De Trinitate* I, 6,13, PL 42, 827: [...] *Ergo patri et filio prorsus aequalis et in trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus.*

³⁰ Augustinus, *De Trinitate* I, IV.7; PL 42, 824: [...] *Nec eandem trinitatem dixisse de caelo: Tu es filius meus, sive cum baptizatus est a Iohanne sive in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit uox dicens: Et clarificaui et iterum clarificabo, sed tantummodo patris vocem fuisse ad filium factam — quamvis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur.*

³¹ Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 829: *Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma enim servi quam accepit, minor est Patre: in forma autem Dei in qua erat etiam antequam hanc accepisset, aequalis est Patri.*

³² Augustinus, *De Trinitate* PL 42, 830: [...] *Nec sic arbitremur Christum traditurum regnum Deo et Patri, ut adimat sibi. [...] Cum enim dicitur, tradiderit regnum Deo et Patri, non separatur ipse; quia simul cum Patre unus Deus est. [...]*

Augustyn z Hippony wypowiadał się także na temat starotestamentowych objawień Boga pod postacią krzaku gorejącego, kolumny obłoku, słupa ognistego, oraz błyskawic. Kiedy Bóg przemawiał do patriarchów, objawiał się właśnie jako zjawiska widzialne i odbierane zmysłami, tzn. pokazywał się w formach stworzonych³³. Augustyn zdaje sobie jednak sprawę z istnienia problemu dotyczącego interpretacji tekstu Pisma Świętego. Tak naprawdę to nie wiadomo dokładnie, która Osoba Boska przedstawiała się patriarchom³⁴. Pewne jest jednak to, że Bóg Ojciec ukazał się Danielowi jako „Starowieczny”, który dał Synowi Człowieczemu panowanie nad narodami. Wynika z tego, że Daniel ujrzał równocześnie dwie Osoby Boskie: Ojca ofiarującego Królestwo oraz przyjmującego je Syna³⁵.

1. PRZEDSTAWIENIA BOGA-OJCA NA IKONACH TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Wczesnochrześcijańscy teolodzy zastanawiali się nad istotą Trójcy Świętej, która jest jednością trzech Osób³⁶. Zanim jednak ostatecznie ustalono dogmaty i określono wyznanie wiary, prowadzono liczne dysputy na temat tajemnicy trynitarniej. W końcu na pierwszym soborze w Nicei³⁷ w 325 r. ojcowie soborowi potwierdzili *Credo*, w którym wymieniono trzy istoty boskie³⁸. Wyznanie to w rozbudowanej

³³ Augustinus, *De Trinitate* PL, 42, 853: [...] *Cur ergo non et Pater dicitur missus per illas species corporales, ignem rubi, et columnam nubes vel ignis, et fulgura in monte, et si quia talia tunc apparuerunt, cum eum coram locutum Patribus, teste Scriptura didicimus, si per illos creature modos et formas corporaliter expressas et humanis aspectibus praesentatis ipse demonstrabatur?* [...]

³⁴ Augustinus, *De Trinitate* PL, 42, 853: *In hujus perplexitate quaestionis adjuvante Domino primum quaerendum est, utrum Pater, an Filius [...]*.

³⁵ Augustinus, *De Trinitate* II, XVIII. 33: *Quoniam nescio quemadmodum isti intelligant quod Danieli apparuerit Antiquus dierum, a quo Filius hominis, quod propter nos esse dignatus est, accepisse intelligitur regnum [...]*.

³⁶ Na temat Trójcy Świętej zob. G. d'Auvergne, *De Trinitate*, Toronto 1976; R. Cantallamessa, *Kontemplując Tróję*, Kraków 2003; W Starym Testamencie, chociaż nie ma bezpośrednio mowy o trzech Osobach Boskich, to jednak niekiedy Bóg występuje w liczbie mnogiej, jak to widać np. w opisie stworzenia, gdy Bóg mówi: „Uczyńmy” (Rdz 1, 26). Dogmat o Trójcy został już objawiony przez samego Chrystusa. Potwierdził On istnienie trzech Osób Boskich, gdy powiedział do uczniów: *euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. (Mt 28, 19). Już pierwsi chrześcijanie wiedzieli o istnieniu trzech Boskich Osób, a dobrym tego przykładem są słowa św. Pawła; 2 Kor, 13, 13: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen*; Wszystkie Osoby Boskie mają taką samą naturę i substancję, jednak jako odrębne Osoby różnią się między sobą pod względem pochodzenia, różne są także relacje między Nimi. Bóg Ojciec traktowany jako źródło boskości nie pochodzi od żadnej z Osób; Słowo – czyli Syn jest zrodzony przez Ojca, natomiast Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna (jak się uznaje w prawosławiu) lub od Ojca i Syna (jak to uznaje katolicyzm). Na temat Trójcy Świętej wypowiadali się Ojcowie Kościoła Augustyn z Hippony, Hilary z Poitiers, Novatianus, Tertulian.

³⁷ Na temat soboru w Nicei zob. G.L. Dosssetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*. Edizione critica, Roma 1967; I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947; M.F. Wiles, *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „*Studia Patristica*” 26, Leuven 1993.

³⁸ Zob. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego: klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001; *Sobór Nicejski I (325), Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, dz.cyt., s. 24: *Credimus in unum deum patrem omnipotentem [...] et in unum dominum Iesum Christum*

wersji pojawiło się także na pierwszym soborze konstantynopolitańskim 381 r.³⁹. Dogmat o Trójcy Świętej zakłada, że Bóg to byt Troisty⁴⁰ i chociaż jest niepodzielną jednością, to jednak występuje pod postacią trzech Osób (hipostaz)⁴¹. Na podstawie tego dogmatu starano się także wypracować określone kanony ikonograficzne, które miały zgadzać się z oficjalną doktryną Kościoła.

1.1. Bóg-Ojciec na ikonie Trójcy Świętej typu Starotestamentowego

W ikonografii Trójcy Starotestamentowej często odwoływano się do tekstu z Księgi Rodzaju, gdzie opisano wizytę trzech boskich posłańców (gr. *angelos*) pod postacią młodych mężczyzn u Abrahama i Sary pod dębami Mamre (Rdz 18, 1–3)⁴². Ten wariant ikonograficzny określano też jako „Gościnność Abrahama”, po grecku *Philoksenia*; a po rosyjsku *Gostiepriimstwo*. Większość Ojców Kościoła, interpretując ten fragment Pisma Świętego, tłumaczyła, że trzech młodzieńcy wyobrażają Boga występującego w trzech Osobach⁴³.

W Kościele Wschodnim zastawiano się, czy trzy przedstawiane postacie są równorzędne, czy też mamy tutaj do czynienia z wizytą tylko jednej osoby w towarzystwie dwóch. Podkreślano, że to przecież Syn Boży jako widzialny w ciele, stał

filium dei [...]. *Et in spiritum sanctum* [...] Ustalenie dogmatu o trzech Boskich Osobach było istotne w związku z istnieniem wówczas licznych herezji. Przykładowo duchoburcy – tzw. macedonianie nie traktowali Ducha Świętego jako Osoby, lecz uważali że podlega Synowi, a Syn Ojcu. (por. B. Kumor, dz.cyt., s. 148; *Dokumenty soborów powszechnych*, dz.cyt., s. 69, przypis 3); Sabeliusz (II w.) twórca monarchizmu modalistycznego wierzył tylko w Jedną Osobę Boga, która miała objawiać się na trzy różne sposoby (por. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz.cyt., s. 71, przypis 8)

³⁹ Na temat pierwszych soborów zob. J.M. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927–1932; P.P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata–Roma 1962; G. Alberigo, G.L. Rossetti, P.P. Joannou, C. Leopardi, P. Prodi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991; J.N.D. Kelly, *Early christian Creeds*, London 1950; H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paterborn 1979.

⁴⁰ Tak naprawdę to ani w Nowym Testamencie, ani w aktach soboru nicejskiego z 325 r. nie występuje słowo *trias*. Właściwe *credo* powstaje dopiero pod koniec IV wieku. Również nazwa Trójca Święta pojawia się dość późno bo ok. 362 r. (zob. L. Nieścior, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002, s. 101n). Więcej na temat Trójcy Świętej zob. K. Staniecki, *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu*, w: *Kapłan trzech obrządków*, red. P. Jaskóła, Opole 2004, s. 11–111; F. Courth, *Bóg Trójjedyny miłości*, Poznań 1997; J. Królikowski, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999; P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000; J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993; T. Špidlik, *Zanurzeni w Trójcy*, Kraków 2003; J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 1999; M.A. Vannier, *Trójca Święta. Tajemnica jedności*, Warszawa 2000; A. Czaja, P. Jaskóła, red., *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000; J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. III, Warszawa 2006.

⁴¹ Hipostaza (gr. *hypóstasis*) to określenie oznaczające podstawę, a także byt samoistny będący realnym podmiotem. W teologii chrześcijańskiej odnosi się do każdej z Osób Trójcy Świętej, gdyż każda z Nich posiada swoje indywidualne właściwości. (por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 94).

⁴² K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2007, s. 142; T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, s. 23; E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 80.

⁴³ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 142–143.

się poznawalny dla człowieka, a Duch Święty stawał się poznawalny poprzez działanie. Natomiast jeśli chodzi o Boga-Ojca, to nie można było odzwierciedlić Jego Osoby, ponieważ nikt nie był w stanie o Nim nic powiedzieć. W Kościele ortodoksyjnym zakazywano nawet odzwierciedlania osoby Boga-Ojca. Natomiast trzech Boskich Posłańców interpretowano jako Syna Bożego wraz z dwoma aniołami. Z drugiej jednak strony, skoro wiedzano, że każda z Osób Trójosobowego Boga jest w pełni Bogiem, dlatego też uznano, że podczas wizyty Posłańców objawiła się cała Trójca Święta.

W pierwszych zabytkach ikonograficznych, pochodzących z V w., ukazujących tę scenę, trzy postacie miały nimby wokół głów, co podkreślało ich świętość⁴⁴, ale nie miały one jeszcze skrzydeł. Dopiero w następnych wiekach młodzieńcy przybierali postać skrzydlatych aniołów, co miało wskazywać, iż są posłani na ziemię w określonym celu. Aniołowie mogli być identycznej wielkości, a ich głowy umieszczano na takiej samej wysokości (zasada izokefalii), co sugerowało ich równość. Niekiedy jednak środkowy anioł utożsamiany z Bogiem-Ojcem był większy od dwóch otaczających Go po bokach aniołów, lub też znajdował się nieznacznie wyżej od Nich. To oznaczało, iż wewnątrz Trójcy pod względem hierarchii Jego rola jest najważniejsza⁴⁵. W ten sposób trzej aniołowie tworzyli kompozycję o strukturze piramidy, której szczyt pokrywał się z głową najważniejszej postaci. Istotne jest to, że Bóg-Ojciec, umieszczony w centrum, malowany był również z nimbem krzyżowym.

Ten sposób ujęcia tematu, w którym uskrzydleni Boscy Przybysze zasiadają dookoła stołu, stającego się równocześnie stołem eucharystycznym, wykształcił się w ciągu XIII–XIV w.⁴⁶

Jedną z najbardziej znanych ikon, ukazującą Trójcę Świętą typu Starotestamentowego, jest dzieło wykonane ok. 1410–1437 przez mnicha Andrzeja Rublowa⁴⁷. Ten ruski ikonopisarz pozostawał pod wpływem św. Sergiusza z Radoneża, popularyzatora ruchu hezychastycznego na Rusi w XIV w. Hezychazm, wywodzący się od słowa hezychia, czyli spokój, milczenie, zakłada wszelki minimalizm w modlitwie i praktykach ascetycznych oraz oddalenie od siebie wszelkich namiętności⁴⁸.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

⁴⁶ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 142.

⁴⁷ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 205; Ikona ta została uznana przez moskiewski Sobór Stu Rodziałów z 1551 r. jako wzorcowa; por. G. Bunge, *Trójca Rublowa*, Kraków 2003, s. 11, 20; J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, Bydgoszcz 1999 s. 148; I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 2003, s. 98; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 249; G. Bunge, *Inny Paraklet [Ikona Trójcy Świętej mnicha malarza Andrzeja Rublowa]*, Kraków 2001, s. 38; G. Bunge, *Trójca Rublowa*, Kraków 2003. Więcej na temat twórczości Andrzeja Rublowa, zob. V.N. Lazarev, *Andrej Rublev*, Moskwa 1960; M.V. Alpatov, *Rublow*, Warszawa 1975; B. Standaert, *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 1995; A. Turczyński, *Mistrz niewidzialnej strony*, Poznań 1996; *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, red. G. Popov, Moskwa 1995; K. Onasch, *Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs*, Berlin 1962.

⁴⁸ Na temat hezychazmu zob. *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 106 n; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej, [Patrystyka, liturgia, ikonografia]*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 69–72; J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm; historical theological and social problems*, London 1974, T. Špidlik, *Myśl rosyjska. [Inna wizja człowieka]*, tł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357n, J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływy na rozwój duchowości*, w: Elpis, R. IV (XV), z. 6 (19) 2002, s. 87 n.

Miało to także wpływ na artystów tworzących w tym czasie, którzy rezygnowali z rozbudowanych środków artystycznego wyrazu, usuwali elementy narracyjne, a posługiwali się symbolicznymi, chcąc przybliżyć głębsze i ukryte znaczenie dzieła. Zmuszali w ten sposób widza do kontemplacji.

Ikona Rublowa nie jest typowa i znacznie różni się od pierwszych kompozycji „Gościnności Abrahama”, w których podkreślano aspekt historyczny. Oznacza to, że ukazywano na nich Abrahama i Sarę przygotowujących się do uczyty, a w tle umieszczano różne elementy narracyjne. Tymczasem dzieło Rublowa jest pod tym względem zupełnie inne. Ikonopisarz usunął z płaszczyzny ikony wszystkie zbędne szczegóły, wskazujące na świat doczesny, nawet postacie patriarchy i jego żony, a pozostawił tylko to, co symbolizuje rzeczywistość wieczną, a więc trzech aniołów zasiadających wokół ofiarnego stołu. Znacznie uprościł przekaz sceny i na stole nie umieścił bogatej zastawy stołowej, czyli naczyń z posiłkami, lecz jedynie sam kielich symbolizujący eucharystyczną ofiarę⁴⁹. Natomiast elementy znajdujące się za plecami aniołów znacznie zmniejszył. Rublow nie ukazał więc konkretnego wydarzenia, dziejącego się w określonym miejscu i czasie, lecz od razu skupił się na wymiarze symbolicznym⁵⁰, to znaczy na objawieniu się Trójcy oraz dialogu, jaki toczy się między Trzema Boskimi Osobami⁵¹.

Ikona Rublowa chociaż nietypowa, została jednak uznana na soborze Stogław za nowy wzorzec, do którego powinni odwoływać się malarze przedstawiający Trójcę Świętą. W tym miejscu należy także zwrócić uwagę na różnice między Trójcą Świętą autorstwa tego ruskiego malarza a wcześniejszymi przedstawieniami tematu „Gościnności Abrahama”.

W pierwszych ikonograficznych wyobrażeniach „Odwiedziny trzech mężów u Abrahama”, pochodzących jeszcze z IV w., podkreślano zawsze równorzędność Boskich Wysłanników. Na mozaice w kościele Santa Maria Maggiore w Rzymie z V w. ukazano trzech młodzieńców siedzących jeden obok drugiego, to znaczy ustawionych linearnie przy stole i tworzących horyzontalną kompozycję. Mają oni podobne sylwetki oraz takie same szaty, a jedynie na twarzach widać indywidualne rysy. Ich głowy otoczone są nimbami, co ma podkreślić ich boskie pochodzenie. Po drugiej stronie stołu przedstawiono zaś posługującego przy uczycie Abrahama wraz z żoną.

Na uwagę zasługuje również mozaika z VI w. w kościele San Vitale w Rawnie, na której ukazano trzech mężczyzn w jednakowych strojach, siedzących za stołem. Istotne jest to, że znajdują się oni w centrum sceny i przyjmują pozycję frontalną do widza. Po obu stronach kompozycji widoczne są postacie Abrahama i Sary oraz ich służących, którzy podejmują starania, by dobrze ugościć wędrowców. Pojawia się tu wiele elementów narracyjnych, podkreślających, że to wydarzenie miało miejsce w określonym czasie. Przykładowo Sara ustawiona jest na tle domu, czy też namiotu, służący trzyma naczynie z potrawami, natomiast Abraham ukazany jest wraz z synem Izaakiem (tym, którego narodzenie dopiero zwiastowali trzej Goście) oraz przy baranku.

⁴⁹ I. Jazykowa, dz.cyt., s. 92; A. Adamska, *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003, s. 125.

⁵⁰ Zob. I. Jazykowa, dz.cyt., s. 92.

⁵¹ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 148.

Istotna jest tu jeszcze jedna kwestia, a mianowicie w ikonograficznych przedstawieniach „Gościnności Abrahama”, powstałych przed ikoną Rublowa, każda z postaci objawia określoną Boską Osobę (Hipostazę), a anioł środkowy często utożsamiany jest z Bogiem-Ojcem. Natomiast u Rublowa mamy do czynienia z wyobrażeniem niehipostatycznym, tzn. nie można dokładnie ustalić, która z ukazanych postaci reprezentuje konkretną Hipostazę. Każdy z aniołów może więc objawiać zarówno pierwszą, drugą jak i trzecią Osobę Trójosobowego Boga. Wiadomo jedynie, że została tutaj przedstawiona Trójca Święta (gr. *Trias*; ros. *Trojca Swiataja*)⁵² jako całość, bez wyraźnego wyróżniania Hipostaz. Mamy więc do czynienia z obrazem Boga pozostającego jednością, chociaż objawiającego się w trzech Osobach⁵³. Ojciec, Syn i Duch Święty mają charakterystyczne dla siebie cechy, ale równocześnie stanowią jeden byt⁵⁴ i są jedną Boską istotą. Ten aspekt podkreślany w sztukach plastycznych pozostawał w zgodzie z postanowieniami obowiązującymi w Kościele Wschodnim.

Na ikonie Rublowa przedstawione są trzy Osoby Boskie, zasiadające przy wspólnym ołtarzu i prowadzące cichą rozmowę na temat zbawienia ludzkości⁵⁵. Ikonopisarz nie wyróżnił specjalnie żadnej z Osób, chodziło mu raczej o wyrażenie miłości panującej między Nimi i głębokiej, bezczasowej więzi⁵⁶. Podkreślił to za pomocą gestów i postawy ciała aniołów, którzy w pełni pokory kłaniają się sobie nawzajem⁵⁷. Wydaje się wobec tego, że nikt tu nie pełni najważniejszej roli; jeden anioł kieruje wzrok ku drugiemu, a ten z kolei ku następnemu.

Wszyscy trzej aniołowie są w stosunku do siebie równi, żaden nie został wyróżniony nimbem krzyżowym, każdy z Nich mógłby równie dobrze reprezentować nie tylko jedną Osobę Boską, ale także dwie pozostałe Osoby. Wszyscy są Oni Bogiem, co podkreśla równocześnie kolor błękitny obecny na szatach i wewnętrznych partiach skrzydeł każdego z Nich. Mają Oni taką samą władzę, dlatego dzierżą jednakowe berła⁵⁸. Boskość Boga-Ojca, niezależnie od tego, która postać Go reprezentuje, jest taka sama jak pozostałych Osób w Trójcy.

Nie wiadomo jednak dokładnie, który z aniołów może być utożsamiany z Bogiem-Ojcem. Jeśli przyjmiemy zgodnie z niektórymi interpretacjami, że anioł środkowy to Syn, wówczas konsekwentnie będziemy musieli uznać, że postać po lewej stronie ikony to Ojciec. Syn Boży spogląda na Ojca, ciągle Go kontemplując. Bóg-Ojciec zaś kieruje swój wzrok na siedzącego naprzeciwko Niego Ducha Świętego i Jego posyła ludziom na ziemię⁵⁹. Anioł umieszczony w środku, często utożsamiany z Synem, całą swoją posturą wyraża bezwzględne zwrócenie się ku Ojcu, znajdującemu się przy Jego prawym boku⁶⁰. Takie całkowite skupienie uwagi na postaci z lewej strony dzieła wyrażone pochyleniem głowy i całego ciała postaci środkowej

⁵² Por. E. Smykowska, dz.cyt., s. 80; K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 142.

⁵³ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

⁵⁴ Zob. M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, Białystok 2001, s. 208.

⁵⁵ Por. G. Danneels, *Trzej przy stole. O Trójcy Świętej*, Wrocław 2001.

⁵⁶ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 149.

⁵⁷ A. Adamska, dz.cyt., s. 28.

⁵⁸ P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, dz.cyt., s. 207.

⁵⁹ Por. B. Standaert, dz.cyt., s. 14–16.

⁶⁰ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 30.

symbolizuje nieustanne trwanie Syna przy Ojcu oraz ich współistotność. Syn głęboko wpatruje się w Ojca, a Jego pokorne spojrzenie wyraża prośbę i wstawiennictwo za ludźmi⁶¹.

Dwaj aniołowie: ten w środku i ten po prawej stronie, skłaniają swe głowy i ciała w kierunku anioła po lewej stronie ikony. To może być argument za tym, że kierują się Oni w stronę Boga-Ojca, przewodniczącego tej niebiańskiej narady i uczty miłości.

Ojciec, znajdujący się po lewej stronie, przyjmuje więc Syna, który wykonał już polecone Mu zadanie. Następną czynnością Ojca jest posłanie z misją Ducha Świętego właśnie w wyniku prośby swego Syna⁶². Ojciec wobec tego wykonuje specyficzny rodzaj błogosławieństwa, a mianowicie równocześnie wskazuje na anioła znajdującego się przy prawej krawędzi obrazu. Gest ten tłumaczy się jako posłanie Ducha do miejsca wyznaczonego Mu przez Ojca⁶³.

Anioł ukazany z lewej strony namalowany został z lekkiego półprofilu, co znaczy, iż nie w pełni daje się poznać ludziom. Zresztą wielokrotnie podkreślano transcendencję Boga-Ojca wobec świata, a opisy dotyczące Jego Osoby były dość skąpe. Dlatego wierzchnie odzienie, które nosi On na sobie, jest nieokreślonego koloru, ma odcień ciała i wydaje się na wpół przezroczyste. Pod spodem zaś widać kawałek błękitnej sukni symbolizującej boską istotę⁶⁴.

Istnieje jeszcze inna interpretacja dotycząca kolorystyki, według której barwa zewnętrznej szaty Ojca ma złotą tonację, co wskazuje na Jego boską naturę, świetlistość i świętość. Natomiast niewielki fragment niebieskiej spodniej sukni, nieznacznie wybijającej się przez wierzchnią szatę na torsie, może oznaczać całą ludzkość. Także dobór barw symbolicznie wyobraża fakt, iż Bóg Ojciec nieustannie rozważa w sercu sprawy całej ludzkości⁶⁵.

Na to, iż postać po lewej stronie to Ojciec, wskazuje również Jego pozycja ciała. Chociaż anioł ten siedzi spokojnie i sprawia wrażenie odprężonego, to jednak wydaje się najbardziej wyprostowany w porównaniu z pozostałymi postaciami i tylko nieznacznie kłania się swoim rozmówcom. Natomiast środkowy anioł oddaje mu głęboki pokłon. Podobnie dotyczy to anioła po prawej, który w pełni szacunku kłania się Bogu-Ojcu i bezpośrednio na Niego kieruje swój wzrok, by podjąć duchową dyskusję. Widać więc, że Ojciec i Duch Święty wprost patrzą na siebie nawzajem⁶⁶.

Za aniołem po lewej stronie znajduje się budynek, który można interpretować jako dom samego Abrahama. Do mieszkania zwykłego człowieka przychodzi sam Bóg i na zawsze pozostaje pośród ludzi. Nie jest On już całkiem nieosiągalny i transcendentny,

⁶¹ Hbr 7, 25: *Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis.* (Zob. L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 84).

⁶² J 14, 16–17: *et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum: vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit.*

⁶³ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 32.

⁶⁴ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 150.

⁶⁵ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 31; Na temat kolorów szat aniołów zob. G. Krug, *Myśli o ikonie*, Białystok 1991, s. 32–33.

⁶⁶ Por. G. Krug, dz.cyt., s. 32n.

ale staje się immanentny i przybliża się do swojego stworzenia⁶⁷. Ten motyw można traktować także jako dom Ojca, do którego powinien zmierzać każdy człowiek⁶⁸.

Wrażenie przybliżania się przedstawionych postaci w kierunku widza potęgują jeszcze zastosowane środki wyrazu, a szczególnie tzw. odwrócona perspektywa niwelująca głębię obrazu. Punkty zbiegu linii dających się poprowadzić po krawędziach przedmiotów wychodzą do obserwatora i nie zbiegają się na dwuwymiarowej płaszczyźnie. Daje to nieoczekiwane złudzenie, sprawia że aniołowie zdają się wychodzić ze swojego niematerialnego świata i zamieszkują wśród ludzi⁶⁹.

Również gesty Boga-Ojca różnie się tłumaczy. Prawą dłonią czyni On gest błogosławieństwa kielicha znajdującego się w centrum na ołtarzu, co stanowi także zachętę dla Syna, który ma tylko jeden raz być złożony w ofierze⁷⁰. Syn zaś opuszczoną dłonią z wyraźnie wysuniętymi dwoma palcami wskazuje na kielich⁷¹.

Anioł z lewej strony kompozycji błogosławi w sposób bardzo powściągliwy, nie narzuca swojego ruchu, lecz delikatnie kieruje wzrok widza na dłoń anioła znajdującego się w centrum. Dłonie postaci środkowej i znajdującej się po prawej leżą bezpośrednio na stole-ołtarzu, a dłoń Boga-Ojca (anioł po lewej) zachowuje pewien dystans. Umieszczona została ona dość daleko od kielicha i nie znajduje się na płaszczyźnie białego stołu, lecz bezpośrednio przy ciele anioła⁷².

Gesty Ojca i Syna wydają się podobne i równie dobrze mogą Oni zamienić się rolami. Syn zawsze wykonuje ruch błogosławieństwa, wtórując przy tym Ojcu⁷³.

Istnieją interpretacje, według których to środkowy anioł może być utożsamiany z Bogiem-Ojcem, gdyż jako główne Źródło w Trójcy musi On zajmować centralne miejsce. Niemniej ze względu na to, że anioł ten ma na sobie szaty koloru błękitno-czerwonego wskazujące na dwie natury Jezusa Chrystusa, to częściej uważany jest za Syna Bożego. Poza tym ukazany jest On frontalnie i w pełni pozwala się oglądać w swej wyraźnej postaci. To wskazywałoby na tajemnicę Wcielenia, dzięki której Syn Boga stał się widzialny i poznawalny w ludzkim ciele⁷⁴.

Trzeba jednak dodać, że niektórzy teoretycy sztuki za punkt wyjścia interpretacji brali kompozycję ikony Trójcy Świętej należącej do Stefana z Permu⁷⁵. W tym wypadku anioł środkowy byłby Ojcem, na co wskazywać miał zyrjański napis „Ai” oznaczający Ojca, postać po lewej to Syn („Py”), a po prawej Duch Święty („Puiltos”)⁷⁶.

Anioł środkowy ma dość potężne prawe ramię, co mogłoby sugerować, iż jest to wszechogarniający Ojciec, chroniący swą prawicą wszystkie stworzenia. Jego ciało

⁶⁷ Zob. J. Forest, dz.cyt., s. 150.

⁶⁸ T. Špidlik, M.I. Rupnik, dz.cyt., s. 32.

⁶⁹ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 206.

⁷⁰ Hbr 10, 10: *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel*; zob. A. Adamska, dz.cyt., s. 129.

⁷¹ Zob. H.J.M. Noumen, *Ujrzyć piękno Pana modląc się z ikonami*, Warszawa 1998, s. 19.

⁷² W. Barwiński, *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej”* A. Rublowa. *Próba jej odczytania*, „Zeszyty Karmelińskie”, 2000, nr 2 (12), s. 106n.

⁷³ Por. Evdokimov, dz.cyt., s. 211.

⁷⁴ A. Adamska, dz.cyt., s. 127.

⁷⁵ Por. P. Evdokimov, dz.cyt., s. 207; I. Jazykowa, dz.cyt., s. 92–93; G. Bunge, dz.cyt., s. 42.

⁷⁶ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 207–208.

wydaje się nieznacznie większe od pozostałych aniołów. Sprawia On wrażenie monumentalnego oraz przyjmuje postawę hieratyczną, pełną powagi i spokoju⁷⁷.

Jeśli to Ojciec znajduje się w środku, to wówczas należy przyjąć, że wydaje On polecenie Synowi. O tym świadczą wypukłe linie Jego ramienia po tej stronie, której ma Syna. Natomiast wklęsłe linie symbolizujące posłuszeństwo widoczne są w zarysie ciała anioła znajdującego się po lewej, co oznacza to, że Syn Boży bezwzględnie przyjął postawę służebną. Środkowy boski posłaniec ma silnie wygiętą prawicę oraz kark i głowę, a mimo to wydaje się nieruchomy i wiecznie trwa w tej postawie⁷⁸. W ten sposób podkreślono niezmienność i beczasowość Boga.

Jeśli uznać, że na ikonie Rublowa postać środkowa to Ojciec, wówczas za Nim znajduje się drzewo życia w formie dębu Mamre⁷⁹, a za Synem Bożym umieszczony został dom przypominający z wyglądu pałac. Można go traktować też jako symbol całego Kościoła⁸⁰.

Trudno jest jednoznacznie określić, kiedy mamy do czynienia z Ojcem, a kiedy z Synem, gdyż obaj zawierają się w sobie, a Ojciec tak naprawdę wypowiada się właśnie w swym Jednorodzonemu Synu⁸¹. Wobec tego Pierwsza Hipostaza może być wyrażona przez Drugą Hipostazę.

Pierwsza Osoba Trójcy pod względem postury niczym nie różni się od pozostałych Osób i tak samo przedstawia ciało mężczyzny o znacznie wydłużonych proporcjach⁸². Jego młodzieńcza twarz, podobnie jak i pozostałych Osób, wydaje się kobieca i delikatna, nie wykazuje więc surowości Ojca. Jest pełna światła i emanuje z niej bezwzględny spokój, z tego też względu brak tutaj cienia⁸³. Nie tylko ciała wydają się ascetyczne i wysłużone, ale również twarze zdają się pociągłe w wyniku lekkiego pochylenia⁸⁴.

Ojciec, podobnie jak i pozostałe Osoby, przedstawia się pod postacią młodzieńca bez brody. Wydaje się to zaprzeczać jego funkcji, gdyż broda wskazywałaby na mądrość i dojrzały wiek. Jednak trzeba podkreślić, iż w ikonografii przedstawienie jakiejś postaci bez zarostu na twarzy sugerowało jej nieśmiertelność i nieprzemijającą młodość⁸⁵. Aniołowie zaś reprezentują inny wymiar, czyli rzeczywistość beczasowości, w której nie występują oznaki upływającego czasu.

Znajdujący się w centrum Bóg-Ojciec miałby przy jednym boku Syna, a przy drugim Ducha, którzy stanowią Jego dwie dłonie⁸⁶. Wszyscy trzej siedzą na swych tronach, nie przyjmują pozycji stojącej, gdyż sugerowałaby ona pewien wysiłek i napięcie mięśni. Natomiast postawa siedząca, charakterystyczna odpoczynkowi i odprężeniu, wydaje się najbardziej odpowiednia, by podjąć spokojną rozmowę.

⁷⁷ Por. tamże, s. 210–211.

⁷⁸ Tamże, s. 211.

⁷⁹ L. Balter, dz.cyt., s. 84.

⁸⁰ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 208.

⁸¹ Sam Chrystus mówił: J, 14, 10: *Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?*

⁸² P. Evdokimov, dz.cyt., s. 206.

⁸³ Por. A. Adamska, dz.cyt., s. 130.

⁸⁴ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 210.

⁸⁵ Por. A.J. Nowowiejski, dz.cyt., s. 554.

⁸⁶ P. Evdokimov, dz.cyt., s. 209.

Bóg-Ojciec pozostaje tak naprawdę niedostępny i niepoznawalny dla człowieka, ale objawiają Go dwie pozostałe Hipostazy. Również na ikonie zostało to wyrażone poprzez odpowiednią kolorystykę. W środkowej postaci zjednoczyły się wszystkie podstawowe barwy, które nawzajem się dopełniają. Purpura, będąca odcieniem czerwieni, lapis lazuli – jeden z wariantów niebieskiego koloru, oraz złoto skrzydeł stanowiące swoisty odcień żółci, skupiają się w centrum kompozycji. Tworzą one jedność kolorystyczną i są dobrze odbierane wzrokowo, ale też symbolizują pewne cechy Boga. Purpura wskazuje bowiem na miłość, błękit na prawdę, a złoto kojarzy się ze świętością i obfitością. Wszystkie te barwy zestawione ze sobą działają kontrastowo i są dość intensywne, a odmiany tych samych barw, lecz już w bardziej subtelnej formie, występują na szatach dwóch pozostałych Osób⁸⁷.

1.2. Bóg-Ojciec na ikonie Trójcy Świętej typu Nowotestamentowego

Na początku należy podkreślić, iż w pierwszych dwóch wiekach istnienia Kościoła chrześcijanie za niedopuszczalne uznawali wykonywanie wyobrażeń Boga-Ojca, gdyż wierzyli, że nie objawia się On bezpośrednio. Właściwie to aż do XII w. nie istniało ściśle określone figuralne przedstawienie Boga-Ojca.

W XII w. pojawił się temat ikonograficzny ukazujący wszystkie trzy Osoby Boskie, znany pod nazwą Tron Łaski, w którym ukazywano tronującego Boga-Ojca, a od XIV w. istniało już przedstawienie Trójcy Świętej, w którym Bóg-Ojciec, czyli Niewcielony Logos, przedstawiany jest jako Przedwieczny Dniami.

Przecież teolodzy często odwoływali się do fragmentu z prorocstwa Daniela, w którym Bóg opisany został jako Odwieczny Dniami⁸⁸. Z tego też względu ikonopisarze odchodzili już od dawnego zakazu i w ten właśnie sposób zaczęli przedstawiać Boga-Ojca. Ważne jest jednak to, że nigdy nie był On ukazywany jako postać samotna, ale zawsze towarzyszyły Mu pozostałe dwie Osoby Boskie, czyli Syn i Duch Święty⁸⁹. Wyobrażenie Pierwszej Boskiej Hipostazy w takim ujęciu możliwe było tylko na przedstawieniach całej Trójcy Świętej.

Trzeba podkreślić, że ikona Trójcy Świętej w wariantcie nowotestamentowym traktowana była na Wschodzie jako niekanoniczna. Co prawda schemat taki istniał w Rosji już od połowy XVI w., niemniej nie przez wszystkich był tolerowany. Łączyło się to z faktem, że na uformowanie się tego kanonu wpłynęły trendy zachodnie związane z katolicyzmem⁹⁰.

Zawsze istniała obawa przed ukazywaniem Boga-Ojca w formie zbliżonej do ludzkiego ciała, co nieuchronnie prowadziłoby do antropomorfizmu. Aby ustrzec się przed takim niebezpieczeństwem tzw. Sobór Stu Rozdziałów (Stogław), zwołany w Moskwie w 1551 r., zdecydowanie potępił tworzenie wyobrażeń Boga-Ojca,

⁸⁷ Tamże, s. 213.

⁸⁸ Dn 7, 9: *Aspicebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum ejus candidum quasi nix, et capilli capitis ejus quasi lana munda: thronus ejus flammae ignis: rotae ejus ignis accensus.*

⁸⁹ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁰ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

w których upodabniano Go do człowieka, przeważnie starszego wiekiem. Dotyczyło to m.in. ikon typu Ojcostwo⁹¹. Natomiast synod moskiewski z 1667 r. zabronił tworzenia wizerunków Boga Ojca pod postacią Odwiecznego Dnia, siedzącego na niebiańskim tronie i podtrzymującego na kolanach młodzieńczego Chrystusa z medalionem Ducha Świętego⁹².

W typie Trójcy Nowotestamentowej wyróżnia się przede wszystkim dwa główne warianty. Najbardziej typowym tematem jest ikona nazwana „Ojcostwo” (ros. *Otieczestwo*; gr. *Patra*, która w sztuce zachodniej określana była jako *Paternitas*). Jej kanon ukształtował się ok. XV w., a w Rosji stał się popularny szczególnie w XVI i XVII w., na co wpływ miała ideologia płynąca z Zachodu⁹³.

Ten schemat ikonograficzny miał na celu wyrażenie przede wszystkim ojcostwa, czyli relacji między Synem Bożym i Bogiem-Ojcem. Wiąż ta została tutaj zobrazowana w specyficzny sposób, a mianowicie wyraźnie nawiązuje do ludzkiego macierzyństwa Theotokos. Kompozycja ikony wykazuje podobieństwo do przedstawienia Bogurodzicy *Znamienije* (Znak), zwanej także Wcieleniem, gdzie w łonie Theotokos umieszczony został na tle medalionu Chrystus-Emmanuel. Podobny schemat występuje na ikonie zwanej *Ojcostwo*, gdzie Chrystus pod postacią młodzieńca zasiada na kolanach Boga-Ojca, czyli na poziomie Jego łona. W ten sposób nawiązano do tajemnicy Wcielenia, dzięki której Ojciec pozwolił, aby Syn przyjął ludzkie ciało i narodził się jako człowiek. Wszystkie trzy Osoby Boskie znajdują się na jednej głównej osi obrazu, są „nałożone” jedna na drugą. Największą posturę ma tronujący Ojciec, prezentuje On na tle swojej białej szaty Syna-Emmanuela, który z kolei trzyma w rękach medalion lub kulę z gołębicą Ducha Świętego⁹⁴.

Głowę Boga-Ojca otacza charakterystyczny nimb składający się z dwóch nałożonych na siebie czworokątów, tworzących w efekcie ośmiokąt. Występuje tu zestawienie dwóch kontrastujących barw: płomiennej czerwieni, wyrażającej boską naturę, oraz ciemnego błękitu lub zieleni, wskazującej na nieokreśloność i niepoznawalność samej istoty Boga. Od tuniki Ojca bije nieprzenikniona światłość, a efekt ten podkreślony został jeszcze dodatkowo przez zastosowanie tzw. asystki, polegającej na namalowaniu cienkich promieni złota⁹⁵.

Najstarsze ikonograficzne zabytki tego typu pochodzą z XV w. W XVII w. umieszczano je czasem w rosyjskim ikonostasie w najwyższym rzędzie ukazującym praojców i to w samym jego centrum⁹⁶, pomimo istnienia zakazów odnoszących się do tego rodzaju przedstawień.

Ojciec i Syn różnią się między sobą przede wszystkim pod względem wieku. Majestatyczny Ojciec ukazany jako starzec kontrastuje z młodzieńczym Emmanuelem. Chrystus co prawda jest tutaj chłopcem, niemniej Jego twarz oraz proporcje

⁹¹ Tamże, s. 74.

⁹² Por. K. Sommer, *Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*, München 1979, s. 52; podają za: L. Balter, dz.cyt., s. 85.

⁹³ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144, E. Smykowska, dz.cyt., s. 56–57.

⁹⁴ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁵ E. Smykowska, dz.cyt., s. 56; K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁶ Tamże.

całego ciała wskazują także na mężczyznę w sile wielu⁹⁷. W ten sposób symbolicznie wyobrażano Jego dojrzałość i mądrość, taką samą, jaką miał i Ojciec. Starodawny, jak określano Ojca, ma przeważnie siwą brodę oznaczającą starość, ale także dojrzałość i mądrość⁹⁸. Ojciec wykonuje charakterystyczny gest, a mianowicie obie ręce unosi ku górze, co można tłumaczyć, iż udziela podwójnego błogosławieństwa⁹⁹.

Współistotność i równość tych Osób była bardziej widoczna w kolejnym typie ikonograficznym Trójcy znanym pod nazwą Wspólny Tron, którego początki sięgają XVII w. Tutaj ukazani są już dwaj dorośli mężczyźni, jeden w wieku dojrzałym, a drugi starczym. Obydwaj zasiadają na długiej ławie-tronie, co znaczy iż wspólnie sprawują władzę. Nieznacznie powyżej ich głów i między nimi unosi się w medalionie gołębica Ducha Świętego¹⁰⁰. Zamiast tronu mogą też występować obłoki¹⁰¹ wskazujące na niebiański charakter ich zwierzchnictwa.

Również mamy tutaj nawiązanie do wizji zawartej w Księdze Daniela (Dn 7, 13–14), w której opisany jest Przedwieczny Dniami utożsamiany z Ojcem. Do Niego podchodzi Syn Człowieczy, który tak samo panuje nad wszystkimi narodami jak i Ojciec¹⁰².

Syn zawsze znajduje się po prawej stronie Ojca, co ma uzasadnienie w tekście z Ewangelii św. Marka (Mk 16,19)¹⁰³. Niekiedy mogło się zdarzyć, że na obrazie brakuje Boga-Ojca, a ukazany jest tylko pusty tron¹⁰⁴, jak gdyby czekający na władcę. W kierunku tego tronu zbliża się właśnie sam Chrystus. Widocznie uznano, że wyobrażenie Ojca jest zbędne, bo przecież Syn Boży będący z Nim współistotny w rzeczywistości objawia samego Ojca.

Charakterystyczny jest też ubiór, odróżniający dwie postacie. Bóg Ojciec, tak jak to zostało przedstawione w wizji Daniela jest w szacie śnieżno-białej, jaśniejącej wewnętrznym światłem, natomiast Chrystus nosi szaty błękitno-czerwone, walorowo znacznie ciemniejsze od tuniki Ojca¹⁰⁵. Od Ojca bije silny blask, a Jego włosy są białe niczym czysta wełna, zgodnie z opisem proroka. Biel włosów wskazuje także na siwiznę, bo przecież Odwieczny Dniami ukazuje się jako Starzec (*Sabaoth*)¹⁰⁶.

⁹⁷ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

⁹⁸ A.J. Nowowieyski, dz.cyt., s. 554.

⁹⁹ E. Smykowska, dz.cyt., s. 56.

¹⁰⁰ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

¹⁰¹ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

¹⁰² Dn 7, 13–14: *Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit: et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum: et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient: potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur: et regnum ejus, quod non corrumpetur.*

¹⁰³ K. Sommer, dz.cyt., s. 52.

¹⁰⁴ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

¹⁰⁵ Por. K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

¹⁰⁶ *Sabaoth* to greckie określenie, ale wywodzące się z języka hebrajskiego, które w języku rosyjskim występuje jako *Sawaof*. Z czasem termin ten wyrażał imię Boga – Jahwe, który sprawuje najwyższą władzę nad wszystkimi zastępami hierarchii niebiańskiej; Iz 40, 26: *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec: qui educit in numero militiam eorum et omnes ex nomine vocat; prae multitudine fortitudinis et roboris, virtutisque ejus, neque unum reliquum fuit*; Łk 2, 13–14: *Et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum, et dicentium: Gloria in altissimis Deo, et*

Głowa Ojca otoczona została podwójnym nimbem, składającym się albo z dwóch czworokątów o kontrastowo różnych kolorach nałożonych na siebie, lub też z okręgu i czworokąta. Istotne znaczenie mają także gesty, które wydają się podobne zarówno u Ojca, jak i u Syna. Są Oni upozowani w taki właśnie sposób, aby na pierwszy rzut oka nie czynić między Nimi różnicy. Jednak Chrystus wykonuje typowy ruch błogosławieństwa, natomiast siwobrody starzec, chociaż też unosi dłoń jak gdyby miał błogosławić, to jednak tak naprawdę gestem podkreśla swoją wszechpotęgę i władzę nad całym światem¹⁰⁷.

Czasem Ojciec i Syn razem mogą podtrzymywać wielką kulę umieszczoną w centrum kompozycji i zakończoną na szczycie krzyżem. Symbolizuje ona glob ziemski i wskazuje na zwierzchnictwo nad stworzonym światem, jakie sprawują zarówno Ojciec, jak i Syn¹⁰⁸. Duch Święty znajdowałby się w tym wypadku bezpośrednio nad kulą.

Niekiedy głowy Boga-Ojca i Syna lekko przechylają się ku sobie, co sugeruje, iż dyskutują na temat ekonomii zbawienia¹⁰⁹. Aluzja do takiej rozmowy często występuje na ikonach Trójcy Świętej typu Starotestamentowego. Podkreśla ona jeszcze dodatkowo silną intymną więź między poszczególnymi Osobami w Trójcy.

W sztuce zachodniej popularny był temat ikonograficzny dotyczący Trójcy Świętej, zwany Tronem Łaski, który pojawił się w XII w. i na Wschodzie nie znalazł aprobaty. Główną oś kompozycji zajmuje tu tronujący Bóg Ojciec, podtrzymujący z obu stron dość potężny krzyż z ukrzyżowanym Chrystusem ustawionym na tle ciała Ojca¹¹⁰. I tutaj Ojciec przybiera postać starszego człowieka z silnym zarostem, czym różni się od swego Syna, ukazanego w postaci dojrzałego mężczyzny. Ojciec otwiera usta i wydobywa z siebie świetliste promienie spadające na głowę Syna Bożego. Dodatkowo z nich może wylatywać gołębica Ducha Świętego¹¹¹. Trzeba podkreślić, że tego typu przedstawienie ikonograficzne rozpowszechniło się zwłaszcza w Europie Zachodniej w okresie średniowiecza i renesansu, gdzie znane było pod nazwą Męża Bolesci (od XIII w.), które to określenie odnosiło się do Ukrzyżowanego Jezusa.

PODSUMOWANIE

W tradycji wschodniej unikano tworzenia przedstawień Boga Ojca, opierając się przy tym na słowach Ewangelii, że nikt Go nigdy nie widział. Oglądanie Ojca tak naprawdę jest możliwe jedynie przez Jego Syna (J, 14, 9), który stanowi doskonały obraz Ojca.

Jednak pomimo zakazów obowiązujących w Kościele Wschodnim, powstawały wizerunki (co prawda uznane za niekanoniczne), na których znajdował się Bóg-

in terra pax hominibus bonae voluntatis. Terminem *Sabaoth* określano też przedstawienia plastyczne Boga-Ojca pod postacią „Starodawnego”, czyli starszego siwobrodego człowieka. (Por. E. Smykowska, dz.cyt., s. 69)

¹⁰⁷ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 145.

¹⁰⁸ E. Smykowska, dz.cyt., s. 80.

¹⁰⁹ K. Onasch, A. Schnieper, dz.cyt., s. 144.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ E. Smykowska, dz.cyt., s. 56.

-Ojciec przeważnie pod postacią starca (*Sabaoth*). Nigdy nie występował On samodzielnie, lecz zawsze w towarzystwie pozostałych Osób, których nie można było od Niego oddzielić. Ikona z wyobrażeniem samego Boga-Ojca nie mogła istnieć z racji tego, że zawsze pozostawał On transcendentny wobec stworzonego świata, a objawiał się przez Syna i Ducha Świętego.

Na Wschodzie uznano, że Pierwsza Hipostaza Trójcy może być ukazywana tylko i wyłącznie z pozostałymi Hipostazami, to znaczy w kontekście wyobrażeń epifanicznych całej Trójcy. Do najbardziej popularnych kompozycji zalicza się ikonę Trójcy typu Starotestamentowego, gdzie Bóg-Ojciec oraz dwie pozostałe Osoby Boskie objawiały się pod postacią aniołów. Trzeba dodać, że w sztuce wschodniej niechętnie odnoszono się do wyobrażeń Boga-Ojca pod postacią ludzką, gdyż uważano, że nie odpowiadały one w zupełności nauczaniu Kościoła. Nie znaczy to, że takie wyobrażenia nie istniały. Nawet w czasach nowożytnych umieszczano je w ikonostasie w rzędzie praojców, a Bóg-Ojciec występował tam jako Odwieczny Dniemi. Na zachodzie zaś o wiele częściej spotyka się przedstawienia Ojca w ludzkiej postaci, gdyż nikt nie sądził tutaj, że były one sprzeczne z dogmatami wiary chrześcijańskiej. Początkowo wyobrażano sobie Pierwszą Osobę Trójcy Świętej jeszcze jako człowieka w średnim wieku, ale z czasem przybrał on postać siwego starca, tak jak to występowało na Wschodzie.

Na ikonach bizantyjskich i ruskich wyobrażających Teofanię całego Trójosobowego Boga obecność Pierwszej Hipostazy Boskiej jest często tylko sugerowana i nie przedstawiana wprost. Stosowano w tym celu określone środki artystycznego wyrazu i przykładowo w górnej części kompozycji często umieszczano otwierającą się sferę niebios, która tradycyjnie uważana była za siedzibę Ojca. Ponieważ istota Boga zawsze pozostawała niepoznawalna, dlatego też środki plastyczne, którymi się posługiwano nie mogły być rozbudowane. Wykorzystywano w tym celu takie motywy, jak *Manus Dei*, promień czy świetlisty obłok. Charakterystyczny jest fakt, że na kształt kanonu ikonograficznego w znacznym stopniu wpłynęły opisy zawarte w Piśmie Świętym oraz dogmat trynitarny zatwierdzony na pierwszych soborach. To przyczyniło się do tego, że pierwszą Hipostazę Trójcy ukazywano zawsze w obecności dwóch pozostałych Boskich Hipostaz.

LITERATURA

- Adamska A., *Teologia piękna na przykładzie ikon Andreja Rublowa*, Kraków 2003, Alpatov M.V., *Rublow*, tł. J. Guze, Warszawa 1975.
- Alberigo G., Rossetti G.L., Joannou P.P., Leopardi C., Prodi P., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991.
- d'Auvergne G., *De Trinitate*, Toronto 1976.
- Balter L., *Pneumatologia w ikonie*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003.
- Barwiński W., *Moje spotkanie z ikoną „Trójcy Świętej” A. Rublowa. Próba jej odczytania*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2000, nr 2 (12).
- Bouyer L., *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 1998.
- Brudz J., *Mała dogmatyka*, t. 1, *Bóg, Trójca Święta, Stwórca*, Kraków 1973.

- Buĥhakow S., *Ikona i kult ikony*, Warszawa 2002.
- Bunge G., *Inny Paraklet (Ikona Trójcy Świętej mnicha malarza Andrzeja Rublowa)*, tł. K. Maĥys, Kraków 2001.
- Bunge G., *Trójca Rublowa*, tł. K. Maĥys, Kraków 2003.
- Cantallamessa R., *Kontemplując Trójcę*, Kraków 2003.
- Courth F., *Bóg trójjedynego miłości*, Poznań 1997.
- Czaja A., Jaskóĥa P., red., *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000.
- Danneels G., *Trzej przy stole. O Trójcy Świętej*, Wrocław 2001.
- O'Donnell J., *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993.
- Dossetti G. L., *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967.
- Durrwell Fr-X., *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003.
- Forest J., *Modlitwa z ikonami*, tł. E.E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999.
- Greshake G., *Wierzę w Boga Trójjedynego: klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2003.
- Joannou P.P., *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata–Roma 1962.
- Kelly J.N.D., *Early christian Creeds*, London 1950.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Knowles M.D., Obolensky D., *Historia Kościoła*, t. 2, 600–1500, Warszawa 1988.
- Królikowski J., *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999.
- Krug G., *Myśli o ikonie*, tł. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2003.
- Lazarev V.N., *Andrej Rublev*, Moskwa 1960.
- Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Łukaszuk T.D., *Wcielenie fundamentem ikony*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. Pek, Warszawa 1999.
- Mansi J.M., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901.
- Mansi J.M., *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, t. 9, Paryż–Lipsk, 1921–1927.
- Masiurek J., *Arianizm i nauka Ariusza*, EK, t. I, Lublin, 1985.
- Nieścior L., *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002.
- Noumen H.J.M., *Ujrzeć piękno Pana modląc się z ikonami*, tł. J. Waĥlawik, Warszawa 1998.
- Nowowiejski A., *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, t. I/2, Warszawa 1893.
- Onasch K., *Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs*, Berlin 1962.
- Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, tł. Z. Szanter, Warszawa 2007.
- Ortiz de Urbina I., *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947.
- Popov G. red., *Images of the Russian Icon = Liki Russkoj Ikony*, transl. S. Thompson, Moskwa 1995.
- Pruche B., *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Sources Chretiennes, Vol. 17bis (1947).
- Quenot M., *Zmartwychwstanie i ikona*, tł. H. Paprocki, Białystok 2001.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Transcendencja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Schönbörn Ch., *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.
- Schwarz E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927–1932.
- Sieben H. J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paterborn 1979.
- Smykowska E., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008.
- Sommer K., *Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*, München 1979.
- Standaert B., *Ikona Trójcy Andrieja Rublowa*, Bydgoszcz 1995.
- Staniecki K., *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu*, w: *Kapłan trzech obrządków*, red. P. Jaskóĥa, Opole 2004.
- Szczurek J., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej: elementy patrologii*, Kraków 2003.
- Szczurek J., *Trójjedyny*, Kraków 1999.
- Szymik J., *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. III, Warszawa 2006.
- Špidlík T., *Zanurzeni w Trójcy*, Kraków 2003.

- Turczyński A., *Mistrz niewidzialnej strony*, Poznań 1996.
- Wiles M. F., *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „Studia Patristica” 26, Leuven 1993.
- Vannier M. A., *Bóg Ojciec – tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, Warszawa 1999.
- Vannier M. A., *Trójca Święta. Tajemnica jedności*, Warszawa 2000.

ŹRÓDŁA

- Ambrosius, *De Spiritu Santo*, CESEL 79.
- Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres*, PL 16.
- Augustinus, *De Trinitate* PL 42, Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996; Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963.
- Bazylus, *De Spiritu Santo*, PG 32.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10.

IMAGINATION OF GOD-FATHER THE HOLY TRINITY ICONOGRAPHIC REPRESENTATIONS OF THE OLD TESTAMENT AND THE NEW TESTAMENT TYPE IN THE CONTEXT OF TRINITARIAN DOGMA

Summary

The article describes the presentation of God the Father or the First person of the Trinity which came from ancient to modern times, both in the art of the Byzantine and Russian as well as in Western Europe. In the East, showing God the Father in human form was considered to be inconsistent with the provisions of the church. However, icons are often formed in which God appeared as an old man (Sabaoth). God the Father has always been transcendent to the word, could not be directly visible but manifested Him the Son and Holy Spirit. Therefore, the first Divine Hypostasis is depicted on the icons in the company of two other hypostases. This was possible on the perceptions of the whole Trinity. The iconographic scheme called the Old Testament Trinity, God the Father as the Son of God and the Holy Spirit occurs in the form of an angel. While the New Testament Trinity icon takes the form of an older man and is revealed as the eternal days.

Słowa kluczowe: Bóg-Ojciec, Pierwsza Osoba Trójcy Świętej, ruska i bizantyjska ikonografia, hipostaza, ikona Trójcy Starotestamentowej i Nowotestamentowej

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ZNAMIONA PRZESŁANIA SPOŁECZNO-MORALNEGO JANA PAWŁA II

WPROWADZENIE

Myśli ewangeliczne postulują zorganizowanie życia wspólnoty ludzkiej wokół idei miłości. Chodzi o cywilizację inspirowaną przez chrześcijaństwo, a w tym i kulturę. Współczesny człowiek, akcentując panowanie nad światem, często nie dostrzega swego wymiaru transcendującego świat. Często za „śmiercią Boga” pojawia się groźba „śmierci człowieka”. W tym kontekście jawi się postulat budowy nowej cywilizacji, czy bardziej – powrotu do źródeł, do prawdziwej wizji człowieka.

Współcześnie jawi się koncepcja cywilizacji miłości. Gdyby chcieć określić jej strukturę, to trzeba zaakcentować poczwórny prymat. Najpierw to prymat osoby nad formami mentalności materialistycznej. Następnie etyki nad techniką, usiłowania „bardziej być” przed „więcej mieć” oraz prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością¹.

¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich*, Rzym 10 XI 1983, „L'Osservatore Romano” 4, 1983, nr 12, s. 8; tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, Citta del Vaticano 1979, nr 16; tenże, *Przemówienie otwierające Światowy Dzień Młodzieży*, Buenos Aires 11 IV 1987, „L'Osservatore Romano” 8, 1987, nr 6, s. 27; tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Citta del Vaticano 1987, nr 24, 28; tenże, *Przemówienie w siedzibie Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 15 VI 1982, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 251; tenże, Encyklika *Dives in misericordia*, Citta del Vaticano 1980, nr 11; tenże, *Przemówienie do świata kultury*, Quito 30 I 1985, „L'Osservatore Romano” 6, 1985, nr 2, s. 14; tenże, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Citta del Vaticano 1986, nr 56, 57; tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Rio de Janeiro 1 VII 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3/2, 1980, Poznań–Warszawa 1986, s. 12; tenże, Encyklika *Laborem exercens*, Citta del Vaticano 1980, nr 7; tenże, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami życia religijnego, kulturalnego i społecznego Indii*, Kalkuta 3 II 1986, w: *Jan Paweł II w Indiach*, Warszawa 1990, s. 84; tenże, *List do Rodzin z okazji Roku Rodzin 1994*, Rzym 2 II 1994, w: *Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 315.

1. ZATROSKANIE O CZŁOWIEKA

Postawa człowieka wobec zagrożeń może przybierać różne postacie. Z jednej strony może to być zaniepokojenie, lęk przed zniszczeniem czy obojętność. Z drugiej zaś nihilizm, ufna akceptacja wszystkiego czy odważne zaangażowanie w przemianę świata. Wobec materializmu praktycznego ważne jest stawianie człowieka w centrum historii, a wartości duchowych nad materialnymi.

Współczesna mentalność antyteistyczna wynika często z pychy znaczonej osiągnięciami naukowo-technicznymi². „Człowiek nowoczesny, poczynając od Odrodzenia, [...] powstaje przeciw [...] orędiu zbawienia i zaczyna odrzucać Boga w imię samej swojej ludzkiej godności”³. Wręcz „zabija” Boga w sobie, w ludziach i świecie, aby „stać się panem świata oraz swej własnej istoty. [...] Służą temu całe systemy filozoficzne, programy społeczne, ekonomiczne i polityczne. Żyjemy w epoce gigantycznego postępu materialnego i nie znanej przedtem negacji Boga”⁴.

Współczesny ateizm jawi się jako zjawisko masowe i zdaje się osaczać Kościół. Autonomia narusza wiarę w Boga, mimo zewnętrznego odniesienia do Chrystusa. Chodzi o „koncepcję, według której świat całkowicie tłumaczy się sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza. Tego rodzaju »sekularyzm« usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do jego zaprzeczenia”⁵.

Postawa konsumpcyjna wynika z sekularyzmu lub ateizmu praktycznego. Człowiek za pomocą środków nowożytnej cywilizacji i techniki chętnie uwalnia się od kontaktu z Bogiem i żyje tylko „w wymiarze *homo oeconomicus*, *homo technicus*, *homo politicus*, do pewnego stopnia również w wymiarze *homo ludens*”⁶.

Tego typu postawy są typowe dla krajów i środowisk o rozwoju naukowo-technicznym. Taka postawa „nie uwzględnia całej prawdy o człowieku – ani prawdy historycznej, ani społecznej, ani tej wewnętrznej i metafizycznej. Raczej jest ucieczką od niej”⁷. W konsekwencji „człowiek nastawiony »konsumpcyjnie« gubi [...] pełny wymiar swego człowieczeństwa, gubi poczucie głębszego sensu życia”⁸, a w następstwie tego „zostaje wciągnięty w proces wzrastającej instrumentalizacji”⁹.

Jawiące się zagrożenia wynikają z postrzegania człowieka jako narzędzia produkcji i konsumpcji. Bardziej niebezpieczne jest, gdy „on sam, w sposób więcej lub mniej świadomy, zaczyna uważać siebie za »narzędzie« i za składnik bierny różnych

² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na Kongresie „Ewangelizacja i ateizm”*, Rzym 10 X 1980, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1984, s. 145.

³ Tamże.

⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Turyn 13 IV 1980*, w: *Przemówienia i homilie*, s. 477.

⁵ Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, „Wiadomości Diecezji Lubelskiej” 59, 1976, nr 50, nr 55; por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Turyn 13 IV 1989*, s. 474–475.

⁶ Tamże, s. 474; por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas środowcowej audycji generalnej*, Rzym 21 III 1979, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2/1, 1979, Poznań 1990, s. 280.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Turyn 13 IV 1980*, s. 475.

⁸ Tamże.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej*, Rzym 21 VI 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3/1, 1980, Poznań–Warszawa 1985, s. 799.

procesów, podporządkowany bardzo rozbieżnym »manipulacjom« [...] i rezygnuje w ten sposób z odpowiedzialności i »wysiłku« w zakresie własnych autonomicznych decyzji oraz ucieka się, także w rozwiązywaniu problemów ludzkich bardzo osobistych i głębokich, do bez troskwej pomocy jakiegoś wynalazku »technicznego«¹⁰. Niestety postęp często „zabija w człowieku to, co najgłębiej i najistotniej ludzkie”¹¹.

Istnieje związek między mentalnością hedonistyczną i postawą konsumpcyjną, ponieważ w obu dobra materialne są „nie tylko po to, aby służył człowiekowi w rozwijaniu działalności twórczej i pożytecznej, lecz coraz więcej [...], aby zaspokajać zmysły, podniecenie, które z nich się wywodzi, chwilową przyjemność, coraz większą różnorodność wrażeń”¹². To kształtuje społeczeństwo permissywne.

W praktyce „postawa hedonistyczna rzeczywiście budzi interpretację wolności, jaka prowadzi do nadużycia; i na odwrót, nadużycie wolności wyraża się społecznie w tendencji do zapewnienia jak największej postaw hedonistycznych”¹³. Niebezpieczeństwo tej mentalności jest większe, kiedy „może być wam prezentowana jako część postępu ku większej niezależności i ku wyzwoleniu się od zasad”¹⁴.

Co więcej, ideały „które Kościół i społeczeństwo stawiały wam za przykład od tak dawna, będą przedstawiane jako przeżytek i przeszkoda na drodze do pełnego rozwoju osobowości”¹⁵. Zagrożenia te płyną zwłaszcza ze środków społecznego przekazu, które są przeciwko integralnej wizji człowieka.

Każda osoba ludzka jest powołana do życia w Chrystusie. Chodzi o zdolności ludzkie „do efektywnego służenia sprawie ludzkiego postępu”¹⁶, zdolności „bycia bardziej”¹⁷. Powierzone człowiekowi przez Stwórcę panowanie nad światem polega m.in. na „pierwszeństwie etyki przed techniką, na prymacie osoby w stosunku do rzeczy, na pierwszeństwie ducha wobec materii”¹⁸.

„Bardziej być” oznacza rozwój osobowy wraz z wezwaniem do życia z Bogiem. „Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu często materialistycznym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swych pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę”¹⁹.

Rzeczywiście, jeżeli akcentuje się rozwój kultury, nie można jednocześnie nie przyznać priorytetu duchowi człowieka. „A zatem przedmiotem prawdziwej kultury

¹⁰ Tamże, s. 799–800.

¹¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Turyn 13 IV 1980*, s. 475.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie podczas środowcowej audycji generalnej*, Rzym 21 III 1979, s. 280.

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej*, Rzym 21 VI 1980, s. 800.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Galway 30 IX 1979, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. 2, Warszawa 1979, s. 284.

¹⁵ Tamże, s. 285.

¹⁶ Jan Paweł II, *Orędzie do ludów Azji*, Manila 21 II 1981, w: *Przemówienia i homilie*, s. 214.

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rolników*, Legazpi 21 II 1981, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 4/1, 1981, Poznań 1989, s. 215.

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

¹⁹ Tamże.

jest kształtowanie w człowieku osoby, ducha w pełni dojrzałego, zdolnego doprowadzić wszystkie swoje możliwości do pełnego rozwoju”²⁰.

Zasada pierwszeństwa osoby i wartości duchowych jest ważna, aby móc komunikować się z rzeczywistością zewnętrzną, „człowiek bowiem nawiązuje kontakt z rzeczywistością zewnętrzną tylko poprzez swoje wnętrze. Bogactwa wewnętrzne umysłu i serca pozwalają mu wznieść się ponad rzeczy i czynić je sobie poddanymi. Człowiek liczy się nie dlatego, że »ma«, ale ponieważ »jest«”²¹.

Zasada prymatu osoby oznacza porządek społeczny, oparty na szacunku do istoty ludzkiej. Takie jej widzenie oznacza wyższość bycia nad posiadaniem, miłości nad nienawiścią, życia nad śmiercią. Dobro indywidualne człowieka jest prawdziwym, istotnym i nienaruszonym, nie może przeciwstawiać się dobru wspólnemu. Z prymatu osoby nad rzeczami wynika prymat wartości duchowych nad materialnymi.

Zatem, jeżeli człowiek chce być wierny sobie, winien postawić na pierwszym miejscu wartości chrześcijańskie, „ponieważ bez nich neguje lub lekceważy swą zasadniczą zależność od źródła własnej egzystencji, od swojego Stwórcy, na obraz którego został stworzony i nie przestaje żyć”²². Otwarcie na Boga kształtuje wartości, które bronią przed zniewoleniem z strony rzeczy czy instytucji²³.

W praktyce „społeczność ludzka kształtuje się nie tylko na podstawie czynników materialnych, jak dom, posiadłości, terytorium. Ona zbiera się, scala się, buduje się w lud mający swoje cechy charakterystyczne, dzięki wspólnemu przyswajaniu sobie przekonań, zasad, norm postępowania, które stanowią najgłębszy podkład ludzki i trwałe dziedzictwo duchowe”²⁴.

Prymat wartości chrześcijańskich jest ważny dlatego, że to on „określa właściwe znaczenie i sposób, w jaki należy używać dóbr ziemskich, materialnych, i dlatego leży u podstaw sprawiedliwego pokoju. [...] wpływa na to, że rozwój materialny, techniczny i cywilizacyjny służy temu wszystkiemu, co kształtuje człowieka, to znaczy temu, co umożliwia mu pełny dostęp do prawdy, rozwój moralny, pełne korzystanie z całego dziedzictwa dóbr kultury i pomnażanie ich poprzez własną twórczość”²⁵.

Do najważniejszych wartości nie tylko chrześcijańskich należą: szacunek do życia, nienaruszalność godności osoby, wolność myśli, sumienia i religii, podział bogactw w sprawiedliwości, sens zaangażowania i świadomości zawodowej, bra-

²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami*, Coimbra 15 V 1982, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5/1, 1982, Poznań 1993, s. 738.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników mitingu przyjaźni między narodami*, Rimini 29 VIII 1982, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5/2, 1982, Poznań 1996, s. 317.

²² Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów*, Ibadan 15 II 1982, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5/1, 1982, s. 201.

²³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży, studentów i robotników Gabonu*, Libreville 19 II 1982, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5/1, 1982, s. 251.

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji ludności Valle del Belice*, Rzym 22 I 1981, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 4/1, 1981, s. 67.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy Jork 2 X 1979, w: Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych, Warszawa 1981, s. 31.

terstwo i solidarność międzyludzkiej. Te wartości „winny być zawsze i wszędzie rozbudzane, wyrażane na nowo i lepiej przeżywane”²⁶.

2. POTRZEBA MORALNOŚCI

W świecie zauważa się napięcie między etyką i techniką oraz działaniem a jego efektami. To dotykane osoby, a więc i moralności. Zatem „działanie ludzkie, czyli czyn, jest równocześnie »przechodnie« i »nieprzechodnie«. Jest przechodnie, o ile zmierza »poza« podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile »pozostaje w podmiocie«, o ile konstytuuje się jego istotowo ludzkie fieri”²⁷.

W spotkaniu etyki i techniki staje człowiek jako podmiot moralności. Skutki czynu są zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. W orientacji intencjonalnej czyn zawiera ukierunkowanie ku określonym przedmiotom. Zewnętrzne zaimplementowanie się działań ukazuje człowieka jako twórcę. To, co człowiek tworzy na drodze „techné – sztuki”, w swym przeznaczeniu jest narzędziem i pozwala mu żyć godnie.

Nie można współcześnie terminu „technika” zawężać etymologicznie tylko do zakresu nauk stosowanych. Technika, w sensie antropologicznym, zawiera w sobie działania ludzkie, które można określić jako twórczość. Ten typ działalności człowieka wyraża się także w konstruowaniu różnych przedmiotów intencjonalnych z elementów danych w poznaniu informacyjnym.

Pojęcie twórczości zawiera w sobie bogactwo rozwarstwiające. Najpierw oznacza czynność ludzką, która zmierza do wytworzenia czegoś z elementów istniejących. Oznacza także inne dzieła rozumiane jako sztukę. Wreszcie inne wytwory ludzkie, wśród nich także techniczne. Zatem „technika” wobec etyki oznacza dzieła techniki i sztuki, a zwłaszcza naukę jako owoc poznania informacyjnego.

Mentalność techniczna, wskazująca na twórczość, wiąże wytwory z naturą człowieka jako ich autorem. Mają znamiona autora, są dobre lub złe. Ów aksjologiczny dramat działalności człowieka jeszcze bardziej uwypukla „nieprzechodnia” strona jego czynu. Człowiek staje jako twórca i wytwór kultury, co wskazuje na wartości moralne i prymat kultury moralnej. Na czoło wysuwają się wartości etyczne nie oparte na prawie pozytywnym, ale na imperatywie sumienia. Ukazując powinność czynienia dobra i unikania zła, sumienie jest nośnikiem godności człowieka, która jest warunkiem kultury²⁸.

²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży, studentów i robotników Gabonu*, Libreville 18 II 1982, s. 248.

²⁷ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką pracę*, „Roczniki Filozoficzne” 32, 1979, nr 27, z. 1, s. 11; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 29, 1976, nr 24, z. 2, s. 17; tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 184.

²⁸ „Nie ulega [...] wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna” (Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, w: *Jan Paweł II we Francji*, Warszawa 1984, s. 173). „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem” (tamże, s. 169).

Pytania o cywilizację naukowo-techniczną dotyczą koncepcji nauki. Niestety pojawiły się w niej odwrót od kontemplacji prawdy, zwłaszcza o człowieku i jego życiu. Brak równowagi wskazuje, że „postęp poznania naukowego stał się motorem ogólnego postępu kulturalnego. Techniczne przekształcanie świata wydało się wielu celem i sensem nauki. Tymczasem okazało się, że postęp cywilizacyjny nie zawsze poprawia warunki życia. Istnieją następstwa niezamierzone i nieprzewidziane, które mogą być niebezpieczne i zgubne. [...] Budzą się więc poważne wątpliwości, czy postęp w całości służy człowiekowi. Wątpliwości te zwracają się przeciwko technicznie pojmowanej nauce. Jej sens, jej celowość, jej ludzkie znaczenie stają się problematyczne”²⁹.

W tym kontekście jawi się pytanie: „Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym postępem człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa się i degraduje w swym człowieczeństwie?”³⁰. To pytanie o relacje między osiągnięciami „przechodnimi” i „nieprzechodnimi”.

Współczesne autoteliczne nastawienie technologii stanowi błąd funkcjonalizmu w nauce. Zatem „fakt istnienia technicznej umiejętności produkowania pewnych wyrobów jest uznawany przez wielu za ostateczny motyw, by nie stawiać dalszych pytań o sensowność dążenia do uzyskania wyników, czy też o same wyniki”³¹. Stąd twierdzenie, że innowacje techniczne wpływają na podniesienie warunków życia.

Na takiej kanwie powstaje antyekologiczna gospodarka niszcząca naturalne środowisko. Technokratyzm stał się zagrożeniem biologicznego istnienia ludzkości, nie wyklucza samozagłady. Techniczny postęp nie idzie wraz postępem moralnym, czasem zniewala i krzywdzi człowieka³².

Paradoksalnie nauka stała się drogą redukcji osoby do poziomu rzeczy, która jest „epifenomenem” stosunków materialnych. Sam zostaje podporządkowany tym stosunkom. Ambiwalencja fizyki jądrowej, inżynierii genetycznej i innych nauk budzi zaniepokojenie. Zatem „w wielu (ludziach) i w wielu wspólnotach dojrzewa świadomość, że przy całym zawrotnym postępie cywilizacji naukowo-technicznej, niezależnie od rzeczywistych zdobyczy i osiągnięć, człowiek jest zagrożony i ludzkość jest zagrożona”³³. Zatem mówi się o „znakach i sygnałach śmierci”³⁴.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki*, Kolonia 15 XI 1980, w: *Przemówienia i homilie*, s. 310–311.

³⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Międzynarodowy Ruch „Nova Spes”*, Rzym 22 XII 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3/2, 1980, s. 888; „Nasza kultura jest przeniknięta we wszystkich dziedzinach przez szeroko funkcjonującą myśl naukową, przy czym za decydujący uznaje się postęp techniczny” (tamże).

³² „Rozwój techniki orazznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki. Tymczasem ten drugi zdaje się, niestety, wciąż pozostawać w tyle” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15).

³³ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 66; por. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Rzym 1982, s. 252.

³⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 57.

Zjawisko, które jest „kryzysem uzasadnienia nauki” jest kryzysem prawdy³⁵. Egzystencji ludzkiej w świecie naukowo-technicznym towarzyszy „demontaż” człowieczeństwa z powodu destrukcji moralnego wymiaru osoby ludzkiej. Człowiek zagubił świadomość swej godności, której uzasadnieniem jest transcendencja poznawcza i wolitywna. W ten sposób następuje zniewolenie człowieka – twórcy. Ten rozziw między „przechodnimi” i „nieprzechodnimi” owocami działań człowieka, to wiedza, a jednocześnie regres samowiedzy.

Cywilizacja miłości proponuje drogi wyjścia z tego kryzysu. Zapoczątkowaniem jest stwierdzenie, że „nauka jest sama w sobie dobra, bowiem jest poznawaniem świata, który jest dobry, świata stworzonego przez Boga, na który spogląda On z zadowoleniem [...]. Poznawanie świata przez ludzi jest formą udziału w wiedzy Stwórcy”³⁶. Celem podmiotu jest poznanie immanentnej prawdy wszechświata, na tym polega także prawdziwy postęp nauki³⁷.

To poszukiwanie prawdy jest jedną z najszlachetniejszych prerogatyw człowieka³⁸. To on jest zdolny „do przekraczania siebie w prawdzie”³⁹. Zatem „człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów, dlatego że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza”⁴⁰. To „w prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka”⁴¹. To „odpowiada w pierwszym rzędzie godności osoby ludzkiej. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem i zarazem wymogiem”⁴².

Badania naukowe powinny pozostawać w służbie prawdy. Tutaj niezbędne jest pierwszeństwo etyki przed techniką. Ludzie nauki nie powinni zapominać, że jej celem jest osiągnięcie prawdy we właściwych jej granicach, które wyznaczają metody i środki zastosowane. W punkcie wyjścia badań naukowych trzeba przyjąć aksjomat humanizmu. Trzeba uznać człowieka jako wartość zdolną do transcendencji w odkrywaniu prawdy.

Obok teorii ważne jest zastosowanie badań naukowych oraz kultury naukowej. Zatem „w fazie zastosowań praktycznych nauka potrzebna jest ludzkości dla zaspokojenia słusznym wymogów życia, by przezwyciężać różne zagrażające jej

³⁵ „Jeśli nauka przestaje trzymać się swej ostatecznej celowości, którą jest służba kulturze, a więc człowiekowi, zbacza z właściwej sobie drogi; przeżywa kryzys, jeśli zredukuje się ją do modelu czysto utylitarnego; podlega wynaturzeniu, jeśli staje się technicznym instrumentem dominowania czy manipulacji w celach ekonomicznych czy politycznych. Następuje wówczas to, co moglibyśmy nazwać kryzysem uzasadnienia nauki” (Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i przedstawicieli Akademii nauk całego świata z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk*, Rzym 28 X 1986, „L’Osservatore Romano” 8, 1987, nr 2, s. 10).

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego*, Rzym 30 III 1979, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. 2, s. 300.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*, Rzym 12 XI 1983, „L’Osservatore Romano” 5, 1984, nr 1–2 s. 23; tenże, *Przemówienie do Papieskiej Akademii nauk*, Rzym 10 XI 1979, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. 2, s. 175.

³⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki*, Kolonia 15 XI 1980, s. 312–313.

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin 9 VI 1987, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997*, Kraków 1997, s. 398.

⁴⁰ Tamże, s. 397–398.

⁴¹ Tamże, s. 398.

⁴² Tamże, s. 396.

rodzaje zła”⁴³. Zagrożenia jawią się wówczas, gdy rezultaty badań są wykorzystywane niezgodnie z ustalonym ich własnym celem, ale także przeciwne dobru ludzkości.

Współcześnie można zauważyć, iż produkt ludzkiej twórczości „nie jest naturalny: może on być użyty zarówno dla postępu ludzkości, jak i dla jej degradacji”⁴⁴. To „użycie” spina w sobie „przechodność” i „nieprzechodność” w działaniu człowieka. W czynie moralnym urzeczywistnia się jego dobro lub zło. Osiągnięcia naukowo-technicznych nie są automatycznie etycznie dobre⁴⁵.

W cywilizacji miłości niezbędne jest podporządkowanie techniki etyce, ponieważ „przyszłość ludzkości zależy, w większym niż kiedykolwiek stopniu, od naszych zbiorowych wyborów moralnych”⁴⁶. Czasem oznacza to wybór godności osoby, a więc postępu moralnego zamiast materialnego, gdyż „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie”⁴⁷, a innymi słowami, „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”⁴⁸.

Nauka jako aktywność ludzka podlega oddziaływaniu ze strony wartości i ma funkcje wartościującą wobec uprawiającego ją podmiotu. Jest ona nieobojętną siłą kulturową. Stąd „nasze pokolenie stoi przed wielkim zadaniem moralnym, które polega na zharmonizowaniu wartości nauki z wartościami sumienia”⁴⁹.

Do „techne” zalicza się także twórczość artystyczną i jej dzieła. Tutaj następuje napięcie między dziełami „przechodnimi” i wsobnymi. Twórczość artystyczna osiąga swój kres w pięknie jako wartości działania „przechodniego”, ale staje także jako wsobne piękno, związane z przeżyciem artystycznym. Ostatecznie „w swoich najbardziej autentycznych formach sztuka jest wyrażaniem samego człowieka, a w pewnym sensie również całej ludzkiej natury. Sztuka wypływa z serca, będącego jej źródłem, i dopiero potem rozdziela się na wiele strumieni. Sztuka jest mową człowieka [...]. To, czym posługuje się w swojej twórczości, zostało już dotknięte ręką człowieka i dlatego wskazuje zawsze na człowieka. Wszystko jest owocem jego działalności, a równocześnie ta działalność go ukształtowała”⁵⁰.

Prymat etyki przed techniką, moralności przed twórczością jest oczekiwanym, ponieważ rewolucja technologiczna, która zawładnęła także warsztatem twórców, sprawia, że eksperymentatorstwo i pogoń za nowością staje się celem samym w sobie, a wypróbowywanie możliwości uzyskania artystycznych efektów – czymś istot-

⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii nauk*, Rzym 10 XI 1979, s. 176.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych*, Hiroszima 25 II 1981, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 321.

⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 37.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych*, Hiroszima 25 II 1981, s. 321.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 24.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych*, Hiroszima 25 II 1981, s. 328.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla artystów*, Bruksela 20 V 1985, w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, Warszawa 1987, s. 323.

niejszym niż realizacja wartości nadrzędnych względem tych, które są uznawano za instrumentalne. Dostrzega się podobieństwo do funkcjonalizmu w nauce. Tak, jak tam polega to na oderwaniu od prawdy, tak tutaj technologiczny iluzjonizm na oderwaniu od piękna.

W ślad za tym postępuje nieufność wobec wartości. Piękno artystyczne jest kwestią umowy czy porozumienia. W praktyce jest to relatywizm, który dotyka obyczajowości, polityki, moralności i stosunków społecznych. Prawda piękna jest łatwo podporządkowana modom, ideologiom czy mechanizmom rynkowym i propagandzie. Taka sztuka ukazuje zafałszowany obraz człowieka i świata⁵¹.

W tym kontekście należy pamiętać, że prawda, dobro i piękno oraz wolność są wartościami absolutnymi. Sztuka integrująca wartości absolutne „jest doświadczaniem powszechności. Nie może być tylko przedmiotem lub środkiem”⁵². Jeśli zaś pełni tę funkcję, to tylko w sensie drogi „do większej jeszcze świadomości (osoby); otwiera człowieka dla samego siebie i czyni go bardziej człowiekiem”⁵³.

W odniesienia do rzeczywistości pozaziemskich „sztuka sama w sobie podąża podobną drogą, co wiara”⁵⁴. Na tej płaszczyźnie wyrósł „pionowy” wymiar kultury także w sztukach pięknych. Ten wymiar sztuki daje jej moc „kathartycznego” oddziaływania, „moc wspomaganie, leczenia, wyzwalania i oczyszczania”⁵⁵. Dla sztuki to nie tylko „dodatkowe i przypadkowe obciążenie moralne”⁵⁶. Jest to zadanie budowania wewnętrznego człowieka i prowadzenia go „ku wychodzącemu mu naprzeciw Bogu”⁵⁷.

Prymat etyki przed techniką oznacza w sztuce przywrócenie jej naturalnego celu, jakim jest piękno. To działania wobec jej alienacji oraz ubożeniu, a przez to destrukcji człowieka, zwłaszcza w jego wymiarze moralnym. Sztuka winna odkrywać i respektować prawdę o człowieku, odkryciem moralnego wymiaru osoby, w którym człowiek staje się sobą. Zatem cywilizacja miłości akcentuje odniesienie podmiotu – twórcy do jego działania i twórców.

Kultura moralna obejmuje zachowania człowieka i jego postawy wobec dobra i doskonalenia się. Zatem dotyczy ona nie tylko poszczególnych czynów, ale raczej ukierunkowania osoby na pomnożenie dobra w sobie i wokoło siebie, co doskonali moralne człowieka i sprawia, że bardziej jest sobą.

⁵¹ „Piękno wydaje się być kategorią wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzecznościach, w jego zablakaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek sensu. Wydaje się, że to właśnie jest owo aktualne *ecce homo*. Tak zwany »zdrowy świat« staje się przedmiotem pośmiewiska i cynizmu” (Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów i dziennikarzy*, Monachium 19 XI 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3/2, 1980, s. 696; por. tenże, *Etos ciała a dzieła kultury artystycznej*, w: tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy. Rzym 1986, s. 239–251.

⁵² Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli sztuki i kultury*, Wenecja 16 VI 1985, „L’Osservatore Romano” 6, 1985, nr 6–7, s. 20; por. tenże, *Przemówienie podczas spotkania z przywódcami politycznymi kraju*, Buenos Aires 6 IV 1987, „L’Osservatore Romano” 8, 1987, nr 6, s. 17.

⁵³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli sztuki i kultury*, Wenecja 16 VI 1985, s. 20.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla artystów*, Bruksela 20 V 1985, s. 322.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów i dziennikarzy*, Monachium 19 XI 1980, s. 696.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli sztuki i kultury*, Wenecja 16 VI 1985, s. 21.

3. CZYNIĆ DOBRO

Wartości moralne nie istnieją samoistnie, lecz realizują się w czynie, w podmiocie. Tak odsłania się kolejny przejaw transcendencji, tj. wolność. To, wobec czego człowiek staje się odpowiedzialny i przez co konstytuuje wartości moralne, jest normą moralności czynu. Jest nią sam człowiek, lecz jako dobro, w obliczu którego działający podejmuje działanie, a więc jako istotowa prawda o nim, w której świetle decyduje się na czyn.

Analiza dobra i zła wiąże się z analizą człowieka jako podmiotu działania oraz jako normy dla podmiotu działającego. Twórczość to wartości ducha osobowego, a jednocześnie i obiektywizmu, czyli wartości intencjonalnych wobec wartości osoby. To wybrzmiewa w twórczości, gdzie ważnym jest prymat etyki przed techniką.

Człowiek jest istotą wpisaną w dzieło stworzenia. To „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), a sam objawił się Mojżeszowi jako „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Początkiem wszystkiego jest „Ten, który Jest”, wszystko istnieje przez Niego w stworzeniu i istnieniu.

„Być”, znaczy realizować i aktualizować swoją rozumną naturę, a nie tylko „zaistnieć”. „Człowiek bowiem jeśli można tak powiedzieć, nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny”⁵⁸. Poprzez upodobnienie się do Stwórcy człowiek staje się sobą. Stąd, „będąc obrazem Boga, ma również prawdziwe z Nim pokrewieństwo”⁵⁹. Istnienie człowieka jest „stawianiem się”, pragnieniem, aby „być kimś więcej”.

W tych pytaniach dotyka się także wytworów ludzkiego działania. Człowiek bytuje wszakże na sposób osoby. Wiąż między podmiotem i rzeczą nie zmienia jego charakteru osobowego, nie czyni go na mocy tej relacji ani gorszym, ani lepszym. Zatem posiadanie musi być podporządkowane osobie jako celowi. Dlatego jest zrozumiałe, że należy „być”, niż „mieć”⁶⁰.

Tu rodzi się pytanie, w jaki sposób i na jakiej drodze człowiek „staje się” osobą. Co to znaczy „być” we współczesnej rzeczywistości, a więc także „spełniać czyn”, „stawiać się” osobą. Wydaje się, że „spełniać – to znaczy czynić pełnym – lub też – doprowadzać do pełni”⁶¹. Wydaje się, że „spełniać czyn” (*actus personae*) wskazuje na „dążenie do tego, co nie jest pełne, ku jakiejś sobie właściwej pełni”⁶².

Owo „upełnienie” zmierza w dwóch kierunkach, zgodnie z „przechodnią” i „nieprzechodnią” stroną czynów. Zatem poprzez czyn spełniany jest nie tylko świat zewnętrzny, ale spełnia się sama osoba i odniesienie do moralności. Człowiek, działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą⁶³.

Człowiek jest przygodnym bytem ku osobowemu rozwojowi. Zatem dążenie do spełnienia siebie „uwydatnia auto-teleologię, celem bowiem bytu-suppositum, któ-

⁵⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 30.

⁵⁹ Tamże, nr 29.

⁶⁰ Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, nr 14–19, 40–45; KDK 35.

⁶¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 183.

⁶² Jan Paweł II, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 17.

⁶³ Jan Paweł II, *Problem kształtowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 32, 1979, nr 27, z. 1, s. 11.

ry przeżywa swoją niepełność – jest spełnienie siebie, czyli »samospełnienie«⁶⁴. Owo bycie w pełni to prymat „być” przed „mieć” i rozeznanie „pełnej prawdy o człowieku”⁶⁵. Ten wewnętrzny cel jest kryterium rozwoju osoby i jej kultury.

Okazuje się, że ludzkie „ja”, będące podmiotem i spełniaczem czynu, konstituuje się za pomocą świadomości i samoświadomości we własnych czynach. Człowiek jest skazany na samospełnienie, w przeciwnym razie ulega degradacji. „Zwrot ku sobie” jest także otwieraniem się na rzeczywistości zewnętrzne. To przekraczanie siebie w transcendencji, a jej wyrazem są poznawanie i pożądanie.

Człowiek przez otwarcie się spełnia siebie albo objawia „mierność sposobu patrzenia człowieka, kierowanego żądzą posiadania rzeczy bardziej niż chęcią odniesienia ich do prawdy, nie posiadającego owej postawy bezinteresownej, szlachetnej, wrażliwej na wartości estetyczne”⁶⁶. Dokonujący się wybór jest przekraczaniem podmiotu i transcendencją osoby przez wolność. Ostatecznie „człowiek (bowiem) urzeczywistnia siebie samego poprzez swoją inteligencję i swoją wolność”⁶⁷.

Spełnianie czynu jest doświadczeniem wolności. Transcendowanie wydobywa człowieka z kontekstu rzeczy. Osoba nie jest poddana absolutnej determinacji zewnętrznej, a tylko samodeterminacji, która ma miejsce ze względu na wartości. Tutaj jawi się kategoria sumienia, która jest ważna w samospełnianiu się. Ono aplikuje i ukonkretnia ogólne powinności moralne. To dzięki niemu człowiek przekracza siebie w kierunku prawdy i dobra chcianego oraz wybieranego w jej świetle.

Udział sumienia w czynie prowadzi do spełnienia siebie w nim, jeśli był on zgodny z „głosem sumienia” – albo też do niespełnienia, jeśli czyn ten był podjęty w opozycji do odkrytych w sumieniu wartości. Wartości moralne nie bytują samistnie, lecz realizują się w czynie, który ukazuje sprawcę. Na straży tak wielkiego dobra stoi sumienie, gdy domaga się czynu na miarę jego osobowego podmiotu⁶⁸.

Naczelną normą determinującą wartość czynu jest osoba jako cel i racja działania. Czyn, by był dobry, musi być ukierunkowany na dobro osoby. Zatem „osobista godność jest najcenniejszym dobrem człowieka, który dzięki niej swoją wartością przewyższa cały świat materialny. [...] wartość człowieka wynika (więc) nie z tego, co »ma«, choćby posiadał nawet cały świat – ale z tego, kim »jest«. Liczą się nie tyle dobra tego świata, co dobro osoby, dobro, którym jest sama osoba”⁶⁹.

Napięcie między dobrem przedmiotowym i podmiotowym rozgrywa się w sumieniu. Tylko przez czyn zgodny z sumieniem człowiek spełnia siebie i staje się dobry jako człowiek: „staje się” osobą. Spełnianie siebie dokonuje się przez działanie moralnie dobre. Fundamentem jest wartość moralna czynu, a nie jego spełnianie. „Być”, to nie znaczy „działać”, ale „czynić dobrze”. Tylko czyny dobre, przyporządkowane w sumieniu prawdzie, przyczyniają się do spełnienia osoby.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 17.

⁶⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens...*, nr 6.

⁶⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Citta del Vaticano 1991, nr 37.

⁶⁷ Tamże, 43; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 147.

⁶⁸ Por. Jan Paweł II, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 77.

⁶⁹ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, Citta del Vaticano 1988, nr 37.

Poznanie, miłość czy wolność, ludzkie akty „być” spełniane są w kontekście społecznym, w relacji do innych, do „ty”. Solidarność jako podstawa relacji „ja” – „ty” zyskuje fundament spełnienia się osoby. Chodzi zawsze o to, „ażeby człowiek stawał się bardziej człowiekiem, o to, ażeby bardziej »był«, a nie tylko więcej »miał« – aby więc poprzez wszystko, co »ma«, co »posiada«, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy ażeby równie umiał bardziej »być« nie tylko »z drugimi«, ale także i »dla drugich«”⁷⁰. Wszyscy siebie potrzebują i tworzą wspólnotę opartą na „partnerstwie” – solidarności.

Wspólnota w człowieczeństwie oznacza odczytanie prawdy o człowieku i zobowiązuje do afirmacji „ja”. Człowiek rozwija się jako osoba wtedy, gdy odkrywa siebie oraz innych jako godnych afirmacji. Pełna prawda o człowieku, to prawda o miłości i budowana na niej cywilizacja miłości. Stąd „dialog i komunia wywodzą się przede wszystkim z tego, kim ludzie »są«, a dopiero wtórnice z tego, co »mają«”⁷¹.

Pełny wymiar zyskuje miłość wówczas, gdy w niej człowiek – osoba staje się darem i ukazuje transcendencje siebie jako osoby w wolności. W darowaniu siebie w miłości wolność staje się przejawem „bycia” (por. Mt 16, 25–26)⁷². Dążenie do tego, by „bardziej być” oznacza zadanie, by stać się „bardziej” wolnym. Wolność, jak poznanie i miłość, trzeba „zdobywać”, by pełniej być i działać⁷³.

Transcendowanie osoby ku prawdzie, dobru i pięknu ujawnia otwarcie na „Ty”, na Osobę, która może zdeterminować ludzkie działanie. Zatem w praktyce „jak głęboko osoba ludzka dąży do odniesienia całego swego bytu do Boga, by móc stać się samą sobą”⁷⁴. On jest pełnią bytowania, a człowiek z Nim zjednoczony umacnia się przez poznanie i miłość⁷⁵. Ludzkie „być” zależy od „działać” z miłości ma sens w Absolutcie istnienia („jestem, który jestem”) i miłości („Bóg jest Miłością”).

W praktyce istnieje tylko „jestem, który jestem”, a człowiek o tyle jest podmiotem i obdarzony godnością, o ile uczestniczy w podmiotowości Boga. Poza Jego „jestem” osoba ludzka jest niespełniona. Tutaj staje fakt, iż „świat [...], nowożytna cywilizacja, ogromnie wiele przyczyniła się do tego, aby odsunąć od świadomości człowieka to Boże »Jestem«. Stara się bytować tak, jakby Boga nie było – to jej program. Jeżeli jednak Boga nie ma, czy ty, człowieku, naprawdę jesteś?”⁷⁶.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, s. 172.

⁷¹ Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, nr 37.

⁷² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Reconciliatio et paenitentia*, Citta del Vaticano 1984, nr 4, 26.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Człowiek w wymiarze daru. „Oblubieńcze” znaczenie ciała*, w: tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 56; K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej. Na marginesie dyskusji*, „Roczniki Filozoficzne” 27, 1974, nr 22, z. 2, s. 167–168.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św., Rosario 11 IV 1987*, „L’Osservatore Romano” 8, 1987, nr 6, s. 26.

⁷⁵ K. Wojtyła, *Widzenie Boga*, „Tygodnik Powszechny” 13, 1957, nr 43, s. 7.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Apelu Jasnogórskiego*, Częstochowa 14 VIII 1991, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 800.

Zastępowanie w człowieku „jestem” przez „mam” jest ludzką niewolą. To zamknięcie na transcendencję i wolność. Stąd „człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny już do opanowywania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny”⁷⁷. Niezbędne jest przejście od „posiadania” do „bycia”, a więc integralna prawda o człowieku. To dostrzeżenie tego co „jest w naturze właściwej człowiekowi stworzonemu przez Boga na jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26)”⁷⁸.

W dobru moralnym osoba ludzka realizuje siebie i zbliża się do Boga. Jej aktywność moralna, oparta na transcendencji przez prawdę i wolność, a wyrażająca się w miłości jest jej doskonałością. Ostatecznie „człowiek nie może być w pełni tym, czym jest, nie może całkowicie zrealizować swojego człowieczeństwa, jeśli nie żyje w transcendencji własnego bytu wobec świata i we właściwym stosunku do Boga”⁷⁹.

Rozwój winien być naznaczony zmysłem moralnym z zachowaniem równowagi między „mieć” i „być”. W hierarchii wartości na czoło wysuwa się „być”, zwłaszcza wobec „parametru” wewnętrznego. W przeciwnym razie nastąpi absolutyzacja działań rozwojowych, a rozwój doprowadzi do zniewolenia, a nie, jak być powinno, do wyzwolenia.

Choć człowiek nie realizuje się w „mieć”, a posiadanie jest relacją kategoryalną, to jednak do samospełnienia potrzebne są środki. Samo „pragnienie, by żyć lepiej nie jest niczym złym”⁸⁰. Prawo do życia obejmuje dobra materialne, użytkowe i kulturowe. Podlegają one ocenie moralnej ze względu na ostateczny cel człowieka. Zatem „człowiek, który bardziej »jest« również przez to, co »ma«, co »posiada« – musi umieć »posiadać«, to jest dysponować i gospodarować środkami posiadania dla dobra własnego i dobra ogółu”⁸¹.

W tym kontekście „umieć posiadać” znaczy: być świadomym po pierwsze – że sama aktualizacja dobra osobowego, które jest zarazem dobrem wspólnym, domaga się środków materialnych, a po drugie, że wszystkie dobra materialne wzięte zarówno oddzielnie, jak i łącznie, nie mogą być uznane za dobro wspólne. Dobra materialne pozostaną zawsze tylko zespołem środków, niekiedy nieodzownym, ale tylko do właściwego celu, jakim jest „być” osoby. Owo „»być« nie wyklucza »mieć«: kultura materialna winna być środkiem prowadzącym do celu, a jest nim prawdziwe i integralne człowieczeństwo: »mieć« pełni względem »być« i »działać« rolę służebną”⁸².

⁷⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41; por. tenże, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami różnych religii i kultur*, Delhi 2 II 1986, w: *Przemówienia i homilie*, s. 452.

⁷⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 29.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Rio de Janeiro 1 VII 1980, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3/2, 1980, s. 11.

⁸⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 36; Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 31.

⁸¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, s. 176.

⁸² Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli intelektualistów chilijskich*, Santiago 3 IV 1987, „L’Osservatore Romano” 8, 1987, nr 4, s. 22.

4. PRYMAT MIŁOSIERDZIA

Cywilizacja miłości musi dotykać sprawiedliwości i miłosierdzia. Prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością wynika z podmiotowo-osobowego istnienia człowieka. Natomiast sprawiedliwość jest płaszczyzną relacji międzyludzkich. Ona określa relacje oddać każdemu, co mu się należy. Tutaj często dochodzi do zradykalizowania osobowego wymiaru miłości poprzez redefinicję pojęcia „miłosierdzie”.

Podstawę sprawiedliwości stanowi godność człowieka. Ona domaga się, aby każdego traktowano jako samoistny, niezależny podmiot mający uprawnienia, których nie wolno naruszyć. Tutaj dotyka się więzi prawnej, odniesionej do dobra wspólnego podmiotu. Ważnymi elementami jest poznanie, miłość i twórczość. Domaga się więc sprawiedliwość realizacji uprawnień i stoi na ich straży, dlatego określa się ją klasycznie jako mocne i trwałe usposobienie woli, aby oddać każdemu to, do czego ma prawo.

Sprawiedliwość opiera się na równości wszystkich ludzi, na ontologicznej solidarności i dlatego domaga się równego traktowania wszystkich w życiu społecznym. Równość ta jest wpisana w pojęcie sprawiedliwości. Ścisła równość świadczeń wzajemnych odnosi się do sprawiedliwości zamiennej. Uprawnienia wynikające z natury, powołania i godności są takie same dla każdego człowieka.

Ludzie różnią się wiedzą, postawą moralną, bogactwem, pozycją społeczną – ten fakt, a nade wszystko wkład pracy, zdobytych zasług każe wyróżnić równość proporcjonalną. Tu staje także zróżnicowana sprawiedliwość, rozdzielcza, prawna, jak i społeczna, a nawet karząca. Sprawiedliwość domaga się równego traktowania wszystkich ludzi w życiu społecznym i wzajemnych relacjach. Najtrudniej rozeznaczyć sprawiedliwość proporcjonalną.

Często w życiu chodzi o zastosowanie starożytnej maksymy: *Summum ius – summa iniuria*⁸³. Dlatego współcześnie ukazuje się, „że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że [...] może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej”⁸⁴. Postuluje to konieczność „głębszej mocy, jaką jest miłość”⁸⁵.

Sama sprawiedliwość jako reguła postępowania oraz relacji międzyludzkich jest ważna do prawidłowego i odpowiadającego ludzkiej godności kształtu życia. Jednak pozbawiona miłości może niekiedy stracić z pola widzenia człowieka obdarzonego godnością.

Zatem miłość jest zasadą życia społecznego tak nieodzowną, jak sprawiedliwość. Winna ona być rozumiana jako wybory i dążenia do dobra lub zespołu wartości, które wpisane są w osobę. Wyraża ona dążenie do uczestnictwa w dobru, czyli do udoskonalenia. Miłość polega na zaangażowaniu się w postawę dobra, które odnajduje się w innej osobie. Ukierunkowuje ona ku wyższej doskonałości (świętości), ażeby pełniej „być”. Przedmiotem dążenia nie jest tu osoba, ale dobro, jakie ona reprezentuje, bądź też dobro, jakiego pragnie się dla niej i dla siebie.

⁸³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 12.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

Przedmiotem miłości społecznej jest wartość osoby, która jest dobrem wspólnym. Zatem miłość stanowi odniesienie do drugiego, w którym nie ma miejsca na instrumentalizację człowiekiem. Praktycznie „miłość »wzajemna« oznacza stosunek człowieka do człowieka, oparty na poszanowaniu osobowej godności oraz na rzetelnej trosce o prawdziwe dobro drugiego. [...] wskazuje na wiele różnorodnych kręgów i poziomów ludzkiego współbywania: w środowiskach, społecznościach oraz między społeczeństwami. W tym znaczeniu jest to miłość »społeczna«⁸⁶.

W relacji znaczonej miłością zawiera się dążenie do sprawiedliwości „zrównania”. Sytuuje się ona głębiej niż dobra przedmiotowe, odczytać ją można w akcie afirmacji drugiego. Równość ową wyraża ewangeliczne przykazanie miłości: miłuj swego bliźniego jak siebie samego (por. Mt 22, 39).

Miłość bliźniego winna wzorować się na miłości siebie samego. Dane w nim wartości moralne sięgają godności osoby – podmiotu czynu. Wszystko to winno prowadzić ku miłości wykluczającej użycie drugiej osoby. Na takich fundamentach miłość zdolna jest do daru z samego siebie.

Moralność ukazuje, że człowiek jest osobą dzięki zdolności do miłości, w wolności i rozumności. Zatem im głębiej kocha „drugiego” przez doświadczenie własnej godności, tym pełniej aktualizuje siebie jako osobę. „Wyrównująca” miara miłości wyraża się w tym, że „miłość i tylko miłość [...] zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi”⁸⁷. Miara miłości, która polega na tym, że jest „bezmiary” (siebie kochamy „bezmiernie”) – kiedy dąży do prymatu miłosierdzia przed sprawiedliwością.

Miłość jest większa od sprawiedliwości, „w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości”⁸⁸. Miłość przewyższa sprawiedliwość, ale nie czyni jej zbędną: przeciwnie – skłania do jej szukania. O ile sprawiedliwość jest miarą ładu społecznego, o tyle miłość jest jego motywem i spoiwem. Staje się miłość racją działania, któremu kształt i granice wyznacza sprawiedliwość.

Nie można mówić, że miłość przekracza sprawiedliwość. Jako zasada życia społecznego jest warunkiem sprawiedliwości. Stąd „miłość chrześcijańska ożywia sprawiedliwość, jest dla nie natchnieniem, odkrywa ją, doskonali, czyni ją możliwą, szanuje ją, wynosi, przewyższa; lecz jej nie wyklucza, nie pochłania, nie zastępuje, przeciwnie – z góry ją zakłada i wymaga jej, gdyż nie ma prawdziwej miłości, prawdziwej caritas bez sprawiedliwości”⁸⁹.

Miłość wyzwala ducha dawania więcej, niż wynika to ze sprawiedliwości. Tutaj wielką rolę ma miłosierdzie jako zasada życia społecznego, która staje w opozycji do egoizmu narodów i grup społecznych. To właśnie „miłość staje się mi-

⁸⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na stadionie Bird's Hill Park, Winnipeg 16 IX 1984*, „L'Osservatore Romano” 5, 1984, nr 9, s. 27.

⁸⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, nr 14; Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 22, 1969, nr 17, z. 2, s. 18.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, nr 4.

⁸⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników „Solvayu”*, Rosignano 19 III 1982, w: tenże, *Nauczanie społeczne*, 1982, t. 1, Warszawa 1986, s. 71.

łosierdziem, gdy przekroczyć miarę sprawiedliwości”⁹⁰. Miłosierdzie jest postawą związaną z miłością: „miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby jej drugim imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawienia się i realizacji”⁹¹.

Miłosierdzie jako cnota społeczna jest związane z miłością bliźniego. Nie chodzi tu o filantropię, co oznaczało różnice w godności między świadczącym miłosierdzie a je przyjmującym. Współcześnie dewaluacja miłosierdzia wywodzi się z tego, iż człowiek „bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem: uczynił sobie ziemię poddaną”⁹². Prometejska wiara w naukę i technikę każe ufać, że świat swoje trudności rozwiąże sam. Człowiek zatracił relację do miłosierdzia Boga-Stwórcy.

Zatem wypaczona idea miłosierdzia, sprowadzona tylko do sentymentalnych postaw czy aktów łaski wynika z powierzchownych rozeznań niż z założeń antropologicznych. Niemniej w praktyce dochodzi do głosu idea: „ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego”⁹³. To zaś rzutuje na koncepcję człowieka oraz jego relacje do innych.

Zatem człowiek powołany do istnienia przez miłosierną miłość Boga jest ciągle bytem otwartym na samospełnienie, ale w relacji do Stwórcy. Człowiek jest bytem niesamowystarczającym, co potęguje jeszcze grzech. Jednocześnie jednak nosi w sobie Boży obraz (por. Rdz 1, 27) i jest dzieckiem Bożym⁹⁴.

Ważne jest w tym „zrównanie” „pomiędzy dobroczyńcą a dobrobiorcą”⁹⁵, gdyż „ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej”⁹⁶. Jedność między dającym dobro i jej odbierającym widać, że „miłosierna miłość we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem, czy też procesem jednostronnym”⁹⁷.

Obdarowanie daje okazję darującemu przeżycia miłosiernej miłości, a jeśli jest przyjęty rodzi dalsze i przyczynia się do rozwoju moralnego człowieka. Przez czyn miłosierny człowiek „odzyskuje” dobro w postaci wewnętrznego dobra, które go doskonalą. Dzieła miłosierdzia to konstytuowanie się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. „Przywracanie człowieka samemu człowiekowi”⁹⁸ odnosi się to zarówno do doznającego miłosierdzia, jak i do dobroczyńcy.

„Przywracanie człowieczeństwa” to odsłanianie w sobie „obrazu Bożego” zartego przez grzech. Powołanie do świadczenia miłosierdzia jest powołaniem do naśladowania Boga w Jego miłości miłosiernej. Jego realizacja wskazuje, że „kto

⁹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 5; por. tenże, Encyklika *Centesimus annus*, nr 17.

⁹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 7.

⁹² Tamże, nr 2.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 27–48.

⁹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

afirmuje człowieka dla niego samego, afirmuje Stwórcę człowieka; kto afirmuje Stwórcę człowieka, nie może nie afirmować człowieka”⁹⁹.

Do najcenniejszych darów miłosierdzia należy przebaczenie. To spełnianie dobra innym, będącym „w pogorszonym” stanie – czyli spełniać czyny miłosierdzia. W tej postawie ujawnia się jeszcze głębsze „zrównanie” niż w miłości. Wówczas „ten, kto przebacza i ten, który dostępuje przebaczenia spotykają się ze sobą w jednym zasadniczym punkcie: tym punktem jest godność, czyli istotna wartość człowieka”¹⁰⁰.

Budowanie „ja” i „ty” w miłosierdziu sytuuje się w przestrzeni moralnej. Człowiek uczestniczy we wspólnocie wtedy, gdy „ocala” i „podnosi” człowieczeństwo drugiego, gdy rozwija dobro wspólne. Zatem „miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem, kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa”¹⁰¹.

Miłosierdzie jest udoskonalające wobec sprawiedliwości. Jest ono głębszym źródłem sprawiedliwości, bo „doskonalszym wcieleniem zrównania pomiędzy ludźmi”¹⁰². Odnoszenie do miary sprawiedliwości, a do osób miary miłości, która przebacza i podnosi, to podstawy programu społecznego, opartego na miłosierdziu i zmierzającego do budowy cywilizacji miłości.

Cywilizacja miłości to integralna, antropocentryczna i możliwa do odczytania wizja „nowego świata”. Tutaj płaszczyzny moralna i religijna życia ludzkiego znajdują swe ostateczne uniesprzecznienie w osobowej strukturze ujętej na gruncie realistycznej interpretacji faktu ludzkiego.

HALLMARKS OF SOCIO-MORAL MESSAGE OF JOHN PAUL II

Summary

The civilization of love is integral, anthropocentric and conceivable in order to explore more entirely visions of a “new world”. The moral and religious expression of man’s life discovers in this image its profound harmony in the personal structure built on the plan of real interpretation of the fact of humanity. The fundamental expression of this is the priority of the person over things. Today there is a great danger of not noticing this truth. However there is also a need to recognize the priority of ethics over technology, because the achievements in this area seem to suggest that everything that is plausible should have the possibility of implementation.

The fundamental sign for the civilization of love is the primacy of “essere” over “avere”. “Essere” before “avere” affects human and cultural expectations that are unfortunately denied by materialism, trends in the economy and consumerism. Only Christianity as the first showed the primacy of charity over justice, drawing on the truth of God revealed in Christ. It is a principle which places great demands in life, especially in interpersonal relationships. This is one of the most human principles, which bears witness to personal greatness of each man. The civilization of love remains as a challenge for today’s Europe, which seems to reject and abandon values departing from its roots.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, nauczanie społeczne Jana Pawła II

⁹⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa skierowana do środowiska KUL*, Lublin 9 VI 1987, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 406.

¹⁰⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

TOMASZ GAŁKOWSKI CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

USUNIĘCIE PROBOSZCZA ANALIZA KONKRETNEGO PRZYPADKU

I

W ostatnim czasie w Kościele w Polsce nastąpiło kilka zmian na urzędzie biskupa diecezjalnego (archidiecezje: częstochowska, katowicka, lubelska, łódzka; diecezje: kaliska, tarnowska, zamojsko-lubaczowska). Wraz ze zmianami biskupów diecezjalnych rodzą się czasami problemy prawne wynikłe z zaistniałej sytuacji. Jednym z takich problemów, który będzie przedmiotem poniższych analiz, jest kwestia dotycząca możliwości podjęcia procedury usunięcia proboszcza przez mianowanego biskupa diecezjalnego zaraz po objęciu przez niego urzędu. Analiza podjęta w niniejszym opracowaniu wynika z praktycznej konieczności związanej z zaistniałą sytuacją w konkretnym przypadku.

Zgodnie z kan. 1742 §1 KPK biskup diecezjalny – o ile zaistnieją przyczyny do podjęcia procedury administracyjnej usunięcia proboszcza, o których mowa w kan. 1741 – jest zobligowany do omówienia sprawy „z dwoma proboszczami, wybranymi z zespołu ustanowionego na stałe w tym celu przez Radę Kapłańską na propozycję biskupa”. Konkretna sytuacja dotyczyła przypadku, w którym biskup diecezjalny chciał podjąć odpowiednią procedurę zaraz po kanonicznym objęciu diecezji. Pojawiło się pytanie dotyczące stałości funkcji ustanowionego przez Radę Kapłańską zespołu kapłanów. Ten zespół zostaje ustanowiony przez Radę Kapłańską, która, zgodnie z kan. 501 §2, ustaje podczas wakansu stolicy. Pytanie dotyczyło tego, czy wraz z ustaniem Rady Kapłańskiej podczas wakansu ustaje z nią również funkcja ustanowionego przez nią zespołu proboszczów, których opinii biskup diecezjalny jest zobowiązany wysłuchać. Dodać należy, że zapytanie nie zrodziłoby się, gdyby biskup diecezjalny po kanonicznym objęciu diecezji wyznaczył nową Radę Kapłańską, która na jego propozycję ma obowiązek ustanowienia owego zespołu. Gdyby ta opóźniła się w wypełnieniu tego zadania, biskup diecezjalny mógłby nakazać, po uprzedniej propozycji dotyczącej osób, by jak najszybciej tego dokonała tak, aby on mógł wszcząć odpowiednią procedurę. Sytuacja natomiast dotyczy przypadku, w którym Rada Kapłańska nie została jeszcze powołana do istnienia. Czy zatem biskup diecezjalny w tak zaistniałej sytuacji może odwołać się do opinii dwóch pro-

boszczów wyznaczonych przez wcześniej istniejącą Radę Kapłańską? Skonkretyzowane pytanie brzmi zatem następująco: czy funkcja zespołu ustanowionego przez radę kapłańską, z którego dwóch proboszczów powinno być wysłuchanych przez biskupa diecezjalnego we wstępnej fazie procedury związanej z usunięciem proboszcza, ustaje wraz z ustaniem Rady Kapłańskiej w wyniku wakansu stolicy biskupiej, czy też trwa niezależnie od wakansu do czasu powołania nowej Rady Kapłańskiej?

II

Z opisanej powyżej sytuacji wynika, że usunięcie proboszcza staje się kwestią nagłą i konieczną, skoro biskup podejmuje odpowiednie działania przed ustanowieniem nowej Rady Kapłańskiej. Nagłą potrzeba usunięcia proboszcza z urzędu dotyczy, można tego domniemywać, przyczyn, które zaistniały w czasie wakansu stolicy biskupiej albo tych, które istniały lub przynajmniej zapoczątkowały się w okresie przed samym wakansiem.

Powody, dla których proboszcz może być usunięty ze swojego urzędu, są przedstawione w kan. 1741. Należą do nich: 1) sposób postępowania, który przynosi kościelnej wspólnocie poważną szkodę lub zamieszanie; 2) nieudolność albo trwała choroba umysłowa lub fizyczna, która czyni proboszcza nieużytecznego w wypełnianiu jego zadań; 3) utrata dobrego imienia u uczciwych i poważnych parafian lub niechęć w stosunku do proboszcza, które według przewidywania szybko nie ustaną; 4) poważne zaniedbanie lub naruszanie obowiązków parafialnych, które trwa mimo upomnienia; 5) złe zarządzanie dobrami doczesnymi, z wielką szkodą Kościoła, ilekroć na zarządzenie złu brak innego środka.

Wymienionych powodów nie należy traktować w sposób enumeratywny. Nie stanowią one zamkniętego katalogu, o czym świadczy chociażby sformułowanie kanonu, który używa w odniesieniu do nich stwierdzenia „zwłaszcza następujące”. Postanowienie normatywne tego kanonu powinno być również odczytane w szerszym kontekście normatywnym, jakim jest kanon wprowadzający kwestie dotyczące możliwości usunięcia proboszcza. W kan. 1740 prawodawca wyraźnie wskazuje, że taka możliwość istnieje, gdy pojawią się „jakieś przyczyny”. Te przyczyny powinny zatem występować przeciw temu, co związane jest z wykonywaną przez proboszcza funkcją. Nie chodzi tu jedynie o konkretne postępowania, które występują przeciw obowiązkowi wynikającemu z urzędu i jako takim sformułowanym w kodeksowych przepisach¹. Proboszcz „powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tej wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcania i kierowania”². Wymienione zatem w kan. 1741 przyczyny możliwości usunięcia proboszcza nie wyczerpują się jedynie w odniesieniu do sytuacji opisanych w kanonie. Trudno w tym momencie przypuszczać, aby jedynie te przyczyny występowały przeciw wykonywaniu przez proboszcza zadań nauczania, uświęcania i kierowania, których ocena należy do biskupa diecezjalnego decydującego się na podjęcie kro-

¹ Por. kan. 528–537.

² Kan. 519.

ków zmierzających do usunięcia proboszcza. Należy podkreślić, że nie chodzi tu o jakiegokolwiek przyczyny, które występują przeciw obowiązkom proboszcza pozo-
stawionym dyskrejonalności biskupa, lecz o przyczyny poważne, o czym wyraźnie
wspomina kan. 193 §1³. Z drugiej strony nie jest wymagane również w omawianej
procedurze popełnienie przez proboszcza jakiegoś przestępstwa⁴. Chodzi jedynie
o sytuację, w której może wystarczyć jedynie zachowanie, które w jakimś stopniu
może zaważyć czy zaszkodzić wypełnianiu przez proboszcza jego duszpasterskiej
posługi. Do takiej sytuacji może dojść nawet bez poważnej winy ze strony probosz-
cza. Wystarczy, że jego postępowanie jest szkodliwe lub nieskuteczne⁵. Ponadto,
oprócz wagi przyczyny zmierzającej do usunięcia proboszcza, wymagane jest, aby
ta przyczyna miała charakter trwały, co można wyczytać z przykładów przyczyn
wymienionych w kan. 1741. W przypadku przyczyny, która nie ma cechy trwałości
(np. choroba), biskup diecezjalny może zadbać w inny sposób o posługę duszpaster-
ską w parafii i jej owocne dla wiernych funkcjonowanie, mianując choćby na jakiś
czas administratora parafialnego, zgodnie z kan. 539–540. Trzecią cechą przyczyny
umożliwiającej biskupowi podjęcie kroków zmierzających do usunięcia proboszcza
jest konieczność udowodnienia zaistniałej przyczyny⁶. Faktyczny brak zaistniałej
przyczyny, a jedynie jej prawdopodobieństwo lub błędne przekonanie o jej istnieniu
może spowodować po stronie proboszcza poczucie wyrządzonej krzywdy⁷ oraz stać
się motywem prośby o odwołanie dekretu⁸ czy w ostateczności wniesienia rekursu
przeciw dekretowi biskupa diecezjalnego⁹.

III

Z powyższych uwag wynika, że w przypadku, który jest przedmiotem niniejszej
analizy, biskup diecezjalny spotkał się z sytuacją o charakterze poważnym, trwającą
od dłuższego czasu (stałą) i która została udowodniona¹⁰. W konsekwencji podjął
decyzję o wszczęciu procedury usunięcia proboszcza. Skoro biskup podejmuje taką
decyzję na początku sprawowania swojego urzędu, oznacza, że przypadek trwa od
dłuższego czasu. Dodatkowo jest to przypadek nagły, skoro biskup podjął natych-
miastową decyzję przed powołaniem przez niego nowej Rady Kapłańskiej.

³ „Z urzędu nadanego komuś na czas nieokreślony nie można go usunąć, chyba że na skutek po-
ważnych przyczyn oraz z zachowaniem sposobu postępowania określonego prawem”. Regulacja prawna
zawarta w tym kanonie wskazuje zatem, że przyczyny wymienione w kan. 1741 należą do poważnych.

⁴ Por. kann. 1311 i 1321.

⁵ Por. kan. 1740.

⁶ Por. Z. Grocholewski, *Trasferimento e rimozione del parroco*, w: *La Parrocchia. Studi Giuridici*
XLIII, Città del Vaticano 1997, s. 214–215.

⁷ Por. kan. 1733 § 1.

⁸ Por. kan. 1733 § 3.

⁹ Por. kan. 1737 § 1.

¹⁰ Nie jest brana pod uwagę sytuacja błędnej oceny zaistniałego przypadku i ewentualnych konse-
kwencji prawnych wynikających z niemożliwości jego udowodnienia.

Wobec zaistniałej sytuacji, w której postępowanie proboszcza staje się nieskuteczne lub przynosi szkodę „dobru dusz” czy działa na szkodę Kościołowi, biskup może podjąć decyzję o usunięciu proboszcza. Kodeksowe postanowienie normatywne jest bezsprzeczne. Biskup nie jest zobowiązany do podjęcia inicjatywy zmierzającej do usunięcia proboszcza¹¹. Może on zapobiec zaistniałej sytuacji w inny sposób, np. zwracając się do proboszcza z upomnieniem czy wymierzając mu nagane¹². Biskup może również przekazać pewne obowiązki, zwłaszcza te, które zostały przez proboszcza zaniedbane, wikariuszowi parafialnemu, o ile taki istnieje, lub mianować go, powierzając mu konkretne zadania spoczywające ze swej natury na proboszczu. Pomimo tego, że biskup nie jest zobligowany do usunięcia proboszcza, gdyż pozostaje ono jedną z możliwości zapobieżenia zaistniałej sytuacji, to jednak podjęcie przez niego odpowiednich kroków, nawet tych najbardziej dla proboszcza drastycznych, wynika z konieczności troski biskupa o powierzoną mu część Ludu Bożego. Biskup odpowiada wszak przed Bogiem za troskę duszpasterską w diecezji powierzonej jego pasterskiej pieczy. Nie może zatem pozostać obojętny wobec działalności proboszcza, która jest szkodliwa lub przynajmniej nieskuteczna.

Konieczność podjęcia przez biskupa decyzji o usunięciu proboszcza jest wynikiem nieskuteczności podjętych środków zaradczych względem proboszcza. W kan. 1742 §1 zostało wyraźnie stwierdzone, że gdy biskup dojdzie do wniosku o usunięciu proboszcza, „należy przystąpić do usunięcia”. W tym samym kanonie ustawodawca podaje warunki, które muszą być spełnione, aby decyzja biskupa wywołała odpowiednie skutki prawne, czyli pozbawienie proboszcza jego urzędu. Należą do nich warunki odnoszące się: a) do samego zaistniałego przypadku (poważna przyczyna, trwałość przyczyny oraz jej udowodnienie); b) do odpowiedniej procedury polegającej m.in. na obowiązku wysłuchania przez biskupa opinii dwóch proboszczów należących do zespołu ustanowionego na stałe w tym celu przez Radę Kapłańską; c) do samego dekretu, w którym do jego ważności wymagane jest podanie przyczyny i argumentów.

IV

Punktem odniesienia dalszych rozważań jest warunek postawiony postępowaniu biskupa, który bezpośrednio odnosi się do wymaganej normą prawną procedury. Zanim biskup wyda swoją decyzję, „omawia sprawę z dwoma proboszczami, wybranymi z zespołu ustanowionego na stałe w tym celu przez Radę Kapłańską na propozycję biskupa”¹³.

Rada Kapłańska ma zatem obowiązek wybrania na stałe zespołu, z którego członkami biskup jest zobligowany skonsultować przed podjęciem decyzji o usunięciu proboszcza. Kodeks nie mówi, że ten zespół mają tworzyć tylko i wyłącznie

¹¹ Kan. 1741 stwierdza, że „może on [proboszcz] zostać usunięty z parafii przez biskupa diecezjalnego”.

¹² Por. kan. 1339 §§ 1–2.

¹³ Kan. 1742 § 1.

proboszczowie, ale na takie osoby wskazuje dalsza dyspozycja kodeksowa. Skoro biskup ma obowiązek konsultacji tylko i wyłącznie z proboszczami należącymi do tej grupy, Rada Kapłańska powinna zatem wybrać odpowiedni zespół, w skład którego wchodzi proboszczowie. Przynależność do tego zespołu innych kapłanów, którzy nie są proboszczami byłaby po prostu nieużyteczna. Zespół powołany przez Radę Kapłańską poza wyznaczonym zadaniem bycia organem konsultywnym biskupa w procedurze usunięcia proboszcza nie ma wyznaczonego innego zadania (z wyjątkiem procedury przeniesienia proboszcza, w której uczestniczą również proboszczowie¹⁴). Członkami zespołu powinni być zatem proboszczowie.

W kan. 1742 §1 zostało postanowione, że biskup ma obowiązek konsultacji z dwoma proboszczami. Nie wydaje się zatem, by Rada Kapłańska miała obowiązek wybrania jedynie dwóch proboszczów. W kanonie stwierdza się, że biskup przedstawia sprawę dwóm proboszczom, wybranym z zespołu ustanowionego przez Radę Kapłańską. Ponadto pozostawia się biskupowi możliwość wybrania tychże dwóch proboszczów. Rada Kapłańska, a tym bardziej zespół przez nią ustanowiony nie mogą narzucać biskupowi konkretnych proboszczów, z którymi powinien on skonsultować. Ta decyzja pozostaje w gestii samego biskupa. Rada Kapłańska powinna zatem wybrać odpowiednią liczbę proboszczów, którzy będą stanowili zespół wspierający biskupa w podejmowaniu decyzji. O liczbie proboszczów w kanonie nie wspomniano. Podobnie prawodawca nie określił, czy proboszczowie tworzący zespół mają być wybrani z członków Rady Kapłańskiej czy innego też zespołu, chociażby z Kolegium Konsultatorów. Istotne jest jedynie to, że mają to być proboszczowie. Mogą, ale nie muszą przynależeć do powyższych gremiów istniejących w diecezji.

Biskup diecezjalny omawia sprawę z dwoma proboszczami swobodnie przez siebie wybranymi. W jaki sposób powinien tego dokonać: pytając osobno każdego z nich czy razem jako zespołu działającego kolegialnie? Kodeks nie precyzuje, że biskup powinien skonsultować się z nimi jako „kolegium lub zespół osób”¹⁵. Skoro prawo nie rozróżnia, nie należy zatem czynić tego samego. Biskup może z nimi omówić sprawę albo indywidualnie, albo wspólnie razem, co nie znaczy, czy w tym drugim przypadku należy traktować proboszczów jako kolegium czy zespół osób. Obowiązkiem biskupa do ważności jego aktu jest jedynie wysłuchanie rady wszystkich¹⁶, czyli dwóch proboszczów. Kardynał Z. Grocholewski sugeruje jednak, by omówienie sprawy dokonywało się w obecności dwóch proboszczów obecnych razem¹⁷. Wymiana myśli, a nie jedynie prywatna opinia, jest cenniejszą wskazówką do podjęcia słusznej decyzji.

Konsultacja biskupa z dwoma proboszczami jest wymagana do ważności dalszej procedury, ponieważ „gdy ustawa postanawia, że przełożony do podjęcia pewnych aktów potrzebuje [...] rady niektórych pojedynczych osób [...] nieważny jest

¹⁴ Por. kan. 1750.

¹⁵ Por. kan. 127 § 1.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Z. Grocholewski, art.cyt., s. 226.

akt przełożonego bez wysłuchania rady tych osób”¹⁸. Biskup diecezjalny w celu lepszego poznania faktu i zapoznania się z opinią innych może również skonsultować się z innymi kapłanami należącymi do zespołu wybranego przez Radę Kapłańską lub tymi, którzy przebywają w sąsiedztwie proboszcza (np. dziekan, proboszczowie z sąsiedztwa, kapłani z parafii współpracujący z proboszczem czy osoby świeckie), którego biskup zamierza usunąć z urzędu. Prawo nie ogranicza biskupa jedynie do dwóch proboszczów. W odniesieniu do nich istnieje jedynie spoczywający na biskupie obowiązek konsultacji. Fakt przeprowadzenia samej konsultacji, a nie jej treści, powinien zostać udokumentowany sporządzeniem odpowiedniego dokumentu, który może być pomocny w ocenie poprawności przeprowadzonej procedury i ważności decyzji biskupa. Pozostali proboszczowie mogą być swobodnie konsultowani. Zarówno jednak opinia dwóch ustawowych proboszczów, jak również pozostałych proboszczów, z którymi biskup się konsultował, nie ma dla niego mocy wiążącej w podjęciu osobistej decyzji.

Biskup jest zobligowany do omówienia sprawy z dwoma proboszczami, aczkolwiek nie jest związany ich opinią. Z brzmienia kanonu nie wynika jednak dokładnie, o jaką opinię chodzi. Czy biskup omawia z nimi konkretną sytuację zachowania się proboszcza, która musi spełniać wspomniane wcześniej warunki (poważna, trwała, udowodniona przyczyna), czy raczej chęć podjęcia przez niego decyzji jego usunięcia? Odpowiedź nie budzi jednak wątpliwości. Biskup nie musi konsultować czy weryfikować z tymi proboszczami zaistniałego faktu postępowania proboszcza, który, skoro zaczął z nimi omawiać sprawę, z pewnością jest mu znany i w celu uniknięcia dalszego szkodliwego i nieskutecznego postępowania podjął on wcześniej jakieś środki zaradcze. Nie oznacza to jednak, że biskup tego nie może uczynić do osiągnięcia pewności dalszych swoich decyzji. W tym miejscu i w tym przedmiocie istnieje możliwość dokonania przez biskupa konsultacji z innymi kapłanami czy osobami świeckimi. Skoro jednak wcześniejszy kan. 1741 wymienia poszczególne sytuacje, w których proboszcz powinien być usunięty, to tematem konsultacji powinna być decyzja biskupa o słuszności i konieczności usunięcia proboszcza. Po wysłuchaniu takiej opinii podejmuje on następnie personalną decyzję o przystąpieniu do usunięcia. Głos doradczy powinien zatem dotyczyć słuszności, celowości, konieczności przystąpienia do usunięcia proboszcza, biorąc pod uwagę wszelkie okoliczności konkretnego przypadku, a nie tylko odwołując się do norm ogólnych dotyczących przyczyn usunięcia.

Skoro opinia proboszczów jest wymagana przez prawo – jest ważna choć nie wiążąca dla biskupa – to na nich samych spoczywa również pewien obowiązek. Formułuje go wyrażnie kan. 127 §3, w którym czytamy: „wszyscy, których [...] rada jest wymagana, obowiązani są szczerze wyrazić swoje stanowisko, a także, gdy domaga się ważność sprawy, pilnie zachować tajemnicę. Ten obowiązek może być urgowany przez przełożonego”.

¹⁸ Kan. 127 § 2, 1^o.

V

Powyższe uwagi posłużą do omówienia konkretnego przypadku związanego z możliwością usunięcia proboszcza przez nowego biskupa diecezjalnego w krótkim czasie po kanonicznym objęciu przez niego diecezji i przed ukonstytuowaniem przez niego nowej Rady Kapłańskiej. Podkreślić należy, że sytuacja musi być nagląca skoro biskup tak szybko chce podjąć decyzję. Muszą zatem weryfikować się przyczyny, dla których proboszcz może być usunięty z parafii. Pośpiech w sprawie przemawia raczej za koniecznością, a nie jedynie możliwością usunięcia proboszcza. Konieczność może świadczyć o tym, że nie skutkują wcześniejsze środki zaradcze, o ile zostały podjęte. Jeśli jednak nie zostały podjęte, biskup powinien do nich przystąpić i w tym czasie powołać nową Radę Kapłańską, która wybierze zespół mający na celu służyć radą biskupowi w podjęciu decyzji o usunięciu proboszcza.

Czy jednak musi powoływać nową radę duszpasterską, by dokonać procedury usunięcia proboszcza? Odpowiadając na to pytanie, należy odwołać się do innych przepisów kodeksowych. W kan. 501 §2 istnieje regulacja prawna, która stwierdza, że „podczas wakansu stolicy, ustaje Rada Kapłańska, a jej funkcje są wypełniane przez kolegium konsultatorów”. Kolegium Konsultatorów w sytuacji wakansu stolicy biskupiej może wyznaczyć zespół osób, z których po kanonicznym objęciu przez biskupa diecezji wybierze on dwóch proboszczów, z którymi omówi możliwość usunięcia proboszcza z urzędu. Postanowienie kodeksowe jest jednoznaczne. Zadanie, które spoczywa na Kolegium Konsultatorów, powinno zatem zostać wykonane w sytuacji, gdy istniejąca przed wakansiem Rada Kapłańska, z różnych powodów, nie wybrała odpowiedniego zespołu służącego biskupowi pomocną opinią. Sytuacja kłopotliwa może pojawić się wtedy, gdy Rada Kapłańska, która ustaje w czasie wakansu stolicy biskupiej, dokonała wyboru zespołu osób. Może zrodzić się wątpliwość i faktycznie zaistniała, czy Kolegium Konsultatorów powinno w tym czasie wybrać, przejmując uprawnienia Rady Kapłańskiej, odpowiedni zespół osób potrzebnych biskupowi do podjęcia ważnej decyzji? Odpowiedź na to pytanie uzależniona jest zatem od odpowiedzi na inne pytanie: czy zespół osób wyznaczony przez Radę Kapłańską zachowuje swoje zadania w okresie trwania wakansu stolicy biskupiej i zaraz po kanonicznym objęciu diecezji przez nowego biskupa, czy też przestaje istnieć wraz z ustaniem Rady Kapłańskiej. Odpowiedź jest ważna, gdyż pojawić się może kuriozalna sytuacja, w której mogą istnieć dwa zespoły wzajemnie się wykluczające: pierwszy powołany przez Radę Kapłańską przed wakansiem stolicy biskupiej i drugi powołany przez Kolegium Konsultatorów. Jeśli przyjąć wstępną hipotezę, że zespół mianowany przez Radę Kapłańską trwa nadal, to Kolegium Konsultatorów mogłoby ewentualnie wybrać konkretne osoby w celu jedynie jego uzupełnienia, tak by przynajmniej były w nim trzy osoby. Dokonuje się to jednak „na propozycję biskupa”. Zespół składający się z dwóch osób nie dałby bowiem możliwości przyszłemu biskupowi na dokonanie wyboru proboszczów, z którymi mógłby omówić sprawę usunięcia jakiegoś proboszcza. Gdyby było ich wyłącznie dwóch, biskup byłby zobligowany do wysłuchania ich opinii i pozbawiony przysługującego mu prawa wyboru.

Odpowiadając na postawione powyżej pytanie, należy odwołać się do kodeksowego sformułowania z kan. 1742 §1, w którym czytamy: „biskup omawia sprawę z dwoma proboszczami, wybranymi z zespołu ustanowionego na stałe w tym celu przez Radę Kapłańską na propozycje biskupa”. Kluczowe w tym sformułowaniu są następujące słowa: *na stałe* oraz *na propozycję biskupa*. W przypadku drugiego sformułowania należy zapytać, o jakiego biskupa chodzi: tego przed wakansiem stolicy biskupiej, czy tego, który objął rządy w diecezji po wakansie? Odpowiedź na to pytanie narzuca się samoistnie po odpowiedzi na pytanie podstawowe: co oznacza, że Rada Kapłańska wybiera zespół na stałe?

W odpowiedzi należy zastosować dwa rodzaje wykładni. Pierwszą stanowi wykładnia logiczno-językowa, w której wykorzystywane są reguły znaczeniowe (semantyczne) i konstrukcyjne (syntaktyczne i stylistyczne) języka prawnego i naturalnego z zastosowaniem reguł poprawnego myślenia (logiki formalnej) oraz, jeśli zachodzi konieczność, specyficznych reguł logiki prawniczej. Drugim rodzajem jest wykładnia funkcjonalna (celowościowa), której istotą jest ustalenie znaczenia przepisu zgodnie z celem, jaki chciał mu nadać prawodawca w momencie jego stanowienia. Odwołując się do wykładni logiczno-językowej, należy ustalić znaczenie zwrotu *na stałe* zarówno w języku naturalnym, jak i prawnym. Stałość w języku naturalnym oznacza niezmienność i trwałość, a więc cechy, które świadczą o nieustannym trwaniu pewnej rzeczywistości w jej niezmiennym stanie. Stałość jest zatem przeciwieństwem zmienności i czasowej ograniczoności. Rzecz traci zatem swoją stałość przede wszystkim przez jej unicestwienie. Określenie stałości zespołu osób oznacza, że trwa on nieustannie do momentu, w którym przestaje istnieć. Należy więc określić moment ustania istnienia danej rzeczy. W przypadku stałego zespołu, w sytuacji wakansu stolicy biskupiej, może to być zatem ustanie Rady Kapłańskiej, a wraz z nim powołanego przez nią zespołu. Sama zatem wykładnia logiczno-językowa nie wystarcza w rozwiązaniu interesującej nas kwestii. Pomocą może się okazać odwołanie się do szerszego kontekstu, jakim są przepisy dotyczące powierzenia urzędu, który jest „jakimkolwiek ustanowionym na stałe zadaniem”¹⁹. W kan. 184 §2 stwierdza się wyraźnie, że „nie traci się urzędu kościelnego po ustaniu w jakikolwiek sposób władzy, która go nadała, chyba że prawo zastrzega coś innego”. Postanowienie kanonu nie rzuca cienia wątpliwości. Rada Kapłańska, która ustanawia na stałe zespół osób, z którymi omawia sprawę biskup diecezjalny zamierzający podjąć procedurę usunięcia proboszcza, ustaje wraz z wakansiem stolicy biskupiej. Ustanowiony przez nią zespół, zgodnie z kan. 184 §2, trwa nadal, gdyż został ustanowiony na stałe. W żadnym kanonie ustawodawca nie zawarł normy mówiącej, że wraz z ustaniem Rady Kapłańskiej ustaje ustanowiony przez nią zespół. W konsekwencji nowy biskup, który kanonicznie objął diecezję, zamierzający dokonać usunięcia proboszcza z urzędu, może konsultować się z dwoma proboszczami wybranymi z zespołu ustanowionego przez Radę Kapłańską, powołaną przez biskupa rządzącego diecezją przed wakansiem. Nowy biskup nie musi zatem powoływać nowej Rady Kapłańskiej, by ta ustano-

¹⁹ Kan. 145 § 1.

wiła odpowiedni zespół. Ten trwa nadal, pomimo wakansu stolicy biskupiej i służy pomocą nowemu biskupowi.

Do podobnych wniosków można dojść, stosując wykładnię celowościową. Celem istnienia zespołu osób jest nieustanna pomoc biskupowi w podjęciu decyzji dotyczącej usunięcia proboszcza. W przypadku jej braku nowy biskup nie mógłby podjąć decyzji o usunięciu proboszcza, gdyby wyznaczony przez radę kapłańską zespół nie istniał. Przedstawiona na początku sytuacja wymagała podjęcia natychmiastowych decyzji ze względu na szkodliwą lub nieskuteczną działalność proboszcza. Dobro duchowe wiernych domaga się natychmiastowej reakcji. Gdyby biskup jej nie podjął, dobro duchowe wiernych mogłoby zostać zagrożone lub doznać uszczerbku. Biskup powinien zatem reagować natychmiast i skutecznie w celu zapobieżenia zaistniałej sytuacji. Do ważności jego działania wymagane jest istnienie zespołu osób, z którego wybiera dwóch proboszczów w celu dokonania wymaganej procedury. Prawo taką działalność biskupowi zapewnia.

VI

Ostatnia kwestia, na którą chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy możliwości usunięcia proboszcza w sytuacji wakansu stolicy biskupiej po mianowaniu nowego biskupa diecezjalnego, ale jeszcze przed kanonicznym objęciem przez niego diecezji. W tej sytuacji należy wziąć pod uwagę następujące przepisy. Pierwszy z nich zawarty w kan. 428 §1 stwierdza, że „podczas wakansu stolicy niczego nie należy zmieniać”. W drugim przepisie w kan. 1740 prawodawca stanowi, że usunięcie proboszcza z urzędu należy jedynie do kompetencji biskupa diecezjalnego. Jeśli sytuacja jest nadzwyczajna i należałoby jej jak najszybciej zaradzić, czy należy czekać dwa miesiące, które przysługują biskupowi na objęcie nowej diecezji lub cztery miesiące, gdy kapłan nie jest jeszcze biskupem?²⁰ Czy można zatem przyglądać się szkodliwej działalności proboszcza i ją tolerować, gdyż nie można działać? Proboszcza z urzędu nie może bowiem usunąć administrator diecezji. Czy może uczynić to mianowany biskup diecezjalny przed kanonicznym objęciem diecezji? Zgodnie z przepisami prawa „przed kanonicznym objęciem diecezji, biskup promowany nie może ingerować w wykonywanie powierzonego sobie urzędu”²¹. Racją takiej regulacji prawnej jest roztropność biskupa wobec zbyt szybko podejmowanych decyzji, które wiążą się z ryzykiem braku ich odniesień do rzeczywistości z powodu niezajomości nowych realiów. Jednak racja ta upada w sytuacji, gdy nowym biskupem diecezjalnym zostaje mianowany dotychczasowy biskup pomocniczy.

Wielu komentatorów tego kanonu twierdzi, że podjęcie jakiegokolwiek aktu władzy przed kanonicznym objęciem przez biskupa diecezji będzie skutkowało jego nieważnością²². Gdyby zatem, zgodnie z tym stanowiskiem, mianowany bi-

²⁰ Por. kan. 382 § 2.

²¹ Kan. 382 § 1.

²² Por. L. Chiapetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, Napoli 1988, ss. 473–474; *The Code of Canon Law. A text and commentary*, New York/Mahwah 1985, s. 326.

skup podjął decyzję o usunięciu proboszcza, jego decyzja nie wywołałaby żadnego skutku prawnego. Proboszcz nadal pozostałby na swoim urzędzie. Inni, jak choćby F.J. Ramos, twierdzą przeciwnie²³. Zwraca on uwagę, że zakaz podejmowania przez biskupa aktów władzy nie jest obwarowany sankcją nieważności, gdyż w tym przypadku nie mamy do czynienia z ustawą unieważniającą lub uniezdolniającą²⁴. Kanon wyraźnie nie postanawia, że akt prawny w przypadku podjęcia przez biskupa działania jest nieważny ani nie czyni osoby biskupa niezdolną do podjęcia aktu. Naruszenie zakazu podejmowania działań może powodować jego niegodziwość. Ale biskup, który otrzymał sakrę biskupią i misję kanoniczną dysponuje wszelkimi elementami potrzebnymi do sprawowania władzy. Samo kanoniczne objęcie diecezji jest jedynie formą uwiarygodnienia wobec diecezji otrzymanego urzędu. Gdyby zatem podjął decyzję związaną z usunięciem proboszcza, co w jego ocenie wydaje się konieczne, podjąłby decyzję ważną. Troska o dobro duchowe wiernych staje w tym momencie na pierwszym miejscu wobec wymogów prawa nakazujących podejmowanie decyzji jedynie po kanonicznym objęciu urzędu.

Podsumowując na koniec przeprowadzone rozważania, należy podkreślić, że zespół osób ustanowiony przez Radę Kapłańską, z którego biskup diecezjalny wybiera dwóch proboszczów w celu konsultacji przy podjęciu decyzji o usunięciu proboszcza jest zespołem ustanowionym na stałe. Trwa także wtedy, gdy ustaje Rada Kapłańska z chwilą wakansu stolicy biskupiej. Mianowany biskup nie musi powoływać nowej Rady, która wybierze zespół proboszczów do konsultacji. Również biskup przed kanonicznym objęciem diecezji może ważnie podjąć decyzję o procedurze zmierzającej do usunięcia proboszcza. *Salus animarum suprema lex esto.*

REMOVAL OF PASTOR. ANALYSIS OF PARTICULAR CASE

Summary

The author of the text conducts the analysis of the concrete case and states that new bishop of diocese is able to start the procedure of pastor removing before establishment of new *presbyteral council*. *Appointed by the previous council, the group of people among which bishop selects two pastors for consultation purpose, is still valid, even though vacant see was declared.* Considering the above, the bishop of diocese before taking possession of diocese can remove the pastor, because *salus animarum preponderates above the rules of law, which prohibits such action. His decision will be valid.*

Słowa kluczowe: Rada Kapłańska, usunięcie proboszcza, wakans stolicy biskupiej

²³ F.J. Ramos, *Le diocesi Nel Codice di Diritto Canonico. Studio giuridico-pastorale sulla organizzazione ed I raggruppamenti delle Chiese particolari*, Roma 1997, s. 156.

²⁴ Por. kan. 10.

ANDRZEJ JAROTA

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DZIAŁALNOŚĆ REFORMATORSKA KOMITETU STAROZAKONNYCH (1825–1837)

W celu opracowania projektów reformy statusu ludności żydowskiej w Królestwie Polskim oraz uruchomienia działalności instytucji koniecznych do właściwego funkcjonowania tej społeczności, dekretami z 22 maja i 3 czerwca 1825 r., car Aleksander I powołał komitet do spraw ludności żydowskiej w Królestwie Polskim. Nazwano go Komitetem Starozakonnych, aczkolwiek skład personalny niekoniecznie odpowiadał przyjętej nazwie – tworzyły go bowiem osoby będące chrześcijanami. Na dyrektora Komitetu powołano Ignacego Zaleskiego. Funkcję asesorów sprawowali hr. Walerian Krasiński¹ i Stanisław Witnicki². Szefem Biura był Jan

¹ Walerian Krasiński (1795–1855), historyk, tłumacz, działacz polityczny. Syn Zygmunta, brat Aleksandra, chorążego w pułku gwardii litewskiej, następnie pułkownika w wojsku rosyjskim. Ojciec Krasińskiego był kalwinem, a on sam był wyznania ewangelicko-reformowanego. Do szkół uczęszczał prawdopodobnie w Kiejdanach, a następnie studiował na Uniwersytecie Wileńskim w latach 1818–1822 filologię, historię i inne przedmioty. Był uczniem J. Lelewela, a kolegą T. Zana i A. Mickiewicza. Od 1822 r. przebywał w Warszawie, był urzędnikiem Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Zajmował się sprawami różnowierców i miał wpływ na rozkwit Szkoły Rabinów. Podczas powstania listopadowego Krasiński propagował rozszerzenie powstania na Litwę i Rosję, łącząc z tym nadzieje na stworzenie monarchii ogólnosłowiańskiej. Wysłany do Anglii jako pomocnik powstańczego przedstawicielstwa dyplomatycznego przybył do Londynu 21 IX 1831 r., gdzie osiadł na emigracji. Zmarł w Edynburgu 22 XII 1855 r. Pomnik na jego grobie został ufundowany ze składek emigrantów, z inicjatywy dra Dionizego Wielobyckiego, i wykonany przez rzeźbiarza Jakuba Galla. Zob. M. Paszkiewicz, *Polski słownik biograficzny*, t. 15, Wrocław–Kraków–Warszawa 1970 r., s. 193–195.

² Stefan Witwicki (13 IX 1801 Janów, Podole – 15 IV 1847 Rzym), poeta. Od 1822 r. w Warszawie pracował w Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Zwolennik romantyzmu i Adama Mickiewicza. Nawiązał kontakty towarzyskie z warszawskim środowiskiem artystycznym m.in. z K. Brodzińskim, J.B. Zaleskim, F. Chopinem, M. Mochnackim. Uczestnik słynnych posiedzeń w *Dziurce* przy ul. Miodowej w Warszawie. W czasie powstania listopadowego czynnie udzielał się w instytucjach powstańczych m.in. w sekretariacie Rady Ministrów. W 1832 r. udał się dobrowolnie na emigrację do Paryża. Z jego spuścizny literackiej zachowały żywotność wiersze, do których muzykę skomponowali F. Chopin i S. Moniuszko (m.in. *Hulanka – Szynkareczko, szafareczko* ... i *Życzenie – Gdybym ja była słoneczkiem na niebie*). Autor m.in. *Ballad i romansów* (1824–1825) dedykowanych K. Brodzińskiemu, cyklu *parafraz Poezje biblijne* (1830 r.), poematu prozą *Edmund*

Iwaszkiewicz, a sekretarzami Stanisław Hoga i Józef Kownacki³. Żydzi nie zasiadali w samym Komitecie. Przedstawiciele wyznania mojżeszowego występowali jedynie jako doradcy Komitetu Starozakonnych⁴, tworząc tzw. Izbę Doradczą Komitetu Starozakonnych. Jej pracą kierował naczelnik Müller (który także nie był Żydem). Członkami byli natomiast przedstawiciele mniejszości żydowskiej: Jakub Bergson, Michał Ettingera-Rawski, Izaak Janasz, Salomon Posner, Henryk Samelsohn (wkrótce zastąpiony przez dr med. Leopolda Leo). Jednocześnie powołani zostali zastępcy członków Izby Doradczej: Salomon Eiger, Józef Epstein, Chaim Halberstam, Abraham Stern⁵, Teodor Toeplitz. Na sekretarza Izby wybrano Jana Glücksberga⁶. Izba Doradcza reprezentowała w swym składzie przedstawicieli dwóch grup

(1829 r.) oraz dziennika z okresu powojennego 8 IX 1831–8 VII 1832 *Moskale w Polsce* (1833 r.). – zob. *Encyklopedia Warszawy*, pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, Warszawa 1994 r., s. 963–964.

³ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988 r., s. 193–194.

⁴ R. Szmulewicz, *Dzieje Komitetu Starozakonnych w Warszawie 1825–1837* (praca magisterska pod kierunkiem prof. M. Bałabana, Warszawa, kopia znajdująca się w archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie, w katalogu: prace magisterskie do 1939 r., Nr 117/1), s. 18.

⁵ Abraham Jakub Stern, pseudonim: Miłośnik literatury (urodziny między 1762 a 1769–1842), zegarmistrz, mechanik samouk, wynalazca. Urodził się w Hrubieszowie w ubogiej rodzinie żydowskiej, był synem Jakuba. Stern otrzymał tradycyjne wykształcenie religijne. W Hrubieszowie wyuczył się zawodu zegarmistrzowskiego i pracował jako zegarmistrz. Wykazywał zdolność do mechaniki precyzyjnej oraz do wynalazków związanych z mechanizmem zegarów. Wiosną 1811 r. Stern wysłał list do Stanisława Staszica, prezesa Towarzystwa Przyjaciół Nauk, z informacją o wynalezionej przez siebie „machinie rachunkowej” oraz prośbą o pomoc finansową na jej udoskonalenie. To spowodowało, iż Staszic sprowadził Sterna do Warszawy i objął go opieką. Konsekwencją tego było podjęcie przez Sterna studiów matematycznych, fizycznych, astronomii, mechanice i językach obcych oraz pogłębiał wiedzę talmudyczną. 8 II 1817 r. Stern został jednomyślnie wybrany na członka korespondenta Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W tym czasie uczestniczył w inspirowanych przez Staszica dyskusjach nad organizacją szkolnictwa dla młodzieży żydowskiej. Od 1818 r. Stern był zastępcą prezydującego w Dozorze Szkół Elementarnych dla osób wyznania mojżeszowego. Miał też objąć funkcję dyrektora Szkoły Rabinów, której otwarcie władze Królestwa Polskiego planowały w 1818 r. Jednak w wyniku protestów ortodoksyjnych Żydów nie otwarto Szkoły Rabinów w 1818 r. Od 1822 r. Stern pełnił funkcję referenta, a od 1825 r. przewodniczącego Komitetu Cenzury ksiąg i pism hebrajskich. Około 1825 r. powołano Sterna na zastępcę Izby Doradczej przy Komitecie Starozakonnych. Reskryptem Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 15 IX 1826 r. otrzymał Stern nominację na dyrektora Szkoły Rabinów w Warszawie oraz nauczyciela Talmudu i nauki moralnej, ale w memoriale z 9 XI 1826 r. skierowanym do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Stern zrezygnował z tych funkcji. W 1827 r. Stern wynalazł maszynę do żęcia zboża. 3 I 1830 r. Stern został wybrany jako pierwszy Żyd na członka czynnego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zmarł 2 II 1842 r. w Warszawie, w domu przy ul. Królewskiej 45. Został pochowany na cmentarzu żydowskim na Bródnie. Stern pozostawił liczną rodzinę bez żadnego majątku. – zob. E. Orman i M. Osiecka, *Polski słownik biograficzny*, t. 43, Warszawa–Kraków 2004–2005 r., s. 451–454.

⁶ Jan Glücksberg (1784–1859), księgarz, nakładca, drukarz. Znawca literatury hebrajskiej, polskiej, niemieckiej i francuskiej. Tłumacz. Autor prac dotyczących Warszawy. Opracował m.in. wydany w 1827 r. *Przewodnik Warszawski*, o którym u Sobieszczańskiego czytamy: „pierwszy przewodnik stołecznego miasta Warszawy”. Już w latach młodości Jan Glücksberg został powołany przez ówczesną Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do sprawowania obowiązków obrońcy Żydów przy Sądzie Apelacyjnym, które pełnił przez 8 lat. W 1838 r. Rada Administracyjna Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego zawarła z Ja-

mieszkaństwa żydowskiego: z jednej strony grupę ludzi zupełnie zasymilowanych, którzy porzucili tradycyjny ubiór i kształcili dzieci w świeckich szkołach publicznych, z drugiej grupę ludzi przywiązanych do religii i tradycji, chociaż wykształconych w naukach nie tylko judaistycznych, ale także świeckich.

Głównym celem Komitetu Starozakonnych było przejrzenie całego prawodawstwa obowiązującego w Królestwie Polskim, a dotyczącego Żydów oraz przedstawienie swojej opinii oraz wniosków, co do potrzeby modyfikacji obowiązującego prawa i opracowanie nowej ustawy regulującej status ludności żydowskiej. W trakcie swoich prac Komitet Starozakonnych przyjmował również skargi, zażalenia i prośby od ludności żydowskiej, dotyczące wszelkich kwestii nurtujących tę społeczność⁷. Jednak działania Komitetu Starozakonnych odnosiły się głównie do trzech priorytetów: podniesienia kultury miejscowych mas żydowskich, polepszenia ich bytu materialnego, wreszcie nadania praw obywatelskich ludności żydowskiej w celu integracji tej grupy społecznej z resztą społeczeństwa Królestwa Polskiego⁸.

Dyrektor Komitetu Starozakonnych Ignacy Zaleski uznał, iż reformę statusu ludności żydowskiej Królestwa Polskiego należy podzielić na dwa etapy:

W celu wstrzymania szkód, jakie Żydzi wyrządzają krajowi i mieszkańcom, należy ich zawrócić z dotychczasowej drogi zarobkowania, polegającej m.in. na rozpijananiu chłopstwa przez prowadzenie działalności propinacyjnej. Tę część reformy i środki zmierzające do jej realizacji nazwano reformą tymczasową.

Drugą o wiele ważniejszą przeszkodą jest religia żydowska oparta na Talmudzie. Mentalność talmudyczną można usunąć jedynie poprzez właściwe ucywilizowanie społeczności żydowskiej. Środki użyte do realizacji tego postulatu określano jako reformę radykalną.

Po pierwszym roku pracy Komitet Starozakonnych doszedł do wniosku, iż gruntownej reformy Żydów nie można będzie dokonać w krótkim czasie, w związku z tym przyjął strategię złożoną z dwóch części:

- pierwsza, która obejmowała projekty, mające zapobiec szkodliwym wpływom ludności żydowskiej w społeczeństwie, a także projekty mające na celu poprawienie losu tej grupy etnicznej;
- druga, która obejmowała projekty edukacyjne, mające na celu zaszczepienie „moralnej oświaty” młodszemu pokoleniu Żydów⁹.

Istotnym zadaniem Komitetu Starozakonnych stała się też reforma rabinatu i związana z tym kwestia nauczania przyszłych rabinów. Podjęto ją jako kontynuację wcześniejszych prac realizowanych przez władze Królestwa Polskiego, które

nem Glücksbergem umowę, która zobowiązywała go do dostarczania dla bibliotek szkolnych książek z księgarń rosyjskich oraz stworzenia w Warszawie publicznej „biblioteki do czytania”. Tłumaczył też sporo druków rządowych oraz książek w języku polskim, rosyjskim i francuskim. Jan Glücksberg poza pracą zawodową brał żywy udział w wielu organizacjach społecznych, przede wszystkim jako członek zarządu Gminy Starozakonnych i Rady Opiekuńczej Szpitala Starozakonnych w Warszawie. W czasie powstania listopadowego 1831 r. należał do Stołecznej Gwardii Narodowej, zob. H. Kroszczor, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX–XX w.*, Warszawa 1979 r., s. 63–64.

⁷ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów...*, s. 193–194.

⁸ D. Kandel, *Żydzi w roku 1812 – Żydzi w Królestwie Polskim po 1831 r.*, Warszawa 1910 r., s. 547.

⁹ R. Szmulewicz, *Dzieje Komitetu Starozakonnych...*, s. 24–25.

już w 1818 r. zdecydowały o powołaniu Szkoły Rabinów. Jednak decyzji tej nie wykonano zaraz, tłumacząc się brakiem środków finansowych. Brak rozpoczęcia działalności przez Szkołę Rabinów już w 1818 r. być może wynikał także z faktu niechęci części urzędników do tworzenia państwowej instytucji edukacyjnej dla ludności żydowskiej¹⁰. Postulat utworzenia Szkoły Rabinów uzyskał akceptację Izby Doradczej, działającej przy Komitecie Starozakonnych, która sprzeciwiała się jedynie finansowaniu tej placówki oświatowej ze składek ludności żydowskiej. Izba Doradcza twierdziła, iż [...] *na teraz spodziewać się nie można, by Izraelici z własnych swych składek mogli utrzymać szkoły, gdyż 9/10 części ich ludności w nędzy zostaje [...]*¹¹. Ostatecznie kwestia sposobu finansowania Szkoły Rabinów została ustalona w ukazie carskim z 23 marca 1826 r., w którym ustanowiono opłatę biletową w wysokości 1 złotego polskiego za jeden dzień pobytu w Warszawie Żyda niebędącego mieszkańcem tego miasta. Środki finansowe zdobyte z tego podatku przeznaczano na finansowanie Biura Komitetu Starozakonnych oraz Szkoły Rabinów¹². Przytoczony sposób finansowania szkolnictwa żydowskiego obowiązywał do 1836 r. Wówczas postanowieniami Rady Administracyjnej z 11 i 23 grudnia 1836 r. dochody z opłaty biletowej trafiały bezpośrednio do budżetu miejskiego¹³. Tak więc Szkoła Rabinów, dzięki zabiegom Komitetu Starozakonnych oraz pozytywnej odpowiedzi władz Królestwa Polskiego, rozpoczęła działalność w 1826 r.

Tworząc Szkołę Rabinów, Komitet Starozakonnych określił program nauczania, na który składały się:

- wykłady Biblii, Myszny i Talmudu z ksiąg oryginalnych, obejmujących zasady wiary mojżeszowej;
- wykłady: języka hebrajskiego, polskiego, historii powszechnej, historii polski, geografii, matematyki i nauk przyrodniczych.

Nauka w Szkole Rabinów miała trwać 6 lat. Osoby, które ukończyły edukację w tej placówce oświatowej, nabywały prawo do piastowania funkcji rabinów¹⁴. Po pierwszym roku istnienia Szkoły Rabinów, do której uczęszczało 40 uczniów, odbył się publiczny egzamin w obecności ministra i wyższych urzędników Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Poziom wiedzy zdobytej przez kandydatów na przyszłych rabinów w krótkim okresie istnienia szkoły uznano za zadowalający. 2 listopada 1827 r. rozpoczął się drugi rok nauki w Szkole Rabinów. Do programu nauczania dodano język francuski oraz niemiecki¹⁵.

Działalność Komitetu Starozakonnych doprowadziła do powołania 1 maja 1828 r., na Uniwersytecie Warszawskim, czteroletniego kursu starożytności hebrajskiej. Na kursie nauczano języka hebrajskiego i literatury rabinicznej. Kurs ten

¹⁰ M. Wodziński, *Władze Królestwa Polskiego wobec chasydyzmu – z dziejów stosunków politycznych*, Wrocław 2008 r., s. 94.

¹¹ I. Schiper, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937, s. 389.

¹² H. Nussbaum, *Szkice historyczne. Z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tem mieści do chwili obecnej*, Warszawa 1881 r., s. 145–148.

¹³ J. Kirsztrot, *Prawa Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1917 r., s. 192.

¹⁴ H. Nussbaum, dz.cyt., s. 145–148.

¹⁵ Tamże, s. 148.

przeznaczony był dla młodzieży katolickiej, która w przyszłości miała zajmować stanowiska urzędnicze odpowiedzialne za nadzór nad ludnością żydowską¹⁶.

3 czerwca 1826 r., za zgodą Stanisława Grabowskiego, ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego¹⁷, Komitet Starozakonnych zwrócił się do Komisji Wojewódzkich (instytucji sprawujących w imieniu rządu władzę w województwach) z prośbą o nadesłanie listy światłych Żydów, którzy będą składać dezyderaty i wnioski, mające na celu poprawę sytuacji społeczności żydowskiej danego województwa lub Królestwa Polskiego. Z tych list Komitet Starozakonnych wyznaczył po dwie osoby z województw: sandomierskiego, krakowskiego, kaliskiego, lubelskiego, podlaskiego, płockiego i augustowskiego na korespondentów Izby Doradczej działającej przy Komitecie Starozakonnych. Przekazanie opinii i wniosków przez wyznaczonych korespondentów spowodowało, iż Komitet Starozakonnych nabył stosowny materiał do przygotowywania projektów ustaw określających status ludności żydowskiej w Królestwie Polskim. 21 marca 1828 r. Komitet Starozakonnych złożył na ręce ministra Grabowskiego raport pt. *Dzieło ogólnej reformy Ludu Starozakonnego w Królestwie Polskim*. Następnie raport przekazano cesarzowi. Aleksander I zatwierdził jego ośnowę oraz zlecił Radzie Administracyjnej Królestwa Polskiego rozpatrzenie poszczególnych projektów aktów prawnych przygotowanych przez Komitet Starozakonnych¹⁸.

Przygotowując poszczególne projekty reformy statusu ludności żydowskiej, więcej uwag poświęcono reformie moralnej tej społeczności aniżeli wprowadzeniu obywatelskiego równouprawnienia Żydów. Wychodzono przy tym z założenia, iż należy ludność żydowską odciągnąć od zajęć handlowych i skierować do zawodów „użytecznych”. Może to nastąpić poprzez organizowanie osadnictwa rolniczego oraz rozpowszechnienie rzemiosła wśród tej społeczności etnicznej. Oczywiście stało się zakazanie ludności żydowskiej prowadzenia działalności propinacyjnej. W celu większego zmotywowania do działalności rolniczej zapro-

¹⁶ Tamże, s. 148–149.

¹⁷ Stanisław Grabowski (1780–1845) – urodził się w rodzinie Jana Jerzego i Elżbiety z Szydłowskich. Ojcem był prawdopodobnie król Stanisław August. Po powstaniu kościuszkowskim wysłany został do Rzymu w celu zdobycia wykształcenia. Po powrocie do kraju przebywał w Warszawie, a następnie przez rok w Petersburgu. W 1808 r. przeniósł się do Warszawy, gdzie pracował w Komisji Spraw Wewnętrznych. W końcu 1809 r. został sekretarzem Rady Stanu i Ministrów. W okresie napoleońskim pełnił służbę informacyjno-wywiadowczą na rzecz Francuzów. Po śmierci brata Michała pod Smoleńskiem przeżył nawrócenie: z zapamiętałego wolterianina przeobraził się w zapalonego kleryka. W początkach Królestwa Polskiego jako poseł pracował w Komisji Administracji Izby Poselskiej. Zwalczał projekty zmian prawa małżeńskiego. W 1820 r. wraz z Janem Tarnowskim opracował w imieniu senatu uwagi o działalności Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. 9 grudnia 1820 r. został nominowany ministrem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W 1825 r. został wojewodą. W początku powstania listopadowego Grabowski schronił się w okolicach Łowicza, w dobrach swojego syna Leona. Stamtąd udał się w Poznańskie. W grudniu 1832 r. powrócił do Warszawy. W 1833 r. został radcą stanu, w 1836 r. kontrolerem generalnym i członkiem Rady Administracyjnej. Zmarł 3 października 1845 r. – zob. W. Gliński, *Reforma kształcenia duchowieństwa diecezjalnego w Królestwie Polskim w latach 1815–1837*, Łódź 2009, s. 145.

¹⁸ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów...*, s. 194–195.

ponowano wprowadzenie ulg o charakterze fiskalnym dla Żydów deklarujących chęć uprawiania roli¹⁹.

Istotnym postulatem reformy statusu ludności żydowskiej było powołanie szkół elementarnych. Liczono, iż nauczanie w tych placówkach oświatowych może przyczynić się do zmniejszenia wpływu Talmudu na młode pokolenie Żydów. Komitet Starozakonnych reprezentował stanowisko, iż w szkołach elementarnych nauka tej księgi judaizmu powinna odbywać się pod nadzorem rządowych władz administracyjnych. Jednocześnie starano się poprzez przekaz treści przedmiotów świeckich doprowadzić do odwrócenia zainteresowania nauczaniem Talmudu. W męskiej szkole elementarnej nauka miała trwać 3 lata, natomiast w żeńskiej – 2 lata. Językiem wykładowym miał być język polski. Żyd bez świadectwa ukończenia wymienionej wyżej szkoły nie mógł zawrzeć w sposób ważny związku małżeńskiego²⁰. W celu zwiększenia kontroli żydowskich publikacji religijnych wskazano na konieczność powołania organu cenzury oraz wprowadzenia nadzoru rządowych władz administracyjnych nad działalnością żydowskich drukarni²¹.

Komitet Starozakonnych zabierał głos w wielu istotnych kwestiach dotyczących życia Żydów w Królestwie Polskim, m.in. urzędzenia rewirów żydowskich w miastach, reorganizacji Dozorów Bożniczych, złagodzenia systemu specjalnych podatków od społeczności żydowskiej. Wysuwał również propozycję ustanowienia urzędów stanu cywilnego dla ludności wyznania mojżeszowego. W celu zbliżenia Żydów do ludności chrześcijańskiej domagano się dopuszczenia przedstawicieli społeczności żydowskiej o odpowiednich kwalifikacjach do zawodów: architektów, inżynierów przy budowie dróg i mostów. Jednocześnie proponowano wprowadzenie 6-letniej obowiązkowej służby wojskowej dla Żydów oraz wskazywano na konieczność dokonania spisu ludności żydowskiej i zmuszenia tej społeczności etnicznej do przybrania stałych nazwisk²².

Mimo tak licznych propozycji reformy statusu ludności żydowskiej w Królestwie Polskim, zgłoszonych przez Komitet Starozakonnych, do momentu wybuchu powstania listopadowego władze rządowe odrzuciły wszystkie dezyderaty zmierzające do liberalizacji przepisów prawa wobec Żydów. Można powiedzieć, iż działalność Komitetu Starozakonnych nie przyniosła żadnych konkretnych rezultatów, nie spowodowała bowiem ani poprawy sytuacji ludności żydowskiej w kraju, ani też nie wprowadziła zmian, które mogłyby przyspieszyć proces integracji Żydów z ludnością polską²³. Na uwagę zasługuje krytyczne stanowisko Wydziału Konsumpcyjnego Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu wobec postulatów Komitetu Starozakonnych, w którym zauważa się, iż nie istnieją sprzyjające warunki do przesunięcia kilku tysięcy rodzin żydowskich do zajęć rolniczych. Ponadto Wydział Konsumpcyjny podważył pomysł wyrugowania przeszło 2300 rodzin żydowskich z zajęć propinacyjnych na wsi, ponieważ uznał, że skutkiem

¹⁹ A. Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972, s. 230.

²⁰ R. Szmulewicz, *Dzieje Komitetu Starozakonnych...*, s. 38–39.

²¹ Tamże, s. 43–44.

²² Tamże, s. 31–32.

²³ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów...*, s. 195–196.

wyrugowania będzie wzrost liczebny kramarzy żydowskich lub „włóczęgów i żebraków, a może nawet zbrodniarzy”²⁴.

Cesarz Aleksander I był otwarty na problemy ludności żydowskiej oraz skłonny do unormowania jej statusu poprzez nadanie tej grupie społecznej wielu praw. Przeciwnie zdanie w tej sprawie miał jego następca – car Mikołaj I, można by określić je jako stanowisko represyjne. Dążył on bowiem do: wyrugowania części Żydów z Cesarstwa i zrusyfikowania pozostałych poprzez narzucenie im prawosławia, wydalenia szynkarzy żydowskich z wewnętrznych guberni rosyjskich, zobowiązania Żydów do służby wojskowej, a także zakazania Żydom z zagranicy przyjazdu na terytorium Cesarstwa oraz Królestwa Polskiego i dożywotniego zwolnienia Żydów, którzy przeszli na prawosławie, z obowiązku płacenia podatków²⁵. W 1832 r. cesarz Mikołaj I powołał na namiestnika Królestwa Polskiego księcia Iwana Paskiewicza, który starał się prezentować stosunek do ludności żydowskiej zgodny z linią polityczną Mikołaja I, w czym zawierały się także plany odseparowania społeczności żydowskiej od pozostałej części społeczeństwa zamieszkującego Królestwo Polskie. Taka postawa namiestnika uniemożliwiała prowadzenie dalszej działalności przez Komitet Starozakonnych, który powołany był głównie do opracowania projektu reform zwiększających poziom asymilacji społeczności żydowskiej z całym społeczeństwem Królestwa Polskiego²⁶. Ostatecznie Komitet Starozakonnych zaprzestał prowadzenia swojej działalności w 1837 r., ponieważ Rada Administracyjna Królestwa Polskiego podjęła decyzję o jego likwidacji z powodu braku środków finansowych na dalsze prowadzenie działalności przez tę instytucję²⁷.

REFORMATORY ACTIVITY OF THE ORTHODOX COMMITTEE (1825–1837)

Summary

Decrees of 22 May 1825 and 3 June 1825, Tsar Alexander I appointed a committee of Jews in the Polish Kingdom also called Orthodox Committee. The purpose of the establishing this institution was drafting of reform of the Jewish population. Orthodox Committee consisted solely of Christians. Jews were Orthodox Committee advisors. Thanks to the efforts of the Committee the Rabbinical School was opened in 1826. Science in the Rabbinical School lasted six years. Only those who have graduated this school would have the right to stay a rabbi. Creating Rabbinical School, the Committee described the principles and the curriculum, which included, inter alia lectures of the Bible, Myszny and Talmud. It was also taught Hebrew, Polish, world history, Polish history, geography, mathematics and science.

The postulate of the Committee connected with the reform of the Jewish population was the

²⁴ Tenże, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972, s. 230–231.

²⁵ D. Kandel, *Żydzi w roku 1812...*, s. 542–543.

²⁶ Tamże, s. 547–548.

²⁷ R. Szmulewicz, *Dzieje Komitetu Starozakonnych...*, s. 64, 68.

establishment of elementary schools for Jewish children and youth. The aim of this action was to reduce the impact of the Talmud to the young generation of Jews. Science in the elementary boys' school would last three years, in girls' school – two years. Teaching language was to be Polish. At the same time it was claimed that any Jew without graduating this elementary school and without receiving school certificate would not be able to marry.

Committee's activities led to organizing a four year course of ancient Hebrew on May 1, 1828, at the Warsaw University. Hebrew and rabbinical literature were taught on the course. This course was intended for the Catholic youth, which in the future were supposed to take posts of officials to supervise the Jewish population. Orthodox Committee ceased its activity in 1837 due to lack of funds for its maintenance.

Słowa kluczowe: Historia Żydów, Komitet Starozakonnych

KS. PIOTR KACZMAREK

Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

JAN PAWEŁ II – KONTYNUATOR CZY PREKURSOR
IDEI DIALOGU Z ISLAMEM?
ZESTAWIENIE DOROBKU PAPIEŻA-POLAKA
W KONTAKTACH Z PRZEDSTAWICIELAMI
MUŻULMAŃSKIEGO ŚWIATA

WPROWADZENIE

Pontyfikat błogosławionego Jana Pawła II wyrażał się niezwykle bogactwem myśli i gestów, które wydają się realizacją postulatów, jakie wyznaczył w swojej programowej Encyklice *Redemptor hominis*:

Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego” [...]. – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia¹.

Można powiedzieć dobitniej, że posługa Jana Pawła II wpisuje się w misję nadaną Apostołom przez samego Jezusa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Faktem niezaprzeczalnym jest stwierdzenie, jak liczne grono ludzi stało się adresatami rozmaitych przesłań Błogosławionego, ludzi różnych kultur i religii. Do grona tych słuchaczy należeli także wyznawcy islamu. Jan Paweł II wielokrotnie kierował do przedstawicieli tej religii swoje słowa, które podkreślał różnymi gestami życzliwości i szacunku. Chcemy w poniższym artykule dokonać prezentacji papieskiej misji podejmowania dialogu z muzułmanami. Celem artykułu będzie również próba wykazania, w jakim stopniu działania podejmowane przez Jana Pawła II były kontynuacją zastanych kierunków i samej potrzeby prowadzenia dialogu, a na ile można mówić o oryginalnym wkładzie błogosławionego Papieża. Zanim więc przejdziemy do prezentacji poszczególnych wydarzeń i odniesiemy się do konkretnych przesłań wypowiedzianych przez Papieża Polaka, postaramy się ukazać pewien kontekst dialogu międzyreligijnego, którego idea w XX w. wybrzmiała szczególnie mocno. Jest to ważne z tego względu, że Jan Paweł II jako syn swej epoki podjął kontynuację dzieła, które zostało

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (dalej RH), Watykan 1979, nr 14.

zasygnalizowane w jego czasach. Karol Wojtyła brał udział w pracach Soboru Watykańskiego II, można powiedzieć, że wzrastał w klimacie rozwijającej się sprawy dialogu z innymi religiami. Co jednak się działo w relacjach Kościoł–islam zanim Papież Paweł VI podpisał deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (*Nostra aetate*) 28 października 1965 r.?

1. KRÓTKI RZUT NA HISTORIĘ

Historia kontaktów chrześcijaństwa z islamem jest wielowymiarowa. Nie brakuje w niej ran i uprzedzeń z obu stron, by wspomnieć choćby walki podczas krucjat. Ale są i takie karty historii, które dają świadectwo o współpracy i próbach wzajemnego zrozumienia. Nie do przecenienia jest wpływ kultury muzułmańskiej na średniowieczną Europę. Filozofia i nauka Starego Kontynentu otrzymały wiele cennych dzieł starożytności, które to dzieła zostały przechowane i skomentowane przez myślicieli muzułmańskich. Prace takich mistrzów jak Arystoteles zapewne zaginęłyby bezpowrotnie, gdyby nie dzieło translatorskie filozofów muzułmańskich². Także medycyna była przez długi czas oparta na wielu odkryciach i opracowaniach mądrości Bliskiego Wschodu³. Podobnie inne dziedziny nauki i kultury przenikały do chrześcijańskiego świata, twórczo inspirując myślicieli Europy⁴. Ze strony Kościoła katolickiego pojawiały się pojedyncze akty dobrej woli, które zostały zachowane w kilku dokumentach. Możemy tu wymienić: List apostolski *Nobilitas tua* z 1073 r. papieża Grzegorza VII, List apostolski *Gaudemus in Domino* z 1246 r. papieża Innocentego IV, List *Epistola ad Mahometam II* z 1461 r. papieża Piusa II oraz dzieło Mikołaja z Kuzy *Cribatio Alcorani*.

XVI w. przyniósł wielką fascynację światem arabskim. To zainteresowanie kulturą Orientu sprawiło, że przełom XIX i XX w. odznaczał się już o wiele większą chęcią do otwartości i podjęcia wysiłku wzajemnego zrozumienia chrześcijaństwa i islamu. Te procesy otworzyły także świat islamu na kulturę europejską, czego przejawem były dzieła Muhammada Abduha (1849–1905), Mahmuda Abu Rajji (1899–1970) i Kamila Husajna (1901–1977). Nie bez wpływu na wzajemne relacje obu religii pozostały zmiany globalistyczne. Świat stawał się coraz mniejszy w swym

² Na temat transmisji filozofii muzułmańskiej do średniowiecznej Europy zob. Ch. Burnett, *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, w: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge 2005, s. 370–404. Jeśli chodzi o udział filozofii muzułmańskiej w zaszczerpieniu arystotelizmu na Starym Kontynencie, to zob. także O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004. Zwłaszcza rozdział 8: *Kwestia transmisji*, s. 197–222. Można zapoznać się również z: P. Kaczmarek, *Rola filozofii arabskiej w recepcji arystotelizmu w europejskiej myśli filozoficznej – zarys problematyki*, „Studia Loviciensia” 10 (2008), s. 205–217.

³ „Kanon medycyny” Awicenny przetłumaczony na łacinę (*Canon medicinae*) obowiązywał na wyższych uczelniach w Europie aż do XVIII w. Korzystał z niego również Uniwersytet Jagielloński.

⁴ O wpływie na europejski świat filozofii, medycyny, ale także alchemii, astronomii, matematyki, handlu i przedmiotów użytkowych pisze K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.

wymiarze komunikacyjnym, stąd potrzeba konfrontacji z „innym światem”, wydała się nie do uniknięcia. Tacy papieże XX w. jak Jan XXIII i Paweł VI przygotowali bezpośrednią drogę do dialogu międzyreligijnego chrześcijaństwa z islamem.

2. ENCYKLIKA *ECCLESIAM SUAM* PAWŁA VI

Niewątpliwie cezurą na drodze dialogu Kościoła katolickiego z islamem był Sobór Watykański II, który obradował w latach 1962–1965. W czasie prac soborowych pojawił się jednak bardzo ważny dokument, który wyznaczył konkretne kierunki dialogu z innymi religiami, a które to kierunki Sobór podjął i rozwinął. Chodzi mianowicie o Encyklikę papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*, podpisaną w 1964 r.

Paweł VI w *Ecclesiam suam* mówił o dialogu jako wewnętrznym impulsie miłości, który zmierza do wyrażenia zewnętrznego daru realizowanego właśnie przez otwarcie się na innych⁵. Człowiek jest skierowany ku dialogowi, sama bowiem religia jest dialogiem Boga i człowieka, wzajemną relacją miłości⁶. Wynikają z tego trzy warunki dialogu: 1. Skoro Bóg jako pierwszy rozpoczął dialog z człowiekiem, to i Kościół powinien pierwszy otwierać się na innych ludzi, w tym na inne religie. 2. Skoro Bóg przemówił do człowieka z miłości i dobroci, to i Kościołowi powinny towarzyszyć te cnoty w konfrontacji z innymi. 3. Skoro Bóg podjął dialog z człowiekiem bez jego zasługi, to i postawa Kościoła nie powinna być ograniczona ani postawą współrozmówcy, ani rezultatem tego spotkania⁷. A zatem postawa dialogalna nie ma nic wspólnego z relatywizmem, fałszywym kompromisem czy walką o wpływy którejś z religii, ale stanowi przejaw szacunku dla prawdy i godności człowieka. Owocem takiego dialogu miała być dobrze rozumiana współpraca między religiami, jak pisze o tym papież Paweł VI:

Chcemy jednak zwrócić z szacunkiem uwagę na duchowe i moralne wartości znajdujące się w różnych religiach niechrześcijańskich. Zamierzamy razem z nimi pracować nad rozwojem i zachowaniem doniosłych i cennych wspólnych wartości w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wykształcenia, nauki, działalności charytatywnej czy ustroju społecznego⁸.

Taki dialog jest zatem, jak to powiedział Walter Kasper: „manifestacją Bożej miłości udzielonej w Chrystusie oraz znakiem i narzędziem jedności ludzi”⁹. Głos Pawła VI szybko znalazł konkretne odniesienie w rzeczywistości. Jeszcze przed wydaniem *Ecclesiam suam* został powołany do życia 18 maja 1964 r. Sekretariat dla Niechrześcijan¹⁰.

⁵ Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (dalej ESu), nr 64.

⁶ Por. ESu, nr 70.

⁷ Por. tamże, nr 72–74.

⁸ Tamże, nr 108.

⁹ W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, w: *Ewangelizacja. Dialog. Rozwój. Wybrane dokumenty międzynarodowej konferencji teologicznej, Nag-pur (Indie) 1971*, red. M. Dhavamona, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 198.

¹⁰ Od 1988 r. został przemieniony w Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego, w którym znajduje się sekcja do spraw związanych z islamem. Od 1966 r. jest wydawany przez tą sekcję periodyk „Bulletin”, od 1994 r. pod nazwą „Pro dialogo”.

3. CO POWIEDZIAŁ SOBÓR? KONSTYTUCJA *LUMEN GENTIUM* I DEKLARACJA *NOSTRA AETATE*

Na Soborze Watykańskim II, począwszy od drugiej sesji, coraz więcej ojców soborowych podnosiło postulat, by przedyskutować relację z religiami niechrześcijańskimi. Paweł VI na otwarciu drugiej sesji powiedział, że wprawdzie Kościół widzi braki i błędy innych religii, ale pragnie cenić także to, co stanowi w nich pewną prawdę i dobro¹¹. Owocem soborowej debaty był dokument rzucający światło na relacje katolicko-muzułmańskie. Chodzi tu o *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* (*Nostra aetate*). Nie jest to jednak jedyny dokument soborowy, w którym znajdujemy odniesienie do innych religii.

Wiele treści na temat perspektyw dialogu z innymi religiami znajdujemy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele – *Lumen gentium*. Spojrzenie historyczne zawarte w tym dokumencie daje nowe światło na relację do innych religii. Jak komentuje to R. Łukaszyk:

Kościół stwierdza, że wspólnoty religijne pozachrześcijańskie są przyporządkowane (*ordinantur*) Ludowi Bożemu. Na płaszczyźnie historycznej więc różnią się one od wspólnot chrześcijańskich, choć na płaszczyźnie teologicznej wszystkim wspólnotom właściwa jest przynależność do Ducha Chrystusowego, będącego *principium agens* w zbawieniu człowieka¹².

Lumen gentium przyjęło zatem, że człowiek w religiach innych niż chrześcijaństwo może doświadczyć kontaktu z Bogiem¹³. Aby jednak ustrzec się w tym przypadku relatywizmu religijnego, należy uściślić, że wprawdzie każdy, kto jest szczerze religijnym człowiekiem, może być zbawiony, ale to Chrystus jest doskonałym i jedynym pośrednikiem tego zbawienia¹⁴.

W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* znajdujemy również tekst odnoszący się wprost do wyznawców islamu:

plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów; oni bowiem, wyznając, iż zachowują wiarę w Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny¹⁵.

Idea dialogu z całą społecznością ludzką odzwierciedlona została w wielu dokumentach soborowych¹⁶. Najobszerniej jednak tematem relacji chrześcijańsko-

¹¹ Por. B. Przybylski, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, „Ateneum Kapłańskie”, IX, X (1969), t. 73, zeszyt 2, nr 364, s. 289.

¹² R. Łukaszyk, *Religie niechrześcijańskie w ocenie teologii współczesnej*, „Ateneum Kapłańskie”, s. 257.

¹³ Pisze o tym Y. Congar: „Nie można zaprzeczyć, że dla tych ludzi, którym nie zaoferowano Chrystusa i Jego Kościoła, czy też zaproponowano w »niedostateczny« sposób, religie, w których się urodzili, które praktykują i które, ponadto są głęboko zrośnięte z wszystkimi konkretnymi okolicznościami ich społecznego życia i ich kultury, są oczywiście pośrednikami zbawienia. To właśnie w rzeczywistości nader często za ich pośrednictwem łączą się oni w wierze i miłości z Bogiem” (Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: *Ewangelizacja...*, s. 168).

¹⁴ Por. J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja...*, s. 200.

¹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 16.

¹⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 92; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 11–12, 34, 41;

-muzułmańskich zajęła się *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (Nostra aetate)*, która, jeśli chodzi o objętość, jest najmniejszym dokumentem soborowym.

Pierwszy projekt tego dokumentu został omówiony podczas drugiej sesji Soboru. Wzbudził sporo niepokojów, szczególnie w środowiskach muzułmańskich, które poddawały dezaprobachie zbyt mocny akcent postawiony na pozytywną stronę religii judaistycznej. Stąd pojawiła się ożywiona dyskusja wokół deklaracji, dlatego też ostateczne ustalenie treści dokumentu przełożono na końcową fazę Soboru¹⁷. W wyniku rozmów dodano ustęp o religii muzułmańskiej, chcąc załagodzić nieco krytyczne głosy środowiska islamskiego, ale także podkreślić dużą dojrzałość religijną wiary przekazanej przez Muhammada¹⁸. Poza tym, fragment o muzułmanach uwypuklał religijny sens deklaracji, odsuwając na bok wszelkie zarzuty dotyczące zajmowania określonego stanowiska Kościoła wobec konfliktu izraelsko-arabskiego¹⁹.

Deklaracja *Nostra aetate* mówi o islamie w trzecim punkcie²⁰. Wypowiedź Kościoła zachęca do pojednania się z niełatwą przeszłością i do podjęcia próby budowania wspólnego dobra. W tym kluczu deklaracja nie jest dokumentem dogmatycznym, ma bardziej wymiar pastoralny i praktyczny. Wezwanie zawarte w *Nostra aetate* spotkało się również z głosami krytycznymi, promującymi inną optykę dialogu. Zwracano uwagę, że zbyt mocno zostały zaakcentowane w deklaracji punkty wspólne dla chrześcijaństwa i islamu, a za mało powiedziano o różnicach dzielących te religie²¹. Postawione uwagi niewątpliwie mają swoje teologiczne podstawy, pamiętać jednak należy, że Sobór próbował zbudować jakiś pomost między wyznaw-

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 13; Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 14, 27, 29, 31; Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 8.

¹⁷ Por. I. Krasicki, *Watykan na rozdrożu (1960–1970)*, Warszawa 1971, s. 230–232.

¹⁸ Por. S. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (tekst polski), s. 333.

¹⁹ Por. K. Schatz, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 321.

²⁰ „Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużny i post.

Jeżeli więc w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami a mahometanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby, wymazując z pamięci przeszłość, szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność (Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 3).

²¹ Pisze o tym m.in. ks. R. Markowski: „Skoro dialog ma być w prawdzie, to nie można mówić tylko o wspólnej wierze w jednego Boga, ale trzeba też pokazywać różnice” (R. Markowski, *Spotkanie chrześcijaństwa z islamem*, w: *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. Skierkowski, Warszawa 2003, s. 119).

camii Chrystusa i wiernymi islamu. Kościół, chcąc podjąć drogę dialogu, starał się wyjść od wspólnych wartości, by pokazać, że dialog ma jakieś punkty styczności, że mamy do czego się odwołać. W tym sensie była to deklaracja życziwego wyjścia ku islamowi. Jasne się stało, że problem, w jaki konkretny sposób dialog należy prowadzić, jest sprawą już późniejszej refleksji.

Sobór Watykański II stał się wydarzeniem bez precedensu. Kościół nie broił się już przed atakiem różnych herezji i niezdrowych wpływów, ale otworzył na świat, pokazując, że ma w nim swoje konkretne miejsce. Po Soborze dialog nabrał głębszego sensu, stając się bardzo istotnym nurtem zaangażowania się Kościoła, szczególnie jeśli chodzi o relacje z innymi religiami. Dla każdego chrześcijanina dialog stał się okazją do dawania świadectwa wartości Ewangelii w duchu przeżywanego doświadczenia wiary²², a dla całego Kościoła nieustannym dążeniem do jedności i przemiany²³. Właśnie w taki nurt wszedł ze swoim pontyfikatem Jan Paweł II. Przechodząc do głównego trzonu omawianego tematu, prześledźmy posługę Papieża-Polaka w aspekcie jego szeroko pojętych kontaktów ze światem islamu.

4. JAN PAWEŁ II O DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNYM W OGÓLE – BUDOWAĆ NA WSPÓLNYCH WARTOŚCIACH

Gdybyśmy chcieli usystematyzować całokształt działalności Jana Pawła II, wyróżniający rozmaite przejawy dialogicznej aktywności względem islamu, to możemy przyjąć następujący podział: 1) spotkania Papieża z muzułmanami w ich krajach; 2) spotkania z muzułmanami w Watykanie; 3) spotkania z biskupami krajów zdominowanych przez islam w ramach wizyt *ad limina*; 4) spotkania z Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz uczestnikami tematycznych sympozjów; 5) spotkania z przybywającymi z wizytą do Watykanu przywódcami państw wyznających islam, mężami stanu, ambasadorami oraz dyplomatami przedstawiającymi interesy tych państw²⁴. Papież bardzo szybko zaznaczył, że pragnie kontynuować linię swoich poprzedników Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła I. Uczynił to na pierwszej audyencji z członkami Sekretariatu dla Niechrześcijan²⁵. Podczas tego spotkania Papież odniósł się do swojej pierwszej Encykliki *Redemptor hominis*, ogłoszonej miesiąc wcześniej, w której mówił o swym pozytywnym nastawieniu do religii niechrześci-

²² W tej sprawie zabiera głos dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan: „Gdy chodzi o głębszą jeszcze warstwę dialogu, ludzie zakorzenieni we własnych tradycjach religijnych mogą dzielić się ze sobą doświadczeniami modlitwy, kontemplacji, wiary i uczestnictwa, a także w zakresie wyrażania się poszukiwań Absolutu i prowadzących ku niemu dróg” (Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, nr 35, „L’Osservatore Romano”, 8 [1984], s. 5).

²³ Por. tamże, s. 43.

²⁴ Por. E. Sakowicz, *Historia dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, w: *Czy islam jest religią terrorystów?*, red. E. Sakowicz, Kraków 2002, s. 145–146.

²⁵ Por. M.L. Fitzgerald, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny. Z katolickiego punktu widzenia*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, wybór i oprac. B.L. Sherwin, H. Kasimow, tłum. A. Nowak, Kraków 2001, s. 215.

jańskich, zauważając w nich działanie „Ducha Prawdy”²⁶. Papież przypomniał, że Kościół w spojrzeniu soborowym wskazał na „mapę” różnych religii, pokrywającą dzisiejszy świat²⁷. Jan Paweł II zapewnił wtedy także, że:

Pozachrześcijański świat jest rzeczywiście ciągle przed oczami Kościoła i Papieża. Jesteśmy prawdziwie zaangażowani w tę sprawę, aby jej służyć z wielkodusznością²⁸.

Jan Paweł II dostrzegał w innych religiach wiele pozytywnych wartości, które mogą otwierać na dialog. Jednym z podstawowych elementów jest tutaj modlitwa²⁹. Takie spojrzenie dotyczy wielu religii, także islamu, który reprezentuje wiele wspólnych z chrześcijaństwem wartości³⁰; natomiast Papież wyraźnie nie popierał „nowych ruchów religijnych”³¹.

Jak nauczał Jan Paweł II, pozytywne wartości, które jednoczą ludzi różnych religii, stanowią przygotowanie do przyjęcia Ewangelii. Ogniskować się muszą jednak w świetle orędzia chrześcijańskiego, aby łatwiej odróżnić to, co jest sprzeczne z przesłaniem Ewangelii. Kościół przez dialog rozpoznaje obecność Ducha w doktrynie różnych religii³². Zatem działa tu jakiś tajemniczy związek zbawczej łaski z postawą człowieka, który choć nie poznał lub nie przyjął Chrystusa jako Pana i Władcy, poddaje się oświeceniu, umożliwiającemu dzięki jego dobrowolnej współpracy osiągnięcie zbawienia³³. Pozytywne wartości obecne w innych religiach mogą być owocem ludzkiego nakierowania na transcendencję lub odpowiedzią człowieka na działanie Boga w jego sumieniu, ale wciąż mamy do czynienia z religiami naturalnymi. Jan Paweł II nie uznawał możliwości, aby w nich było autentyczne, czyli nadprzyrodzone objawienie Boże³⁴. W centrum orędzia Papieża stoi osoba Jezusa Chrystusa. To On

²⁶ Papież stawia w swojej encyklice pytanie retoryczne: „A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich – będące owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa – nie mogłoby wprawić w zakłopotanie chrześcijan” (RH, nr 6).

²⁷ Por. RH, nr 11.

²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do Sekretariatu dla Religii Niechrześcijańskich*, Rzym 27 VI 1979, w: *Jan Paweł II i dialog...*, s. 49.

²⁹ Jan Paweł II przypominał o tym w swym orędziu do ludów Azji: „Tym, co wydaje się w szczególności zbliżać i jednoczyć chrześcijan i wyznawców innych religii, jest wspólne uznanie potrzeby modlitwy jako wyrazu ludzkiej duchowości, skierowanej do Absolutu. Nawet jeśli dla niektórych jest on Wielkim Nieznanym, w rzeczywistości pozostaje tym samym żywym Bogiem” (Jan Paweł II, *Orędzie Chrystusa skierowane jest do wszystkich. Papież do wszystkich ludów Azji*, Manila 21 II 1981, „L’Osservatore Romano” 6 [1981], s. 15).

³⁰ Jan Paweł II w wielu swoich wypowiedziach wskazywał na wspólne elementy chrześcijaństwa i islamu. Przykładem niech będzie tekst ze spotkania z muzułmanami w Kadunie: „Ze względu na tę wiarę w Boga chrześcijaństwo i islam mają wiele wspólnego: przywilej modlitwy, obowiązek sprawiedliwości połączonej z miłosierdziem i jałmużną, a nade wszystko święte poszanowanie godności człowieka” (Jan Paweł II, *Z wartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże. Spotkanie z ludnością muzułmańską*, Kaduna 15 II 1982, „L’Osservatore Romano”, 2 [1982], s. 9).

³¹ Por. I.S. Ledwoń, *Teologiczny walor religii chrześcijańskich w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 22 (2002), s. 163–164.

³² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (dalej RMI), nr 29.

³³ Por. RMI, nr 10.

³⁴ Por. I.S. Ledwoń, *Teologiczny walor...*, s. 172.

przynosi pełnię objawienia. W Nim człowiek staje się celem poszukiwań Boga, to Bóg znajduje człowieka³⁵. W ten sposób chrześcijaństwo otrzymało wyjątkowy status pośród innych religii świata – zostało depozytariuszem pełni objawienia. Ważna staje się tu rola Ducha Świętego³⁶, który aplikuje odkupieńcze i zbawcze owoce tajemnicy Wcielenia całej ludzkości³⁷. Z szacunku dla działania tego Ducha rodzi się w chrześcijaninie potrzeba dialogu³⁸, który właściwie jest w naturze wyznawcy Chrystusa i opiera się na czynach i słowach. Wspomina o tym biskup Tadeusz Pikus:

Dialog między religiami należy do natury powołania chrześcijańskiego. Boska pedagogia dialogu nie polega jedynie na słowach, ale także na czynach; słowa ukazują „nowość chrześcijańską”, nowość miłości Ojca, o którym świadectwo dają uczynki³⁹.

W omówionych powyżej aspektach teologicznych innych religii, znajdujemy uzasadnienie nieustannego dążenia Jana Pawła II do otwarcia się na dialog międzyreligijny. Papież oczywiście nie godzi się na sprowadzanie chrześcijaństwa na jedną płaszczyznę z innymi religiami, zaznaczając niezmiennie jego wyjątkowość w depozycie jedynego objawienia oraz dysponowanie pełnią skutecznych środków zbawczych, czyli sakramentów, szczególnie Eucharystii, która stanowi centrum życia Kościoła⁴⁰.

Jan Paweł II, mówiąc o dialogu, nie pomijał tematu ewangelizacji. Stwierdził, że oba te przejawy aktywności Kościoła nie wykluczają się:

Dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. [...] Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym⁴¹.

Powyższy pogląd spotkał się z liczną krytyką przedstawicieli innych religii, którzy widzieli dużą trudność w pogodzeniu dialogu i misji, która przecież zakłada nawrócenie drugiego na religię chrześcijańską⁴². Były jednak także głosy stwierdzające, że taki dialog jest możliwy i to z kilku powodów. Po pierwsze, istniało przekonanie, że Jan Paweł II żywił szczerzy szacunek do innych religii; po drugie, Papież w dialogu widział wzajemną szansę poznania samego siebie, co może być także czynnym udziałem drugiej strony; po trzecie, Papież wielokrotnie sprzeciwiał się prozelityzmowi⁴³.

Odnosząc się jeszcze raz do doktryny Kościoła katolickiego, wskażmy, jakie są cele dialogu, który w pontyfikacie Jana Pawła II osiągnął niespotykany dotąd wy-

³⁵ Por. Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 6.

³⁶ Jan Paweł II, zgłębiając istotę dialogu z innymi religiami, nadał mu wymiar pneumatologiczny. Píše o tym J. Majewski: „Nauka o powszechnym działaniu Ducha Świętego w innych tradycjach to jeden z największych wkładów obecnego Papieża do dialogu międzyreligijnego” (J. Majewski, *Na rozstaju – Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, „Tygodnik Powszechny”, 19 (X) 2003, nr 42 (2834), s. 11).

³⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, nr 11–14.

³⁸ Por. RMi, nr 56.

³⁹ T. Pikus, *Zagadnienia z teologii fundamentalnej*, Warszawa 2001, s. 206.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 3.

⁴¹ RMi, nr 55.

⁴² Por. H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny. Rozważania ogólne*, w: *Jan Paweł II i dialog...*, s. 25–26.

⁴³ Por. tamże, s. 26–27.

miar⁴⁴. Po pierwsze, dialog ma na celu ukazanie i przybliżenie Chrystusa wyznawcom innych religii; po drugie, wspiera on działalność misyjną Kościoła, szczególnie zobowiązując do postawy szacunku dla drugiego; po trzecie, dialog pomaga poznać inne religie, co pozwala na usuwanie krzywdzących stereotypów; po czwarte, podejmując relację dialogiczną, spodziewamy się oczyszczenia własnych postaw; po piąte, poprzez dialog rozwija się współpraca w wielu dziedzinach, co służy rozwojowi dobra wspólnego. Sam dialog zaś odwołuje się do wiary, nadziei i miłości, które sprawiają, że dzięki oparciu na Bogu cały proces poznawania, akceptacji oraz rodzenia się pozytywnych relacji różnych religii względem siebie ma sens i jest możliwy⁴⁵. Takie cele starał się realizować Jan Paweł II także w swoich kontaktach ze światem islamu. Dlatego teraz przyjrzyjmy się relacjom Papieża-Polaka z muzułmanami.

5. JAN PAWEŁ II W DIALOGU Z ISLAMEM

Skoro dialog międzyreligijny ma się odwoływać między innymi do wspólnych prawd wiary, to należało, patrząc także na religię muzułmańską, zapytać, jakie elementy islamu wydają się tożsame z chrześcijaństwem. Wydaje się, że Jan Paweł II starał się wskazywać właśnie te „punkty styczne”. Jeśli mówimy o płaszczyźnie religijnej, to najważniejszym pytaniem, będzie pytanie o Boga – jaki On jest, kim On jest i co ma człowiekowi do powiedzenia? Są to bardzo ogólne pytania, ale jednocześnie fundamentalne, bo przecież określony obraz Boga wyznacza tożsamość danej religii. Nie ma religii bez Boga. Nie chodzi jedynie o wymiar ontologiczny religii, ale także konkret ludzkiego życia, egzystencji człowieka z całym bogactwem jego rozterek, motywacji, celów i poszukiwań. Tak to wyraził Papież w przemówieniu do młodzieży muzułmańskiej w Casablance, gdy sformułował retoryczne pytanie, czy Bóg: „nie jest najwyższą rzeczywistością, od której zależy sam sens, jaki człowiek nadaje swojemu życiu?”⁴⁶.

Wśród dominujących cech przypisywanych Bogu w islamie, Jan Paweł II wyróżnił transcendencję Absolutu. Allah jest odległy człowiekowi, nie wchodzi z nim w relację ojcowską. Głównym zadaniem wiernego jest pełnienie woli Boga, poddanie się Jego woli. Do tego aspektu religii muzułmańskiej nawiązał Papież-Polak podczas przemówienia do wspólnoty katolickiej w Ankarze w 1979 r.:

dzięki tej wierze w transcendentnego Boga Stwórcę człowiek znajduje się u szczytu stworzenia [...] dla muzułmanów wszechświat ma być podporządkowany człowiekowi jako przedstawicielowi Boga⁴⁷.

⁴⁴ Posłużę się tutaj wyczeniem, jakie zastosował K. Kościelniak (por. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, s. 274).

⁴⁵ *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II* André Frossarda, tłum. A. Turowiczowa, Watykan 1982, s. 211.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską*, Casablanca 19 (VIII) 1985, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, oprac. i wstęp E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 125.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do wspólnoty katolickiej w Ankarze*, Ankar 29 (XI) 1979, w: *Islam w dokumentach...*, s. 63.

Człowiek zatem, żyjąc w świecie jako „ambasador Boga”, powinien kierować się Jego prawami, które każdy może odkryć w sobie. Przyjęcie takiej hierarchii wartości zawsze gwarantuje pierwsze miejsce Bogu. Papież powiedział na tym samym spotkaniu:

Dzięki temu prawu człowiek nigdy nie powinien się podporządkować żadnym bożkom. Chrześcijanin trzyma się uroczystego przykazania „Nie będziesz miał innych Bogów przed mną” (Wj 20, 30). Muzułmanin ze swej strony powie zawsze „Bóg jest największy”⁴⁸.

Jan Paweł II szukał także dróg dialogu z islamem, odwołując się do idei monoteizmu. Religia muzułmańska wierę w Jednego Boga uznaje za swój najważniejszy dogmat, zdefiniowany w wyznaniu wiary: *szahada*. Jeden Bóg objawia jedno prawo i jedną wolę. Stąd wywodzi się idea *tawhidu*, którą objęte są wszelkie przejawy życia wyznawców Allaha (religijnego, społecznego i obyczajowego). Ta myśl znalazła swoje odbicie w słowach Ojca Świętego, kiedy zwrócił się do przywódców muzułmańskich w Nairobi w 1980 r.:

Kościół katolicki, który podejmuje wszelkie wysiłki dla podtrzymania dialogu religijnego z islamem, opierając się na istniejących więzach, które próbuje coraz bardziej zgłębić – zwraca się stąd z zaproszeniem do poznania pełnego jego dziedzictwa, zwłaszcza przez tych, którzy są duchowo związani z Abrahamem i którzy wyznają monoteizm⁴⁹.

W opisie Boga religie nie szukają jedynie określenia Jego statusu ontologicznego, odwołują się także do opisu cech Absolutu. Koran przekazuje wiele cech Boga, które w sposób antropomorficzny i antropopatyczny opisują Allaha. Także na to zwracał uwagę Jan Paweł II. Bardzo często muzułmanie nazywają Allaha – Bogiem miłosiernym. To określenie pojawia się podczas każdorazowego wypowiedziania *Al-Fatihy*. Ten Boży przymiot rodzi zobowiązanie dla każdego wierzącego, szczególnie odnosi się to do chrześcijan i muzułmanów. Miłosierdzie stanowi gwarancję budowania więzi międzyludzkich. Jan Paweł II zabrał głos na ten temat podczas spotkania ekumenicznego w Lizbonie:

Autentyczne miłosierdzie jawi się jako coś niezbędnego dla uformowania i nadania mocy stosunkom międzyludzkim, inspirowanym przez głębszy szacunek dla wszystkiego, co ludzkie, oraz przez poczucie braterstwa [...] Abraham nasz wspólny ojciec, naucza wszystkich chrześcijan, żydów i muzułmanów, ażeby postępowali drogą miłosierdzia i miłości⁵⁰.

Miłosierdzie jest ważnym punktem odniesienia w dialogu, gdyż zawsze stanowi wezwanie do odpowiedzi, nigdy nie jest postawą straconą, bezowocną⁵¹. Jest tak dlatego, że miłosierdzie jest zakorzenione w prawdzie o Bogu, który jest miłosierny. Papież nawiązał do tego wspólnego pojmowania Boga przez chrześcijan i wyznawców Allaha w Davao:

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Do przywódców muzułmańskich*, Nairobi 7 (V) 1980, „L'Osservatore Romano” 6 (1980), s. 16.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Spotkanie ekumeniczne*, Lizbona 14 (V) 1982, „L'Osservatore Romano” 5 (1982), s. 13.

⁵¹ Tak ujął to Papież: „Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem, czy też procesem jednostronnym [...] A w każdym razie także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia” (Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14).

Drodzy muzułmanie, moi bracia: chciałbym dodać, że my, chrześcijanie, podobnie jak wy, podstawę i wzór miłosierdzia odnajdujemy w samym Bogu, w Bogu, któremu wasza Księga daje bardzo piękne imię *al-Rahman*, podczas gdy Biblia nazywa Go *al-Rahun* – Miłosierny⁵².

Gdyby zatrzymać się na wymienianiu cech Boga i wzajemnym ich odnoszeniu do obu religii, można by znaleźć bardzo wiele pomostów porozumienia. Mówiąc o Bogu, zawsze można eksponować Jego dobroć, sprawiedliwość, miłosierdzie, opatrność. Problem jednak zaczyna się wtedy, gdy dotykamy prawdy dogmatycznej o Bogu. W tym kontekście, najtrudniejszą do przyjęcia dla muzułmanów jest prawda teologiczna o Jezusie Chrystusie jako Bogu-człowieku. Wyznawcy islamu wprawdzie bardzo szanują Jezusa, ale tylko jako jednego z proroków. Po przypisaniu Mu przez chrześcijan statusu Boga, Jezus staje się dla muzułmanów bluźnierstwem i uosobieniem grzechu bałwochwalstwa⁵³. Dlatego też Jan Paweł II odwoływał się do bardziej ogólnych sformułowań, które nie miały na celu wypaczania ortodoksji, ale raczej szukania innych płaszczyzn porozumienia. Papież-Polak bardzo często zatem zabierał głos na temat człowieka i poszanowania jego praw, co wydaje się wspólną wartością nie tylko dla chrześcijaństwa i islamu, ale dla wszystkich religii świata. Papież w swoich wypowiedziach często dotykał zagadnień dotyczących prawdy o człowieku. Jan Paweł II podczas spotkania z muzułmanami w Jaunde uwypuklił aspekt wspólnoty i ludzkiej solidarności, która jednoczy wszystkich niezależnie od religii, z jaką się utożsamiają:

Bracia i siostry wyznający religię muzułmańską! Nazywam was braćmi, ponieważ Bóg, nasz Stwórca, uczynił nas członkami tej samej rodziny ludzkiej i wzywa nas, byśmy Go wielbili i byli Mu posłuszni⁵⁴.

Można powiedzieć, że Papieżowi chodziło tu o ukazanie swego rodzaju przymierza międzyludzkiego opartego na wspólnych wartościach⁵⁵, które znajdują swe zakorzenienie w samym Bogu⁵⁶. Przyjęcie tych prawd, jakie człowiek odczytuje w sobie jako stworzeniu Bożym, zobowiązuje do życia wiarą, a także do podejmo-

⁵² Jan Paweł II, *Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi*, Davao 20 (II) 1981, „L’Osservatore Romano”, 4 (1981), s. 20.

⁵³ Koran stwierdza bardzo wyraźnie: „Oni powiedzieli: »Bóg wziął sobie syna!« Niech Mu będzie chwała! On sam sobie wystarczał!” (*Koran* 10:68 – cytat z Koranu tłumaczonego przez J. Bielawskiego, Warszawa 1986). A także: „O ludu księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego słowem, które złożył Marii; i Duchem pochodzącym od Niego. Wierźcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: »Trzy!«” (*Koran* 4:171).

⁵⁴ Jan Paweł II, *Wspólnota i ludzkie braterstwo. Spotkanie z muzułmanami*, Jaunde 12 (VIII) 1985, „L’Osservatore Romano” 9 (1985), s. 10.

⁵⁵ Takiego stwierdzenia użył Papież w Nairobi w 1985 r. zwracając się do przedstawicieli religii muzułmańskiej i hinduizmu: „Ścisłe związki łączące nasze religie – uwielbienie Boga i szanowanie przez was wartości duchowe – łączą nas braterskim przymierzem w służbie rodziny ludzkiej” (Jan Paweł II, *Nikt nie może żyć i działać w izolacji. Spotkanie z przedstawicielami religii muzułmańskiej i hinduizmu*, Nairobi 18 (VIII) 1985, „L’Osservatore Romano” II nr nadzwyczajny 1985, s. 13).

⁵⁶ Papież wskazał na Boga, będącego źródłem wartości m.in. w Casablance: „chcę również mówić do was o wartościach ludzkich, które w Bogu mają swą podstawę, o tych wartościach, które dotyczą rozkwitu naszych osobowości, jak również naszych rodzin i naszych społeczeństw, wreszcie rozkwitu wspólnoty międzynarodowej” (Jan Paweł II, *Wierzmy w Boga...*, Casablanca 19 [VIII] 1985, dz.cyt., s. 125).

wania dialogu, wyrażanego szczególnie w otwartości na drugiego człowieka, przez co dawane jest także świadectwo o Bogu⁵⁷.

Jeśli wiara ma być przeżywana w sposób autentyczny, który będzie się przekładał na praktykę życia, to niewątpliwie „wspólną sprawą” religii jest staranie się o utrzymanie pokoju na świecie. Liczne konflikty trwające na całym globie rozbijają bowiem jedność wśród ludzi i nie pozwalają na ich rozwój. Potrzebna jest tu zatem łączność międzyreligijna, która dąży do zwalczania wszelkich podstaw konfliktu. Jan Paweł II wśród przyczyn braku pokoju na świecie wymieniał niemoc przebaczenia:

Szczery dialog, sprzyjający pokojowi i porozumieniu narodowemu, wymaga wzajemnego szacunku, wymaga przebaczenia. Wymaga przewyciężenia arogancji, żądz władzy i fanatyzmu⁵⁸.

Gwarantem takiej postawy otwartości jest Bóg udzielający potrzebnych łask⁵⁹.

Jan Paweł II podejmował wiele inicjatyw, które miały zbliżyć chrześcijaństwo i islam, a może lepiej powiedzieć – zbliżyć do siebie wyznawców obu religii. Bardzo ważnym wydarzeniem w tym wymiarze, było spotkanie w Asyżu z przedstawicielami różnych religii, w tym islamu⁶⁰. Papież, odpowiadając niejako na zarzut zagrożenia rozmycia się tożsamości chrześcijaństwa, wyjaśnił:

Spotkanie w Asyżu nie będzie oczywiście znakiem synkretyzmu religijnego, ale szczerą postawą modlitwy do boga w duchu wzajemnego szacunku. Właśnie dlatego jako motto tego spotkania wybraliśmy słowa »być razem, aby się modlić«. Nie można bowiem »modlić się razem«, czyli odmawiać wspólnie modlitwę, ale można być obecnym, gdy inni się modlą i okazywać szacunek ich modlitwie i postawie wobec Bóstwa, dając równocześnie pokorne i szczerze świadectwo naszej wiary w Chrystusa, Pana wszechświata⁶¹.

Przez swoje zaproszenie Papież chciał wskazać na ogromne możliwości, tkwiące w religiach świata, mające wpływ na zaprowadzenie pokoju na ziemi⁶².

⁵⁷ Jan Paweł II powiedział o tym w Dakar: „Jako chrześcijanie i muzułmanie musimy być ludźmi dialogu. Często powtarzamy [...], że dialog musi oznaczać przede wszystkim »dialog życia«, czyli wzajemną akceptację, wzajemne poszanowanie wolności sumienia i kultu, dzielenie się dobrami i współpracę, przez co jako wierzący dajemy świadectwo ideałowi, do którego wzywa nas Bóg” (Jan Paweł II, *Musimy być ludźmi dialogu. Spotkanie z muzułmańskimi przywódcami religijnymi*, Dakar 22 (II) 1992, „L’Osservatore Romano”, 5 [1992], s. 17).

⁵⁸ Jan Paweł II, *Uroczysta modlitwa o pokój w Libanie. Audiencja Generalna*, Watykan 4 (X) 1989, „L’Osservatore Romano” 10–11 (1989), s. 19.

⁵⁹ Papież, modląc się o pokój w Libanie, powiedział: „Bóg nie pozostaje obojętny wobec bólu i przemocy, których nazbyt często przychodzi ludziom doświadczać [...] On, twórca pokoju, łączy dar zbawienia z darem łaski, która umożliwia budowanie harmonijnego społeczeństwa, opartego na zasadach prawa i sprawiedliwości” (tamże).

⁶⁰ 27 października 1986 r. w Asyżu przedstawiciele różnych religii modlili się po kolei, każdy osobno w różnych miejscach bazyliki. Inni w tym czasie wsłuchiwali się w tę modlitwę. Miało to pokazać granicę między nietolerancją, odrzucającą z góry wszystko, co może być związane z inną religią, a relatywizmem, który upraszcza prawdę o istnieniu i wartości wielu religii (por. M. Fédou, *Między nietolerancją a relatywizmem*, „W Drodze” 342 [2002] 2, s. 37).

⁶¹ Jan Paweł II, *Być razem aby się modlić*, Watykan 22 (X) 1986, „L’Osservatore Romano” 10 (1986), s. 6.

⁶² Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża*, tłum. D. Chylińska, Kraków 2000, s. 647–648.

Jan Paweł II podejmował jeszcze wiele innych inicjatyw, które zgłębiały wzajemne relacje chrześcijaństwa i islamu. Chodzi tu szczególnie o liczne pielgrzymki, podczas których zwracał się do muzułmanów w słowach wzywających do wzajemnego szacunku oraz do modlitwy i wspólnego wspierania pokoju na świecie. Te działania spotykały się z głosami przychylnymi także ze strony muzułmańskiej. W liście do Papieża, napisanym przez Hamida Algabida, sekretarza generalnego Organizacji Konferencji Islamskiej, z okazji otwarcia Synodu specjalnego, czytamy:

z wielkim uznaniem śledzi on [świat muzułmański – przyp. ks. P.K.] także nieustanne i jakże cenne wysiłki Waszej Świątobliwości, będące konkretnym wkładem Kościoła chrześcijańskiego w dzieło ustanowienia pokoju na Bliskim Wschodzie oraz utrwalenia dialogu islamsko-muzułmańskiego, który ma z pewnością decydujące znaczenie dla pokoju i postępu ludzkości [...]. W tym kontekście mogą raz jeszcze zapewnić, że Organizacja Konferencji Islamskiej oraz państwa i narody wchodzące w jej skład są gotowe podjąć wszelkie niezbędne wysiłki w celu pogłębienia dialogu islamsko-chrześcijańskiego, działać na rzecz postępu sprawy pokoju w świecie i dobrobytu całej ludzkości⁶³.

Ta życzliwość nie pozostała jedynie pustą deklaracją. 6 maja 2001 r. podczas pielgrzymki do Syrii, w Damaszku, po raz pierwszy, głowa Kościoła rzymskiego, weszła do muzułmańskiego meczetu. Jan Paweł II zachęcał do tego, aby chrześcijanie i muzułmanie: „wspólnie napisali nową historię naznaczoną już nie »świętymi wojnami«, lecz szacunkiem, współpracą, odkryciem wspólnych źródeł”⁶⁴. Papież potępił wtedy przemoc, która: „niszczy obraz Stwórcy w Jego stworzeniach i nigdy nie należy jej uważać za owoc przekonań religijnych”⁶⁵.

Pielgrzymka Jana Pawła II do Kazachstanu (22–25 IX 2001 r.) była także swego rodzaju przełomem. Drugiego dnia Papież odprawił mszę świętą, na którą przybyło około 30 tys. osób, z czego większość stanowiła ludność muzułmańska. Biskup Rzymu zachęcał do wspólnego budowania przez chrześcijan i wyznawców islamu „cywilizacji miłości”. Słowa Papieża przyjęte zostały z owacją⁶⁶. Natomiast na spotkaniu z przedstawicielami świata kultury, sztuki i nauki, Ojciec Święty, nawiązując do tragicznego wydarzenia z 11 września 2001 r. z Nowego Yorku, powiedział:

Pomni błędów przeszłości, także niedawnej, wszyscy wierzący powinni połączyć wysiłki, aby Bóg nigdy nie stał się zakładnikiem ludzkich ambicji. Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boże i oszpecają autentyczne oblicze człowieka⁶⁷.

Nie tylko powyższe słowa, ale cała pielgrzymka do Kazachstanu stały się kolejnym wezwaniem Jana Pawła II do podjęcia dialogu miłości, który powoli przestaje

⁶³ H. Algabid, *List Sekretarza Generalnego Organizacji Konferencji Islamskiej do Papieża*, Jeddah 4 (III) 1991, „L'Osservatore Romano” 2–3 (1991), s. 22.

⁶⁴ G.F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003, s. 153–154.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do wspólnoty muzułmańskiej w Damaszku wygłoszone na dziedzińcu Wielkiego Meczetu Omajjadów*, Damaszek 6 V 2001, nr 3, w: *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, wybór i oprac. P. Ślabeł, Kraków 2001, s. 72.

⁶⁶ Por. J. Majewski, *Pielgrzymka dialogu międzyreligijnego. Kronika religijna*, „Więź”, 517 (2001) 11, s. 114–115.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boże*, Astana 24 (IX) 2001, „L'Osservatore Romano” 11–12 (2001), s. 25.

być alternatywą, ale jest jedyną drogą gwarantującą pokój i szacunek, nie tylko obu tym religiom, ale przede wszystkim całemu światu⁶⁸.

Myśl powyższą pogłębiły jeszcze dwie inicjatywy Papieża, mianowicie ogłoszony Dzień Postu 14 grudnia 2001 r. na koniec *ramadanu*, co było znakiem solidarności z islamem oraz trzecie spotkanie modlitewne zorganizowane w Asyżu 25 stycznia 2002 r., na którym po raz kolejny wszystkie religie pogrążyły się w modlitewnej zadumie nad potrzebą dialogu i pogłębiania wzajemnych międzyreligijnych relacji⁶⁹.

Nowe tysiąclecie jest wyzwaniem do dialogu z innymi religiami, także z islamem. Domaga się tego pokój na świecie. W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, zamykającym obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Jan Paweł II napisał: „Imię Jedyne Boga musi się stawać coraz bardziej tym, czym naprawdę jest – *imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju*”⁷⁰.

Papieskie nawoływanie do dialogu, podjęte w myśl Soboru Watykańskiego II, jest także zachętą do pogłębiania swojej tożsamości, aby wszyscy wierzący w Chrystusa, świadczyli o Bogu, który ofiarował z miłości całemu światu swojego Syna⁷¹.

6. KONTYNUATOR CZY PREKURSOR?

Patrząc na powyższe zestawienie ogłoszonych deklaracji, podjętych gestów i odbytych spotkań, dostrzegamy niezwykle wysiłek papieża Jana Pawła II na rzecz rozwijania dialogu chrześcijaństwa z islamem. Zadanie, jakiego się podjął Papież-Polak, wpisywało się w idee wyznaczone w uchwałach Soboru Watykańskiego II. W tym sensie Jan Paweł II był kontynuatorem zadań odczytanych przez Kościół jako woli Bożej. Papież szukał pomostów porozumienia. W dialogu z islamem wskazywał na obraz Boga, który pod wieloma względami wydaje się podobny w obu religiach. Jan Paweł II wskazywał także na ogólnoludzkie wartości, które powinny się wyznaczyć kierunki wspólnych działań, podejmowanych zarówno przez wyznawców Chrystusa, jak i przedstawicieli religii muzułmańskiej.

Przenoszenie jednak refleksji teologicznej na sferę praktyczną działania człowieka nie jest zadaniem łatwym. Żyjemy zawsze w czasach, które mają swoje własne ukierunkowania, ważne wydarzenia, osoby, które wywierają wpływ na swoje otoczenie; w czasach, które mają swój własny kontekst. W tym względzie Jan Paweł II stał się prekursorem dialogu z islamem. Szczególnie ważną sprawą była tu niewątpliwie kwestia pokoju na świecie. Papież czuł wyraźnie ten imperatyw – wielokrotnie upominał się o pokój, ukazywał jego wartość i wskazywał, w jaki sposób między innymi chrześcijanie i muzułmanie mogą do tego pokoju się przyczynić. Jan Paweł II stał się prorokiem swoich czasów, rozeznając kontekst poszczególnych

⁶⁸ Por. G. Polak, *Jan Paweł II u muzułmanów i Ormian*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 49 (2002) 1, s. 92–94.

⁶⁹ Por. G.F. Svidercoschi, dz.cyt., s. 156.

⁷⁰ Jan Paweł II, *List Apostolski Novo millennio ineunte*, nr 55.

⁷¹ Por. tamże, nr 56.

wydarzeń, śpieszył z posługą modlitwy, która umocni i słowa, które pouczy. Chcąc szukać dróg dialogu międzyreligijnego, należy patrzeć na przykład błogosławionego Jana Pawła II, który znalazłszy Boga, zawsze szukał człowieka. W swoim otwarciu na dialog z islamem, Papież-Polak niewątpliwie realizował i ten postulat.

JOHN PAUL II – THE ONE WHO CONTINUED WHILE AT THE SAME TIME
BEING A PRECURSOR OF THE IDEA OF DIALOG WITH ISLAM?
PRESENTING THE LEGACY OF THE POPE'S RELATIONS WITH PEOPLE
OF THE MUSLIM WORLD

Summary

Pope John Paul II was a prophet of our age. As a leader of the Catholic Church, with a respect for a Tradition, he continued some ideas about dialog with Islam according documents of II Vatican Council, especially constitution *Lumen gentium* and declaration *Nostra aetate*. From the other way Pope was a precursor of dialog with Muslim world, because of circumstances which are always new. The main merit of Pope's apostolic mission in this case was a fact, that John Paul II was able to put theory in practice. A declaration of dialog he tried to make real. He touched Muslim world not only in a paper (declarations, homilies, speeches), but he experienced a spirit of Islam in hearts of Muslim's he met during his pilgrimages and meetings in Vatican. In the article we have a presentation of all Pope's activities which built dialog with Islam.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, dialog międzyreligijny, islam

KS. WALDEMAR KULBAT

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

RELIGIA WOBEC POKUSY SYNKRETYZMU

Synkretyzm – w religioznawstwie oznacza zmieszanie się albo asymilację różnych systemów religijnych lub ich poszczególnych elementów. Często termin synkretyzm jest używany w sensie neutralnym w kontekście bliskich znaczeniowo terminów jak: synteza, symbioza, asymilacja, eklektyzm. Natomiast w teologii chrześcijańskiej termin ten ma charakter wartościujący i oznacza odejście od pierwotnej czystej formy religii. Jak przedstawia się proces synkretyzmu w perspektywie historycznej? Z jakimi formami synkretyzmu spotykamy się w różnych epokach i w różnych kulturach? Czy w bogatych treściach religijności ludowej mamy do czynienia z zagrożeniem synkretyzmu? Odpowiedź na te pytania stanowi przedmiot niniejszego artykułu. Warto także przypatrzeć się procesowi synkretyzmu jako niewłaściwemu i zagrażającemu czystości wiary pomieszaniu treści chrześcijańskich z pozachrześcijańskimi. Nasuwa się także pytanie, czy synkretyzm poprzez łączenie elementów różnych tradycji i kultur może prowadzić ku tworzeniu nowej uniwersalnej religii?

* * *

Nazwa „synkretyzm” pochodzi od gr. *synkretisos*, wywodzącego się z *synkerannymi* – zmieszać, którym Plutarch (*Moralia*) określił połączenie skłóconych gmin Krety w celu obrony przed wspólnymi wrogami. Słowo to poprzez łacinę zostało przejęte przez języki narodowe jako określenie stopienia się niezależnych od siebie doktryn i systemów religijnych. Mimo różnorodnych odcieni znaczeniowych pojęcia synkretyzmu przyjmuje się, że przekazywanie przesłania Ewangelii w kontekście otaczającej kultury powoduje, że treści jednoznacznie chrześcijańskie mogą być zagrożone przez przejęcie obcych elementów innych religii. Synkretyzm zachodzi zawsze wtedy, gdy wyznawcy różnych dróg zbawienia nie tylko przestają je od siebie rozróżniać, lecz uznają je za takie same i doprowadzają do ich stopienia w praktyce kultowej. Także pobożność ludowa jest często synkretycznym rezultatem przejmowania tradycji wyrosłych w lokalnych środowiskach przez wielkie religie światowe. Te procesy można zauważyć przy wejściu chrześcijaństwa na nowe obszary kulturowe, aczkolwiek wiele praktyk i doświadczeń

uległo zniekształceniu. Również mistyka i ezoteryka (okultyzm) odżywają i wpływają na powstawanie synkretycznych ruchów¹.

POSTACIE SYNKRETYZMU

Synkretyzm antyczny. Pojęcie synkretyzmu jest odnoszone często do religii późnego antyku (gnoza), religii staroegipskiej oraz współczesnych nowych religii. Pierwotnie oznaczało stopień się religii orientalnych z religiami grecko-rzymskimi w dobie hellenizmu.

Największy rozkwit osiągnęła praktyka synkretyczna w kulturze hellenistycznej po rozpadzie imperium Aleksandra Wielkiego. Chrześcijaństwo zachowało jednak własną tożsamość, ponieważ choć przyswajało niektóre pojęcia, obrazy i symbole kultury helleńskiej, w procesie inkulturacji nadawało im własną treść. Na przykład Orygenes w polemice z Celsusem wykorzystywał pojęcia filozofii greckiej. Chrześcijaństwo znalazło się także w sytuacji zagrożenia z powodu gnozy, która głosiła rodzaj wyzwolenia przez wewnętrzne oświecenie i tajemną wiedzę².

Synkretyzm hinduizmu. Spotkanie chrześcijaństwa z hinduizmem wywarło wpływ na neohinduskie ruchy XIX i XX w. i przyczyniło się do narodzin neohinduskiego synkretyzmu, łączącego w sobie elementy doktryn Wschodu i chrześcijaństwa. W ujęciu synkretycznym zubożenia doznaje osoba Chrystusa, odrzuca się naukę o grzechu i odkupieniu. Jezus przez hinduizm postrzegany jedynie jako nauczyciel i mędrzec, jest tylko jeszcze jednym z awatarów – jednym z wcieleń Absolutu, jedną z postaci mitologicznych, które są liczne w hinduizmie. Hinduizm odwołuje się do nauk Chrystusa, mimo że pomija Jego historyczność, mówi o wewnętrznym „doświadczeniu Jezusa”, kwestionując tym samym chrześcijańską soteriologię i sakramentologię; odrzuca postrzeganie Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa. Synkretyczne syntezy usiłowali zbudować niektórzy teologowie, m.in. R. Panikkar (ur. 1918), który, nie podważając ważności i faktu historycznej postaci Jezusa, głosił, że Jezus w sposób ukryty jest obecny w innych tradycjach religijnych i dzięki temu stają się one drogami zbawienia; J. Dupuis SJ (ur. 1923) głosił, że każda religia jest drogą objawiania się Boga, dlatego dialog międzyreligijny może być szansą wzbogacenia chrześcijaństwa³.

Łączenie elementów chrześcijaństwa i hinduizmu wspomaga proces inkulturacji, w który w coraz większym stopniu angażują się Kościoły chrześcijańskie obecne w Indiach od wieków⁴.

¹ Por. U. Berner, *Synkretismus*, w: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, t. V, Stuttgart–Berlin–Köln, 2001, s. 143–152; R. Hummel, *Synkretismus*, w: *Wörterbuch der Christentums*, red. V. Drehsen i in. Zürich 1988, s. 1215–1216; tenże, *Synkretismus*, w: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, red. U. Ruh i in., Freiburg–Base–Wien 1986, s. 457–462.

² Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994; M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, Gdańsk–Warszawa 2002; G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988; *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, red. W. Myszor, Warszawa 1996.

³ J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.

⁴ Por. B. Griffiths, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Poznań 1996.

Nauka Soboru Watykańskiego II, wyrażona m.in. w Deklaracji *Nostra aetate* oraz nauczanie Jana Pawła II zachęca do studiów i dialogu. W świetle nauki Kościoła współczesny powrót do odpowiednio przekształconych praktyk „religijnych” pochodzenia wschodniego można interpretować jako wyraz poszukiwania duchowości istnienia, cierpienia i dzielenia się z innymi⁵. Jednak opublikowana w Watykanie 6 sierpnia 2000 r. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary, *Dominus Jezus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, wbrew wszelkim teoriom relatywistycznym, które usiłują usprawiedliwiać pluralizm religijny, mówi o powszechnej misji ewangelizacyjnej Kościoła i konieczności głoszenia zbawienia w imię Jezusa Chrystusa. Kościół głosi Jezusa jako „Drogę, Prawdę i Życie” (J 14, 6)⁶.

Synkretyzm afroamerykański obejmuje kulty stanowiące połączenie elementów tradycyjnych religii Czarnej Afryki, brazylijskiego spirytualizmu i katolicyzmu. Zrodził się wśród potomków niewolników z Afryki, którzy po przybyciu do Ameryki swoje tradycyjne wierzenia włączyli do przyjętej przez nich religii katolickiej. Utożsamia on afrykańskie bóstwa ze świętymi katolickimi, większość wyznawców kultu uczestniczy zarówno w nabożeństwach katolickich, jak i w ceremoniach pogańskich. Powszechnym zjawiskiem jest odwoływanie się do praktyk magicznych oraz uzdrowicielskich.

Synkretyzm New Age. Nowe religie i ruchy religijne zakładane przez charyzmatycznych założycieli, później w dalszych etapach swojego rozwoju, pod wpływem kontaktu z innymi religiami ulegają synkretyzmowi. Proces ten nasila się także w zachodnich społeczeństwach industrialnych przez postępujące zróżnicowanie społeczeństw oraz powstawanie nowych ruchów religijnych. Przed próbami harmonizowania medytacji chrześcijańskiej z technikami mentalnymi Wschodu ostrzegał Jan Paweł II, wzywając jednocześnie do krytycznej analizy tych ostatnich co do treści i metod, aby nie popaść w zgubny synkretyzm⁷. Zwyczaj przyjmowania różnych propozycji religijnych bez opowiedzenia się za jedną z nich jest charakterystyczny dla duchowości New Age. Ruch ten można uznać za formę neognozy.

Jan Paweł II ostrzegał przed:

Odradzaniem się starych poglądów gnostycznych w postaci tzw. New Age. Nie można się łudzić, że prowadzi on do odnowy religii. Jest to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka. Gnoza nigdy nie wycofała się z terenu chrześcijaństwa, zawsze z nim jakoś współistniała, także pod postacią pewnych kierunków filozoficznych. Nade wszystko jednak pod postacią pewnych ukrytych praktyk parareligijnych, które bardzo głęboko zrywają z tym, co jest istotowo chrześcijańskie, nie mówiąc tego w sposób jasny⁸.

⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, 59.

⁶ Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Jezus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 4, Kraków 2000.

⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis forma”* (nr 12), 15 października 1989, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995.

⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 80–81.

New Age jako zjawisko o charakterze globalnym rozpowszechniane przez media może być rozumiane jako świadome poszukiwanie alternatywy kultury zachodniej i jej religijnych korzeni. Z drugiej strony to rodzaj duchowości, na której piętno wywiera współczesna kultura konsumpcjonizmu i „ewangelia dobrobytu”. Doktryny New Age „świadomie i celowo zacierają istniejące różnice pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, pomiędzy ludzkością a naturą, pomiędzy religią a psychologią, pomiędzy rzeczywistością subiektywną a obiektywną”⁹. Z racji synkretyzmu, który obejmuje różnorakie elementy, New Age jest niemożliwy do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. Synkretyzm New Age obejmuje elementy ezoteryczne i świeckie, mające stanowić zmianę paradygmatu: w gruncie rzeczy chodzi o odnowę elementów religii pogańskich z domieszką religii Wschodu, współczesnej psychologii, filozofii, nauki i kontrkultury, która rozwinęła się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych¹⁰. Nie jest też możliwe wyodrębnienie niektórych elementów New Age jako przydatnych do zaakceptowania przez chrześcijan. Dla wyznawców New Age Chrystus to nie Zbawiciel, Jezus z Nazaretu, lecz jedynie człowiek, który w rezultacie oświecenia osiągnął „boskość” i może się uważać za Mistrza. Podobnie Duch Święty to jedynie kosmiczna energia. Ezoteryzm i okultyzm wyrażają pragnienie mocy. Jej osiągnięciu służą techniki poszerzania umysłu, które objawiają ludziom ich boską moc, dzięki której przygotowują drogę Erze Oświecenia. Rzekome wywyższenie człowieczeństwa poprzez zerwanie więzi człowieka z Bogiem prowadzi do satanizmu, wyrażającego bunt przeciw prawu Bożemu. New Age odrzuca z chrześcijaństwa ideę grzechu i zbawienia, a zastępuje je moralnie neutralnym językiem uzależnienia i uzdrowienia. Osobista odpowiedzialność wobec Boga za nasze działania zostaje zamieniona na poczucie obowiązku wobec kosmosu¹¹. Zadaniem New Age ma być stworzenie przestrzeni uniwersalnej religii, która miałaby zjednoczyć całą ludzkość.

W DĄŻENIU DO JEDNEJ RELIGII

Synkretyzm, który utrzymuje, że nie ma jednego objawienia w historii, że konieczne jest harmonizowanie wierzeń, idei i doświadczeń religijnych, aby stworzyć jedną uniwersalną religię dla całej ludzkości, która byłaby „mieszaniną tego, co najlepsze ze wszystkich religii”, „religią wszystkich religii”, znany jest również pod takimi nazwami jak „szerszy ekumenizm” lub „duchowość globalna”, jest celem, do którego realizacji dążą organizacje o zasięgu światowym¹². Cel i charakter dążeń zwolenników synkretyzmu trafnie scharakteryzował Chesterton w odniesieniu do wyznawców teozofii:

⁹ Por. *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 90.

¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹ Tamże, s. 93.

¹² H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995.

Teozofiści budują panteon; jest to jednak tylko panteon dla panteistów [...]. Dokładnie taki sam panteon został zresztą ustanowiony już dwa tysiące lat temu na wybrzeżu Morza Śródziemnego, a chrześcijan zapraszano, by umieścili wizerunek Jezusa obok wizerunków Jupitera, Mitry, Ozyrysa, Attisa czy Amona. Odmowa ze strony chrześcijan stała się punktem zwrotnym dziejów. Gdyby chrześcijanie się zgodzili, to i oni i cały świat, według groteskowej, lecz trafnej metafory, z pewnością trafiliby do garnka. Ugotowano by ze wszystkich letni płyn w wielkim garnku kosmopolitycznego zepsucia, w którym roztopiły się już inne mity i misteria. Było to wyjście okropne i przerażające. Nie pojmie natury Kościoła ani dźwięczącego tonu pochodzącego ze starożytności wyznania ten, kto nie zdaje sobie sprawy z tego, że cały świat niegdyś omal nie umarł na szerokość umysłu i braterstwo wszystkich religii¹³.

SYNKRETYZM A POBOŻNOŚĆ LUDOWA

Pobożność ludowa, stanowiąca najbardziej rozpowszechnioną postać religijności, jest narażona na niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego, szczególnie tam, gdzie ewangelizacja nie zapuściła zbyt głęboko korzeni. Od pierwszych wieków chrześcijaństwa istniało zagrożenie przejścia czy włączenia do obrzędów liturgicznych, ale jeszcze bardziej do codziennego życia jednostek czy grup, praktyk związanych z pozostałościami dawnych pogańskich wierzeń, obrzędów czy zwyczajów. Niektóre z nich w dążeniu do wyrażenia prawd wiary w języku kultury lokalnej były akceptowane i aktualizowane, choć pod podobną postacią kryła się zupełnie odmienna treść¹⁴. Dlatego Urząd Nauczycielski Kościoła zawsze przestrzegał, iż miarą i kryterium w ocenie każdej z form pobożności chrześcijańskiej zarówno dawnej, jak i nowej jest zawsze Ewangelia. Dlatego konieczny jest wysiłek oczyszczania oraz ukierunkowanie na misterium chrześcijańskie. Pobożność ludowa nie może przyjmować „obrzędów związanych z magią, zabobonem, spirytyzmem, dążeniem do zemsty czy mających konotację seksualną”¹⁵. W autentycznej pobożności ludowej musi się przejawiać duch biblijny, czyli odniesienie do Pisma Świętego, duch liturgiczny, który musi być przedłużeniem celebracji liturgicznych, duch ekumeniczny, czyli wyczulenie na różne tradycje chrześcijańskie i duch antropologiczny, wyrażający się w stosowaniu symboli i form właściwych poszczególnym narodom¹⁶. Począwszy

¹³ Por. G.K. Chesterton, *The Everlasting Man*, [Wieczny człowiek], Nowy Jork 1942, Elerent Printing, Dodd, Mead & Company, s. 214; por. także: H. Waldenfels, *Synkretismus/Eklektismus*, w: *Lexicon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, red. H. Gasper i in., Freiburg–Basel–Wien 1991, s. 998–1006; L. Molet, *Syncretisme*, w: *Dictionnaire de religions*, red. P. Poupard. Paris 1985, s. 1644; J.H. Moraldo, *Synkretismus*, w: *Sacramentum Mundi*, t. 4, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 795–800; W.A. Visser't Hooft, *No Other Name: The Choice Between Syncretism and Christian Universalism*, London 1963.

¹⁴ Na ten temat szeroko pisze J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*, Kraków 2012.

¹⁵ Kongregacja do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii*, art. 37–40, *Liturgia rzymska i inkulturacja*, Rzym 1994.

¹⁶ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, s. 12.

od II w. różne formy pobożności ludowej wywodzące się zarówno z tradycji żydowskiej, jak i grecko-rzymskiej, czy też innych kultur, spontanicznie przenikają do liturgii¹⁷. Kościoły lokalne, kierujące się czytelnymi motywacjami ewangelicznymi i duszpasterskimi, nie broniły się przed włączaniem do liturgii odpowiednio oczyszczonych, uroczystych form kultycznych pochodzących ze świata pogańskiego. Chodzi głównie o te formy, które odpowiadały umysłowi człowieka, pobudzały jego wyobraźnię i przyciągały jego uwagę. Formy te, wprzęgnięte w służbę misterium kultycznego, nie były odbierane ani jako przeciwne prawdom ewangelicznym, ani czystości autentycznego kultu chrześcijańskiego¹⁸. Także w tym czasie nastąpiła sakralizacja miejsc, które przedtem służyły kultowi pogańskiemu lub użytkowi świeckiemu. Miejsca te zaczynają od tej pory służyć wyłącznie kultowi Bożemu jako czytelny znak misterium Chrystusa i celebrującego Kościoła. Na przełomie VI i VII w. papież św. Grzegorz Wielki (590–604) tak czuwał nad sprawami liturgii, aby nawracające się ku światłu Ewangelii nowe narody nic nie traciły ze swoich tradycji kulturowych, ale by owe tradycje ubogacały prawnie uznane zewnętrzne wyrazy kultyczne. Jednak w wielu obrzędach spotyka się echo przeżyć naturalistycznych oraz wierzeń i praktyk ludów przedchrześcijańskich¹⁹. W wyniku reformy dokonanej po Soborze Trydenckim wiele obrzędów powróciło do wskazań Ojców Kościoła, gdyż wyeliminowano elementy i struktury obce liturgii, zbyt mocno związane ze specyfiką pobożności ludowej, skorygowano doktrynalną treść tekstów. W XVIII w. należy odnotować wysiłki o. Mateo Ricciego dotyczące rytów chińskich i o. Roberto de Nobili odnośnie do rytów indiańskich. Zdawali sobie bowiem sprawę, że obrządek rzymski jako obcy ich mentalności utrudnia sprawę ewangelizacji w odmiennych środowiskach. Natomiast Pius XII w Encyklice *Mediator Dei* z 21 listopada 1947 r., zdając sobie sprawę, że formy pobożności ludowej podtrzymywały życie duchowe wiernych i rodziły owoce świętości, przeciwstawiał się ich odrzucaniu i bronił ich. Natomiast Sobór Watykański II w *Konstytucji o Liturgii świętej* określił we właściwym ujęciu relację między liturgią a pobożnością ludową, ogłaszając pierwszeństwo liturgii wobec pobożności ludowej²⁰. Nie wolno zapominać, że pobożność ludowa jest także rzeczywistością kościelną, zrodzoną i kierowaną przez Ducha Świętego oraz przyjętą i potwierdzoną przez nauczanie Kościoła, przynosi owoce łaski i świętości, pobudza szlachetne uczucia w duszy człowieka. Jednak pobożność ludowa musi się zawsze mieścić w granicach wiary chrześcijańskiej, ponieważ w przeciwnym wypadku może sprzyjać procesowi oddalania się od objawienia chrześcijańskiego i przyjmowaniu w sposób niewłaściwy elementów religijności kosmicznej lub naturalistycznej, może też sprzyjać wprowadzaniu do kultu chrześcijańskiego elementów dwuznacznych, pochodzących z wierzeń przedchrześcijańskich lub będących jedynie wyrazem kultury albo psychologii danego narodu, może też stwo-

¹⁷ Tamże, s. 23.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ Tamże, s. 36.

²⁰ *Konstytucja o Liturgii Świętej* 7, 10, 13, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.

rzyć iluzję osiągnięcia transcendencji przez różne skażone doświadczenia religijne²¹, może też sprzyjać błędnemu pojmowaniu prawdy o zbawieniu, które nie polega na ludzkich wysiłkach, ale jest darem Boga. Według Jana Pawła II zdrowa religijność ludowa może być – jako rzeczywistość głęboko katolicka – skutecznym antidotum przeciw sektom i gwarancją wierności orędziu zbawienia. Jednak zagrażają jej brak znajomości zasad wiary chrześcijańskiej, słaby kontakt z Pismem Świętym, brak korzystania z sakramentów św., tendencja do oddzielania przeżyć kultycznych od zaangażowania w życie chrześcijańskie, utylitarystyczne rozumienie niektórych form pobożności, a w wyjątkowych wypadkach faworyzowanie działalności sekt i prowadzenie do zabobonów, magii, fatalizmu i przemocy²². Kościół wypowiada się przeciwko błędnemu pojmowaniu prawdy o aniołach, wg którego świat i człowiek jest poddany siłom demiurgicznym do tego stopnia, że człowiek zostaje pozbawiony odpowiedzialności. Wymaga to od chrześcijanina zaangażowania moralnego, opowiedzenia się za Ewangelią, pokorą i modlitwą²³. Odnosnie do naszego stosunku do zmarłych, w myśl wskazań Kościoła, należy unikać elementów pogańskiego kultu przodków, przywoływania zmarłych w praktykach wróżbiarskich, przypisywania snom o zmarłych znaczeń i wyimaginowanych skutków, ryzyka wierzeń w reinkarnację, a z drugiej strony nie ulegać materialistycznej wizji świata pozbawionego nadprzyrodzonej nadziei²⁴. Reasumując, wobec różnych form czy postaci, w których ujawnia się zagrożenie synkretyzmem, należy odrzucić wszystko to, co sprzeciwia się Ewangelii Chrystusa.

W niniejszym artykule zostały ukazane wybrane formy synkretyzmu związane zarówno z religiami i tradycjami historycznymi, jak i z procesami współczesnych przekształceń, zwłaszcza tam gdzie spotykają się różne religie, wyznania, kultury. Ze świadomym tworzeniem synkretycznych twórców spotykamy się w ramach New Age. Pewne zjawiska związane z synkretyzmem mogły się pojawić w związku ze zjawiskiem inkulturacji religii, czyli dążeniem do wyrażenia wartości danej religii w kategoriach kultury lokalnej. Dlatego troska Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o czystość depozytu wiary wyrażana w dokumentach pasterskich jest jak najbardziej uzasadniona.

RELIGION IN ACCORDANCE WITH SYNCRETISM TEMPTATION

Summary

Syncretism is the combining of different beliefs, often while melding practices of various schools of thought. Syncretism may involve the merger and analogising of several originally discrete traditions, especially in the theology and mythology of religion, thus asserting an underlying unity and allowing for an inclusive approach to other faiths. Religious syncretism exhibits blending of two or more religious belief systems into a new system, or the incorporation into a religious tradition of beliefs from unrelated traditions. This can occur for many reasons, and the latter scenario happens quite commonly in

²¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego...*, s. 337–352.

²² *Dyrektorium o pobożności ludowej...*, s. 65.

²³ Tamże, s. 217.

²⁴ Tamże, s. 259.

areas where multiple religious traditions exist in proximity and function actively in the culture, or when a culture is conquered, and the conquerors bring their religious beliefs with them, but do not succeed in entirely eradicating the old beliefs or, especially, practices. One can contrast Christian syncretism with contextualization or inculturation, the practice of making Christianity relevant to a culture: Contextualisation does not address the doctrine but affects a change in the styles or expression of worship. In this view, syncretism implies compromising the message of Christianity by merging it with not just a culture, but another religion.

Słowa kluczowe: synkretyzm, inkulturacja, religijność ludowa

KS. WOJCIECH KUŁAK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

CHRYSTOLOGICZNY GENIUSZ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI MORALNEJ

WPROWADZENIE

Nauki teologiczne, czerpiące ze źródeł Pisma Świętego i Tradycji, ukazują specyfikę chrześcijańskiej nauki moralnej, stawiając w centrum Osobę Jezusa Chrystusa i dar zbawienia, które On nam przyniósł¹. Jej istotę stanowi wiara, za której pośrednictwem objawiony został Jezus z Nazaretu, który jest Chrystusem. Rozważając i wyjaśniając implikacje wiary – prawdy moralne – starają się jednocześnie posługiwać rozumem, i to nie tylko, jak podkreślił w Jan Paweł II *Fides et ratio*, w kontekście rozważań nad „prawem naturalnym”. Filozofowanie w multikulturowo-religijnym świecie wydaje się czymś tak nieodzownym, że bez niego wyjaśnienie życia w Chrystusie staje się mniej realistyczne i mniej zrozumiałe. Teologia moralna, której celem jest coraz lepsze rozumienie wewnętrznego związku wiary i czynu, wymaga uwzględnienia zarówno dorobku wielu dyscyplin nauk szczegółowych, jak i dalszych pogłębionych badań biblijno-teologicznych².

U PODSTAW ODNOWY

Personalistyczne stanowisko interpretacyjne wielkich teologów minionego stulecia, H. de Lubaca, K. Rahnera, H. Urs von Balthasara, J. Ratzingera, B. Forte, W. Granata, K. Wojtyły – przyczyniło się na nowo do ześrodkowania sztuki życia chrześcijańskiego (moralności i duchowości) na Osobie-Wydarzeniu Inkarnacyjno-Paschalnym Chrystusa.

Odnowiona teologia posoborowa odzyskuje w naszych czasach wyostrzony zmysł jedności i syntezy Objawienia³. Tym samym powraca do niej po latach ba-

¹ Por. Sobór Watykański II, *Presbyterorum Ordinis*, nr 16.

² Tembr Encykliki Jana Pawła II, *Veritatis splendor* wskazuje na możliwość-konieczność dopełnienia etyki katolickiej perspektywą teologiczną, która nie jest możliwa bez wiary.

³ Por. W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, szczególnie rozdział *W poszukiwaniu odnowy teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 47–92.

nicii świadomość głębi *mysterium Chrystusa*. Staje się ona świadectwem chrześcijańskich pokoleń, szukających oświeconymi oczami serca przedmiotu kontemplacji – „chwały misterium” (Kol 1, 27)⁴. Na *tej drodze* odkrywają najważniejszą *prawdę życia* (1 Tm 2, 5) – Jezusa Chrystusa, jedynego *pośrednika* między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2, 5). Inkarnacyjne poznanie *tej* prawdy przemienia człowieka, czyni lepszym jego samego, a przez to samo jego działanie. Stąd w refleksji nad teologią nie można utracić z oczu rzeczy istotnej: w centrum teologii, a tym samym ideałem odnowionego projektu teologii moralnej, jest Bóg Wcielony, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”⁵.

Jan Paweł II w swej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis*, ukazał scalającą syntezę teologii o Bogu w Trójcy, ukrytym we wnętrzu boskiego oglądu, z teologią o Bogu wcielonym w historię. Zwrócił uwagę, że poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „O Boga?”, nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie logiki, ale przede wszystkim – jak u św. Anzelm – w sferze analizy motywów *Cur Deus Homo?* Jako filozof i teolog, znawca św. Tomasza z Akwinu, bł. Jan Paweł II, wypracowując teologię dziejów, zwrócił uwagę na konieczność poznania Boga *w sobie* z poznaniem Boga *dla nas*⁶. Zanim świat został stworzony – Bóg jest. Zanim dokonało się dzieło zbawienia – Bóg jest. Istniejąc zaś, Bóg odwiecznie wypowiada swoje Słowo zbawienia prowokujące odpowiedź człowieka. Teologia wcielnego Słowa jest w centrum, bo boski Logos nie tylko odśłania Ojca jako źródło miłosierdzia, staje się doskonałym obrazem Ojca – *imago Patris* – ale jednocześnie dokonuje radykalnej zmiany aksjologii życia, zdrowia i choroby, radości, cierpienia i nadziei nieśmiertelności. Papież ma żywą świadomość tego, że Chrystus, wartość Jego Osoby, odgrywa tu rolę kluczową. Bóg w Chrystusie staje się ludzką drogą podążania do Boga, podstawą dialogu i takiej więzi międzyosobowej, która dojrzewa do przyjaźni i prowadzi do ostatecznej wspólnoty – *koinonii*⁷. Nawet jeśli człowiek odrzuci Boga, to odpowiedzią nie jest gniew i potępienie, lecz cierpienie: „W Chrystusie cierpi Bóg odrzucony przez swe stworzenie [...] i równocześnie z głębi tego cierpienia [...] Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia”⁸.

Jezus Chrystus jest nie tylko ostateczną autodefinicją Boga, lecz jednocześnie ostateczną definicją świata i człowieka. Dlatego w Nim ujawnia się cały sens rzeczywistości i w Nim zostaje oświetlony. „Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako czło-

⁴ Według św. Pawła *mysterium Chrystusa* jest tym samym, co sam Chrystus, Kol 4, 3. Co więcej, On jest *mysterium Boga*, Kol 2, 2–3. Na temat teologii *mysterium* u św. Pawła zob. J. Coppens, *Le „mystere” dans la theologie paulienne et ses paralleles Quamraniens*, w: A. Descamps, *Litterature et theologie Pauliniennes*, Louvain 1960, s. 142–165.

⁵ RH, nr 1.

⁶ Jan Paweł II doskonale zdawał sobie sprawę z wagi problemu, jaki ma dla współczesnej nauki teologicznej właściwa relacja między teocentryzmem a chrystocentryzmem. Śmiem twierdzić, że nie podobna zrozumieć teologicznego myślenia Papieża bez onto-chrystologii Akwinaty. Jednostronne akcentowanie samej historii zbawienia prowadzi do rozbicia jedności Objawienia i wpływa na takie, a nie inne praktykowanie chrześcijaństwa, określone postawy, heroiczne czyny czy zdrady.

⁷ Święty Tomasz w *Prologu do Komentarza św. Jana* pisze: „Prawdziwym znakiem przyjaźni jest wyjawienie przyjacielowi swemu tajemnic serca. Bóg, czyniąc nas uczestnikami swojej mądrości, objawia nam swoje tajemnice”, *In Ioannem*, 2016.

⁸ DV, nr 41.

wiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny – w sposób sobie tylko właściwy, stosowny do swej odwiecznej Miłości i Miłosierdzia⁹. Ale Jego związków ze światem nie należy ujmować w kategoriach statycznych, gdyż jest On Bogiem prowadzącym nadal dzieło stwarzania¹⁰. Dla Jana Pawła II nie jest to tylko echo wypowiedzi Apostoła Narodów na temat stwórczego pośrednictwa Chrystusa: 1 Kor 8, 6 nn czy Kol 1, 15–17. Jest to moment pozwalający głębiej dostrzec specyfikę chrześcijańskiego myślenia, zgodnie z którym w Chrystusie wszystko znajduje pojednanie i zaprowadzony zostanie powszechny pokój. Preegzystencja Chrystusa jako wypowiedź o uniwersalnym znaczeniu zbawczym okazuje się tutaj orzeczeniem soteriologicznym. Papież świadomie przyporządkowuje stwórczą ideę problemowi soteriologicznemu, któremu ona podlega i który uzasadnia.

CHRZEŚCIJAŃSTWO A MORALNOŚĆ

Chrystologiczny fundament nauki moralnej pociąga za sobą uzasadnienie, co do postępowania chrześcijan w świecie. Człowiek wierzący uwolniony od magii pogaństwa i kultu ziemskich wartości ma odwagę poszukiwania sensu zdarzeń poza czysto powierzchniową grą parametrów. Na horyzoncie poznawczym pojawia się cząstkowa wiedza połączona z elementem tajemnicy. Obecność immanentnego Boga ujawnia się w poszukiwaniu piękna stworzonego świata i wartości nieprzemijających. Posoborowa, zorientowana chrystologicznie teologia, uzasadnia zarówno kontemplację Słowa w pięknie i harmonii kosmosu, jak i chrześcijańską odpowiedzialność za jedność rozdartego obrazu świata poprzez cnotliwy – heroiczny czyn człowieka. To wyzwanie, najwspanialsze, bo pochodzące od samoobjawiającego się Boga, nie jawi się jako moralizujące, ale jako zwiastujące Bożą pomoc w wypracowaniu wewnętrznej wolności, uzdolniającej do podejmowania dojrzałych wyborów w świecie¹¹.

Odnowiona nauka moralna winna służyć przede wszystkim *mysterium salutis*, „posłannictwu zbawienia wszystkich”¹². Odpowiedzialność za zbawienie staje się odpowiedzialnością za prawdę o Bogu i za prawdę o człowieku, wskazując mu cel odpowiadający jego najgłębszemu pragnieniu szczęścia. Jeżeli człowiek chce siebie zrozumieć do końca –

nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć¹³.

⁹ RH, nr 1.

¹⁰ *Causando quod omnia alia in loco*, S.Th. VIII, 2.

¹¹ Nauczania moralnego nie należy sprowadzać wyłącznie do ukazywania wyrażających powinności zasad moralnych, w dodatku wzmocnionych perspektywą nieuniknionej kary.

¹² RH, nr 4.

¹³ Tamże, nr 10.

Chrystus, Początek, Koniec i Cel wszelkiej rzeczywistości, przywraca właściwe miejsce i ostateczny sens całej rzeczywistości i rzeczywistości jednostkowej osoby ludzkiej. To zobowiązuje najbardziej po ludzku, to znaczy moralnie, od wewnątrz, w sumieniu i kategorycznie. To, co jest ośrodkiem, podstawą i celem egzystencji Jezusa, Jego bycie dla Ojca i ludzi, ma również w sposób ukryty, a jednak skuteczny jak najgłębiej wpływać na osobową rzeczywistość. Tego typu chrystologia oznacza najpierw to, że nie można stworzenia i zbawienia, natury i łaski, chrześcijaństwa i świata przeciwstawiać sobie. Łaska i zbawienie nie mogą być żadną nadbudową, żadnym dodatkowym luksusem nad naturalną rzeczywistością; ani odwrotnie: ziemską rzeczywistość nie jest dla wiary ani obojętnym, ani tym bardziej złym światem. Najważniejsze jest, że Chrystus na wszystko oddziałuje i jawi się ludzkiemu poznaniu jako najwyższa wartość. Mocą urzeczywistniającą ten proces jest *Verbum Spirans Amorem* – Duch Święty, który udziela się wierzącym w sposób ukryty, ale zarazem skuteczny¹⁴. „Chrześcijaństwo może więc być chrześcijaństwem tylko wtedy, gdy jest otwarte na świat; a zdradza swą najgłębszą istotę, gdy na podobieństwo sekty zamyka się w getcie”¹⁵. Miejscem spotkania chrześcijaństwa i świata jest każda osoba ludzka, wolna i odpowiedzialna. „Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”¹⁶. Co więcej, w perspektywie teologicznej istnieje *continuum* między ową relacją a nadzieją, jaka z niej promieniuje. „Duch Święty ofiarowuje wszystkim możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w [...] paschalnej tajemnicy”¹⁷.

W Chrystusie niepojęty Bóg jest blisko człowieka, szczególnie *ubogiego* (por. Mt 25, 40). Chodzi tu o Trójjedynego Boga objawiającego się w historii i wychodzącego na spotkanie człowieka, o relację pomiędzy stworzeniem człowieka i jego odkupieniem, o problem związku porządku natury z porządkiem łaski.

Już we wrześniu 1965 r., arcybiskup krakowski K. Wojtyła, jako członek Komisji Teologicznej Soboru Watykańskiego II opracowującej *Schemat* 13, a w szczególności rozdział 4 części I: *Rola Kościoła w świecie współczesnym*, zwracał uwagę, że istnieje ścisły związek pomiędzy Chrystusowym Odkupieniem na krzyżu a wewnętrzną relacją człowieka do tego dzieła. Nie wystarczy powiedzieć, „że dzieło stworzenia zostaje przyjęte w dziele Odkupienia. Musimy dodać, że przyjęcie to spełnia się na krzyżu. Więcej, trzeba dodać, że Boski sposób przyjęcia dzieła stworzenia w dziele Odkupienia przez krzyż określił w pewien sposób, lecz na zawsze, chrześcijańskie znaczenie *świata*”¹⁸.

¹⁴ *In Ioannem*, 946.

¹⁵ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 194.

¹⁶ GS, nr 22.

¹⁷ DV, nr 53.

¹⁸ *Przemówienie metropolity krakowskiego K. Wojtyły w auli synodalnej z 28 września 1965 r.*, w: *Acta Synodalia*, vol. IV, p. II, s. 661.

POSOBOROWE TRUDNOŚCI INTERPRETACYJNE

K. Wojtyła był świadomy ścierających się w latach sześćdziesiątych minionego wieku poglądów nie dających się pogodzić z *tradycyjną teologią*¹⁹. Pierwszy z nich, opierając się na założeniu, że człowiek w naturalny sposób skierowany jest ku Bogu jako swemu osobowemu celowi, wskazywał, że ma on naturalne prawo do objawienia. Wiedząc, że nie wszyscy przyjmują specyficzne chrześcijańskie Objawienie, uprawomocnione wydawało się stwierdzenie, iż Bóg w identyczny sposób prowadzi swoje dzieło poza widzialnym Kościołem. W ten sposób to, co jest właściwe łasce, przypisane zostało naturze człowieka, i tradycyjna nauka o jedyności ofiary Chrystusa i Jego boskiego daru zbawienia przestała być adekwatną odpowiedzią na przenikające ludzką egzystencję: osamotnienie, duchowy nihilizm, moralne zło i pokusę rozpacz. W konsekwencji otwarto szeroką drogę do ortopraksji, do coraz powszechniejszego podporządkowywania osoby celom gatunku (m.in. w rozwijających się spektakularnie naukach medycznych). Rzeczywistość ziemską, świat stworzony, egzystencjały – narodziny, zdrowie, choroba, śmierć – coraz częściej bywają rozumiane jako coś zakończonego niezależnie od dzieła Odkupienia. Zapomina się, że osoba ludzka – niezależnie od kondycji, w jakiej się znajduje – przekracza wszelki ludzki gatunek, wszelką społeczność, zmieniające się struktury, naukę, technikę i kulturę. Jedynie człowiek zwrócony ku Boskiej nieskończoności w Chrystusie odnajduje swą podmiotowość i najgłębszą tożsamość. Drogą osobowego zjednoczenia z Chrystusem jest zgoda na los ciała – ciała żertwy ofiarnej, zgoda na ofiarę, jednostkowy ból, śmierć i zmartwychwstanie, to znaczy ostatecznie, zgoda na taki akt wiary, z którego rodzi się czysta i wierna Przymierzu miłość do końca. Osobowe Objawienie Słowa Bożego pozwala na pełne poznanie odwiecznej i uniwersalnej prawdy bez popadnięcia w staro-nową formę gnozy immanentystycznego i panteistycznego historycyzmu.

W szkole neo-hegłowskiej od Marheineke’a do Straussa i Bauera zniknął kwantyfikator egzystencjalny: treść pojęcia Chrystus, wskazującego na Jego konkretną *physis*, odłączona została od istnienia i Chrystus stał się Ideą²⁰. U Renana kwantyfikator egzystencjalny pozostał, ale Absolut uległ rozplynięciu i znikła w ten sposób koniunkcja pojęcia bóstwa z pojęciem człowieczeństwa. W wyniku tego Chrystus jest Człowiekiem Jezusem, a przestaje być Bogiem Zbawicielem²¹. Tak swoiście rozumiane słowo *natura* wyklucza możliwość zastosowania go do opisu postaci Chrystusa, w którym zgodnie z podstawową tezą teologii tomistycznej istnieje tylko jedna Osoba Syna Bożego w dwu integralnych naturach – boskiej i ludzkiej. Ina-

¹⁹ R. Buttiglione w książce *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996, tytuł oryginału: *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, wiele miejsca poświęcił szczegółowej analizie *Przemówienia K. Wojtyły z 28 września 1965 r. w auli synodalnej*.

²⁰ Przekonujące omówienie zastrzeżeń wobec *la nouvelle theologie* można znaleźć w książce kard. G. Siri, *Getsemani. Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, Roma 1980.

²¹ W tradycyjnej teologii termin *natura* w przypadku zastosowania go do opisu Osoby Chrystusa wskazywał na istniejący *tu i teraz* konkret, wszelkie właściwości konieczne i konkretne bytu w ich wzajemnej korelacji w zasięgu bytowym jednego i tego samego przedmiotu, zob. M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1954, s. 152–153.

czej rację mieliby, neo-hegliści, twierdząc, że zgodnie z logiką jest niemożliwe, aby Bóg unicestwił się w człowieku, a przemiany o charakterze znaczeniowym świadczą o stopniowym odmitologizowaniu wyzwania się człowieka z jego alienacji przez to, co boskie. W wyniku tego człowiek odzyskiwałby cechy, które pierwotnie przypisywał Bogu.

W 1960 r. E. Gilson w dziele *Bóg i filozofia* zwracał uwagę na dramatyczne skutki praktyczne nowożytnego rozkładu pojęcia Boga²². Według Gilsona został on zapoczątkowany metodycznym sceptycyzmem Kartezjusza odrzucającym dotychczasową metafizykę opartą na założeniu realności świata. Ta, zgodnie z rozsądkowym podejściem, przyjmowała realizm istnienia świata i na jego podstawie dowodziła istnienie Boga. Odwrotnie Kartezjusz, uważał za niedopuszczalne zbliżanie do siebie dziedziny materii i myślenia. Umieszczenie Boga ponad prawem metafizyki i etyki doprowadziło filozofa, a przede wszystkim jego następców, do nie zamierzonego subiektywizmu: „nie ma twierdzeń, które same z siebie byłyby prawdziwe, które same z siebie byłyby dobre, lecz są prawdziwe i dobre tylko na skutek wyroku boskiego”²³. Nieograniczona wolność Boga stanowi nieustanne zagrożenie: zagrożenie ludzkiej pewności, stałości i bezpieczeństwa. W konsekwencji, u okazjonalistów i Spinozy, rozwój pojęcia Boga podążał równolegle z rozwojem zagrożenia człowieka ze strony Boga. Wolność Boga stała się tak bezwzględna, że człowiek przestał cieszyć się *de facto* już jakąkolwiek realną wolnością. Potężny i zazdrosny Bóg zachował całą wolność dla siebie. „Spinoza pozbawił człowieka nie tylko wolności i zdolności do działań przyczynowych, ale także substancjalności, wszystko przekazując Bogu, jedynej Substancji”²⁴. Na tym tle zrodziła się i rozwijała dziewiętnastowieczna formuła alienacji człowieka przez Boga. W konsekwencji *mysterium salutis* stała się subiektywną formułą – chwilowym przeżyciem – możliwością doświadczania *tego* świata bez odniesienia do prawdy, do dobra, do nadziei nieśmiertelności, do zbawienia.

PRZYNALEŻNOŚĆ DO CHRYSYDUSA KRYTERIUM OCENY RZECZYWISTOŚCI DOCZESNEJ

K. Wojtyła, teolog, filozof, duszpasterz, arcybiskup, późniejszy papież, nie chcąc dopuścić do rozpadu tradycyjnego rozumienia i przeżywania katolickiej moralności, całe życie poświęcił poszukiwaniu syntezy porządku natury i porządku łaski, porządku stworzenia i porządku zbawienia, porządku wiary i porządku moralności²⁵.

²² Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 70 nn.

²³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1983, s. 50.

²⁴ J. Tischner, *Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 231.

²⁵ Szczególną lekcją dla teologów stał się *Biały tydzień* pamiętnego 2005 r., kiedy umierał Papież. Wieczność była dla niego samym Bogiem, którego miłosierna łaska kieruje całym światem i w każdym momencie obejmuje tę całość w jej specyfice, od najsłabszej istoty ludzkiej aż po kosmos, pozwalając stawać się w Chrystusie w pełni sobą.

Potwierdzenie, że oba te porządki spotykają się w krzyżu Chrystusa równało się potwierdzeniu tradycyjnej doktryny soteriologicznej, według której natura ludzka i natura Boska nie zlewają się, lecz są zjednoczone w Osobie Chrystusa. Stworzenie i Odkupienie widziane są w ich dynamicznej jedności, nie są jednak do tego stopnia zlane w jedno, że znika sens transcendencji Boga i darmowość Jego samoobjawienia się w Chrystusie. Pomocne okazało się tu odróżnienie – klasycznie tomistyczne – porządku personalistycznego i porządku natury nieosobowej. Realizacja właściwej sobie tożsamości zależy bowiem od własnej wolności, od wolności drugiego oraz – tym bardziej – od wolności Boga. Zatem niebezpieczeństwo subiektywizmu i zanegowania trwałych i uniwersalnych norm moralnych polega na niezrozumieniu dynamicznego charakteru porządku personalistycznego i znaczenia pojęcia wolności²⁶. Dowartościowując wolność i aspiracje współczesnego człowieka, tak zwana nowa teologia moralna nie była, niestety, w stanie uznać, że człowiek stworzony do uczestnictwa w życiu Boga, nie ma jednocześnie do tego żadnego prawa; uznać, że osobowego Boga nie można pojmować jako przedmiotu, który można osiągnąć w wyniku samorozwoju i zdolności twórczych człowieka²⁷.

Wierzący uczestniczą w życiu Trójjedynego Boga poprzez Osobę Chrystusa. Przez uczestnictwo w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu, w Jego poniżeniu i wywyższeniu, we wspaniałomyślnym opowiedzeniu się *za* lub *przeciw* prawdzie, w odpowiedzialności za coraz trudniejsze wybory moralne związane z rozwojem nauki i techniki, oczekiwaniami i pragnieniami człowieka do godnego życia w pokoju i solidarnym świecie. Chrystus przynosi człowiekowi całkowitą reorientację naturalnej egzystencji, nadzieję życia wiecznego, dar zbawienia²⁸. Ten nowy świat, w którym człowiek opowiada się *za* Bogiem i zarazem w pełni powraca do samego siebie, jest przedmiotem najgłębszych aspiracji obecnych w ludzkiej historii. Dzieje świata nie mogą być rozumiane jako ruch prostoliniowy, w którym człowiek zbliża się stopniowo do Królestwa Bożego. Ono już jest obecne w jego dziejach, ale jednocześnie trwa budowanie świata bardziej ludzkiego w konfrontacji z rzeczywistością cierpienia, zła i grzechu. Bóg, objawiając człowiekowi samego siebie i wprowadzając go do wspólnoty z sobą w Chrystusie, ocala do końca to, co ludzkie w człowieku.

W tej optyce chrześcijańskie zbawienie nie jest zewnętrzne wobec świata i biegu historii. Cała rzeczywistość jest pod znakiem Boga. Historia zbawienia dokonuje się w historii dziejów pisanych heroicznym czynem, ale i modlitwą – zawsze pozostając odpowiedzialną na pragnienie autentycznego życia. Zbawienia nie da się zredukować do jakiegokolwiek częściowej konkretyzacji ani do jakiegokolwiek typu historycznej rzeczy-

²⁶ Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 272–300.

²⁷ Jan Paweł II wykorzystał przy analizie „błędu antropologicznego” to wszystko, czego nauczył się od wielkiego teologa H. de Lubaca, z którym razem pracował przy redakcji *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*.

²⁸ Można tu wskazać na daleko idącą analogię między stanowiskiem K. Wojtyły z teologią H. de Lubaca, H.U. von Balthasara czy Cz.S. Bartnika, którzy w tym samym duchu rozwijali problem relacji natury i łaski oraz kwestię *analogia fidei*, zob. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, H.U. von Balthasar, *Credo. Meditationem zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg 1989, Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999.

wistości. Ostatecznym celem chrześcijańskiego życia nie jest zbudowanie doskonałej egzystencji już tu na ziemi. Celem, ku któremu zmierza człowiek, jest pełne doświadczenie własnej osobowej godności, która polega na odbudowywaniu relacji do Boga jako najgłębszej treści samoświadomości. Transcendencja dziejów zbawienia stwarza dziejom świata możliwość ostatecznego spełnienia. Zakorzeniona w Bycie Transcendentnym jest samoudzieleniem się Boga. Innymi słowy: człowiek dochodzi do spełnienia swojej natury, jeśli wykracza poza nią ze względu na Boga dzięki Jego łasce. Ta w istocie wolności człowieka zakotwiczona transcendencja znajduje swe najwyższe urzeczywistnienie w kenozie i w przejściu Chrystusa od śmierci do życia z Ojcem.

W misterium paschalnym Chrystusa dochodzi do najwyższego urzeczywistnienia tego, co stanowi o najgłębszej istocie człowieka. Człowiek ma być miłością – samoofiarowującą i samowyniszczającą siebie (por. Mk 8, 35, J 12, 24 nn). Powyższe *imperabilia* zawierają ontologiczną zasadność: wszystko, co jest, jest jedynie przejściem do czegoś innego; każda pojedyncza rzecz tylko przez to ma prawdę, że przynależy do pewnej całości. To, co żyje, musi obumrzeć, aby zachować siebie. Moje bezbronne *ja* musi zawierzyć – zaufać *Ty*, aby w tym *Ty* utracić siebie i dosięgnąć drugiego. Wspólnota ludzka – *koinonia* – odnajduje swoją niepowtarzalność, odkrywając i poszerzając to, co najbardziej wspólne w jej własnym gatunku, za pomocą tego, co może mieć jedynie charakter osobowy. W ten sposób jedność pomiędzy ludźmi jest możliwa tylko w autotranscendencji ku wspólnemu uznaniu Boga. Człowiek odnajduje swoją chrześcijańską tożsamość nie w jakimś wyizolowanym, nieprzystępnym *byciu-w-sobie*; prawdziwa tożsamość staje się możliwa jedynie w relacji i samoprzekraczaniu-otwieraniu siebie ku *Innemu*. Miłość jest tym, co łączy wszystko ze sobą i objawia najgłębszy sens zrównoważonego rozwoju. Stąd potrzebne jest radykalne wyzwolenie, jakie przyniósł Jezus Chrystus w swojej miłości do Boga i ludzi. Nie egoizm indywidualny czy grupowy prowadzi do osiągnięcia celu historii, ale samoograniczenie i wspaniałomyślne zaangażowanie się w sprawiedliwość dla wszystkich. Ponieważ miłość bezwarunkowo przyjmuje i akceptuje drugiego, wobec tego daje mu również to, co mu się należy. Jest niedoścignionym spełnieniem sprawiedliwości, a przy tym – w pewnych okolicznościach – potrafi rezygnować z uzasadnionych pragnień. Staje się źródłem, istotą i fundamentem chrześcijaństwa. Dlatego chrześcijańska nauka moralna stanie się tylko wtedy wiarygodna, gdy nie będzie jeszcze jedną tylko teorią, ale pozostanie *praxis pedagogii moralnej*. Jezus Chrystus, będąc Osobą ukonstytuowaną w ciele, ukrzyżowany i zmartwychwstały, jest Zbawicielem. Dlatego droga do zbawienia, od kultury śmierci do kultury życia, prowadzi poprzez krzyż i zmartwychwstanie. Fakt, że zbawienie dokonało się konkretnie w Osobie wcielonego Boga oznacza, że nie ma już świata bez Boga, że nie ma takiej sytuacji, w której nie byłoby nadziei lub która byłaby nie do naprawienia jako pozbawiona pomocy-łaski od Niego. Akt zbawczy Chrystusa otworzył nową sytuację pre-egzystencjalną, nową drogę rozwoju i nowe możliwości. Otworzył wierzącym drogę nawrócenia, która nie prowadzi ku śmierci, lecz ku nowemu stworzeniu²⁹.

²⁹ J. Ratzinger, *Al di là della morte*, „Communio” 208–210 (2007), s. 154–155.

Szkoda, że minęły czasy, w których teologia moralna stawiała się modlitwą. Kiedy wielcy teologowie układali głębokie pieśni i hymny religijne wielbiące dobroć i nieskończoną miłość Boga (św. Paweł, Jan Chryzostom, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Alfons Maria Liguori)³⁰. Myślenie moralne, gdy zatracą zdolność kontemplacji, medytacji, osobistej refleksji, staje się oschłe, zbyt abstrakcyjne, racjonalne i schematyczne, niezdolne dawać wiedzy pełnej ciepła i serdecznego zrozumienia. Encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate* nieustannie o tym przypomina. Ocala człowieka Chrystusowa miłość, miłość uzdrawiająca i wskrzeszająca. Tylko ona może uwolnić go od niewoli grzechu, od strachu i lęku przed życiem, to znaczy przewyciężyć stare prawo śmierci³¹.

TEOLOGIA MORALNA W OBRONIE CZŁOWIEKA

Podstawowym zadaniem teologii moralnej pozostaje obrona transcendentnego charakteru osoby ludzkiej i analiza krytyczna ludzkiego czynu wynikająca „z troski o człowieka” (SRS, nr 1), żyjącego w świecie rozdartym grzechem: „Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek [...] skoro Bóg «Syna Swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek, «nie zginął, ale miał życie wieczne»”³². Ta antropocentryczna formuła potwierdza się i urzeczywistnia w teocentryzmie skierowanym ku Ojcu.

Im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest, rzecz można, *antropocentryczne*, tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu. O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga³³.

Jest to chyba najpilniejsze wyzwanie teologii uprawianej w ponowoczesnym, multi-kulturowo-religijnym świecie. W tym kierunku trzeba też rozwijać naukę moralną, by człowiek mógł odnaleźć Chrystusa i „aby Chrystus mógł z każdym człowiekiem iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje”³⁴. Wciąż aktualne pozostaje zatem wielkie wyzwanie edukacyjne Vaticanum Secundum, aby pomóc wierzącym i niewierzącym odkryć chrystologiczny geniusz chrześcijańskiej nauki moralnej. „Zaangażowanie Kościoła, które koncentruje się

³⁰ S.T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1998, s. 179–228.

³¹ Szczegółowej analizie Lex Nuova, Nowego Prawa według św. Tomasza z Akwinu poświęcił swoją pracę doktorską o. Edward Kaczyński OP, były wieloletni profesor teologii moralnej i rektor Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza Angelicum w Rzymie, zob. E. Kaczyński, *La Legge Nuova. L'elemento esterno della Legge Nuova secondo san Tommaso*, Roma–Vicenza 1974.

³² RH, nr 10.

³³ DM, nr 1.

³⁴ RH, nr 13.

na człowieku, z racji ludzkiego wymiaru Objawienia, nie może zamknąć się tylko w sprawach ludzkich”³⁵. W miejsce horyzontalnego antropocentryzmu, spłaszczającego przekaz ewangeliczny, Sobór i ostatni papież nawołują do chrystocentryzmu. Chrystus jest miarą człowieka i najgłębszym uzasadnieniem działalności ludzkiej; ocala do końca to, co ludzkie w człowieku. „Dzięki świadomości stworzenia i odkupienia chrześcijanin wie, że jego najgłębsze dążenia mogą zostać zrealizowane jedynie przez uznanie prymatu wartości moralnych oraz że adekwatną odpowiedzią na nie jest autentyczna wspólnota chrześcijańska”³⁶. Niekwestionowanego znaczenia w tym względzie nabiera Ewangelia cierpienia. Codzienna wizyta duszpasterska w szpitalu, podczas której spotykam się z kobietami i mężczyznami przechodzącymi sprawdzian fizyczny, duchowy i moralny staje się dla mnie najpiękniejszą syntezą chrystocentryzmu, ludzkiej tęsknoty za *Bogiem z nami*.

PODSUMOWANIE

Niniejszy artykuł przypomina wciąż aktualne wezwanie Vaticanum Secundum i ostatnich papieży, by celem katolickiej nauki moralnej było głoszenie prawdy o człowieku w świetle Ewangelii. Połączenie ludzkiego doświadczenia z jego ontologicznym fundamentem. Dynamizm budowania bardziej ludzkiego świata ma swe źródło w przykazaniu miłości i w nadziei zmartwychwstania. W Krzyżu i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, Boga – Człowieka, nastąpiło decydujące spotkanie Boga z ludźmi. Wydarzenia paschalne, przezwyciężając grzech i śmierć, przywracają ludzkości Żyjącego, który nieustannie prowadzi świat cały do wspólnoty życia z Bogiem. Dla rozwoju posoborowej nauki moralnej nieocenione były wpływy ogólnego rozwoju dwudziestowiecznej teologii, personalizmu antropologiczno-teologicznego Karola Wojtyły, jak i nauki Kościoła w okresie pontyfikatu Jana Pawła II i Benedykta XVI³⁷. Ich wizja osoby ludzkiej, jej godności i znaczenia w zamyśle Bożym wpływa na całą teologię, a więc również i teologię moralną, na jej chrystocentryczny charakter. Chrystusowy dar zbawienia to reakcja na zło, śmierć i słabość – ontyczną i moralną. Trzeba zatem powracać do myśli Wielkiego Papieża i czynić ją przedmiotem refleksji teologicznomoralnej.

³⁵ R. Czekalski, *Rozwój katolickiej nauki społecznej po Soborze Watykańskim II*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIV (1) 2011, s. 63.

³⁶ R. Buttiglione, dz.cyt., s. 313.

³⁷ R. Skrzypczak, *Personalizm Karola Wojtyły na tle współczesnej myśli polskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIV (1) 2011, s. 67–79; J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIV (1) 2011, s. 295–318.

CHRISTOLOGICAL GENIUS OF CHRISTIAN MORAL EDUCATION

Summary

The author has proposed a study of morality resulting from a careful reading of the Holy Bible and a critical use of philosophy as well as the works of the great witnesses of Christian morality – Saint Paul, Saint Thomas Aquinas and the blessed John Paul II. He provides the model of Christian moral education renewed by the Vatican Council II, “encouraging theologians to build new relations between moral education and the Holy Bible, the Patristics, spirituality and Christian ministry”³⁸. He explains the need for returning to a more biblical morality, seen from the perspective of stages of faith. Today, when the character of Christian moral education is questioned, S.T. Pinckars OP, professor of moral theology from Fribourg in Switzerland, sounds very prophetic when he says, “We are facing a choice which will eventually lead to solving the current crisis in morality. With either greater or less success, will we attempt to recreate this morality solely on rational bases, which are increasingly threatened by the continual argument between law and freedom, or will we be able to return through our experiences to the grand Christian tradition, built directly upon the word of the Lord, accepted through faith, being the light for intellect and the strength for one’s will?”³⁹.

The Christological character of Christian moral education requires a further systematic analysis. God’s love revealed in Jesus Christ is the fundamental source in the dynamism of a Christian life.

Słowa kluczowe: moralność i duchowość, *błąd antropologiczny*, kwantyfikacja egzystencjalna, transcendentny charakter osoby ludzkiej, teologia moralna zorientowana chrystologicznie

³⁸ S.T. Pinckaers, dz.cyt., s. 411.

³⁹ Tamże.

BP ADAM LEPA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ETYKA CISZY W EDUKACJI MEDIALNEJ

WSTĘP

Zwrot „etyka ciszy” jest skrótem myślowym i oznacza aspekt etyczny tych zachowań człowieka, które mogą być zagrożeniem dla optymalnej pozycji ciszy w środowisku społecznym jednostki. W następstwie tych zachowań sfera ciszy może być znacznie ograniczona, a nawet całkowicie wyeliminowana z danego środowiska. Ze zrozumiałych racji „etyka ciszy” nie odnosi się do tych zagrożeń, które wynikają z określonych zjawisk przyrody, jak np. lawina kamieni w górach, szalejąca burza czy trzęsienie ziemi. Termin „etyka ciszy” staje się bardziej zrozumiały, gdy występuje w poszerzonym brzmieniu „etyczny wymiar ciszy”. Nie wchodząc w szczegóły, należy podkreślić, że zachowanie człowieka, które jest zagrożeniem dla sfery ciszy u innych osób, staje się ewidentnym przejawem wyrządzonej krzywdy. Fakt ten uzasadnia podjęcie refleksji na temat etyki ciszy. W artykule zadanie takie traktuje się jako pilny postulat, gdyż zagrożenie ciszy, jakiego obecnie doznaje człowiek, sięga niebezpiecznego apogeum. Jednocześnie coraz powszechniej oczekuje się oceny etycznej głównych składników procesu wychowania do mediów¹.

Są różne postaci hałasu, zagrażającego ciszy. Jest hałas ulicy, wywołany głośnie jazdą samochodów, tramwajów i przelatujących samolotów; hałas hali fabrycznej, w której głucho pracownicy, czy hałas podczas zabawy, spowodowany agresją decybeli i okrzykami rozbawionej młodzieży. Są wreszcie zachowania, które stanowią zakłócenie ciszy innych osób, gdy ktoś w autobusie, pociągu lub na pokładzie samolotu tak głośnie odbiera rozmowy w telefonie komórkowym albo tak głośnie rozmawia z sąsiadami, że w rezultacie przeszkadza to innym w podjętej refleksji, w lekturze czy w osobistej rozmowie z sąsiadem.

Cisza jeszcze z jednego powodu jest ważna w środowisku społecznym człowieka. Jej rangę wyznaczają funkcje, które ona realizuje w życiu człowieka. Mówią o nich publikacje, wskazujące ewidentnie na kręgi jej aktywności, jak np. pedagogia i socjologia ciszy, teologia i filozofia czy mistyka ciszy².

¹ A. Lepa, *Postulat oceny etycznej w wychowaniu do mediów*, „Cywilizacja”, 2008, nr 24, s. 36–47.

² I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne”, 1963, t. 11, z. 1, s. 73–79;

Refleksja niniejsza przedłożona jest w trzech częściach. W pierwszej mówi się o ciszy jako o wartości. W części drugiej rozpatrywany jest etyczny wymiar ciszy. Trzecia część zawiera wnioski i postulaty edukacji medialnej. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na ciszę jako na liczącą się wartość i co za tym idzie na jej wymiar etyczny jako ważny składnik edukacji medialnej.

I. CISZA JAKO WARTOŚĆ

1. O wartości ciszy mówi jej definicja. Przeżywana przez człowieka cisza jest stanem ducha, który współtworzą: dyscyplina w obszarze myśli i emocji, koncentracja na odpowiednio wyselekcjonowanym przedmiocie oraz wyłaniające się z nich skupienie, które wymienione elementy przenika i chroni³.

Żeby przekonać innych do ciszy jako wartości znaczącej, nie wystarczy już używać argumentów typu: „trwale dzieła powstają w ciszy”. Dziś należy się odwoływać do publikowanych opracowań na ten temat oraz do przeprowadzonych badań. Powinno się uwzględnić również fakt, że obecnie człowiek często stroni od ciszy, a nawet ucieka przed nią. Wynika to z niezrozumienia ciszy jako wartości oraz z fałszywego przekonania, że jest ona trudna do zrealizowania i staje się ciężarem nie do zniesienia. Mimo tych przeszkód i utrudnień stwierdza się w wielu środowiskach rosnące zapotrzebowanie człowieka na ciszę oraz wysiłki, aby ukazać walory ciszy i szerokie możliwości ich wykorzystania. Dzieje się tak wtedy, gdy obraz ciszy przedstawiany jest w sposób atrakcyjny i przekonujący⁴.

Człowiek dość łatwo akceptuje hałas, gdyż ulega błędnemu przekonaniu, że cisza nie jest w stanie z nim wygrać. Tym bardziej że wydłuża się wciąż lista czynników, które skutecznie rozpraszaają człowieka i uniemożliwiają mu wewnętrzne skupienie.

2. Liczne są źródła zakłócania ciszy: począwszy od napastliwej propagandy, stosowania w debatach argumentu siły, a nie siły argumentu, przekrzykiwania się z użyciem inwektyw i słów obelżywych, nieustannego „bombardowania” ze strony dysponentów informacji, a skończywszy na tzw. biegunce słownej czy dyktaturze emocji⁵. Czynniki te zyskują wciąż na skuteczności, gdyż człowiek zatracą zdolność dokonywania selekcji. Nie dostrzega też, że informacja przestaje być komunikacją międzyludzką⁶. Z kolei dominacja obrazu wprowadza do wnętrza człowieka chaos myśli i uczuć, redukuje w nim zdolność koncentracji i stępia jego uwagę. Dlatego coraz łatwiej popada on w stan uzależnienia od mediów. Nie sprzyja to rozwojowi jego myślenia i stwarza trudności w rozumieniu czytanych tekstów. Z badań wynika

J. Vigne, *La mystique du silence*, Paris 2003; L. Freeman, *Lettres sur méditation. Le christianisme face au silence*, Paris 2007; T. Olearczyk, *Pedagogia ciszy*, Kraków 2010; M.A. Barsalou, *Silence et ren-contre. La disponibilité à l'autre*, Québec 2012.

³ A. Lepa, *Funkcja ciszy w wychowaniu do mediów*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2009, nr 18, s. 177–188.

⁴ D. Le Breton, *Du silence*, Paris 1997, s. 11–114.

⁵ P. Caretti, A. Piretti, P. Pisara, *Informazione, manipolazione e potere*, Milano 1998; X. Couture, *La dictature de l'émotion*, Paris 2005.

⁶ D. Wolton, *Informing n'est pas communiquer*, Paris 2009.

też, że aż 70 proc. Polaków powyżej 15. roku życia nie rozumie w pełni tego, co czyta. Szacunkowo oblicza się, że w Polsce jest uzależnionych od mediów ponad 2 miliony osób⁷. Przez analogię należy wnioskować, że człowiek, który nie docenia ciszy, napotyka trudności również w słuchaniu drugiego człowieka i w rozumieniu jego wypowiedzi. Okazuje się, że istnieje ścisłe powiązanie mowy człowieka z jego ciszą. W związku z tym wypowiada się opinię, że „słowo jest solidarne z ciszą”. Na tym przekonaniu zbudowano metodę „Cisza i słowo”, ułatwiającą tworzenie zorganizowanego środowiska ciszy (galenosfery)⁸. W wypowiedziach mistrzów duchowości chrześcijańskiej podkreślana jest potrzeba rozsmakowania się wypowiedzianym (odczytywanym) słowem, aby zrozumieć jego walory⁹. W tej sytuacji nie dziwi przestroga, którą wypowiada Bill Gates, wybitny programista komputerowy: „Kto rządzi obrazami, rządzi umysłami ludzi”¹⁰. Tym bardziej że uleganie dominacji obrazu prowadzi do marginalizacji słowa, a w dalszej konsekwencji do jego lekceważenia¹¹.

3. Refleksja nad ciszą prowadzi dziś autorów do określenia jej funkcji. Najważniejsze z nich to: udział w pracy nad sobą, w budowaniu dojrzałej duchowości, doskonalenie języka, działalność wychowawcza, dobre relacje z ludźmi, pogłębienie poczucia sensowności życia. Funkcją ciszy jest też krystalizowanie „obrazu siebie”, który jest warunkiem *sine qua non* rozwoju osobowości człowieka. W związku z tym podkreśla się znaczącą rolę ciszy w zachowaniu wewnętrznego spokoju, wszak cisza i spokój idą w parze i wzmacniają się nawzajem¹². Ponadto, bez regularnej refleksji podejmowanej w ciszy nad własnym językiem, a więc nad logiką mówienia i komunikatywnością, nie można doskonalić mowy. Wynika to z faktu, że mowa jest narzędziem myślenia, a cisza realizuje istotną funkcję w formułowaniu myśli i w narracji¹³. Dlatego mówi się, że „słowo karmi się ciszą”. Istnieje też intuicyjne przeświadczenie ludzi o korelatywnym powiązaniu słowa i ciszy, na co wskazuje znane powiedzenie: „Kto nie umie milczeć, nie potrafi mówić”¹⁴. Podejmowane przez człowieka wyciszenie wewnętrzne w znacznym stopniu pomaga w pogłębianiu poczucia tożsamości, zagrożonego zwłaszcza przez nowe media¹⁵.

Szczególnie ważną funkcję spełnia cisza, gdy jako „środowisko” (galenosfera) sprzyja człowiekowi w jego refleksji nad poczuciem sensu życia. Coraz dotkliwiej

⁷ A. Lepa, *Uzależnienie od mediów*, w: *Media w Kościele i Kościół w mediach*, red. M. Przybysz, J. Kloch, Katowice 2012, s. 232–243.

⁸ Ph. Breton, D. Le Breton, *Le silence et la parole*, Toulouse 2000.

⁹ P.M. M’Ba, *Goûter la parole*, Saint-Amand-Montrond 2005.

¹⁰ B. Darras, *Multimédia et éducation à l’image*, w: *Multimédia et Savoirs*, Paris 2000, s. 143.

¹¹ Ph. Breton, *Éloge de la parole*, Paris 2003; S. Cancelli, *Il peso delle parole. Linguaggi e comunicazione*, Brescia 2010.

¹² Ph. Ferlay, *Paix et silence*, Paris 2010.

¹³ A. Florin, *Le développement du langage*, Paris 1999; F. Cavallier, *Le langage et la pensée*, Paris 2000, s. 56–62; J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002, s. 17–42.

¹⁴ A. Lepa, *Media w świecie słowa*, Częstochowa, 2011, s. 53–59.

¹⁵ P. Dal Ben, *Identità e nuovi media*, Villa Verucchio 2008.

przeżywa on deficyt tego poczucia¹⁶. Jedną z form pomocy, obok logoterapii, jest „metoda odnajdywania ducha słów”, które człowiek każdego dnia z całą konsekwencją czyta i słyszy. Jest to intensywne poszukiwanie sensu słów i myśli zawartych w wypowiedziach mówionych i drukowanych¹⁷. Sama realizacja tej metody inspirowała do sięgania po ciszę, aby stosując ją odkrywać znaczenie spotykanych słów i w ten sposób „ćwiczyć” poczucie sensu życia.

Rozpatrując znaczenie i rolę ciszy w życiu człowieka Anna M. Cànopi, przeorysza włoskich benedyktynek, autorka wielu prac na temat duchowości, idzie najdalej, gdyż stwierdza, że cisza jest cechą konstytutywną człowieka¹⁸. Oznacza to, iż stanowi ona istotną rzeczywistość jego natury. Z kolei Laurence Freeman, benedyktyn, dyrektor międzynarodowego centrum medytacji w Londynie, w swojej refleksji wyraża przekonanie, iż cisza jako wartość jest tak ważna, że powinna się stać wyzwaniem dla współczesnego chrześcijaństwa¹⁹.

Zauważa się w ostatnich latach rosnące zainteresowanie ciszą i milczeniem. Poszukiwane są poradniki na ten temat. Problematyka ta znajduje swoje odbicie we współczesnej kulturze, a szczególnie w literaturze pięknej. Zastanawia też fakt, że jednym z najważniejszych wydarzeń w kinematografii ostatnich lat stał się film zatytułowany *Wielka cisza* w reżyserii Philipa Gröninga, który po 19. latach usilnych starań uzyskał zgodę na filmowy zapis życia kartuzów w klasztorze Grande Chartreuse w Alpach Francuskich. Film jest apoteozą ciszy.

4. O wartości milczenia (ciszy) i słowa wypowiedział się papież Benedykt XVI w orędziu wydanym w 2012 r. z okazji Dnia Środków Społecznego Przekazu²⁰. Autor dokumentu wyszedł z założenia, że „milczenie jest integralną częścią komunikacji i nie istnieją bez niego słowa bogate w treść”. Zwrócił więc uwagę na najważniejsze pożytki, jakie przynosi człowiekowi czas przeznaczony na milczenie. Jednostka może wtedy lepiej poznać siebie oraz to, co wypowiada. Gdy zaś potrafi zamilknąć, pozwala drugiej osobie wyrazić siebie i w ten sposób buduje twórczy dialog z ludźmi. Inny pożytek milczenia według Benedykta XVI to zdolność dostrzegania u rozmówcy znaków, które są jego „mową ciała”, jak np. wyraz twarzy, gest, malujące się na twarzy zmartwienie czy ból. Skupienie wewnętrzne, do którego prowadzi milczenie (cisza) pozwala z kolei odkryć związek, jaki istnieje między wydarzeniami, a także ułatwia sformułowanie niebanalnych odpowiedzi na pojawiające się pytania. Papież przypomina też, że cisza jest językiem Boga. Człowiek zaś ma wyjątkową okazję, aby w ciszy podjąć dialog z Bogiem i próbę odnalezienia siebie. Szczególną wartość wykazuje umiejętność słuchania i kontemplacji, a nie tylko mówienia.

¹⁶ W. Ohla, *Interakcyjne uwarunkowania poczucia sensu życia*, w: *Człowiek – Wartości – Sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 119–121; P. Marchwicki, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare”, 2002, t. 18, s. 337–351.

¹⁷ A. Rey, *L'esprit des mots*, Rouen 2009.

¹⁸ A.M. Cànopi, *Silenzio*, Bologna 2008, s. 7–10.

¹⁹ L. Freeman, *Lettres sur méditation. Le christianisme face au silence*, Paris 2007.

²⁰ Benedykt XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji. Orędzie na XLVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 2012, nr 3, s. 7–9 (wyd. polskie).

Benedykt XVI mówi też o zagrożeniach, wobec których znalazły się milczenie i słowo. Wymienia przede wszystkim sytuację, gdy słowo i milczenie wzajemnie się wykluczają, albo gdy komunikacja medialna wprowadza jednostkę w stan oszołomienia, a nadmiar informacji z mediów rodzi iluzję zaspokojenia podstawowych potrzeb²¹.

II. ETYCZNY WYMIAR CISZY

1. Dotychczasowa refleksja pozwoliła zrozumieć jak znaczącą wartością może się stać akceptowana przez człowieka cisza. Wskazują na to przede wszystkim jej rozległe funkcje oraz wypowiedzi autorów piszących na ten temat.

Jeżeli wziąć pod uwagę funkcje realizowane dzięki ciszy (jej teologia i mistyka, filozofia, pedagogia i socjologia), zarówno w życiu indywidualnym jak i społecznym, to w refleksji nad nią rozumiały stają się jej aspekt etyczny. Wszak świadome działanie człowieka prowadzące do ograniczenia, czy wręcz wyeliminowania warstwy ciszy ze środowiska człowieka wykazuje charakter moralny, gdyż wiąże się z wyrządzoną szkodą. Szczególnie groźne dla jednostki są następstwa działań spowodowanych nieuprawnioną interwencją innych osób w sferze ciszy. Może to doprowadzić do poważnych zakłóceń w funkcjonowaniu najważniejszych składników galenosfery, tzn. środowiska ciszy. Takich przede wszystkim, jak: koncentracja myśli i emocji, skupienie wewnętrzne, sztuka milczenia czy praca nad postawą wyciszenia. Zakłócenia te rzutują negatywnie na kulturę słowa jednostki i na jej stosunek do hałasu. Osłabiają jednocześnie działania na rzecz tworzenia atmosfery sprzyjającej ciszy. Prowadzą też do niedoceniań roli modlitwy w pracy nad ciszą²².

Tytułem do etycznej oceny ciszy jest więc jej znaczenie w życiu jednostki i społeczeństwa, a także coraz powszechniej wyrażany postulat tworzenia środowiska ciszy (galenosfery), które ma to do siebie, że potęguje jej wpływy. Środowisko społeczne człowieka z natury swojej jest strukturą wysoce aktywną, ponieważ jego poszczególne składniki oddziałują na odpowiednie elementy psychiki w identyczny sposób i przez dłuższy czas²³. Mechanizm ten przyrównuje się do kropli wody, która drąży skałę. Podkreśla się jednocześnie, że najważniejszym składnikiem środowiska społecznego jest zawsze człowiek.

2. Warstwa ciszy (galenosfery) w środowisku człowieka nie występuje samotnie i niezależnie od pozostałych warstw. Współdziała z innymi warstwami, tzn. z ikonosferą (warstwą obrazu), logosferą (warstwą słowa) i sonosferą (warstwą dźwięku). Wspomniano już, że we wszechstronnym rozwoju człowieka dwie warstwy w jego

²¹ A. Lepa, *O iluzji w mediach*, w: *Media w Kościele...*, s. 220–231.

²² K. Stachiewicz, *Kilka uwag o milczeniu i etyce*, „*Studia Bydgoskie*”, 2007, t. 1, s. 167–178; A. Lepa, *Etyka galenosfery*, „*Annales*”, 2011, t. 14, nr 1, s. 193–204.

²³ R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952, s. 21–35; R. Wroczyński, *O pojmowaniu środowiska i jego konsekwencji dla wychowania*, „*Kwartalnik Pedagogiczny*”, 1960, nr 4, s. 34 ns.

środowisku są szczególnie znaczące – warstwa słowa i warstwa ciszy²⁴. To właśnie one pomagają człowiekowi w utrzymaniu równowagi w obrębie jego środowiska, nie dopuszczając do dominacji ikonosfery lub sonosfery, które mogą się stać zagrożeniem jego rozwoju.

Jak widać, relacje człowieka z ciszą nie są etycznie obojętne. Biorąc pod uwagę rolę ciszy w jego życiu, należy podkreślić, że negatywny stosunek do niej (np. niedoceniając jej, lekceważenie, czy tym bardziej zakłócanie) powinien mieć odniesienie moralne, gdyż w efekcie końcowym wyraża się w postaci wyrządzonej krzywdy.

Oceną moralną powinny być objęte również takie sytuacje, jak utrudnianie tworzenia środowiska ciszy (np. w rodzinie, szkole, czy w miejscu pracy). Wszak zorganizowana galenosfera zapewnia optymalne warunki życia i rozwoju. Nic dziwnego, że w związku z tym zachęca się dziś do uprawiania ekologii mediów²⁵.

Tym bardziej więc trzeba mówić o postawie nieetycznej, gdy ktoś uporczywie swoim zachowaniem wszczyna hałas, nie bacząc na prawo innych ludzi do ciszy i skupienia myśli. Sytuacje takie często dają znać o sobie w środowiskach sąsiedzkich.

3. Powstaje pytanie, jakie działania powinno się podejmować, aby poszanowanie ciszy i organizowanie jej środowiska, zawsze były obecne w życiu człowieka. Równoległe z tym powinno się chronić słowo przed każdą formą jego marginalizacji czy uwięzienia²⁶. Zadanie to nie jest łatwe, dlatego, stosując „metodę małych kroków”, należy rozpocząć od działań łatwiejszych, które mogą dać więcej satysfakcji, aby następnie podjąć inicjatywy bardziej ambitne i trudne. Oto kilka wskazań praktycznych.

- Przede wszystkim należy pogłębiać świadomość, że cisza jest „kolebką słowa”²⁷. Te dwie wartości zaś – ciszę i słowo zwykło się nazywać „bliźniętami ludzkiej duszy”. Dlatego wysuwany jest postulat, aby zaprzyjaźnić się z ciszą, również po to, żeby „usłyszeć siebie w ciszy”. Dla człowieka wierzącego „cisza jest językiem Boga”. Dlatego nie może zabraknąć modlitwy o ciszę. Przypomnieć należy w tym miejscu pokorną modlitwę Romana Brandstaettera: „Boże, jak mam dostąpić Twojej ciszy”²⁸.
- W budowaniu środowiska ciszy niezbędne jest, szczególnie w rodzinie, wychowanie do ciszy, które należy realizować zawsze w przekonaniu, że cisza powinna się stać „wartością chronioną” i być zawsze w domu (szkole, fabryce, biurze) „gościem honorowym”. Sprawdzonym środkiem w realizacji tego celu jest czytanie „na głos”, które ułatwia koncentrację myśli i rozumienie tekstu.

²⁴ Ph. Breton, D. Le Breton, dz.cyt. s. 89–99.

²⁵ *Écologie des médias*, red. P.Y. Badillo, Bruxelles 2008.

²⁶ A. Lepa, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu?*, „Ethos”, 1993, nr 4, s. 20–35.

²⁷ R. Mleczko, *Cisza to słowa szukanie*, Częstochowa 1997.

²⁸ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, Poznań 1985, s. 85.

Dodać należy, że człowiek najskuteczniej doskonali swoją myśl, gdy wcześniej wypracował w sobie postawę wyciszenia.

- Postawa wyciszenia wyraża się dobitnie w milczeniu człowieka, przez które może on osiągnąć różnorakie cele: jest ono formą komunikowania określonego stanowiska (akceptacja, dezaprobatą, pogarda), wyraża stan emocjonalny jak również wierność wobec danego słowa (przysięga milczenia w dochowaniu tajemnicy). Utrzymanie zastrzeżonych informacji w tajemnicy, a więc wierne milczenie na ich temat, jest jedną z podstawowych powinności etycznych dziennikarzy. W edukacji medialnej należy uwrażliwić na ten problem aktualnych i przyszłych odbiorców mediów²⁹.
- O ciszy powinno się więcej mówić, dyskutować i o nią zabiegać – zawsze dla dobra człowieka, który jest najważniejszym składnikiem środowiska. Jej aspektem etycznym powinni się zainteresować również dziennikarze i publicyści.
- Ciszę należy traktować z największą powagą, a rozpatrywanie jej w korelacji ze słowem sprawia, że staje się ona bliższa człowiekowi, bardziej atrakcyjna i godna poniesienia nawet wysokiej ceny.
- Ciszę powinno się systematycznie ćwiczyć, czego potwierdzeniem są klasztory kontemplacyjne. Postulat ten łatwiej zrealizować, gdy jest do dyspozycji „kącik ciszy” wydzielony w mieszkaniu, szkole, zakładzie pracy. W niektórych krajach zachodnich realizuje się tę myśl w wydzielonych przedziałach pociągów, gdzie wprowadzono zakaz rozmawiania.
- W kształtowaniu postawy wyciszenia, a w szczególności w budowaniu środowiska ciszy (galenosfery), niezbędnym i sprawdzonym środkiem jest medytacja. Sztuki medytacji należy zacząć uczyć jak najwcześniej. Pogłębia duchowość człowieka, prowadzi do skryzalizowania „obrazu siebie” i przyzwyczajania do ciszy³⁰.
- W ramach edukacji medialnej należy uwrażliwić jej uczestników na istniejące zagrożenia ciszy, zwracając uwagę na ich aspekt etyczny. W tym celu przede wszystkim, żeby pogłębić w nich poczucie odpowiedzialności za ciszę we wszystkich dostępnych środowiskach (rodziny, szkoły, zakładu pracy itp.).

Praca nad postawą wyciszenia pogłębia człowieka i chroni go przed osobowością niedojrzałą, jednocześnie otwiera na drugiego człowieka, który w twórczym dialogu z innymi może się stać cennym i niezastąpionym darem³¹.

²⁹ W. Chudy, *Milczenie – aspekt społeczno-komunikacyjny*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Ziemiann, t. XII, Lublin 2008, kol. 1040–1041; D. Cornu, *Journalisme et vérité. L'éthique de l'information au défi du changement médiatique*, Genève 2009.

³⁰ A. Schnöller, *La via del silenzio. Meditazione e consapevolezza*, Roma 2006.

³¹ R.L. Howe, *Il miracolo del dialogo*, Roma 1996, s. 11–25; J.M. Cotteret, *La magie du discours*, Paris 2000, s. 119–140.

III. WNIOSKI I POSTULATY DLA EDUKACJI MEDIALNEJ

1. Edukacja medialna, w której pomija się problematykę ciszy, jest niepełna i mało skuteczna. Jak wspomniano wyżej w społecznym środowisku człowieka, a w szczególności w jego mediosferze występują cztery główne warstwy – logosfera, ikonosfera, sonosfera i galenosfera. Prawidłowy odbiór mediów, np. w rodzinie, odbywa się wtedy, gdy ma miejsce zrównoważone oddziaływanie czterech wymienionych warstw na każdego z domowników. „Zrównoważone”, tzn. wykluczające dominację którejs z warstw, np. ikonosfery czy sonosfery. Jest znamienne, że Benedykt XVI w cytowanym orędziu stwierdza, iż „konieczne jest tworzenie odpowiedniego środowiska, swobodnego »ekosystemu«, w którym panowałaby równowaga między milczeniem, słowem, obrazami i dźwiękami”.

Postulat Benedykta XVI powinien być podjęty przede wszystkim przez ludzi mediów – zarówno teoretyków, jak i praktyków. Tym bardziej że Papież w przygotowaniu orędzia na Dzień Środków Społecznego Przekazu, posługuje się materiałem dostarczonym przez wybitnych specjalistów w dziedzinie mediów, kultury masowej oraz mechanizmów rządzących reklamą i konsumpcją. Dlatego zawarte w orędziu opinie, wskazania i prognozy wykazują znamię wysokiego profesjonalizmu. Tworzenie ekosystemu, do którego zachęca Papież, zdradza charakter pedagogiczny, wszak system taki stwarza optymalne warunki rozwoju osobowości. Widać to na przykładzie rodziny, która może się stać najbardziej korzystnym środowiskiem w wychowaniu do mediów³².

2. W procesie wychowania do mediów nie może zabraknąć pogłębionej refleksji na temat ciszy. Od wczesnego dzieciństwa należy w rodzinie rozbudzać szacunek do niej. Kontynuacja tych działań powinna nastąpić w przedszkolu i na wszystkich poziomach szkolnej edukacji. Jednostka przywykła do ciszy będzie się mogła skutecznie obronić przed negatywnym wpływem hałasu. Autorzy radzą, aby etapem przygotowującym organizowanie środowiska ciszy w rodzinie czy w szkole stało się wytworzenie prymatu słowa. Pozwala on również uchronić się przed negatywnymi skutkami oddziaływania mediów, a tym samym ocalić w środowisku ciszę³³. Prymat słowa wraz z ciszą pozwala też zachować równowagę w obrębie mediosfery jednostki i rodziny, chroni też przed dominacją ikonosfery i sonosfery.

3. Należy postulować pilne opracowanie przez specjalistów listy motywów i racji, która stanowiłaby w dyspozycji uczniów i ich rodziców liczącą się pomoc w budowaniu skutecznej argumentacji i w pracy nad postawą wyciszenia. Należy też upowszechnić sprawdzony pogląd, że praca nad tą postawą pogłębia człowieka i chroni go przed osobowością jarmarczną. Zdolna jest też doprowadzić jednostkę do poziomu indywidualności nieprzeciętnej. Dlatego stała troska

³² D. Bis, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowania do korzystania ze środków społecznego komunikowania*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2002, t. XXX, z. 2, s. 171–184.

³³ Ph. Breton, *Éloge de la parole*, s. 15–31; A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2008, s. 91–129; S. Cancelli, dz.cyt., s. 37–63.

o ciszę prowadzi do udoskonalenia myśli i języka. Autorzy podkreślają w związku z tym, że język powinien być miejscem ciszy³⁴.

4. Problematyką ciszy i języka powinny się zainteresować osoby publiczne, w szczególności zaś politycy i członkowie gremiów samorządowych. Nieprawidłowy stosunek do ciszy wpływa bowiem negatywnie również na różne pola publicznej działalności człowieka. Widać to wyraźnie w sferze słowa wypowiedzanego przez polityków. Nie chodzi tylko o różnego rodzaju lapsusy z ich strony czy o nieporadność językową (również w czytaniu). Problem staje się poważniejszy, gdy rosnąca wciąż dewaluacja słowa wyraża się w ogłaszaniu przedwyborczych obietnic bez pokrycia, lub gdy używa się wyszukanych słów w manipulowaniu ludźmi i w stosowaniu języka nienawiści. Philippe Breton, jeden z najwybitniejszych w Europie specjalistów w dziedzinie słowa i komunikacji społecznej, twierdzi, że obecny w propagandzie kryzys słowa daje początek niepokojom politycznym. To wszystko zaś powiązane jest z niekompetencją demokratyczną ze strony ośrodków władzy³⁵.

5. Brakuje w Polsce szeroko zakrojonych badań nad ciszą i jej uwarunkowaniami. Nie ma nawet liczących się raportów o stanie ciszy w podstawowych środowiskach człowieka. Dlatego należy postulować pod adresem pedagogów, psychologów społecznych i pastoralistów, podjęcie takich badań. Ich wyniki mogą się stać cennym narzędziem dla pedagogów w ich codziennym trudzie wychowania dzieci i młodzieży „w ciszy” i „do ciszy”. Będą też niezastąpioną pomocą w stawianiu diagnozy środowiskom, w których cisza powinna zajmować miejsce znaczące.

* * *

Jak podkreśla Teresa Olearczyk, życie bez ciszy jako wartości to życie bezrefleksyjne, które wyraża się w powierzchownym postrzeganiu rzeczywistości oraz w braku pogłębionej diagnozy i rozumienia faktów³⁶. W takich warunkach nie można należycie wypełniać obowiązków zawodowych, zarządzać instytucją, uczyć i wychowywać, twórczo myśleć i osiągać dojrzałej osobowości. Cisza jest więc zadaniem, któremu przez całe życie powinno się sprostać, w działaniu wspólnym i zorganizowanym – na wszystkich szczeblach szkoły, wychowania i relacji międzyludzkich.

³⁴ F. Cavallier, *Le langage et la pensée*, Paris 2000, s. 6–28.

³⁵ Ph. Breton, *L'incompétence démocratique. La crise de la parole aux sources du malaise (dans la) politique*, Paris 2006. Por. np. A. Lepa, *Zmanipulować logosferę człowieka*, „Frona”, 2010, nr 57, s. 60–75.

³⁶ T. Olearczyk, dz.cyt., s. 76–106.

THE ETHICS OF SILENCE IN MEDIA EDUCATION

Summary

The silence of humans is threatened by various types of noise. They are enhanced by in-adequate reception of media messages. Therefore, studies on media education should also involve an investigation of the relation between the human mediosphere and threats to silence. Behaviour that diminishes the sphere of silence in the human environment or even eliminates it entirely is a harmful act. Consequently, it is proposed that media education should always involve a reflection on the ethical assessment of silence in the human environment, with particular reference to the factors that constitute a threat to silence.

The first part of the paper presents silence as a positive value. The second part discusses the ethical aspects of silence. Conclusions and suggestions with regard to media education make up the third part of the article.

The paper aims to draw attention to silence viewed as a positive value as well as to the ethical aspects of silence in education for media and in structuring galenosphere, i.e. the sphere of silence. The discussion of the relevant issues points to a need for research on the condition of silence in the human social environment and its role in media education.

Słowa kluczowe: edukacja medialna, etyka ciszy, galenosfera, mediosfera

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Łódzki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

SCHIZOFRENIA JAKO PRZYCZYNA NIEZDOLNOŚCI DO PODJĘCIA ISTOTNYCH OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

WPROWADZENIE

Podjmując próbę dokonania charakterystyki schizofrenii i jej wpływu na zdolność kontrahenta do podjęcia obowiązków małżeńskich nie sposób nie rozpocząć naszych rozważań od spojrzenia na psychozę, w szczególności zaś na jej charakterystyczne symptomy, by w konsekwencji móc określić schizofrenię jako zaburzenie o charakterze psychicznym. Jest to jednak zadanie istotne, o ile jedynie poprzez analizę struktur wewnętrznych człowieka, które z kolei oddziałują na jego zachowania zewnętrzne, możliwe jest określenie odpowiedzialności prawnej osoby w odniesieniu do sakramentu małżeństwa.

CHARAKTERYSTYKA PSYCHOZY

Termin *psychoza*, użyty po raz pierwszy w 1845 r. przez Ernsta von Feuchterslebena, ma wiele różnych znaczeń. Czasem stosowany jest jako synonim poważnego zaburzenia psychicznego, czasem zaś w celu odróżnienia zaburzeń psychotycznych od zaburzeń nerwicowych, które zazwyczaj opisuje się jako przesadne i ilościowo nieprawidłowe reakcje¹. Psychoza jest ogólnym terminem opisującym całą grupę ludzkich zachowań, które mogą mieć różne przyczyny i dlatego nie jest traktowana jako osobna jednostka chorobowa².

Psychozy to grupy zaburzeń psychicznych uważanych za głębsze i cięższe. Jako kryteria ich wyodrębnienia proponowane jest zwłaszcza wyraźne ograniczenie lub utrata zdolności krytycznej oceny rzeczywistości z powodu zaburzeń poznawczych,

¹ Por. *Oksfordzki podręcznik psychiatrii*, red. A. Grzywa, Lublin 2007, s. 198.

² Por. J.A. Gilbert Calabuig, *Medicina Legal y Toxicología*, Barcelona 1991, s. 894. Czytamy tutaj: „...el proceso patológico se desarrolla en un sujeto hasta entonces sano o a lo sumo con una predisposición especial a sufrir la enfermedad, en cualquier momento de su curso vital”.

dowodzone lub hipotetyczne tło somatyczne, szczególnie głęboka lub całościowa dezorganizacja funkcjonowania psychicznego i społecznego³.

Zaburzenia psychiczne dzielimy na zespoły psychotyczne i zespoły niepsychotyczne. Kryterium podziału stanowi występowanie określonych objawów psychopatologicznych. Objawy te to urojenia, halucynacje, zaburzenie myślenia i zachowania, wahania nastroju, znaczne deficyty myślowe. W tych przypadkach występuje zawsze z przyczyn chorobowych wyraźne zaburzenie poczucia rzeczywistości, ograniczenie lub niezdolność do krytycznej, realistycznej oceny własnej osoby, otoczenia lub relacji między nimi. Zespoły niepsychotyczne to te, które nie spełniają kryterium przynależności do zespołów psychotycznych⁴.

Osoby, które doznają stanu psychozy, doświadczają zaburzeń świadomości, spostrzegania, a ich sposób myślenia ulega zwykle całkowitej dezorganizacji. Osoba znajdująca się w stanie psychozy nie ma jej świadomości i wydaje się jej, że funkcjonuje normalnie. Istotą psychozy jest brak krytycyzmu wobec własnych, nieprawidłowych spostrzeżeń i osądów. Termin psychoza odnosi się zatem do niemożności analizowania rzeczywistości, czemu zazwyczaj towarzyszą omamy, urojenia i inne zaburzenia myślenia. Zespoły psychotyczne uznaje się za zaburzenia psychiczne, w których z przyczyn chorobowych występuje wyraźne zaburzenie poczucia rzeczywistości, tzn. wyraźne ograniczenie lub niezdolność do krytycznej, realistycznej oceny rzeczywistości, w tym siebie samego, otoczenia i relacji między nimi⁵.

Psychozy mogą występować jako odosobnione, pojedyncze zjawiska, czyli objawy, ale najczęściej łączą się ze sobą, a obejmując różne funkcje psychiczne, tworzą tzw. zespoły objawów psychopatologicznych. Wstępnym zatem przedmiotem analizy w psychopatologii są przejawy, czyli fenomeny życia psychicznego w ich indywidualnej niepowtarzalności, zmienności i różnorodności. Zespół psychopatologiczny to określony zbiór objawów występujących wspólnie w warunkach naturalnych, stanowiący tworzywo opisu i oceny klinicznej zaburzeń psychicznych. Lista podstawowych zespołów psychopatologicznych nie jest obszerna, mimo postępu wiedzy na temat zaburzeń psychicznych pozostaje na tyle stała, że uważa się ją za odzwierciedlenie podstawowych wzorców zaburzonego funkcjonowania psychicznego człowieka. Jednak obok dość powszechnie przyjmowanych zespołów, do których zalicza się zespół depresyjny i zespół maniakalny, są zespoły, których definicja i zastosowanie podlegają ciągłej dyskusji⁶.

Niejednoznaczność definiowania poszczególnych zespołów psychicznych, a jednocześnie wzajemne przenikanie się poszczególnych objawów sprawia, iż spotyka się różne podziały zespołów objawów psychopatologicznych. Zdaniem A. Grzywy jako kryterium ich podziału można przyjąć dziedzinę psychiki, której w chwili badania zaburzenia najbardziej dotyczą. Stosując ten umowny podział psy-

³ Por. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, s. 394; M. García Blázquez, *Aspectos médicos legales de la nulidad y separación matrimonial*, Granada 1993, s. 146.

⁴ Por. *Psychiatria, Podstawy psychiatrii*, red. A. Bilikiewicz, S. Puzyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, t. 1, Wrocław 2002, s. 404–405.

⁵ Por. A. Grzywa, *Oblicza psychozy*, Lublin 2005, s. 16.

⁶ Por. *Psychiatria...*, s. 324–327.

chiki na sferę świadomości, życia uczuciowego, intelektu w rozumieniu myślenia oraz dziedzinę zachowania i postępowania, można podzielić zespoły objawów psychopatologicznych na: zaburzenia świadomości, zaburzenia uczuciowości, zaburzenia sfery intelektualnej oraz zaburzenia zachowania i postępowania⁷.

W podręczniku psychiatrii podział ten jest uproszczony i koncentruje się jedynie wokół trzech różnych grup objawów. Pierwszą tworzą zaburzenia czynności poznawczych, tzn. tych, za których pomocą człowiek uzyskuje, porządkuje, przechowuje i wykorzystuje wiedzę o otaczającym świecie i własnym ciele. Do drugiej grupy zalicza się objawy, które wiążą się z zaburzeniami czynności emocjonalnych i motywacyjnych, tzn. z procesami dynamizującymi i ukierunkowującymi zachowanie. W trzeciej grupie znalazły się objawy stanowiące zaburzenie tych czynności psychicznych, które trudno jednoznacznie podporządkować poprzednim⁸. Co należy jednak podkreślić, każdy z zaproponowanych podziałów zespołów objawów psychopatologicznych jest uproszczeniem, gdyż rzadko zespoły te występują w sposób od siebie odgraniczony.

Wszystkie zaburzenia psychiczne wpływają na poznanie wyrażane w uczuciach, poglądach i percepcji. Niektóre z nich wpływają także na wyższe funkcje poznawcze poziomu świadomości, jasności myśli, pamięć i inteligencję⁹. Zaburzenia czynności poznawczych są to zaburzenia tych czynności psychicznych, które pozwalają organizmowi na rozpoznanie właściwości i postaci środowiska zewnętrznego i wewnętrznego, utrwalenie ich i scalenie w spójny i względnie trwały system indywidualnej wiedzy o świecie¹⁰. Czynności poznawcze bowiem umożliwiają organizmowi adekwatne reagowanie na zmieniającą się sytuację wewnętrzną i zewnętrzną poprzez przejęcie zawartego w bodźcach aspektu informacyjnego, który istnieje i oddziałuje dzięki aktywizacji różnych fragmentów sieci neuronalnej, stanowiących psychiczną reprezentację różnych fragmentów środowiska¹¹.

Zaburzenia czynności poznawczych dotyczą zaburzeń uwagi, pamięci, spostrzegania, jak i zaburzeń myślenia i porozumiewania się¹². Nie wnikając w tym miejscu w szczegółową analizę poszczególnych form zaburzeń czynności poznawczych, warto jedynie zwrócić uwagę na kilka z nich, użytecznych z racji podjętego przez nas zagadnienia.

Zaburzenia myślenia mogą mieć charakter formalny, formalno-treściowy lub treściowy. Do formalnych zaburzeń myślenia zalicza się zaburzenia toku myślenia,

⁷ Por. A. Grzywa, dz.cyt., s. 44–45.

⁸ Por. *Psychiatria...*, s. 333.

⁹ Por. *Oksfordzki podręcznik psychiatrii...*, s. 66.

¹⁰ Por. J.J. García Failde, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, Salamanca 2003, s. 122. Autor zauważa: „... La memoria sensitiva reproducir las sensaciones que se tuvieron antes (bajo este aspecto no se distingue de la fantasía) y además reconoce que las mismas fueron tenidas antes (es lo que se llama reminiscencia); ...La memoria intelectual reproduce ideas, juicios, raciocinios, etc., y reconoce que estas ideas, juicios, raciocinios, etc., se tuvieron anteriormente; pasado un tiempo recordamos, por ejemplo, la historia de un acontecimiento que nos contaron y además reconocemos que esa historia nos la contaron antes...”.

¹¹ Por. *Psychiatria...*, s. 334.

¹² Por. H. Kaplan, B.J. Sadock, *Tratado de psiquiatría*, Barcelona 1989, s. 568–572.

objawiające się spowolnieniem myślenia lub jego przyśpieszeniem (gonitwa myśli), czy też przerwami w myśleniu¹³.

Do formalno-treściowych zaburzeń myślenia zalicza się: myślenie magiczne, mity, przesady, myśli nadwartościowe, myśli natrętne, depersonalizację, pseudologię fantastyczną i nastawienia. Warto w tym miejscu szczególnie zauważyć zaburzenie polegające na przeżywaniu myśli nadwartościowych. Myślom tym towarzyszy zawsze silne zaangażowanie emocjonalne, nie dopuszczające ich krytycznej oceny. Zazwyczaj cechują się przecenianiem swojego znaczenia i możliwości. Myśli nadwartościowe ograniczają możliwość korzystania z wcześniejszych doświadczeń oraz uniemożliwiają uwzględnienie opinii innych osób na dany określony temat¹⁴.

Treściowe zaburzenie myślenia polega na urojeniach¹⁵. Można powiedzieć, że urojenia to szczególne, motywowane chorobliwie, nieadekwatne, fałszywe postawy wobec przedmiotowej lub podmiotowej rzeczywistości, w których zwykle dostrzegamy specyficzny składnik poznawczy, taki jak sąd czy przekonanie, rzadziej inne składniki, jak specyficzny stan emocjonalny czy specyficzne zachowanie¹⁶. W urojeniach odróżnienie rzeczywistości od nierzeczywistości staje się trudne. Urojeniowo przeżywany stan rzeczy jest dla danej jednostki już na wstępie czymś, co zawiera prawdę samą w sobie. Pośród różnych form urojeń spotyka się także urojenia wielkościowe, stanowiące element zespołu maniakalnego, jak i urojenia depresyjne, spotykane w przebiegu zespołu depresyjnego. U podstaw urojeń wielkościowych leży przekonanie danej osoby, że jest ona niezwykle osobistością, że ma jakieś szczególne bogactwa, misję do spełnienia czy przykładowo możliwości ponadnaturalne. W urojeniach depresyjnych dana osoba przypisuje sobie różne zaniedbania, niedostateczny wysiłek, niewłaściwe użytkowanie zdolności, a swoją chorobę uważa za karę¹⁷.

Zaburzenia czynności emocjonalnych wiążą się z dynamiką przeżywania rzeczywistości¹⁸. Do najczęściej występujących zaburzeń emocjonalnych zalicza się:

¹³ Por. *Oksfordzki podręcznik psychiatrii...*, s. 64. Czytamy tutaj: „Przyśpieszone tempo myśli nazywane jest gonitwą myśli. Może przejawiać się w mowie jako presja mówienia albo być opisywana przez pacjenta. Ma on uczucie, że myśli biegną szybciej niż mogą być wyartykułowane, a każda myśl powoduje zbyt wiele skojarzeń, aby można je było śledzić. Gonitwa myśli jest cechą chorób maniakalnych. W łagodnych formach za tendencją determinującą myśli można nadać (do uzupełnienia bocznych skojarzeń odwołuje się drobiazgowość), jednak w poważniejszych przypadkach dochodzi do gubienia skojarzeń, w którym normalne semantyczne powiązania między myślami zostają osłabione, utracone bądź zastąpione przez skojarzenia oparte na paronomazji, aliteracji lub dźwięku słów (asocjacja myślowa dźwięków). Spowolnione tempo myśli albo opóźnienie psychiczne występuje w chorobach depresyjnych. Dochodzi tu do zmniejszenia subiektywnej szybkości myśli oraz zakresu skojarzeń. Mogą wystąpić spowolnienie i zanik spontanicznej mowy. Ponadto pozostałe myśli skierowane są na przynębiające tematy. Zarówno w przyśpieszonym, jak i spowolnionym myśleniu może być widoczna tendencja do gubienia głównego wątku myśli (określanego jako wzmożone rozproszenie)”.

¹⁴ Por. A. Grzywa, dz.cyt., s. 63–64.

¹⁵ Por. F. Dorschs, *Diccionario de psicologia*, Barcelona 1976, s. 653.

¹⁶ Por. *Psychiatria...*, s. 351.

¹⁷ Por. A. Grzywa, dz.cyt., s. 72–87.

¹⁸ Por. J.J. García Faílde, dz.cyt., s. 122. Autor zauważa: „...Non existe un total acuerdo en la definición de las emociones. Según la mayoría de los psicólogos, el misterio de las emociones consta

obniżenie nastroju, podwyższenie nastroju, lęk, złość, zubożenie uczuciowe, czy też zubożenie lub chwiejność uczuciową.

Obniżenie nastroju charakteryzuje się dłużej utrzymującym się ujemnym tonem emocjonalnym i ujemnym zabarwieniem uczuciowym wszystkich przeżyć. Osoba dotknięta obniżonym nastrojem odczuwa zatem smutek, przygnębienie, rozpacz, brak radości, bezsilność i niemoc. W ramach zaburzenia obniżonego nastroju można wyróżnić: nastrój depresyjny (wyraźny ton rozpacz i smutku), nastrój depresyjno-dysforyczny (ton żalu, a nawet złości) oraz nastrój dystymiczny (lęklliwość, poczucie wyczerpania i dolegliwości cielesnych)¹⁹. Najpopularniejszą formą obniżenia nastroju jest nastrój depresyjny. Co należy podkreślić, w łagodniejszej formie jest on przeżywany przez większość osób. W sytuacjach zaburzonych wzrasta dominacja obniżonego nastroju nad wszystkimi sytuacjami życiowymi oraz zmniejsza się reakcyjność nastroju, tzn. możliwość polepszania nastroju przez przyjemne lub zachęcające do tego wydarzenia²⁰.

Podwyższenie nastroju cechuje wybitnie dodatni ton i zabarwienie emocjonalnych przeżyć, które dana osoba opisuje jako radość, wesołość, uniesienie, entuzjazm, poczucie mocy i energii. Poziom tych odczuć może być różny, stąd można mówić o nastroju maniakalnym (odczucie uniesienia, radości o ekspansywnym, dłużej utrzymującym się charakterze), euforycznym (płytkie wzmożenie nastroju), czy wręcz ekstatycznym odczucie podniosłości sytuacji i własnego w niej udziału²¹.

Lęk to nastrój, w którym dominuje odczucie silnego zagrożenia zmiany wywołanej się z nieznanego źródła²². Złość to nastrój, w którym dominuje negatywne przeżywanie wzburzenia związane z poczuciem ograniczenia lub zablokowania własnych możliwości. Zubożenie uczuciowe polega na wyraźnym ilościowym ograniczeniu lub braku przeżywanych uczuć. Zubożenie uczuciowe to tendencja do długotrwałego utrzymywania się stanów uczuciowych w mało zmienionej lub w ogóle niezmienionej postaci. Chwiejność uczuciowa to nadmierna zmienność, niestałość, nietrwałość nastroju²³.

Zaburzenia czynności motywacyjnych opierają się na odniesieniu do motywu działania człowieka, który rozumiany jest jako czynnik ukierunkowujący człowieka na dążenie do określonego, wyznaczonego celu. W głównej mierze zaburzenia te

en realidad de tres misterios: excitación (qué despiertan las emociones), expresión (cómo el cuerpo y la mente excitados expresan la emoción, es decir, reaccionan ante emoción), experiencia (cómo las reacciones físicas y mentales matizan el modo de sentir la emoción)".

¹⁹ Por. *Psychiatria...*, s. 363–364.

²⁰ Por. *Oksfordzki podręcznik psychiatrii...*, s. 47.

²¹ Por. *Psychiatria...*, s. 364–365.

²² Por. *Oksfordzki podręcznik psychiatrii...*, s. 54. Czytamy tutaj: „Lęk ma dwa składniki: lęk psychiczny – nieprzyjemne uczucie, w którym występuje subiektywne napięcie, wzmożone pobudzenie oraz lękliwa świadomość, oraz lęk somatyczny – cielesne uczucie palpacji, pocenie się, duszności, błądzenie oraz poczucie dyskomfortu w jamie brzusznej. Uczucie lęku jest związane z pobudzeniem systemu autonomicznego i poznawczą oceną zagrożenia, które były prymitywnymi reakcjami adaptacyjnymi – od nich zależało przetrwanie. Umiarkowany lęk może powodować zwiększenie wydajności wykonywanych zadań. [...] Staje się patologiczny, gdy jest nieprawidłowo głęboki, długotrwały lub na poziomie przekraczającym rzeczywiste zagrożenie w danej sytuacji”.

²³ Por. *Psychiatria...*, s. 365–367.

dotyczą aktywności ruchowej i aktywności impulsywnej. Szczególną uwagę zwraca tutaj działanie nawykowe, w tym nawykowe unikanie, czyli fobia²⁴. Polega ona na unikaniu pewnych okoliczności na skutek obawy z nimi związanej. Pośród różnych form fobii wyróżnia się m.in. fobie społeczne polegające na unikaniu sytuacji, w których dokonywana jest społeczna ocena, a motywem jest obawa wystąpienia jakiegoś przejawu lęku²⁵.

Zaburzenia scalania czynności psychicznych dotyczą świadomości, orientacji, inteligencji oraz osobowości. Świadomość to w medycynie stan fizjologiczny układu nerwowego, charakteryzujący się zachowaniem orientacji co do miejsca, czasu i sytuacji. W psychologii świadomość może oznaczać zdolność zdawania sobie sprawy z własnego zachowania, zdolność do przeżywania doznań i stanów emocjonalnych. Zaburzenia świadomości mogą mieć charakter ilościowy lub jakościowy. Ilościowe zaburzenia, do których należy senność i śpiączka nie są psychozami. Są nimi natomiast zaburzenia jakościowe, które przejawiają się w postaci przymglenia prostego, majaczenia, zamroczenia i splątania²⁶.

Zaburzenia orientacji dotyczy przede wszystkim czasu, miejsca, sytuacji, jak i tożsamości. Zaburzenie inteligencji objawia się upośledzeniem (nieosiągnięcie charakterystycznej dla wieku sprawności intelektualnej) lub otępieniem (wyraźne obniżenie osiągniętego poziomu sprawności intelektualnej). Zaburzenia osobowości w sensie klinicznym dotyczą zmiany osobowości, osobowości mnogiej lub dezintegracji osobowości²⁷.

OKREŚLENIE SCHIZOFRENII

Zaburzenie, jakim jest schizofrenia, zawdzięcza wiele badaniom i teorii niemieckiego psychiatry Emila Kraepelina, który kilka zaburzeń psychicznych o podobnym przebiegu połączył w jednostkę zwaną *dementia precox*. W VI edycji swojego podręcznika psychiatrii, wydanego w 1899 r.²⁸, Kraepelin wyraźnie oddziela zaburzenie

²⁴ Por. F. Dorschs, dz.cyt., s. 653.

²⁵ Por. *Psychiatria...*, s. 368–376.

²⁶ Por. A. Grzywa, dz.cyt., s. 45–47. Czytamy tutaj: „Przymglenie proste [...] polega na zaburzeniu spostrzegawczości, trudnościach w pojmowaniu wydarzeń zachodzących w świecie zewnętrznym, obniżeniu ruchliwości, zubożeniu. [...] Zamroczenie polega na zaburzeniu orientacji nie tylko co do czasu, miejsca i sytuacji, ale też co do własnej osoby. [...] Splątanie to najgłębszy stan zaburzenia świadomości, kiedy chory traci kontakt z otoczeniem, jego wątki myślowe są porozrywane, wypowiada jedynie pojedyncze, niepowiązane ze sobą słowa”.

²⁷ Por. *Psychiatria...*, s. 398–403. Zmiana osobowości związana jest z silnie traumatycznym przeżyciem o charakterze jednorazowym (katastrofa, śmierć) lub trwającym dłużej (ciężka choroba), które powoduje utrwalenie się zachowań dysfunkcyjnych lub dezadaptacyjnych. Osobowość mnoga jest zaburzeniem dyssocjalnym polegającym na występowaniu u tej samej osoby co najmniej dwóch różniących się, względnie zintegrowanych osobowości. Dezintegracja osobowości to stan utraty lub zatracenia spójności przez mechanizmy scalające osobowości, prowadzący do różnych przejawów dezorganizacji zachodzących między nimi relacji.

²⁸ Zob. E. Kraepelin, *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, wyd. 6, Barth, Leipzig 1899.

maniakalno-depresyjne (*maniach – depressives Irresein*) od grupy zaburzeń, którym nadaje wspólną nazwę *dementia precox*. Charakteryzowały je zaburzenia w czterech obszarach aktywności psychicznej: myślenia, wydawania sądów, życia uczuciowego i zachowania. Od tej pory można datować rozwój wiedzy o schizofrenii.

Termin schizofrenia stworzył E. Bleuer od greckiego słowa *schizo* (rozszepiam, rozłupuje) oraz *fren* (przepona, serce, umysł, wola). Schizofrenia to zaburzenie tajemnicze, nazywane przez psychiatrów delficką wyrocznią psychiatrii, gdyż koncentrują się w niej najważniejsze zagadnienia psychiki ludzkiej²⁹.

Określenie schizofrenii obecnie opiera się na dwóch różnych kryteriach diagnostycznych europejskim (ICD-10) i amerykańskim (DSM-IV). W obu tych klasyfikacjach, a więc zawartych w opublikowanym w 1994 r. *Diagnostycznym i statystycznym podręczniku zaburzeń psychicznych* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*)³⁰ oraz w opublikowanej w 1992 r., *Międzynarodowej klasyfikacji chorób* (*International Classification of Diseases*) z podtytułem *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania* (*Classification of Mental and Behavioural Disorders*) charakterystyczne objawy schizofrenii są niemal identyczne. Zaburzenie schizofreniczne cechuje podstawowe i charakterystyczne zaburzenie myślenia i spostrzegania oraz niedostosowany i spłycony afekt. Jasna świadomość i sprawność intelektualna są zwykle zachowane. Do najbardziej charakterystycznych objawów schizofrenii zalicza się: echo myśli, nasyłanie, zabieranie i odsłonięcie myśli; urojenia różnego rodzaju; głosy omamowe; utrwalone omamy z zakresu jakiegoś zmysłu; przerwy lub wstawki w toku myślenia; zachowania katatoniczne, jak pobudzenie, zastyganie, negatywizm, osłupienie; niespójność reakcji emocjonalnych, co zwykle prowadzi do wycofania się i zmniejszenia dostosowania społecznego³¹. Nie ma zgodności wśród autorów, czy schizofrenia jest jedną chorobą, czy też grupą skupiającą w sobie kilka chorób.

Pomimo iż nie ma pełnej zgodności badaczy i autorów co do przyczyn wywołujących schizofrenię, biorąc pod uwagę różne teorie, można wyodrębnić dwa zasadnicze czynniki. Są to: uwarunkowania genetyczne oraz środowisko wychowawcze i zaburzone zachowania szkolne. Ponadto psychiatria podkreśla rolę takich czynników jak: organiczne uszkodzenie mózgu lub zakażenie wirusowe.

Z badań wynika, że około 1% ogólnej populacji w społeczeństwach cywilizowanych zapada na schizofrenię. W etiologii schizofrenii ważną rolę odgrywa dziedziczność i wpływ genów. Istnienie wadliwego genu lub zespołu genów nie jest jednak elementem wystarczającym do rozwoju choroby. Co prawda w niektórych przypadkach obciążenie genetyczne jest tak ciężkie, że choroba ujawnia się niezależnie od innych przyczyn, w większości przypadków defekt genetyczny zostaje wywołany w warunkach szczególnego obciążenia, gdy zawodzą mechanizmy samoregulujące³².

²⁹ Por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3*, Lublin 2009, s. 260.

³⁰ Zob. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, DSM-IV, Washington 1994.

³¹ Por. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD – 10. Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*, red. tł. S. Pużyński, J. Wiórka, Kraków–Warszawa 2000, s. 82–83.

³² Por. S. Paździor, dz.cyt., s. 260–262.

Od czasu wykrystalizowania się pojęcia zaburzeń schizoafektywnych problem osobowości przedpsychotycznej stanowi centralne zagadnienie, wiążące się z etiopatogenezą tych schorzeń oraz ich obrazem psychopatologicznym. Szczególnie istotne w tym względzie są badania, jakie przeprowadził E. Kretschmer, który stwierdził, że istnieje ścisły związek między charakterystyką somatyczną danej osoby a jego strukturą psychiczną. Do struktury leptosomicznej (osoby wysokie, szczupłe) przynależy charakter schizotymiczny. Do struktury pyknicznej (osoby o masywnej budowie ciała) przynależy charakter cyklotymiczny oscylujący między nastrojem radości i smutku. Obie struktury nie mają jednak charakterystyk czystych, gdyż nabierają szczególnych w każdym indywidualnym przypadku. Osoby o charakterze schizotymicznym wykazują tendencje do rozwoju schizofrenii, a osoby o charakterze cyklotymicznym do rozwoju psychozy maniakalno-depresyjnej. I tak osoby o charakterze schizotymicznym i cyklotymicznym E. Kretschmer określała jako normalne, osoby zaś cierpiące na schizofrenię i psychozę maniakalno-depresyjną jako psychotyków.

Powszechnie rozróżnia się cztery formy schizofrenii: prostą, hebefreniczną, katatoniczną i paranoidalną. Postacie te często się mieszają i przechodzą jedna w drugą. Schizofrenia *prosta* charakteryzuje się stopniowo narastającym zubożeniem, apatią, obniżeniem nastroju. Chory przestaje się interesować losem swoim i swoich najbliższych. Pozornym przeciwieństwem schizofrenii prostej jest jej postać *hebefreniczna*, w której dominuje nadmiar inicjatywy i ruchliwości. Hebefrenik jest ruchliwy, ma różne pomysły, wszystkich zaczepia, nie uznaje dystansu, śmieje się bez powodu. Gdy pustka jest główną cechą schizofrenii prostej i hebefrenicznej to dynamika ruchu wyróżnia formę *katatoniczną*. Charakteryzują ją skrajne formy ekspresji ruchowej – zastygnięcie w bezruchu oraz gwałtowne wyładowanie ruchowe w postaci bezcelowych, chaotycznych ruchów. Występują zwykle w sytuacjach lękowych, zagrożenia życia. Istotną cechą postaci *urojeniowej* jest zmiana struktury własnego i otaczającego świata. Nastrój urojeniowy charakteryzuje się stanem dziwnego napięcia, niepokoju, poczucia, że coś musi nastąpić, przerwać poczucie niepewności, wyjaśnić ciemność. Moment ten przechodzi w fazę olśnienia. Jeśli w pierwszej fazie dominuje nastrój niepewności, lęku, w drugiej dominuje stan odkrywczego zachwyty³³.

Niezwykle istotne w zrozumieniu wpływu schizofrenii na zdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich jest określenie poszczególnych faz schizofrenii. Zdaniem A. Kępińskiego można wyróżnić trzy fazy rozwoju procesu schizofrenicznego: owładnięcia, adaptacji i degradacji.

Cechą pierwszego etapu jest gwałtowne przejście ze świata tzw. normalnego w schizofreniczny. Chory zostaje owładnięty przez nowy sposób widzenia samego siebie i tego, co go otacza. Gdy owładnięcie jest gwałtowne, chory nagle znajduje się w innym świecie – wizji, ekstaz, koszmarów, zmienionych proporcji i barw. Sam też staje się kimś zupełnie innym, staje się prawdziwym sobą, sam przeciw światu, z przekonaniem o misji do spełnienia. Odczuwa jednak chaos, pustkę, nienawiść do

³³ Por. A. Kępiński, *Schizofrenia*, Kraków 2001, s. 25–39.

siebie i całego świata. W okresie adaptacji burza ucisza się. Chory przyzwyczaja się do nowej roli. Nie przerażają go już dziwne myśli, twory wyobraźni. Urojenia i omamy nie zaskakują go niezwykłością. Istotnym krokiem w drodze do normalnego świata staje się uzyskanie krytycyzmu. Trzeci etap degradacji charakteryzuje się otępieniem uczuciowym. W tym etapie dochodzi do niewydolności czynnościowej poszczególnych narządów i dezorganizacją ich funkcji³⁴.

SCHIZOFRENIA JAKO PRZYCZYNA NIEZDOLNOŚCI DO PODJĘCIA ISTOTNYCH OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

Niezdolność natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, o której generalnie mówi kan. 1095, 3° KPK z 1983 r. oznacza niezdolność do przekazania i zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej, zgodnie rzymską zasadą *impossibilium nulla obligatio est*³⁵. Chodzi zatem o sytuację, w której podmiot wskutek zaburzeń natury psychicznej nie jest w stanie podjąć, a tym samym wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich³⁶.

Należy w tym miejscu zauważyć, że w orzecznictwie nie znajdujemy wielu przykładów orzeczeń, w których schizofrenia stanowi przyczynę niezdolności natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich³⁷. Prawdopodobnie wynika to z faktu, że psychoza ta, będąca zaburzeniem o charakterze umysłowym, rozpatrywana jest głównie w odniesieniu do poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Nie oznacza to jednak, że zaburzenie to nie ma odniesienia i do tego tytułu niezdolności konsensualnej. Pomimo że w tej kwestii zdarzają się opinie odmienne, o czym zdaje się przekonywać M. Czapla³⁸, to jednak zarówno orzecznictwo, jak i doktryna zdecydowanie potwierdzają negatywny wpływ schizofrenii na zdolność kontrahenta do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich³⁹.

³⁴ Por. tamże, s. 45–55.

³⁵ Por. Celsus, Lib. 8, dig. D. 50. 17. 185.

³⁶ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 164–165.

³⁷ Por. Sent. coram Pompedda, 11.04.1988, RRD 80, 1988, s. 198–210; Sent. coram Doran, 1.07.1988, RRD 80, 1988, s. 449–464.

³⁸ Por. M. Czapla, *Charakterystyka prawna niezdolności psychicznej do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, IM 7 (13), 2002, s. 49. Autor ten stwierdza: „Termin ‘przyczyny natury psychicznej’ zastosowany w kan. 1095, 3 ma charakter ścisły, tzn. nie dotyczy wszystkich zaburzeń związanych z psychiką człowieka (np. niedojrzałości afektywnej, obsesji czy myśli natrętnych, poważnej bojaźni wewnętrznej, psychozy maniakalno-depresyjnej, fanatyzmu czy innych), lecz obejmuje stany patologiczne przyporządkowane sferze psychoseksualnej i osobowościowej”.

³⁹ Por. P. Bianchi, *La «causa naturae psychicae» dell'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, s. 151; Sent. coram Pompedda, 11 IV 1988, s. 198–210; Sent. coram Boccafoli, 23 VI 1988, s. 427–438; Sent. coram Doran, 1 VII 1988, s. 449–464; Sent. coram Boccafoli, 20 IV 1989, s. 294–306; Sent. coram Bruno, 15 XII 1989, s. 763–774; Sent. coram Colagiovanni, 23 I 1990, RRD 82, 1990, s. 9–18; Sent. coram Ragni, 15 I 1991, RRD 83, 1991, s. 1–13; Sent. coram Doran, 4 III 1993, RRD 85, 1993, s. 98–107; Sent. coram Palestro, 19 V 1993, RRD 85, 1993, s. 380–401.

Jak zauważa A. Amati, norma zawarta w kan. 1095, 3° KPK, w odróżnieniu od norm określonych w kan. 1095, 1° i 2° KPK, odnosi się do przypadków niezdolności do wypełnienia przedmiotu zgody małżeńskiej. Zatem odmiennie niż we wspomnianych dwóch pierwszych punktach kan. 1095 KPK, jak czytamy w wyroku coram Serrano z 4 lipca 1993 r., wychodzi się poza sferę podmiotu i zwraca się uwagę na bezpośrednią relację kontrahenta do przedmiotu zgody małżeńskiej⁴⁰. Przedmiot ten, co podkreśla P. Bianchi, nie jest obiektem poznania i woli, ale rzeczywistością do zrealizowania, odnośnie do której ocenia się zdolność kontrahenta⁴¹.

Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, o którym generalnie mówi kan. 1095, 3 KPK, Prawodawca odnosi do przyczyn natury psychicznej⁴². Jak podkreśla P.J. Viladrich, oznacza to, że Prawodawca ma na względzie nie tylko te przyczyny, które mają charakter psychopatologiczny lub zaliczane są do chorób umysłowych, ale również te, które dotyczą osobowości i różnych stanów psychiki⁴³. Istotne jest to, co podkreśla Jan Paweł II, że przyczyna natury psychicznej, o której mowa, musi w akcie zawarcia małżeństwa wywoływać prawdziwą niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, a nie jedynie trudność w ich wypełnianiu⁴⁴.

Incapacitas assumendi, o której mowa w kan. 1095, 3 KPK, oznacza niezdolność do podjęcia w momencie wyrażania zgody małżeńskiej istotnych obowiązków małżeńskich. Jak zatem stwierdza P.J. Viladrich, niezdolność ta, jakkolwiek odnosi się do dobrowolności konsensu, antycypuje rzeczywistość dotyczącą realizacji podjętych zobowiązań w trakcie trwania związku małżeńskiego. W sensie pozytywnym zdolność ta wymaga od kontrahenta takiego stopnia władzy nad sobą samym i nad małżeńskimi zachowaniami, który jest konieczny do tego, aby zobowiązanie traktować jako powinność, czyli prawny obowiązek⁴⁵.

Użyty w kanonie termin *assumere* antycypuje konieczną zdolność podmiotu do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich (*adempiere*), do których w momencie zawierania małżeństwa podmiot się zobowiązuje. Oba terminy, tj. *assumere* i *adempiere*, nie wykluczają się, a wręcz przeciwnie uzupełniają. Trudno jest bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której podmiot, będąc zdolny do podjęcia obowiązków wynikających z małżeństwa, nie byłby jednocześnie zdolny do ich wypełnienia⁴⁶.

⁴⁰ Por. Sent. coram Serrano, 4 VII 1993, ME 119, 1994, s. 200–201.

⁴¹ Por. P. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006, s. 211–212.

⁴² Por. Sent. coram De Filippi, 7 III 1996, RRD 88, 1996, s. 216.

⁴³ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2000, s. 81.

⁴⁴ Por. Joannes Paulus II, *Allocutio ad Rotae Romanae Auditores*, 5 II 1987, AAS 79, 1987, s. 1456–1457.

⁴⁵ Por. P.J. Viladrich, dz.cyt., s. 73–74. Autor zauważa: „«Podjąć się» oznacza zdolność intelektualną i wolitywną do tego, by w chwili zawarcia małżeństwa dokonać ukierunkowania ku celom w znaczeniu dynamiki obowiązującej ze sprawiedliwości; absolutnie nie oznacza zaś gwarantowanego zobowiązania do skutecznego i szczęśliwego osiągnięcia w pożyciu małżeńskim rezultatów, czyli «celów w ich skutkach»”.

⁴⁶ Por. J.M. Serrano Ruiz, *Interpretazione ed ambito di applicazione del can. 1095 n. 3 la novità normativa e la sua collocazione sistematica*, w: *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, s. 19; Sent. coram Funghini, 26 VII 1989, RRD 71, 1989, s. 536; Sent. coram Colagiovanni, 23 I 1990, s. 12; Sent. coram Pompedda, 27 X 1992, RRD 74, 1992, s. 503.

Oznaczałoby to, że jego zobowiązania mają charakter czysto teoretyczny i w konsekwencji pozbawione są jakiejkolwiek zawartości⁴⁷.

Niezdolność, o której mowa, winna mieć charakter bezwzględny⁴⁸, nie musi mieć natomiast charakteru trwałego. Aby stanowić przyczynę nieważności małżeństwa wystarczy, że istnieje w momencie zawierania małżeństwa⁴⁹. W przeciwnym wypadku, jak zauważa M.F. Pompedda, zaistniałoby absurdalne zawieszenie ważności małżeństwa, w którym drugi ze współmałżonków byłby pozbawiony prawa, które słusznie mu się należy⁵⁰. Nie oznacza to, że nie można wskazać autorów, którzy wyrażają opinię odmienną, ów „okres zawieszenia” nazywają jedynie „trudnością do przezwyciężenia”, a wymagając trwałości niezdolności określonej w kan. 1095, 3° KPK, powołują się na analogię z normą zawartą w kan. 1084 § 1 KPK, w której Prawodawca w odniesieniu do impotencji wymaga istnienia niezdolności uprzedniej i trwałej⁵¹. Taka teza jest jednak nie do pogodzenia z zasadą, iż moment wyrażenia zgody małżeńskiej jest momentem zaistnienia małżeństwa rozumianego jako *consortium totius vitae*. Zatem podmiot wyrażający zgodę małżeńską winien mieć zdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich stanowiących przedmiot tejże zgody. Zatem niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, jak zauważa A. Stankiewicz, należy odnosić wyłącznie do aktu zgody małżeńskiej⁵².

⁴⁷ Por. M.F. Pompedda, *Il canone 1095 del nuovo Codice di Diritto Canonico tra elaborazione precodificale e prospettive di sviluppo interpretativo*, IC 27, 1987, s. 550. Autor ten zauważa: „...di stabilire se al momento in cui il matrimonio fu celebrato era presente in ambedue gli sposi la capacità di assumersi cioè la capacità di adempiere gli obblighi da assumere: se poi di fatto, nella vita coniugale, è mancato il concreto adempimento, questo potrà anche essere un indizio, a posteriori, di una incapacità esistente all'atto di contrarre, ma non necessariamente ne sarà una prova piena, potendo essere intervenuti, a causare tale impedimento, altri fattori, quali una cattiva volontà od una mancanza di impegno”.

⁴⁸ Por. Sent. coram Pompedda, 4 V 1992, s. 226; Sent. coram Funghini, 23 IV 1993, RRD 85, 1993, s. 476.

⁴⁹ Por. W. Góralski, *Czy „incapacitas assumendi” (kan. 1095, N. 3 KPK) powinna być trwała?*, PK 37, 1994, nr 3–4, s. 256.

⁵⁰ Por. M.F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1995, s. 99. Czytamy tutaj: „Se è vero che gli *oneri coniugalia* nascono dal vincolo validamente costituitosi, se ne deve dedurre che la capacità ad essi deve essere presente solo dal momento stesso in cui essi hanno giuridicamente origine per i singoli contraenti, cioè dal scambio del consenso. Una volta accertata tale incapacità in quel momento, non vi è più da chiedersi se forse in un tempo più o meno lontano nel futuro essa possa essere sanata, poiché altrimenti dovremmo giungere ad un *absurdum iudicium* cioè di un negozio giuridico la cui validità resta in sospeso indipendentemente dalla volontà del contraente; né possiamo supporre una condizione implicita da parte dei nubenti. Del resto, come dinanzi si osserva è inerente al concetto stesso del consenso *de presenti* che l'oggetto di esso esista oggettivamente al momento in cui il medesimo consenso è formato”.

⁵¹ Por. A. Abate, *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, „Apollinaris” 59, 1986, s. 458–459; J.M. Pinto Gomez, *L'imaturità affettiva nella giurisprudenza rotale*, w: *L'imaturità psico'affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1990, s. 50–51. Autor ten stwierdza: „L'incapacità deve essere antecedente e perpetua. Non lo dice il canone 1095, 3. Ma lo esige il can. 1084 § 1 che è luogo parallelo (can. 17). Nell'uno e nell'altro si tratta dell'incapacità del contraente ad assumersi obblighi essenziali del matrimonio. Nel can. 1084 con riferimento al *bonum proles*, nel can. 1095 in relazione ai *quattuor bona* quando l'incapacità proviene da causa di natura psichica; quindi la causa deve essere di natura fisica nell'altro canone. Sarebbe però illogico che l'incapacità che deve essere antecedente e perpetua nell'un caso, non lo sia nell'altro”.

⁵² Por. A. Stankiewicz, *L'incapacità di assumere e di adempiere gli oneri essenziali*, w: *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, s. 62.

Prawodawca, określając niezdolność konsensualną w kan. 1095, 3° KPK, odnosi ją do tzw. istotnych obowiązków małżeńskich (*obligationes matrimonii essentielles*). Jak zauważa W. Góralski, niezdolność, o której mowa, nie dotyczy obowiązków nieistotnych, ale jedynie tych, których niepodjęcie może poważnie wpłynąć na tworzenie wspólnoty życia i miłości, jaką jest małżeństwo⁵³. Szczegółowe określenie istotnych obowiązków małżeńskich nie jest łatwe, a różni autorzy w odmienny sposób je interpretują. Jak już zauważono, R. Sztychmiller, szeroko omawiając zakres istotnych obowiązków małżeńskich, wyróżnia obowiązki służące przede wszystkim realizacji dobra małżonków. W tym względzie wymienia obowiązki związane z rodzeniem dzieci oraz ich wychowaniem. W tej pierwszej grupie dostrzega m.in. obowiązek zachowania wierności, ludzkiego pożycia intymnego ze współmałżonkiem oraz obowiązek nierozzerwalności, czyli zachowania dożgonnego charakteru małżeństwa⁵⁴.

Można zatem przyjąć, że istotne obowiązki małżeńskie należy przede wszystkim odnosić do celów i przymiotów małżeństwa, o których mówi kan. 1055, § 1 i kan. 1056 KPK⁵⁵ albo jak czytamy w wyroku coram Colagiovanni z 23 stycznia 1990 r. do *consortium totus vitae*⁵⁶. Obowiązki natury etycznej, zwyczajowej, czy też społecznej z pewnością odgrywają istotną rolę w życiu dwojga osób połączonych węzłem małżeńskim, trudno jednak uznać je za te, które Kodeks określa terminem *essentials*. Wydaje się natomiast, że podstawowym obowiązkiem małżeńskim jest pełna integracja małżonków, oparta na wzajemnym oddaniu i przyjęciu siebie, duszą i ciałem oraz na stworzeniu wzajemnej więzi. Wszystkie inne wymiary relacji małżeńskiej, takie jak ojcostwo, macierzyństwo, wierność wzajemna, nierozzerwalność w tej wyłącznej integracji małżonków mają swoje źródło.

Schizofrenia w orzecznictwie Roty Rzymskiej traktowana jest jako przyczyna niezdolności, o której mowa w kan. 1095 nr 1 i 2⁵⁷. Niemniej istotne jest odniesienie schizofrenii do niezdolności, o której mowa w kan. 1095, nr 3 KPK⁵⁸.

⁵³ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo...*, s. 166–167.

⁵⁴ Por. Sent. coram Burke, 19 I 1995, s. 53; Sent. coram Stankiewicz, 23.06.1988, s. 417. Czytamy tutaj: „Inter obligationes matrimonii essentielles, quas contrahentes tempore celebrationis nuptiarum foedere irrevocabili assumunt, quaedam sunt, quae in tribus traditionalibus coniugii bonis continentur, sicut obligatio servandi fidelitatem seu exclusivitatem (bonum fidei) ac perpetuitatem seu indissolubilitatem consortii matrimonialis (bonum sacramenti) nec non obligatio acceptandi procreationem ex altero coniuge, per copulam modo naturali peractam, prolemque natam educandi (bonum prolis); quaedam autem habentur, quae ad bonum coniugum, ad quod sua natura ordinatur foedus coniugale (can. 1055, § 1), spectant”.

⁵⁵ Por. Sent. coram Gianecchini, 26 VI 1984, RRD 76, 1984, s. 391; Sent. coram Stankiewicz, 23 VI 1988, s. 417.

⁵⁶ Por. Sent. coram Colagiovanni, 23 I 1990, s. 12. Czytamy tutaj: „Inter onera matrimonialia ssentials... profecto includi debet consortium seu communitas vitae coniugalitatis. Iam age verbum ac conceptus ‘vitae’ adeo primigenium est, et latum, et ab ipsa natura sponte oblatum atque expressum, ut vix innumeras species admittat nec plane saepe erit discernere utrum vita hic sit, an vero ibi desit. Quo in negotio extricando, certo non procedere possumus, sic agentes de proprietatibus matrimonii essentialibus – puta indissolubilitatem et exclusivitatem quarum notio secumfert determinatos fines et rationes perspectos”.

⁵⁷ Por. J. Gębska, *Schizofrenia jako przyczyna braku wystarczającego używania rozumu*, Lublin 2003, s. 17.

⁵⁸ Por. Sent. coram Bruno, 25 II 1990, RRD 82, 1990, s. 138–151; Sent. coram Ragni, 26 X 1993, RRD 85, 1993, s. 630–646.

Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, będąca skutkiem schizofrenii, koncentruje się wokół egoizmu i negatywnie rozumianego indywidualizmu⁵⁹. W tym względzie podmiot nie jest zdolny do realizacji podstawowego celu małżeństwa, jakim jest ukierunkowanie na dobro małżonków⁶⁰. Niemożność ta łączy się z inną niemożnością dochowania, a zatem i podjęcia obowiązku wierności małżeńskiej. Podmiot, bardzo często ulegając wpływom impulsów i fałszywych motywów, ulega relacjom pozamałżeńskim o charakterze seksualnym, okazjonalnym i nie związanym z głębszym uczuciem. Ukierunkowanie małżeństwa na dobro małżonków zawiera nie tylko aspekt fizyczny, ale winno być rozumiane w kontekście całej osoby i jest przewyciężeniem własnego egoizmu w celu otwarcia się na dialog z drugą osobą. Małżonkowie oddają sobie nawzajem nie to, co posiadają, ale to kim są – swoją osobę. Co więcej, jest to oddanie się całkowite, nie dopuszczające jakichkolwiek wyjątków. Każdy wyjątek byłby bowiem zaprzeczeniem całkowitego oddania się w sensie ostatecznym i wyłącznym⁶¹. Niezbędne jest, aby małżonkowie nie tylko pragnęli dobra w momencie wyrażania zgody małżeńskiej, ale jednocześnie byli zdolni do ukierunkowania swojego działania na osiągnięcie celu, do którego zdążają⁶².

Powinność dochowania wierności z kolei, jak zauważa W. Góralski, stanowi element składowy rozumienia dobra małżonków. Jest oczywiste, że ukierunkowanie na dobro małżonków jako na cel małżeństwa nie wyczerpuje swojego zakresu pojęciowego we wzajemnej wierności małżonków, lecz stanowi kamień węgielny małżeństwa do tego stopnia, że tam, gdzie tej wartości zabraknie lub doznaje ona uszczerbku, słuszenie zakłada się, że zostało narażone dobro małżonków⁶³. Wierność małżonków jest wyrazem – w kategoriach praw i obowiązków – pełnej i wyłącznej współprzynależności małżonków do siebie. Owa współprzynależność – jak zauważa R. Szttychmiller – opiera się na duchowo-cielesnej więzi, którą małżonkowie winni pogłębiać przez wzajemną pomoc, życzliwość, ofiarność i wychowywanie dzieci. Sprzeniewierzenie się owej więzi, które objawia się przez uczestnictwo w ich życiu osób trzecich jest naruszeniem nie tylko porządku sprawiedliwości, ale wywołuje niemożność oddania się współmałżonkowie w sposób zupełny i wyłączny.

Należy w tym miejscu zauważyć, iż podwyższony nastrój, szczególnie charakterystyczny dla fazy owładnięcia, może wywoływać agresję i kłótniowość⁶⁴. Z kolei

⁵⁹ Por. Sent. coram De Jorio, 15 X 1975, s. 560. Czytamy tutaj: „Per giudicare e classificare alcuni turbamenti psichici caratterizzati da anormalità di comportamento (es. alcune psicosi, psicopatie, psiconevrosi) la scienza psicologica prende a modello il comportamento egoistico, nel senso cioè che essa raffronta le modalità di comunicazione dello psicotico o psicopatico o psiconevrotico con le modalità di comunicazione del comportamento egoistico. L'analisi delle modalità di comunicazione è ritenuta infatti decisiva per verificare se vi sia o meno irrigidimento dell'attività mentale o comunque turbamento psichico derivante da anormalità di comportamento”.

⁶⁰ Por. Sent. coram Grenier, 9 I 1968, ME 93, 1968, s. 181.

⁶¹ Por. P.A. Bonnet, *Il bonum coniugum e l'essenza del matrimonio*, w: *Il bonum coniugum nel matrimonio canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 112–116.

⁶² Por. G. Leszczyński, *Ważność małżeństwa kanonicznego a wykluczenie dobra małżonków*, FI 2, 2003, s. 209–221.

⁶³ Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000, s. 300.

⁶⁴ Por. J.J. García Faílde, *Nuevo estudio...*, s. 251.

zmęczeniu i utracie energii, charakterystycznej dla fazy adaptacji, towarzyszy poczucie bezwartościowości oraz nadmierne i nieuzasadnione poczucie winy. W takim stanie, wola człowieka powstrzymuje się od jakichkolwiek działań mających na celu realizację obowiązków małżeńskich⁶⁵. W zależności od natężenia stopnia depresji podmiot wykazuje minimalne zainteresowanie osobą współmałżonka lub jest absolutnie nią nie zainteresowany.

Wyobcowanie, charakterystyczne dla schizofrenii, sprawia, że podmiot zamyka się w własnym świecie cierpienia egzystencjalnego, w konsekwencji staje się egoistą niezdolnym do jakiegokolwiek otwarcia na potrzeby drugiej osoby. Tworząc relację z drugą osobą, przyjmuje postawę uzależnienia, poddając się całkowicie decyzji drugiej osoby, w zamian formułując wymagania dotyczące miłości i akceptacji. Główny problem koncentruje się wokół braku relacji wzajemnej, w której podmiot depresyjnie nastawiony do życia jest jedynie odbiorcą, zresztą nieustannie niezadowolonym z siebie i z innych. Brak zainteresowania drugą osobą wpływa negatywnie na jego życie seksualne. Stąd podmiot zawierający małżeństwo, szczególnie w fazie pierwszej schizofrenii, nie jest zdolny do zobowiązania się, iż jego relacja międzyosobowa będzie miała charakter wzajemny i że będzie oparta również na wzajemnym darze z siebie w kwestiach dotyczących życia seksualnego⁶⁶. Dlatego też można stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, iż podmiot ten nie jest zdolny do podjęcia zarówno obowiązku wynikającego z *bonum coniugum*, jak i z *bonum polis*⁶⁷. Obowiązki te zresztą przenikają się i wzajemnie uzupełniają. Obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa jest bowiem dobrem dla małżonków, które opiera się na wzajemnym dążeniu do tworzenia wspólnoty obejmującej różne wymiary życia⁶⁸.

Z oczywistych względów niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich musi wynikać z takiego stopnia zaburzenia, iż podmiot w momencie wyrażania zgody małżeńskiej nie jest w stanie tychże obowiązków podjąć.

*

Współczesne orzecznictwo podaje jednoznacznie brzmiącą zasadę, że stwierdzenie w podmiocie obecności schizofrenii nie jest wystarczającym dowodem stwierdzenia jego niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. W tym względzie bowiem konieczne jest nie tylko określenie fazy, w czasie której podmiot zawierał małżeństwo, ale również realny wpływ określonych objawów na podjęcie decyzji małżeńskiej⁶⁹. Orzecznictwo rotalne jest zgodne, że w fazie schizofrenii kwalifikowanej, jak zauważa A. Stankiewicz, podmiot nie jest zdolny do stworzenia wspólnoty życia małżeńskiego⁷⁰. Kwestia ta, jakkolwiek jednoznacznie

⁶⁵ Por. Sent. coram Doran, 1.07.1998, s. 455.

⁶⁶ Por. R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 383.

⁶⁷ Por. J.J. García Failde, *Nuevo estudio...*, s. 252.

⁶⁸ Por. H. Stawniak, *Uprawienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, PK 32, 1989, nr 3–4, s. 137.

⁶⁹ Por. G. Dzierżon, *Wpływ schizofrenii na ważność małżeństwa kanonicznego*, IM 10 (16) 2005, s. 30.

⁷⁰ Por. Sent. coram Stankiewicz, 5 IV 1979, RRD 71, 1979, s. 175–176.

brzmiąca wywołuje jednak pewne wątpliwości w odniesieniu do tzw. stanów remisji. Orzecznictwo, jakkolwiek stany remisji nazywa stanami normalności, to jednak precyzuje, jak czytamy w wyroku *coram* Doran z 1 lipca 1988 r., że w stanach tych podmiot nie powraca do pełnego zdrowia, pozostaje dotknięty nadal słabością emocjonalną. Teza ta ma szczególne znaczenie, jeśli chodzi o określenie zdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich wówczas, gdy małżeństwo jest zawierane w stanie remisji, czyli względnej normalności⁷¹. Ostrożność dotycząca interpretacji stanów remisji występujących między poszczególnymi fazami wynika z faktu, iż norma zawarta w kan. 1095, 3°, w odróżnieniu od normy kan. 1095, 1° i 2°, dotyczy małżeństwa *in facto esse*, a więc relacji małżeńskiej w jej rozwoju. Stąd znaczenie stanów remisji, moim zdaniem, jest o wiele mniejsze w tym przypadku niż w odniesieniu do dwóch pozostałych norm kan. 1095 KPK. To prawda, że podmiot podejmuje zobowiązanie w momencie wyrażania zgody małżeńskiej, a więc musi mieć należną zdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich, ale wypełnienie tychże obowiązków następuje w trakcie trwania małżeństwa. Zatem, jeśli nawet w trakcie trwania małżeństwa będą występować stany remisji, w którym podmiot będzie w stanie w miarę normalnie funkcjonować, czy oznacza to, że jest w stanie się zobowiązać do takiego normalnego funkcjonowania? Wydaje się, że nie. Nie można bowiem podjąć się zobowiązania, którego nie będzie można wypełnić? Stąd odniesienie stanów remisji do niezdolności, o której mowa w kan. 1095, 3° ma mniejsze znaczenie niż w dwóch pozostałych przypadkach i zawsze należy mieć na względzie rzeczywistość małżeńską rozumianą jako wspólnotę życia i miłości⁷².

SCHIZOPHRENIA AS A REASON OF INABILITY FOR TAKING OF IMPORTANT CONJUGAL DUTY

Summary

Taking up the issue of schizophrenia as a cause for declaring a marriage null and void, the author begins his reflections with a look at psychosis. From the point of view of marriage validity, of special significance is also the analysis of schizophrenia with very particular medical aspects. The cause of nullity of a marriage discussed here, in turn, requires a rather precise definition of schizophrenia and the factors by which it may be triggered. The last part of the author's reflections is devoted to the analysis of canon 1095 of the Code of Canon Law, especially to the definition of cases when this schizophrenia is serious enough to exclude marriage validity.

Słowa kluczowe: schizofrenia, niezdolność małżeńska, stwierdzenie nieważności małżeństwa

⁷¹ Por. Sent. *coram* Doran, 1 VII 1988, s. 455.

⁷² Por. Sent. *coram* Boccafola, 20 IV 1989, s. 305.

KS. DOMINIK LUBIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Łodzi

STRUKTURA STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH W NAUCZANIU JANA PAWŁA II¹

1. WSTĘP

Współczesne stosunki międzynarodowe stanowią złożony obraz ciągle zmieniających się interakcji między państwami. Procesy i wydarzenia zachodzące w tych relacjach są zróżnicowane i dokonują się w warunkach rywalizacji lub współpracy. Rozwój relacji międzynarodowych, ich kierunek i dynamika, stanowią *signum specificum* obecnych czasów i są tak złożone, że trudno ustalić jakiś stały porządek gwarantujący pokój. Z jednej strony, dominuje w nich kryterium własnego interesu, z drugiej natomiast logika otwarcia na procesy integracyjne oraz obiektywne potrzeby społeczne. Niezwykle cenną inspirację teoretycznego rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych stanowi myśl papieża Jana Pawła II. Choć nie buduje on całościowej teorii dotyczącej relacji między państwami, to jednak wnosi niepowtarzalny wkład w jej rozwój. Dlatego warto zastanowić się nad pytaniem: Jaka jest struktura stosunków międzynarodowych w nauczaniu Jana Pawła II?

Aby odpowiedzieć na to pytanie zostaną przedstawione następujące zagadnienia:

- racjonalność natury ludzkiej – wartość osoby,
- pierwotne wspólnoty: rodzina, naród, państwo,
- znaczenie prawa oraz instytucji międzynarodowych,
- etos dyplomatów.

2. RACJONALNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ – WARTOŚĆ OSOBY

Papież buduje wizję struktury relacji między narodami na pojęciu osoby, z którego wynika koncepcja narodu, państwa oraz wspólnoty międzynarodowej. Osoba ludzka jest bytem świadomym, jednością cielesno-duchową. Jest obrazem Boga, który dzięki rozumowi może poznać prawdę i za pomocą woli dokonywać wyborów

¹ Papież Jan Paweł II, powołując się na kategorie moralne stosunków międzyludzkich, podane przez Jana XXIII w Encyklice *Pacem in terris*, odnosi je również do relacji między narodami.

(por. Rdz 1, 27). Stanowi samodzielny podmiot moralny, który ma wrodzoną godność. Pojęcie osoby jest różne od pojęcia jednostki, ta ostatnia bowiem jest tylko tym, co posiada z materii i należy do gatunku ludzkiego (jednostkowe wcielenie natury). Człowiek, będąc osobą, jest wydarzeniem jednostkowym i niepowtarzalnym oraz ma możliwość stać się pełnowartościową osobowością.

To pojęcie dla Papieża wiąże się z uznaniem natury ludzkiej jako czynnika racjonalnego i przyjęciem także w niej formy wolności. Natura bytu bowiem jest tym, co go konstytuuje wraz z dynamizmem jego tendencji w kierunku własnych celów. Stąd też natura człowieka konstytuowana jest przez racjonalne prawo naturalne, które określa w nim i objawia porządek moralny. Stwierdzenie takie pomoże we właściwym świetle przedstawić wszelkie wartościowanie personalistyczne obecne w nauczaniu Papieża dotyczące stosunków międzynarodowych. Jak zauważa bowiem Jan Paweł II:

Osoba ludzka, ze swymi transcendentnymi i wiecznymi żądaniami, jest kryterium i miarą wysiłków wszelkiej polityki, w tym także międzynarodowej².

Wszelkie zaburzenia tego ładu w człowieku mogą przerodzić się chaos między społecznościami, w których żyje się za pomocą siły i przemocy.

Ponadto należy zaznaczyć, że osoba ludzka uczestniczy w naturze Boga Trójjedynego, jest powołana do doskonałości i życia we wspólnocie. Człowiek przez swoją naturę jest zdeterminowany do życia we wspólnocie. Jako istota relacyjna jest podmiotem, podstawą i celem tego życia. Ta relacyjność przynależy do istoty człowieczeństwa. Z tej optyki koncepcji osoby wynika kształt życia społecznego, który przynosi większe dobro niż pojedyncze egzystowanie człowieka. Dlatego społeczna natura człowieka stanowi podstawę budowania wszelkich form społeczności (na poziomie narodowym i międzynarodowym) wraz z własnymi dynamicznymi siłami i wymogami etycznymi.

Ponadto człowiek ma w sobie racjonalną strukturę, która wiąże się ze stworzeniem. Warto zacytować Karola Wojtyłę, który pisze:

Natura osoby ludzkiej jest intelektualna, a jako taka „powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre³.

Zafałszowanie natury człowieka poprzez usunięcie z niej elementu racjonalnego powoduje, że z jednej strony nie jesteśmy w stanie ustalić obowiązujących wszystkich praw człowieka, narodu, państwa, a z drugiej strony nie możemy uznać wolności tych społeczności jako części natury rozumnej człowieka. Owocem takiego myślenia jest, zdaniem Papieża, negacja powszechności prawa naturalnego

² Jan Paweł II, *Osoba ludzka jest kryterium i miarą każdej polityki, także międzynarodowej*, przem. do korpusu dyplomatycznego akredytowanego w Hiszpanii, Rzym, 2 XI 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 2, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1996, s. 670. Por. tenże, *Spotkanie człowieka z Bogiem pod działaniem Ducha*, Audienca generalna, Rzym, 26 VIII 1998, OsRomPol 20 (1999), nr 1, s. 42. Por. także Z. Zarembski, *Nowa ewangelizacja a środki społecznego przekazu. Spojrzenie w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Studia Włocławskie”, 2002, nr 5, s. 324.

³ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 101.

wpisanego w rozumną naturę osoby ludzkiej oraz brak jasnej definicji dobra wspólnego państw, która mogłaby być zaakceptowana przez wspólnotę międzynarodową⁴. Ponadto próbuje się deprecjonować integralną godność rozumu człowieka, wydzielając w nim np. racjonalność filozoficzną, religijną itd. Dlatego Papieżowi nie chodzi tylko o uznanie religijnego argumentu racjonalności natury ludzkiej (została stworzona przez Boga), ale ta natura ludzka, z faktu dążenia i zdolności człowieka do poznania obiektywnej prawdy, może być punktem wyjścia do budowy uniwersalnej etyki stosunków międzynarodowych, aplikowanej przez wszystkich bez względu na aspekt kulturowy, religijny czy związany z konfesją⁵.

Podsumowując powyższe analizy, należy zauważyć, że dla Jana Pawła II bez względu na kontekst kulturowy i rozumienie w nim wartości, możliwy jest konsensus co do najważniejszych praw naturalnych człowieka, narodu, państwa. Prawowita władza kodyfikuje prawa natury ludzkiej do postaci praw życia różnych społeczności, np. państwowej i międzynarodowej. Ona ustala, opierając się na racjonalnych przesłankach prawa naturalnego, obiektywne zasady porządku międzynarodowego, który staje się dobrem wspólnym wszystkich i służy sprawie pokoju. Społeczność bowiem rozumiana jako całość porządku moralnego z jednej strony łączy osoby, z drugiej natomiast w porządku bytu (ontologicznym) ma służyć celom osoby, gwarantować rozwój i chronić jej prawa⁶.

3. PIERWOTNE WSPÓLNOTY: RODZINA, NARÓD, PAŃSTWO

Pierwotną wspólnotą wychowującą człowieka jest rodzina. Papież wielokrotnie podkreśla wartość i rolę rodziny (podstawowej komórki społecznej) w budowaniu ładu społecznego. Dotyczy to również misji, jaką powinna odgrywać rodzina w kształtowaniu poprawnych stosunków między narodami. Papież pisze:

Wobec światowego wymiaru, jaki charakteryzuje dzisiaj różne problemy społeczne, rodzina staje wobec zupełnie nowego rozszerzenia zakresu zadań, które ma wypełnić dla rozwoju społeczeństwa: chodzi tu także o współpracę w tworzeniu nowego ładu międzynarodowego, ponieważ tylko w ramach światowej solidarności można rozpatrywać i rozwiązywać ogromne i dramatyczne problemy sprawiedliwości w świecie, wolności ludów i pokoju dla ludzkości⁷.

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym, 6 VIII 1993, nr 51. Zmiana koncepcji natury człowieka powoduje zmianę pojęć o jego życiu działaniu i moralności. Píše już o tym Paweł VI w: *Prawo naturalne i prawa pozytywne w chrześcijańskiej koncepcji życia*, przem. w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne 1970*, Warszawa 1972, s. 38.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym, 14 IX 1998, nr 34.

⁶ Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym, 1 IV 1963, nr 4; KDK 25; Paweł VI, *Prawo naturalne i prawa pozytywne w...*, s. 38; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, OsRomPol 10 (1989), nr 7, s. 14; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym, 1 V 1991, nr 13.

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Rzym, 22 XI 1981, nr 48; por. tenże: *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata*, przem. noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 16 I 1982, Rzym, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1993, s. 60; *List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, Rzym, 2 II 1994, OsRomPol 15 (1994), nr 4, s. 20.

W rodzinach dzięki miłości rodziców dokonuje się kształtowanie cech osobowych, które mogą być przydatne w pracy dyplomaty. Jest czynnikiem uspołecznienia, który powoduje doskonałość cech osobowościowych indywidualnej jednostki. Rodzina jest wspólnotą życia opartą na małżeństwie, wychowuje do szacunku dla drugiego człowieka, dialogu opartego na prawdzie, patriotyzmu. Ponadto uczy odpowiedzialnego gospodarowania dobrami materialnymi, staje się źródłem kultury narodowej. W rodzinie między rodzicami a dziećmi dokonuje się bowiem transmisja wartości między pokoleniami, następuje przekazywanie i przyswajanie dziedzictwa kulturowego w zakresie kultury materialnej i duchowej. Od otwartości, gościnności, tolerancji w rodzinie zależy ekspansywność kultury narodowej oraz zdolność do procesów integracyjnych ludzi różnych kultur. Dlatego jako podstawowa komórka życia społecznego staje się obiektem troski ze strony państwa, a tym bardziej wspólnoty międzynarodowej.

Kolejną fundamentalną rolę w strukturze stosunków międzynarodowych odgrywa dla Papieża naród. Stanowi on całość społeczną, trwałą zbiorowość ludzi, naturalną wspólnotę ukształtowaną dzięki kulturze. Zintegrowaną przez własny język, religię i świadomość wspólnych dziejów. Narodu się nie wybiera, ale dzięki pochodzeniu jest się niejako do niego przypisanym. To właśnie przekonanie o wspólnym pochodzeniu (świadomość narodowa), więzach krwi i własnej kulturze odgrywa w narodzie jako całościowej grupie społecznej istotną rolę. *Naród istnieje z kultury i dla kultury*, dlatego myślenie o narodzie zakłada także wpływ procesów historycznych i kształtowanie się postaw obywatelskich⁸. Pierwszym elementem pojęcia narodu jest niewątpliwie wspólnota, która ma trwały charakter. Siła narodu jako wspólnoty leży w pielęgnowaniu duchowej substancji, wartości, zwyczajów, które konstytuują kulturę narodową. Ta wspólnota nie jest przypadkową zbiorowością, ale rzeczywistą wspólnotą, a więc społecznością osób zjednoczonych wspólnym działaniem w określonym celu.

W nauczaniu Jana Pawła II państwo natomiast jest w sensie formalnym wspólnotą zorganizowaną dzięki działaniu politycznemu i pewnym strukturalnym władzy oraz instytucjom. Ma charakter złożony, w nim bowiem istnieją różne mniejsze społeczności. Jest naturalną formą samorealizacji narodu. Widoczne są w nim elementy prawne, moralne i społeczne. Uporządkowana organizacja państwa wymaga organów władzy, która działa na podstawie promulgowanego prawa, a której suwerenem jest naród. Państwo to terytorium, na którym jego członkowie niezależnie od narodowości są jego obywatelami, wszyscy zaś obywatele tworzą społeczeństwo. To wewnętrzne uporządkowanie państwa stanowi o jego trwałości, co daje mu prawo do bycia podmiotem prawa międzynarodowego i reprezentowania swoich obywateli⁹. Państwo ponadto jest zespołem instytucji i struktur, które są służebne i integracyjne wobec społeczeństwa politycznego. Ta wspólnota państwowa ma swój cel-dobro wspólne społeczeństwa¹⁰.

⁸ R. Zenderowski, *Stosunki międzynarodowe. Uczestnicy – ich miejsce i rola w systemie międzynarodowym*, Warszawa 2005, s. 159.

⁹ O historycznej roli państwa jako podstawy nowożytnych stosunków międzynarodowych. Por. T. Łoś-Nowak, *Wstęp do teorii stosunków międzynarodowych*, Poznań 1999, s. 113; R. Zenderowski, *Stosunki międzynarodowe...*, s. 102.

¹⁰ Por. KDK 74.

Dlatego podstawowym obowiązkiem państwa jest nie tylko troska o właściwy rozwój i zaspokajanie, chociażby egzystencjalnych potrzeb swoich obywateli, ale także o bycie reprezentantem narodu w stosunkach międzynarodowych.

4. ZNACZENIE PRAWA ORAZ INSTYTUCJI MIĘDZYNARODOWYCH

Papież wielokrotnie podkreśla, że relacje między państwami opierają się na zachowywaniu szeroko rozumianego prawa. Znaczy to, że wobec wyzwań XXI w., gdzie pojawiają się nowi aktorzy na scenie międzynarodowej, należy kształtować nowe stosunki międzynarodowe oparte na wartościach etycznych, by realizować dobro wspólne narodów, tzn. zapewnić warunki rozwoju wszystkim i pokój. To prawo, które jest warunkiem ładu, powinno mieć charakter regulatora między narodami w ich relacjach i opierać się na wartościach: godności człowieka oraz praw narodów. Z tego wynika fakt, że wartości jako zasady moralne są w drugiej kolejności normami prawnymi. Papież stwierdza:

Przed wszystkim, w życiu poszczególnych państw i w relacjach między państwami trzeba odkryć na nowo wartość prawa naturalnego, którym niegdyś inspirowały się prawa narodów i pierwsi myśliciele tworzący prawo międzynarodowe¹¹.

Skoro natura człowieka, narodu i państwa jest racjonalna i poznawalna, to prawo moralne przedstawia cele, uprawnienia i obowiązki tych podmiotów na rzecz wspólnego dobra. Dlatego polityka zagraniczna oraz międzynarodowa jako działalność ludzka nie jest „wolną przestrzenią” wyjętą spod prawa moralnego i podlega osądowi.

Należy podkreślić, że dla Jana Pawła II wartości moralne są najgłębszą i uniwersalną rezerwą duchową ludzkości i dają spójność stosunkom między państwami. To dotyczy ustanawiania różnych praw i umów obowiązujących w życiu międzynarodowym, które nie powinny krępować wolności państw, ale zabezpieczać ją dla dobra wspólnoty międzynarodowej¹². Twórcy prawa winni mieć świadomość odpowiedzialności za konsekwencje ich decyzji oraz wagi proklamowanych ustaw, aby były zgodne z prawem moralnym. Nie chodzi o to, by prawodawstwo obejmowało swoim obszarem całe prawo moralne, ale należy pamiętać, że nie może być w nim

¹¹ Jan Paweł II, „*Nie*” śmierci, egoizmowi i wojnie. „*Tak*” życiu i pokojowi, przem. do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Rzym, 13 I 2003, OsRomPol 24 (2003), nr 3, s. 24. Troska o dobro wspólne narodów jest fundamentem sprawiedliwego i solidarnego ładu międzynarodowego. Por. tenże, *Obdarz nas pokojem*, modlitwa niedzielna z papieżem, Rzym, 27 I 1991, OsRomPol 12 (1991), nr 1, s. 54; *W służbie pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, przem. do korpusu dyplomatycznego, Rzym, 13 I 1996, OsRomPol 18 (1997), nr 3, s. 21; *Wiele szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*, or. na Wielki Post 2003 r., Rzym, 7 I 2003, OsRomPol 24 (2003), nr 3, s. 6.

¹² Te wartości wynikające z prawa naturalnego są obecne już w nauczaniu Jana XXIII w Encyklice *Pacem in terris*, nr 80. Por. Jan Paweł II: *Nie pozwólcie, aby niszczone waszą przyszłość*, spotkanie z młodzieżą, 18 V 1988, Asuncion, OsRomPol 9 (1988), nr 6, s. 25; *Walka z głodem wymaga wspólnego działania*, przem. do uczestników XXVII Konferencji Generalnej FAO, Rzym, 11 XI 1993, OsRomPol 15 (1994), nr 2, s. 35; *Duszpasterstwo polowe zasługuje na wielki szacunek*, przem. do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Biskupów Polowych, spotkanie z młodzieżą, 11 III 1994, Asuncion, OsRomPol 15 (1994), nr 5, s. 20.

sprzecznosci. Dlatego należałoby przyczyniać się do stopniowej kodyfikacji osiągnięć Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Papież zauważa:

Tym zaś, czego najbardziej może brakować dziś przywódcom społeczności międzynarodowej, nie są z pewnością pisane konwencje ani zgromadzenia, na których mogą oni przedstawiać swoje poglądy – tych mają aż nadto! Brakuje natomiast prawa moralnego oraz odwagi, aby się do niego stosować¹³.

Niezwykle cenną rolę w normalizacji stosunków międzynarodowych odgrywają instytucje międzynarodowe. Papież wymaga od instytucji wspólnoty międzynarodowej rozumienia źródeł prawa, jego przedmiotu i celów, by było zgodne z naturalnym prawem moralnym. Dlatego zadaniem prawa międzynarodowego jest nie tylko ochrona słabszych, ale wypracowanie nowych form odpowiedzialnej współpracy bez dominandy zysku, uwzględniając równouprawnienie wszystkich państw. Charakter tych instytucji polega także na koordynacji w przestrzeganiu prawa, wzajemnym uzupełnianiu się, aby dzięki pośrednictwu w relacjach między państwami i solidarności tworzył się ład¹⁴.

Efektywność tego prawa polega na realizmie między normami a stanem faktycznym. Inaczej bowiem operowanie systemem fikcyjnych norm, nie tylko może powodować różną interpretację tych samych faktów, ale manipulację prawem w imię dominacji silniejszych państw. Dobitnie podkreśla ten fakt Papież, gdy pisze:

Poszczególne państwa uświadamiają sobie dziś, głównie dzięki różnym formom międzynarodowej współpracy, która je jednoczy, że prawo międzynarodowe nie jest jeszcze jedną gwarancją dla ich nieograniczonej suwerenności ani nie chroni wyłącznie ich interesów czy wręcz dążeń do hegemonii¹⁵.

Te organizacje o różnym profilu politycznym, ekonomiczno-społecznym i kulturowym zdążają do umacniania i kontynuowania ciągłości w dialogu między różnymi podmiotami. Budują cywilizację pokoju oraz w duchu odpowiedzialności za złożone problemy świata uczestniczą w globalnej solidarności.

Dlatego państwa powinny stwarzać instytucjom niosącym np. pomoc humanitarną, możliwość objęcia swoim zasięgiem coraz szerszych kręgów poszkodowanych, a nawet niekiedy powinny narzucić ich obowiązywalność w razie konfliktów. To prawo moralne obowiązuje zawsze, stosuje się je we wszystkich okolicznościach pokoju i wojny. Dzięki temu nieustannie rozszerza się także zakres prawa humanitarnego. Papież zauważa, że:

¹³ Jan Paweł II, *W służbie pokoju, sprawiedliwości...*, s. 21. O kodyfikacji naturalnego prawa moralnego wspomina już Paweł VI w: *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*, or., Rzym, 8 XII 1980, w: Paweł VI, *Orędzia papieskie na światowy Dzień pokoju*, Lublin 1987, s. 128.

¹⁴ Wśród tych instytucji należy wymienić przede wszystkim ONZ.

¹⁵ Jan Paweł II, *Bramy nadziei*, przem., wygłoszone podczas dorocznego spotkania z korpusem dyplomatycznym, Rzym, 12 I 1991, *OsRomPol* 12 (1991), nr 2–3, s. 75. Papież cytuje często międzynarodowe dokumenty np.: Powszechną Deklarację ONZ o prawach człowieka, z 10 grudnia 1948; Międzynarodowy Układ dotyczący praw cywilnych i politycznych, uchwalony przez ONZ, z 16 grudnia 1966 (art. 18); Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy, podpisany 1 VIII 1975, (*Zagadnienia dotyczące bezpieczeństwa w Europie*. Deklarację na temat zasad rządzących wzajemnymi stosunkami między państwami uczestnikami).

Wzrastająca moc międzynarodowego prawa humanitarnego, strzegącego podstawowych ludzkich dążeń – takich jak ochronę życia i fizycznej integralności, wolności i godności moralnej – znajduje solidną bazę i prawdziwą wartość jedynie w zgodności z ludzkimi usprawnieniami, które istnieją wcześniej od zredagowanych ustaleń między państwami w tym względzie¹⁶.

Należy zatem za pomocą negocjacji, bez ideologii dbającej o własny interes, powiększający dysproporcje, uniemożliwiający współpracę, szukać rozwiązań sprzyjających pokojowi międzynarodowemu. W tym kontekście należy zacytować słowa Papieża:

Trzeba raz jeszcze przypomnieć, że negocjacje – w razie potrzeby prowadzone przy pomocy instytucji międzynarodowych – to jedyna droga, która może doprowadzić do usunięcia przeszkód utrudniających zgodne współżycie w tych regionach świata, gdzie ludność jest bardzo zróżnicowana etnicznie, religijnie i językowo i gdzie należy uszanować tożsamość każdej społeczności¹⁷.

Dlatego zadaniem każdej społecznej organizacji na forum międzynarodowym jest troska o przestrzeganie praw człowieka w całej ich integralności i rozciągłości oraz wypracowanie nowego stylu współpracy międzynarodowej na rzecz rozwiązywania problemów globalnych.

Znaczenie tych instytucji zależy także od stopnia dopuszczenia do współpracy każdego swojego członka i umożliwienie uczestnictwa w podejmowaniu decyzji. Inaczej bowiem rozwiązania oparte na chęci dominacji, a nawet przemocy jednych narodów względem innych będą tworzyć paraliżującą atmosferę nieufności oraz sprowadzały kraje na drogę kłamstwa, prowokacji i przemocy¹⁸. Dlatego różne podmioty chroniące prawa narodów oraz media powinny mieć swobodny dostęp do miejsc i sytuacji kryzysowych. Tylko bowiem przejrzystość, realny ogląd złożonych realiów, rzetelne informowanie społeczeństwa mogą mieć pozytywny wpływ na skuteczne działanie w wymiarze globalnym.

Instytucje międzynarodowe spełniają także rolę mechanizmów kontrolnych partykularnych interesów oraz szerzenia błędnych ideologii. W jakiejś mierze ich

¹⁶ Jan Paweł II, *Uprawnienia ludzkie poprzedzają legislację państwową*, przem. do członków Rady Międzynarodowego Instytutu prawa humanitarnego, Rzym, 18 V 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1993, s. 756. Takimi organizacjami są: Czerwony Krzyż oraz różne Międzynarodowe Organizacje Katolickie (np. FAO), które są pośrednikami między ewangelią a współczesnym społeczeństwem. Por. Jan Paweł II: *Do międzynarodowego Komitetu czerwonego Krzyża*, przem., 15 VI 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1996, s. 93; *Orędzie do konferencji Międzynarodowych Organizacji katolickich*, przem., do uczestników generalnego zebrania w Wiedniu, Wiedeń, 28 VI 1983, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1983*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1999, s. 829.

¹⁷ Jan Paweł II, *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie*, przem. do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Rzym, 9 I 1995, OsRomPol 16 (1995), nr 3, s. 57. Więcej o metodzie negocjacji, sposobach mediacji zob. tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000*, Rzym, 8 XII 1999, OsRomPol 21 (2000), nr 1, s. 6.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Wzajemność, solidarność, współpraca*, noworoczna audycja dla korpusu dyplomatycznego, Rzym, 12 I 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1985*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 2003, s. 36, 38; *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi*, przem. do uczestników XXVIII Konferencji Generalnej FAO, Rzym, 3 X 1996, OsRomPol 17 (1996), nr 2, s. 34.

istnienie zapobiega wyzwoleniu się ślepych sił prowadzących do dominacji oraz protekcjonizmu na scenie międzynarodowej, sprzecznych z elementarnym poczuciem sprawiedliwości¹⁹. Powyższą myśl potwierdzają słowa Papieża, który pisze:

Ci, którzy stoją na straży prawa i ładu społecznego w swoich krajach lub kierują organizacjami międzynarodowymi, stworzonymi dla dobra społeczności narodów, nie mogą ignorować problemu wierności wobec niepisanego prawa ludzkiego sumienia, o którym mówili już starożytni i które jest dla nas – wierzących i niewierzących – fundamentem i uniwersalną rękojmą ludzkiej godności oraz życia w społeczeństwie²⁰.

W przeciwnym razie działanie lekceważące oczywiste intuicje moralne ludzkości stanie się szkodliwe dla autentycznej spójności społecznej narodów i całej rodziny ludzkiej.

Konstatując, należy podkreślić, że instytucje międzynarodowe wspomagają narody w duchu braterstwa oraz w poszanowaniu ich suwerenności. Powinny być także wspierane przez państwa, coraz lepiej poznawane i wyposażone we władze oraz środki, które przyczyniają się do realizacji ich misji w służbie człowieka. Píše o tym Jan Paweł II, gdy stwierdza:

Konieczne jest zwłaszcza, by wszystkie państwa, organizacje międzyrządowe, instytucje humanitarne i stowarzyszenia prywatne miały świadomość, iż żadne względy polityczne ani prawa ekonomiczne nie mogą prowadzić do działania na szkodę człowieka, jego życia, jego godności, jego wolności²¹.

5. ETOS DYPLOMATÓW

Wielką nadzieję w kształtowaniu właściwych stosunków międzynarodowych Papież pokłada w etosie rządzących oraz w dyplomacji, która jest sztuką pokoju i nadal odgrywa podstawową rolę w stosunkach między narodami oraz rozwiązuje problemy państw. Dyplomaci i rządzący mają stać się budowniczymi nowego porządku w relacjach międzynarodowych opartych na zasadach pokoju, sprawiedliwości i porozumienia. Papież pisze:

Wasza praca zatem sytuuje się na owym najgłębszym poziomie, stanowiącym fundament ładu międzynarodowego – tam, gdzie rodzą się dążenia i nadzieje milionów ludzi i gdzie określone są autentyczne warunki pokoju²².

¹⁹ Niektóre organizacje międzynarodowe propagują rozwiązania problemów sprzecznych z prawem naturalnym (np. antykoncepcję, aborcję).

²⁰ Jan Paweł II, *Wierność niepisanemu prawu sumienia*, przem. do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Rzym, 10 I 1998, OsRomPol 19 (1998), nr 4, s. 33.

²¹ Jan Paweł II, *Należy stworzyć warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi człowieka*, przem. do uczestników obrad Międzynarodowej Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa, Rzym, 5 XII 1992, OsRomPol 14 (1993), nr 3, s. 40.

²² Jan Paweł II, *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami*, Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Meksyk, 8 V 1990, OsRomPol 9 (1990), nr 6, s. 10. Por. tenże, *Prawdziwe zadania przedstawicielstw dyplomatycznych*, Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Rzym, 11 IX 1983, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1983*, cz. 2, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1999, s. 211; *Staranie się o porozumienie między ludźmi jest szczególną misją pokojową*,

Wiele zależy nie tylko od czynników polityczno-ekonomicznych, ale także od wrażliwości moralnej ludzi pracujących w dyplomacji oraz umiejętności dialogu. Taki dialog opiera się i zakłada otwartość na prawdziwe problemy innych, uznanie ich podmiotowości, różnic oraz specyficzności problemów, które stoją u źródła różnych konfliktów. Chodzi o to, by pozytywna celowość dialogu wielu stron procesu negocjacji czy rokowań prowadziła do realnego dialogu służącemu kulturze pokoju.

Skoro kultura jest życiem ducha, to od dyplomatów Papież wymaga nie tylko znajomości własnej kultury czy dbania o interes własnego kraju, ale umiejętności bezstronnego wglądu w przejawy życia kulturalnego i społecznego innych narodów, by rozumieć dążenia i potrzeby partnerów dialogu. Praca dyplomaty ma być nie tylko odbiciem pewnego sposobu kierowania losami danego kraju, np. w sposób pragmatyczny, ale powinna uwzględniać zasady doktrynalne polityki własnego rządu oparte na zasadzie szacunku i godności każdego narodu. Droga dyplomacji jest drogą mądrości ludzi dobrej woli do wzajemnego szukania i rozeznawania na drodze rokowań poprawy sytuacji państw na arenie międzynarodowej. Wynika stąd, że osoby pracujące w dyplomacji lub na stanowiskach reprezentujących państwo, oprócz merytorycznego przygotowania (np. w zakresie prawa międzynarodowego, politologii), powinny odznaczać się prawym sumieniem, umiejętnością wnikliwej obserwacji oraz dążeniem do zgody na fundamencie prawdy. Świadczy o tym wypowiedź Papieża:

Istnieje pisane prawo, zawarte w międzynarodowych umowach. Istnieje także – a jest to kwestia dobrze uformowanego sumienia – prawo dotyczące poszanowania wolności oraz podstawowych uprawnień osób i całych narodów; cel nigdy nie uświęca środków przeciwnych temu prawu²³.

Tylko dyplomacja uczciwa, szczerą, która nie używa przebiegłości, kłamstwa, intryg oraz respektuje interesy wszystkich partnerów dialogu ma szansę zaowocować poprawnymi relacjami między narodami. Często bowiem w rozwiązywaniu problemów międzynarodowych należy wziąć pod uwagę nie tylko środki techniczne czy rokowania w sferze politycznej, ekonomicznej, ale przede wszystkim czynniki podstawowe rzeczywistości ludzkiej. Tymi czynnikami są wartości istotne dla życia człowieka. Chodzi o to, aby za pomocą kurtuazji, dyskrecji oraz negocjacji chroniono te wartości ogólnoludzkie, moralne i religijne.

przem. do związku konsulów honorowych w Italii, Rzym, 23 III 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1985*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 2003, s. 382.

²³ Jan Paweł II, *Swoje siły skierujcie do tworzenia sprawiedliwszego ładu międzynarodowego*, przem. do grupy młodych dyplomatów, Rzym, 10 V 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1993, s. 667. Por. tenże, *O budowanie nowych stosunków w świecie*, Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Rzym, 24 II 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1981*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1989, s. 258. Dotyczy to również korupcji i łapówkarstwa w międzynarodowych stosunkach handlowych. Por. Jan Paweł II, *Przygotowujcie bardziej ludzkie środki do rozwiązywania międzynarodowych sporów*, Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Lizbona, 13 V 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1993, s. 717; *Potrzebny jest dialog i solidarność*, przem. do nowego ambasadora Korei przy Stolicy Apostolskiej, Rzym, 14 III 2002, *OsRomPol* 21 (2002), nr 6, s. 24.

Należy podkreślić, że dyplomata jest tym, który stwarza pomosty dialogu wskazuje drogi rozwiązywania sporów, a przez to staje się promotorem pokoju. Taka optyka zaufania, wyeliminowania niechęci i strachu, stwarza klimat budowy niejako nowych, często nieoczekiwanych form współpracy i porozumienia. Papież pisze:

Jeśli waszą misją jest na pierwszym miejscu obrona i popieranie słuszych praw waszych poszczególnych narodów, to nieunikniona współzależność, jaka dziś coraz mocniej wiąże wzajemnie ze sobą wszystkie narody świata, nakazuje wszystkim dyplomatom, żeby wciąż z nowym duchem działali na rzecz porozumienia, międzynarodowego bezpieczeństwa i pokoju między narodami²⁴.

Ponadto Jan Paweł II zachęca, aby wszyscy rządzący otworzyli się na wartości uniwersalne, które daje religia chrześcijańska oraz obecność Boga w historii, który daje pokój. Wymaga tego pomyślność i koegzystencja wszystkich państw. Pozytywnym skutkiem takiej postawy będzie określenie integralnego rozwoju państw oparte- go na godności człowieka oraz klimatu ludzkiej wolności. Należy więc uwzględnić nowe perspektywy działania dla dobra człowieka, biorąc za punkt wyjścia wspólne synostwo w Bogu Ojcu i wynikające stąd braterstwo wszystkich ludzi²⁵.

6. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że struktura stosunków międzynarodowych w myśli Jana Pawła II jest integralna. Buduje on wizję porządku na arenie międzynarodowej na ontycznej strukturze człowieka, który z jednej strony jest istotą społeczną, z drugiej natomiast jest dziełem Stwórcy. Wynika stąd, że koncepcja dobra wspólnego jest spójna z dobrem jednostki. Taka sytuacja wymaga konieczności istnienia hierarchii władzy, struktur społecznych oraz instytucjonalnych, by realizować cele wyznaczone przez prawo naturalne. Jeżeli bowiem zakwestionuje się racjonalność natury ludzkiej, to zarówno prawa człowieka, które chroni państwo przez m.in. prawo oraz instytucje międzynarodowe wraz z celami społeczności szerszych zostaną potraktowane instrumentalnie. W wyniku takiej optyki powstające ideologie doprowadzają do usankcjonowania w działaniach logiki dominacji i siły, która jest sprzeczna z pokojowym współistnieniem narodów. Dlatego prezentowana przez Papieża struktura odniesień między państwami ma charakter realny, dynamiczny i stanowi bezcenny głos w debacie nad kształtem współczesnych stosunków międzynarodowych.

²⁴ Jan Paweł II, *Szanować prawa człowieka*, przem. do korpusu dyplomatycznego, Rzym, 26 I 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1979*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1990, s. 68.

²⁵ Jan Paweł II, *Godność i majestat człowieka cierpiącego*, przem., do chorych, Rzym, 11 II 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1979*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1990, s. 152. Por. tenże, *Do przywódców latynoamerykańskich konfederacji pracujących*, AG, Rzym, 23 III 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1982*, cz. 1, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań–Warszawa 1993, s. 432.

THE INTERNATIONAL RELATIONS STRUCTURE IN THOUGHT
JOHN PAUL II

Summary

The author presents the structure of international affairs in thought Jan Paul II. Issue ethics are the fundamental and universal normative system, that regulate international relations. The article begins with the description of levels at which ethics in international relations is present (rational human nature, states, of international community). Fundamental issue based on national human nature and ability to recognize moral order in social human nature. The author attempts to explain what rational moral order has a positive influence on creation: nation, state and international community. This knowledge help to develop legal system, which observe international institutions.

Finally the author analyses the reasons for growing importance of the ethics as well as the obstacles in that process.

Słowa kluczowe: zasady etyczne, porządek moralny, relacje międzynarodowe, nauczanie Jana Pawła II

MARCIN MAJEWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ROZWÓJ I DZIAŁALNOŚĆ UKRAIŃSKIEGO
ZJEDNOCZENIA NARODOWO-DEMOKRATYCZNEGO
W WOJEWÓDZTWIE WOŁYŃSKIM W LATACH 1928–1938
W ŚWIECIE OFICJALNYCH, ZACHOWANYCH RAPORTÓW
WOJEWODY WOŁYŃSKIEGO

Prowadzenie odpowiedniej polityki narodowościowej na Wołyniu wymagało dokładnego rozeznania organów administracyjnych państwa w stosunkach panujących na terenie województwa wołyńskiego w ukraińskich organizacjach społecznych i politycznych, a także nastrojach mniejszości ukraińskiej wobec polskich władz, polskiej ludności zamieszkującej Wołyń, a także własnej reprezentacji parlamentarnej. Głównym zadaniem wojewody wołyńskiego było zatem skuteczne przeciwstawianie się mniejszościowym nielegalnym ruchom antypaństwowym w postaci komunistycznych i nacjonalistycznych organizacji terrorystycznych, obserwacja rozwoju ukraińskiego życia gospodarczego (zwłaszcza spółdzielczego) oraz monitorowanie poczynąń legalnie istniejących partii ukraińskich.

Obserwacja ta dotyczyła w pierwszej kolejności partii politycznych o charakterze kryptokomunistycznym działających na granicy prawa, takich jak Selrob-Jedność, ale również partii funkcjonujących zgodnie z obowiązującym w Polsce porządkiem prawnym, zyskujących coraz większe wpływy w społeczeństwie ukraińskim.

W tym kontekście ogromnego znaczenia nabrała w świetle raportów wojewody obserwacja Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego (UNDO). Zwrócenie szczególnej uwagi na poczynania UNDO na obszarze województwa wołyńskiego wynikało z roli, jaką odgrywać chciała ta partia w polskim życiu politycznym, uważając się za jedyne i najważniejszego przedstawiciela ukraińskiej mniejszości w Polsce i jej rzecznika w polskim parlamencie. Ośrodki UNDO, prężnie działające na terenie Małopolski Wschodniej, pozostawały praktycznie bez większych wpływów na terenie województwa wołyńskiego. Wołyń w czasach zaborów znajdował się w granicach państwa rosyjskiego, był rejonem, w którym świadomość narodowa zamieszkującej go ludności ukraińskiej nie była tak rozbudowana, jak w znajdującej się pod władaniem austro-węgierskim Galicji. Dlatego też kierownictwo partyjne UNDO zrozumiało, że to nie województwa położone w Małopolsce

Wschodniej, ale powiaty województwa wołyńskiego stanowią dla nich prawdziwe wyzwanie i pole do intensywnej działalności.

Odminną specyfikę województwa wołyńskiego rozumiały dokładnie także i polskie władze, które wykorzystując nie do końca jeszcze uformowaną świadomość narodową wołyńskich Ukraińców, dążyły do ich zasymilowania w duchu państwowym z zachowaniem autonomii językowej i kulturalnej. „Lukę” w narodowej świadomości społeczności ukraińskiej starały się wypełnić jeszcze dwie inne formacje. Pierwszą formacją były organizacje komunistyczne określające Wołyń jako integralną część ziem „Zachodniej Ukrainy”, które w przyszłości miałyby być zjednoczone z Ukrainą Sowiecką, co wedle programu komunistów miało być równoznaczne z narodowym wyzwoleniem¹. Drugą formacją, chcąc wytyczyć kierunek rozwoju ukraińskiej świadomości narodowej, był nielegalny ukraiński ruch nacjonalistyczny przenikający na obszar wołyński z Małopolski Wschodniej.

Władze sanacyjne, przystępując do opracowania programu narodowościowego dla województwa wołyńskiego, w pierwszej kolejności dążyły do odgrodzenia Wołynia od województw Małopolski Wschodniej, przez stworzenie tzw. kordonu sokalskiego, którego granica biegła wzdłuż dawnej granicy między państwem austro-węgierskim a Rosją. Działanie to uniemożliwić miało przenikanie wpływów nacjonalistycznych na obszar województwa wołyńskiego².

Utworzenie na kordonie sokalskim granicy, mającej za zadanie wzajemne wyizolowanie dwóch obszarów, stworzyło Ukraińskiemu Zjednoczeniu Narodowo-Demokratycznemu utrudnienia w tworzeniu swoich komórek na Wołyniu, toteż złamanie tej granicy stało się z jednym z najważniejszych zadań partii na wołyńskim odcinku jej polityki. Nie było to jednak łatwe nie tylko ze względu na utrudnienia stwarzane przez władze polskie, ale przede wszystkim ze względu na samą elitę polityczną społeczności ukraińskiej, która, stojąc na gruncie regionalnego wołyńskiego nacjonalizmu, odnosiła się nieufnie i niechętnie do emisariuszy UNDO przybywających na Wołyń z Małopolski Wschodniej. Jeszcze przed objęciem stanowiska wojewody wołyńskiego przez Henryka Józewskiego jego poprzednik na tym stanowisku raportował 20 sierpnia 1928 r. ministrowi spraw wewnętrznych:

Zapoczątkowany atak UNDO na teren Województwa Wołyńskiego doznaje powoli załamania, dzięki nieprzychylnemu dla niego nastrojowi, panującemu wśród niektórych polityków ukraińskich na Wołyniu, nastrojowi trwającemu nie tyle z powodu rozbieżności programowych, ile na tle dzielnicowości. Nastroj ten szczególnie wyraźnie daje się obserwować w obecnym czasie, kiedy przywódcy UNDO z Małopolski Wschodniej rozpoczęli już zdecydowaną na Wołyniu akcję organizacyjną i to u podstaw³.

¹ T. Snyder, *Tajna wojna. Henryk Józewski i polsko-sowiecka rozgrywka o Ukrainę*, Kraków 2008, s. 56; idea zjednoczenia ziem „Zachodniej Ukrainy” z Ukrainą Sowiecką, co było jednoznaczne z inkorporacją polskich województw południowo-wschodnich przez Związek Sowiecki uwypukla demagogiczny charakter komunistycznej ideologii i sprzeczność haseł głoszonych przez ruch komunistyczny, program inkorporacji Wołynia i Małopolski Wschodniej do ZSRS był bowiem sprzeczny z głoszoną przez komunistów zasadą samostanowienia narodów.

² R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929*, Kraków 1989, s. 158. Przenikanie wpływów z Małopolski Wschodniej miały być ograniczone poprzez istniejące bariery prawne uniemożliwiające zakładanie na terenach dawnego zaboru rosyjskiego instytucji oświatowych, gospodarczych, kulturalnych oraz politycznych, których centrale znajdowały się w Małopolsce Wschodniej.

³ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 33, 20 VIII 1928 r., sygn. 979/10, s. 131.

Niechęć miejscowej społeczności ukraińskiej wobec przybyszów zza kordonu sokalskiego uwidaczniała się w praktycznych działaniach lokalnych polityków ukraińskich. W cytowanym powyżej raporcie wojewoda wskazuje na utrudnienia, jakie napotkała próba utworzenia na terenie Łucka filii małopolskiego Siłskiego Gospodara, będącego pod wpływami UNDO. Wojewoda wskazywał, że przeciw organizacji filii w Łucku „[...] wyraźnie występują niektórzy wybitniejsi miejscowi Ukraińcy z pobudek uprzedzenia do poczynañ ukraińskich przywódców w Małopolsce”⁴. W raporcie z 1 września 1928 r. wojewoda wołyński wskazywał, że działalność UNDO natrafia w dalszym ciągu „[...] na trudności stawiane ze strony tutejszych nacjonalistów ukraińskich, nieprzychylnie względem UNDO usposobionych”⁵. Miejscowi ukraińscy działacze polityczni, odpowiadając na próby założenia na terenie Wołynia małopolskiej spółdzielni ukraińskiej, wysunęli projekt powołania w Łucku podobnej instytucji pod nazwą „[...] Chliborobskoho Sojuza na wzór instytucji pod nazwą Siłskij Gospodar w celu usunięcia tą drogą gruntu z pod projektowanej w Łucku placówki Siłskoho Gospodara”, który to projekt wbrew środowisku małopolskiemu został zrealizowany⁶. W podobnym duchu wypowiadała się miejscowa prasa ukraińska. We wzmiankowanym w sierpniowym raporcie wojewody artykule Grzegorza Hładki pt. *Do czego to idzie*, który ukazał się na łamach „Nowego Czasu” 17 sierpnia 1928 r., pojawiło się stwierdzenie, iż lokalni politycy ukraińscy dążą do odizolowania Wołynia od wpływów małopolskich⁷. Taki stosunek miejscowej ukraińskiej elity politycznej zadowalał polskie władze, ponieważ ułatwiał w znaczący sposób utrzymanie kordonu sokalskiego oraz umożliwiał wykorzystanie istniejących konfliktów pomiędzy środowiskiem wołyńskim i małopolskim do zasymilowania ukraińskiej społeczności Wołynia w duchu propaństwowym.

W tej sytuacji kierownictwo UNDO postawiło sobie za cel główny przełamanie kordonu sokalskiego bez szukania porozumienia z wołyńskimi działaczami politycznymi, a poprzez dotarcie do mas ukraińskich i zjednoczenie ich wokół swojego programu politycznego. W tym celu kierownictwo partyjne zdecydowało się na wysyłanie na Wołyń zaufanych ludzi z Małopolski Wschodniej, mających prowadzić wśród ludności miejscowej agitację na rzecz organizacji⁸. Działalność tę, na co wskazuje wojewoda, prowadzić miano za pomocą ukraińskich organizacji gospodarczych, stanowiących przykrywkę rzeczywistej działalności politycznej. Przykładem takiej strategii działania jest sprawa lwowskiej firmy „Pompsep i Diabolo” produkującej

⁴ Tamże.

⁵ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 35, 1 IX 1928 r., sygn. 979/10, s. 152.

⁶ Tamże.

⁷ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 33, 20 VIII 1928 r., sygn. 979/10, s. 131.

⁸ Agitacja prowadzona przez posłów i senatorów UNDO napotykała na trudności w czasie organizowanych przez partię wieców politycznych. W raporcie z 8 IX 1928 r. wojewoda wołyński informuje o szeregu wieców odbytych 15–21 sierpnia przez senatorkę Kisielewską z Kołomyi. Podczas jednego z wieców, który odbył się 19 sierpnia w Ozdeniżu w gminie Szczurzyn powiatu łuckiego, senator Helena Kisielewska część zebrania „poświęciła pouczeniu miejscowych kobiet o sposobie gospodarowania”. Wywód pani senator został przerwany przez zgromadzone na wiecu kobiety, które oświadczyły, że same potrafią gospodarować i opuściły wiec; AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 36, 8 IX 1928 r., sygn. 979/10, s. 172.

wirówki do mleka. Zarząd tej spółki opanywany przez zwolenników Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego miał wedle relacji wojewody:

posiada[ć] na Wołyniu wielką ilość płatnych agentów, rekrutujących się przeważnie z pośród Ukraińców znanych z nieprzejednanie wrogiego stosunku do Państwa Polskiego, którzy pod pretekstem sprzedaży, lub rozpowszechniania wirówek, prowadzą działalność w kierunku nacjonalno-ukraińskim⁹.

Początki tej akcji miały miejsce na terenie powiatu kostopolskiego, gdzie prowadzona była przez posła Wawrzyńca Serwetnika z ramienia UNDO, który po zwycięstwie wyborczym, używając swoich wpływów, obsadził na stanowiskach inspektorów i agentów przedsiębiorstwa działaczy politycznych, którzy w sposób szczególny wyróżnili się w okresie kampanii wyborczej do Sejmu. Rzeczywistym zadaniem inspektorów było werbowanie w poszczególnych miejscowościach mężów zaufania Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego¹⁰.

W tym samym czasie Sąd Okręgowy w Równem zarejestrował powstałą we wsi Dermań w gminie Mizocz powiatu zdolbudnowskiego Spółdzielnię Mleczarską, której trzyosobowy skład Zarządu znajdował się także pod wpływami UNDO¹¹.

Przenikanie do struktur ukraińskich organizacji gospodarczych i społecznych umożliwiało kierownictwu UNDO tworzenie komórek partyjnych na terenie Wołynia oraz bezpośredni kontakt ze społeczeństwem ukraińskim, co było ważne zwłaszcza w kontekście rywalizacji z innymi ukraińskimi partiami politycznymi na tym terenie o wyborczy elektorat. Stąd wszelkie próby podejmowane przez polskie władze w celu ograniczenia spółdzielczości ukraińskiej na terenie Wołynia i zastępowania jej analogicznymi strukturami, w których rolę przewodnią odgrywali zwolennicy polsko-ukraińskiego porozumienia, spotykały się ze zdecydowanym sprzeciwem posłów UNDO. Między innymi na jednej z narad UNDO w Równem wspomniany już poseł Wawrzyniec Serwetnik polecał przysyłać na adres głównej Centrali Towarzystwa „Proświta” we Lwowie protesty w sprawie likwidacji filii „Proświty” na obszarze województwa wołyńskiego oraz zwalczania powstających w ich miejsce z inicjatywy rządowej towarzystw „Świtło”¹². Próby opanowywania organizacji kulturalno-oświatowych oraz spółdzielczych czyniono przez cały okres działalności UNDO w województwie wołyńskim, przy czym bardziej intensywną działalność przedsięwziętą na tym polu przypada na drugą połowę lat dwudziestych, kiedy UNDO rozpoczyna budowę struktur partyjnych na terenie Wołynia. Do działalności tej kierownictwo partyjne przywiązywało dużą wagę, co potwierdza informacja zawarta w raporcie wojewody wołyńskiego z 29 września 1928 r., w którym wspomniano o wizycie we Włodzimierzu 20–22 września Jana Szornyka przedstawiciela UNDO ze Lwowa, który wraz z Ana-

⁹ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 33, 20 VIII 1928 r., sygn. 979/10, s. 131 i n.

¹⁰ Tamże, s. 132. Jako przykład akcji prowadzonej przez UNDO za pośrednictwem organizacji gospodarczych wojewoda podaje przypadek z powiatu kostopolskiego, gdzie działacz ukraiński Józef Bağlaj, werbując agenta na gminę Studyń, „wyraził się, iż nie chodzi mu o to, by agent trudnił się sprzedażą wirówek, lecz by miał zaufanego Ukraińca w tej gminie. [...]”.

¹¹ Tamże, s. 132. W skład Zarządu wchodził: Filip Pawluk jako prezes, Roman Łys jako wiceprezes i sekretarz oraz Nikita Samczuk pełniący rolę skarbnika. Wszyscy byli mieszkańcami Dermania.

¹² AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 35, 1 IX 1928 r., sygn. 979/10, s. 152.

tolim Łobaczewskim, pełniącym obowiązki inspektora Związku Rewizyjnego Kooperatyw Ukraińskich (RSUK) w Łucku, porozumiał się z dr Reczyńskim i innymi działaczami ukraińskimi z powiatu włodzimierskiego w sprawie dalszego rozwoju kooperacji ukraińskiej na terenie powiatu. Jak zaznaczył sam Szornyk, rozwój ukraińskich kooperacji miał stanowić środek umożliwiający „[...] rozszerzenie wpływów i organizacje UNDO na terenie kooperatyw”¹³. Wysłannik UNDO ze Lwowa dokonał również kilku wizytacji kooperatyw na terenie Włodzimierza, odbywając narady z ich Zarządami, co umożliwiło m.in. zawarcie umowy z Jerzym Choną – kierownikiem składu druków ukraińskich „Nasza Kultura” we Włodzimierzu, o rozpowszechnianiu druków i literatury o tematyce dotyczącej kooperacji, wydawanej przez UNDO¹⁴, dzięki czemu partia mogła oddziaływać na szersze grono ukraińskiej społeczności. Miesiąc później poczynione zostały starania o utworzenie kooperacji w gminie chotiaczowskiej w Turopinie i Suchodołach oraz na obszarze gminy grzybowieckiej w Tyszkiewiczach na terenie wizytowanego pod koniec września powiatu włodzimierskiego¹⁵.

Innego charakteru nabrało w latach trzydziestych zdobywanie wpływów w organizacjach społecznych i gospodarczych przez UNDO. W porównaniu z okresem wcześniejszym, związanym z budowaniem za pomocą ukraińskich kooperacji struktur partyjnych na terenie województwa, po 1930 r. działalność na tym polu była o wiele skromniejsza i z większym natężeniem występowała tylko w chwilach osłabienia wołyńskich ośrodków partyjnych, wywołanych działalnością politycznych konkurentów, zwłaszcza z prorządowego Wołyńskiego Ukraińskiego Zjednoczenia (WUO). Na przykład w raporcie za czerwiec 1934 r. wojewoda wskazywał, że UNDO od dłuższego czasu przeżywa poważny regres i nie podejmując żadnej poważnej akcji politycznej, jednocześnie zajmuje się umacnianiem wpływów w opanowaniu Siłskiego Gospodara oraz innych kooperatyw w powiecie łuckim¹⁶. Podobne spostrzeżenia odnotowano w raporcie za lipiec 1934 r.¹⁷. O ile w latach dwudziestych działalność na polu spółdzielczym miała ułatwić budowanie struktur partyjnych na terenie województwa, o tyle w latach trzydziestych była sposobem wzmocnienia partii. Interesującym przykładem może być tutaj podjęta we wrześniu 1934 r. przez Centralny Komitet UNDO akcja na terenie Związku Ukrainek (Sojuz Ukrainok). Wedle wytycznych CK we Lwowie prezes powiatowego komitetu UNDO w powiecie łuckim Włodzimierz Ostrowski miał pozyskiwać sympatyczki partii, dla Związku Ukrainek [...] „by za ich pośrednictwem rozszerzyć swój wpływ na mężczyzn”¹⁸. W związku z pozycją, jaką pełniła ko-

¹³ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 39, 29 IX 1928 r., sygn. 979/10, s. 232.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 41, 13 X 1928 r., sygn. 979/11, s. 30.

¹⁶ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 6 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za m-c czerwiec 1934 r., 10 VII 1934 r., sygn. 979/21, k. 24.

¹⁷ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 7 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za m-c lipiec 1934 r., 10 VIII 1934 r., sygn. 979/21, k. 32.

¹⁸ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 9 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc wrzesień 1934 r., 10 X 1934 r., sygn. 979/21, k. 46.

bieta w rodzinie, zwłaszcza w dziedzinie wychowywania dzieci, można stwierdzić, że kobiety stowarzyszone w Związku Ukrainek, w którym silne wpływy miałyby UNDO, oprócz wpływu na swych mężów, przekazywałyby także poglądy partii na sytuację Ukraińców i Ukrainy swoim dzieciom w procesie wychowawczym opartym przecież także (a może przede wszystkim) na wychowaniu religijnym i patriotycznym.

Akcja na odcinku ukraińskiej spółdzielczości w drugiej połowie lat dwudziestych przyniosła pożądane efekty w postaci tworzenia komórek partyjnych na obszarze województwa wołyńskiego. W połowie września 1928 r. wojewoda Henryk Józewski raportował o próbach organizacji kolejnego, trzeciego już z kolei ośrodka UNDO w Dubnie oraz przygotowaniach partii do ekspansji na teren powiatu włodzimierskiego¹⁹. Planom utworzenia kolejnej komórki partyjnej we Włodzimierzu poświęcone miało być spotkanie zwołane na 13 września 1928 r. przez posła Włodzimierza Kochana. Spotkanie nie doszło jednak do skutku ze względu na nieobecność na nim samego posła, w związku z czym zostało ono przełożone na 30 września i powiązane miało być ze zjazdem przedstawicieli Towarzystwa Proświta oraz Zarządów kooperatyw założonych przez UNDO na terenie województwa²⁰.

Coraz intensywniejsza działalność organizacyjna partii powodowała niepokój innych ukraińskich ugrupowań, zwłaszcza o prawicowym zabarwieniu obawiających się utraty swoich dotychczasowych wpływów w społeczeństwie. Na terenie powiatu dubieńskiego poczynania UNDO spotkały się z kontrakcją ze strony Selrobu-Prawicy, który do tej pory miał najsilniejsze wpływy na obszarze Dubna²¹. 12 września 1928 r. posłowie Selrob-Prawicy, zaniepokojeni rozwojem UNDO na terenie województwa, odbyli naradę w Perekladowiczach w powiecie dubieńskim dotyczącą akcji UNDO w tymże powiecie²². Działania podjęte przez Selrob-Prawicę świadczą, iż w tym czasie UNDO wyrosło już na poważnego konkurenta politycznego.

Wzrost wpływów UNDO niepokoił też inne ukraińskie partie polityczne działające na terenie Wołynia. W czasie odbytego 9 września 1928 r. wiecu sprawozdawczego posłów Ukraińskiego Socjalistycznego Zjednoczenia (Selańskij Sojuz) Laura Serwetnika i Pawła Wasylczuka w Międzyrzeczu w powiecie rówieńskim poseł Wasylczuk, przedstawiając skład ukraińskiej reprezentacji w Sejmie RP, „[...] lekko skrytykował UNDO”²³. Z krytyką działalności UNDO i jej programu występowała również Ukraińska Partia Socjalistów-Rewolucjonistów (USRP) przedstawiająca ukraińskiemu społeczeństwu Wołynia UNDO jako partię niezdolną do prawdziwego jednoczenia mas, ale ugrupowanie zainteresowane tylko i wyłącznie interesami

¹⁹ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 38, 22 IX 1928 r., sygn. 979/10, s. 204.

²⁰ Tamże, s. 210. Na spotkanie 13 września z posłem Wołodymirem Kochanem przyszło 14 osób. Po dłuższym oczekiwaniu wobec nieprzybycia posła zebrani rozeszli się.

²¹ Tamże, s. 204.

²² Tamże, s. 210. W wyniku tej narady postanowiono o zorganizowaniu kilku wieców poselskich na obszarze powiatu dubieńskiego: 27 września w Onyszkowcach wiec posła Wołyńca, 30 września w Radziwiłowie wiec posła Maksyma Czuczumaja, dodatkowo z inicjatywy senatora Stanisława Kozickiego i posła Flegonta Wołyńca 21 września miał się odbyć wiec w powiecie łuckim.

²³ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 37, 15 IX 1928 r., sygn. 979/10, s. 190.

burżuazji²⁴. Podobnej retoryki używał wobec UNDO komunizujący Selrob-Jedność, oskarżając nawet ugrupowanie o to, iż burżuazja ukraińska, skonsolidowana w jego strukturach, przeszła do obozu zwolenników polskiego rządu, popierając jego politykę narodowościową w województwie wołyńskim²⁵.

Wraz z budową struktur na terenie powiatu włodzimierskiego kierownictwo partyjne rozpoczęło instalowanie struktur na innych obszarach województwa. Już 6 października 1928 r. wojewoda wołyński raportował, że działacze UNDO przygotowują się do założenia ośrodka partii w Łucku, stolicy województwa, w celu centralizacji pracy organizacyjnej na Wołyniu²⁶.

Tworzenie struktur partyjnych na obszarze województwa połączone były z akcją propagandową stronnictwa poprzez organizację wieców poselskich, na których przedstawiano program i działalność ugrupowania oraz informowano ludność o bieżącej sytuacji politycznej. Spotkania te oprócz celów czysto wyborczych miały za zadanie zbudowanie wśród wołyńskich Ukraińców solidaryzmu narodowego nie ograniczonego tylko do obszarów Wołynia, ale wszystkich terenów zamieszkałych przez Ukraińców. Przykładem takich działań może być wiec sprawozdawczy senatorów Kornii Trojana i Mikołaja Kuźmina zwołany na 17 października 1928 r. do Stepania w powiecie kostopolskim, podczas którego sprawozdawcy starali się w obrazowy sposób przedstawić zebranim przyczyny upadku państwa ukraińskiego. Senator Kuźmin stwierdził: „że wielkie niegdyś państwo ukraińskie zostało podzielone i że obecnie naród ukraiński znajduje się pod zaborem czterech Państw, które mocno i zawzięcie utrzymują kordony graniczne, by nie dopuścić do połączenia się 30 milionowego narodu ukraińskiego”, upadło ze względu na swoje położenie, które sprawiało, że w ciągu wieków Ukraina była zmuszona do ciągłych walk z Tatarami „[...] będąc osłoną Zachodniej Europy, dzięki czemu zaniedbywała się kulturalnie i politycznie”²⁷.

Fundamentem, na którym miał się opierać budowany przez UNDO solidaryzm narodowy, był więc pewien mit odizolowany od prawdy historycznej, ukazujący państwo ukraińskie jako twór, który na dalszy plan odłożywszy swoje żywotne interesy (reformy państwa), wniósł się ku celom wyższym, poświęcając siebie dla ratowania chrześcijańskiej cywilizacji przed niszczycielskim pochodem islamu. Koncepcja ta opierała się więc na XIX-wiecznych koncepcjach mesjanistycznych i wyjaśniać miała przyczyny braku własnej państwowości oraz powody, dla których państwowość ta zasługuje, aby zaistnieć.

Senator Kuźmin stwierdzał ponadto, że „[...] wówczas, gdy inne narody, idąc solidarnie, uzyskały samodzielność, a naród ukraiński poniósł więcej ofiar w walce o niepodległość” brak porozumienia w społeczeństwie, oraz walki partyjne w czasie rządów hetmana Skoropadskiego i Petlury uniemożliwił proces odrodzenia ukraińskiej państwowości²⁸.

²⁴ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 41, 13 X 1928 r., sygn. 979/11, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 31.

²⁶ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 40, 6 X 1928 r., sygn. 979/11, s. 9.

²⁷ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 43, 27 X 1928 r., sygn. 979/11, s. 75 i n.

²⁸ Tamże, s. 76.

Senator K. Trojan, który wygłosił przemówienie po wystąpieniu senatora M. Kuźmina, zaznaczył, że powodem klęski Ukraińców w walce o niepodległość był brak „[...] jedności między Ukraińcami z Małopolski, którzy prowadzili wojnę z Polakami, a Ukraińcami z b[ylego]. zaboru rosyjskiego, którzy wówczas toczyli wojnę bratobójczą”²⁹. A zatem przykładami z nieodległej przeszłości oraz czasów bardziej odległych ubarwionych nieco romantyczną retoryką działacze UNDO starali się o zbudowanie solidaryzmu narodowego, uświadomienia narodowego wołyńskich Ukraińców i przerwania w ten sposób granicy na kordonie sokalskim.

Ten rodzaj działalności przynosił wymierne efekty. 1 grudnia 1928 r. wojewoda wołyński raportował:

Nastroje ludności ukraińskiej zdają się stopniowo nabierać cech politycznego i społecznego separatyzmu. Aktualne tło ukraińskie nie daje na razie powodów do niepokoju, jednakże nasilenie nacjonalistyczne staje się faktem niezaprzeczalnym; jak wykazują meldunki powiatowe, wspomniane nastroje nie wyrastają na podłożu samoistnym lub miejscowym, – są one rezultatem propagandy i wpływów ośrodków wschodnio-małopolskich. Nie małą rolę gra tu U.N.D.O.³⁰.

Izolowanie się społeczności ukraińskiej było niepokojącym symptomem stojącym w sprzeczności z sanacyjnymi koncepcjami polityki narodowościowej na Wołyniu, opartej na gruncie polsko-ukraińskiego porozumienia. W tym samym raporcie wojewoda wskazywał, że w ostatnim czasie UNDO w sposób szczególny usiłuje wciągnąć do swej pracy na obszarze województwa młodzież, zwłaszcza tę jej część, która odbyła już zasadniczą służbę wojskową³¹. Zainteresowanie kierownictwa partii młodzieżą było naturalnym kierunkiem jej działalności, ponieważ to młodzież stanowiła przyszłość organizacji i przyszłość samego Wołynia. Było to o tyle ważne, że na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych młode pokolenie, o które zabiegało UNDO było pokoleniem urodzonym w końcowej fazie zaboru rosyjskiego, latach I wojny światowej bądź po jej zakończeniu, nie pamiętającym tym samym możliwości rozwoju ukraińskiego życia pod panowaniem rosyjskim. Była to więc ta część społeczeństwa, która, nie mając skali porównawczej, stawiała się bardziej podatna na wpływy różnych organizacji, co starało się wykorzystać UNDO³².

Kierownictwo ugrupowania zwracało szczególną uwagę na osoby mające uregulowany stosunek do służby wojskowej. Wydaje się, że było spowodowane kilkoma przyczynami. Po pierwsze, ta część młodych ludzi była już poza oddziaływaniem ideologicznym państwa polskiego, co stwarzało partii pole do skutecznej działalności propagandowej, po drugie ważniejsze, młodzież przeszkolona pod względem wojskowym mogła stanowić w przypadku zbrojnej walki załazek narodowego wojska.

Jak donosił wojewoda, działania te w dalszym ciągu prowadzone z wykorzystaniem organizacji spółdzielczych i kulturalno-oświatowych nosiły znamiona „[...] maskowania istotnych zamierzeń przy pomocy pozorów oficjalnego legalizmu”³³.

²⁹ Tamże.

³⁰ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 48, 1 XII 1928 r., sygn. 979/11, s. 186.

³¹ Tamże.

³² Także i inne partie ukraińskie oraz nielegalne organizacje komunistyczne i nacjonalistyczne.

³³ Tamże.

Wzrost popularności UNDO na terenie województwa oraz rozpoczęcie przez to ugrupowanie walki o „rząd dusz” wołyńskich Ukraińców zmuszał władze polskie do podjęcia energicznych kroków, mających na celu przeciwdziałanie akcji polityków z UNDO, a tym samym rozpoczęcie realizacji wołyńskiego „eksperymentu” Henryka Józewskiego. Czas ku temu był odpowiedni, zważywszy na fakt, że przy jednoczesnym wzroście popularności Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego wewnątrz tej partii zarysowywały się pierwsze konflikty. W raporcie z 6 października 1928 r. wojewoda wołyński odnotowywał konflikty w łonie redakcji „Ukraińskiej Hromady”, będącej organem prasowym UNDO, które ogniskowały się wokół sporu pomiędzy prezesem powiatowego komitetu UNDO w Łucku Sergiuszem Wiszniewskim a Grzegorzem Hładkim. W wyniku tego konfliktu Wiszniewski wystąpił z redakcji gazety. Wystąpienie Wiszniewskiego nie zamknęło jednak sprawy konfliktu, a ją rozogniło, gdyż za prezesem powiatowego komitetu ujęła się część działaczy undowskich, wywierając nacisk na powrót Wiszniewskiego do redakcji „Ukraińskiej Hromady”³⁴. Sprawa była o tyle poważna, że zmiany w redakcji gazety zaszły wbrew stanowisku Centralnego Komitetu partii i wedle raportu wojewody groziła rozpadem łuckiej struktury partyjnej³⁵. Konflikty te z czasem będą ulegać stopniowemu pogłębieniu. Pierwsze nieporozumienia w łonie ugrupowania próbował wykorzystać wojewoda wołyński, starając się zorganizować ukraińskie życie polityczne pod patronatem władz polskich.

W sprawozdaniu z 8 kwietnia 1931 r. wojewoda wskazywał, że

w okresie sprawozdawczym ze strony grupy posłów ukraińskich z B.B.W.R. na czele z Piotrem Pewnym, wyszła inicjatywa w kierunku założenia w Łucku a obejmująca cały teren Wołynia, ukraińskiej bezpartyjnej organizacji pod nazwą *Wołyńskie Ukraińskie Objednanie (W.U.O.)*³⁶.

W zamyśle władz wojewódzkich Wołyńskie Ukraińskie Zjednoczenie (WUO) miało stanowić konkurencję UNDO, a wypierając jego wpływy z terenu województwa, ogniskować polityczne życie mniejszości ukraińskiej Wołynia. Porównując program polityczny WUO z programem politycznym UNDO, można wyciągnąć wniosek, iż brzmią one bardzo podobnie. Program zarówno jednej, jak i drugiej partii zakładał autonomię kulturalną Ukraińców wołyńskich, popierał ukraińską spółdzielczość oraz stał na gruncie utworzenia w przyszłości niepodległego państwa ukraińskiego, przy czym o ile UNDO widziało budowę niepodległości poprzez oderwanie ziem „ukraińskich” od Polski, o tyle WUO mówiło o budowie ukraińskiej państwowości za Zbruczem, nawiązując do idei prometejskich i programu atamana Petlury. Wkrótce okazało się, że WUO stało się najpoważniejszym konkurentem UNDO.

Na zjeździe okręgowym posłów WUO w Równem, które odbyło się 24 stycznia 1932 r., zauważono konieczność prowadzenia odpowiedniej propagandy prasowej, a także zakładania kolejnych bibliotek na terenach wiejskich³⁷. Było to więc kopowanie wcześniejszych poczynań UNDO, budującego swoje wpływy w społeczeństwie za pomocą tworzenia organizacji spółdzielczych i kulturalno-oświatowych.

³⁴ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 40, 6 X 1928 r., sygn. 979/11, s. 9.

³⁵ AAN, UWW, Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe nr 49, 8 XII 1928 r., sygn. 979/11, s. 217.

³⁶ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 3, 8 IV 1931 r., sygn. 979/13, s. 15.

³⁷ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 1, 9 II 1932 r., sygn. 979/15, s. 8.

Ponadto na zebraniu tym „[...] podkreślono demoralizujący wpływ prasy ukraińskiej, wychodzącej na terenie Małopolski”³⁸, co sugerowało, że prorządowe ugrupowanie dążyć będzie do przywrócenia granicy na kordonie sokalskim, próbując odizolować Wołyń od wpływów wschodniomałopolskich.

Energiczna działalność nowego ugrupowania zmuszała UNDO do przeciwdziałania. Kierownictwo partii rozpoczęło więc zakrojoną na szeroką skalę akcję, mającą na celu utrzymanie swoich dotychczasowych wpływów wśród ukraińskiego społeczeństwa.

W raporcie za kwiecień wojewoda wskazywał, iż działacze UNDO zbierają na terenie powiatu dubieńskiego podpisy pod petycją „[...] przeciw osadnictwu wojskowemu i nowej ustawie szkolnej”³⁹, raport ze stycznia 1933 r. wskazywał zaś na szerszą akcję podjętą przez działaczy undowskich, którzy 29 stycznia zorganizowali w Równem uroczystą akademię ku czci ukraińskich strzelców poległych w bitwie pod Krutami, ponadto zorganizowano w czasie kolędy zbiórkę na zakup książek do bibliotek wiejskich oraz na rzecz inwalidów żołnierzy Ukraińskiej Armii Galicyjskiej i towarzystwa „Ridna Szkoła”. Podczas zebrań organizacyjnych, które odbyły się w tym czasie kierownictwo partii, kładło nacisk na werbunek młodzieży ukraińskiej do szeregów partyjnych oraz organizowania wiejskich bibliotek⁴⁰. Zadaniem, jakie postawiło sobie UNDO, było zatem uprzedzenie WUO w pozyskaniu młodego elektoratu oraz podjęcie rywalizacji na polu kulturalno-oświatowym. Szczególną uwagę zwrócił wojewoda, przedstawiając sytuację UNDO w powiecie rówieńskim na „[...] nawiązanie bezpośredniego kontaktu ze Lwowem. Rolę kuriera pełni student Uniwersytetu Lwowskiego”⁴¹. Wydaje się zatem, że UNDO zdawało sobie sprawę, iż bez wsparcia Centralnego Komitetu partii nie zdoła utrzymać wobec działalności posłów WUO swoich wpływów w ukraińskim społeczeństwie Wołynia.

Obawy te uwidoczniły się w czasie Rady Powiatowej w Równem odbytej 14 października 1932 r., na którym

[...] uchwalono rezolucję, która ma być przyjęta przez zjazd powiatowy, domagająca się od władz naczelných partii bezkompromisowej polityki nacjonalnej, przeciwstawienia się akcji posłów BBWR. Wzmoczenie werbunku młodzieży i niedomagania się autonomii, lecz zupełnej niezależności⁴².

Radykalizacja partyjnych postulatów wyrażonych w powyższej rezolucji, a zwłaszcza domagania się niepodległości, wskazuje na pewną nerwowość posłów UNDO obserwujących działalność WUO. Wysłunięcie postulatu pełnej niepodległości w województwach zamieszkałych przez Ukraińców zamiast autonomii głoszonej przez WUO miało wskazywać społeczeństwu, że tylko UNDO w swym programie politycznym głosi realną budowę ukraińskiego państwa, nie na terenach sowieckich, ale tu na obszarze województwa wołyńskiego. Radykalizacja postaw UNDO miała także związek z przeprowadzoną jesienią 1932 r. likwidacją komunizującego

³⁸ Tamże.

³⁹ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 4, 9 V 1932 r., sygn. 979/16, s. 6.

⁴⁰ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 1, 10 II 1933 r., sygn. 979/18, s. 6.

⁴¹ Tamże.

⁴² AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 10, 9 XI 1932 r., sygn. 979/16, s. 66 i n.

ugrupowania Selrob-Jedność⁴³. Likwidacja Selrobu stworzyła na arenie politycznej Wołynia pewną lukę, pozostawiając do „zagospodarowania” elektorat po zlikwidowanej partii. Wkrótce rozpoczęły się zabiegi różnych ugrupowań ukraińskich o uzyskanie jego poparcia, przy czym nie starały się tylko o to nielegalne ugrupowania o charakterze komunistycznym, jak KPZU, i nacjonalistycznym, jak OUN, ale także partie nurtu legalnego, stąd próba UNDO dostosowania się do radykalnych postulatów i przekonań zwolenników Selrob-Jedność.

W tym czasie intensywną akcję UNDO prowadziło w dalszym ciągu na terenie powiatu rówieńskiego. Akcja ta zmierzała do werbowania nowych członków partii, zwłaszcza spośród młodzieży, oraz zakładania nowych komórek partyjnych. Na tereny gmin przybywali działacze ugrupowania, wygłaszając przemówienia, jak raportował wojewoda, w duchu „[...] wybitnie nacjonalistycznym”⁴⁴. W tym samym raporcie znalazła się informacja o utworzeniu w Łucku Sekretariatu partii mieszczącego się przy ul. Jagiellońskiej 15⁴⁵.

Rywalizacja z WUO, próby wciągnięcia do pracy partyjnej ukraińskiej młodzieży oraz walka o wpływy wśród dawnych zwolenników Selrob-Jedność determinowały coraz bardziej antypolską retorykę pojawiającą się w łonie UNDO. W sprawozdaniu za sierpień 1933 r. wojewoda wspominał o wrogim nastawieniu do rządu wyrażanym w przemówieniach działaczy UNDO z Równego i posła Michała Pełńskiego podczas narady partyjnej odbytej 20 sierpnia 1933 r.⁴⁶ Przy jednoczesnej intensywnej akcji w powiecie rówieńskim kierownictwo partii zwracało szczególną uwagę na te rejony województwa, w których praca komórek partyjnych zamierała. Na przykład wiosną 1933 r. marazm, jaki ogarnął powiatowy komitet UNDO w powiecie dubieńskim, zwrócił uwagę Centralnego Komitetu partii. W wyniku poczynionych obserwacji CK UNDO zdecydował o wysłaniu na teren powiatu dubieńskiego inspektora Siłskiego Hospodara, „[...] poruczając mu pod pozorem tworzenia hurtków Selskiego Hospodara, uruchomienia sieci organizacyjnej UNDO”⁴⁷. Partia powracała więc do wypróbowanych metod organizowania komórek partyjnych za pomocą organizacji spółdzielczych, które z powodzeniem stosowała w drugiej połowie lat dwudziestych. Kierownictwo prowadzenia akcji powierzono byłemu posłowi Borysowi Kozubskiemu z powiatu krzemienieckiego⁴⁸.

Do ważniejszych akcji, w jakich udział wzięło wołyńskie UNDO, było przystąpienie do akcji antymonopolowej. Akcja propagowana przez ukraińskie Towarzystwo Wiodrożdżennia pod pozorem walki z alkoholizmem i zachowania trzeźwego życia, popierana przez struktury Kościoła grekokatolickiego była w rzeczywistości skierowana przeciwko państwu polskiemu, gdyż bojkotowanie przez Ukraińców polskich wyrobów alkoholowych w naturalny sposób obniżało dochody państwa

⁴³ Zob. AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 7 ze stanu bezpieczeństwa na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc wrzesień 1932 r., 20 X 1932 r., sygn. 979/17.

⁴⁴ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 2, 10 III 1933 r., sygn. 979/18, s. 15.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 8, 11 IX 1933 r., sygn. 979/18, s. 87.

⁴⁷ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 4, 10 V 1933 r., sygn. 979/18, s. 36.

⁴⁸ Tamże, s. 37.

z tego monopolu. Nie przypadkiem akcja ta, uderzająca w państwo polskie, była szeroko propagowana przez terrorystów z Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów⁴⁹. Akcja antymonopolowa docierała na Wołyn za pośrednictwem ośrodka lwowskiego Towarzystwa Widroźnienia. Wojewoda raportował o przychodzącej stamtąd na teren województwa bibule agitacyjnej do szeregu osób zamieszkających na terenie powiatu dubieńskiego⁵⁰. 18 kwietnia 1933 r. powiatowy komitet UNDO w powiecie dubieńskim przystąpił oficjalnie do Towarzystwa Przeciwalkoholowego Widroźnienia.

[...] Prezes komitetu Jermoluk motywował konieczność założenia tej organizacji względami patriotycznymi, nie pozwalającymi na materialne wspieranie wroga⁵¹.

Akcja antymonopolowa szła zatem zgodnie w łonie wołyńskiego UNDO z akcją ugrupowania w Małopolsce Wschodniej oraz akcją propagandową OUN przedsiębraną na tym polu.

Autorzy ukraińscy, omawiający działalność UNDO, wskazują jednoznacznie na jego demokratyczny charakter oraz zdecydowane odcinanie się od poglądów i działalności nielegalnych ugrupowań ukraińskich. Mykoła Kuczerepa, choć przyznaje, iż w początkowym okresie UNDO miała związki z OUN, twierdzi, że w późniejszym czasie ich drogi się rozeszły, a UNDO wielokrotnie potępiała działalność OUN⁵². Stanowisko to do końca nie odpowiada prawdzie. UNDO jako organizacja, która zdecydowała się na podjęcie legalnej działalności musiała funkcjonować według przepisów prawa. Nie mogła zatem w sposób otwarty popierać nielegalnej terrorystycznej organizacji odpowiedzialnej za szerzenie nienawiści, działań antypaństwowych oraz zamachy terrorystyczne. Jednoznaczne opowiedzenie się za polityką OUN stawiałoby UNDO poza nawiasem polskiego parlamentu i działalności legalnej, tak jak miało to miejsce w przypadku ewoluującego coraz wyraźniej w kierunku komunistycznym ugrupowania Selrob-Jedność. W przytaczanym wcześniej raporcie z 10 lutego 1933 r. za styczeń wojewoda raportował, iż 21 stycznia odbyło się

[...] zebranie protestacyjne z powodu wykonania wyroku na Danałyszyna. Protest polegał na całodziennym przebywaniu w lokalu partii, głodówce i składaniu ofiar pieniężnych na rzecz matki skazanego⁵³.

⁴⁹ Bojkot wyrobów alkoholowych nie był jednoznaczny z życiem w trzeźwości, gdyż w alkohol ludność popierająca bojkot zaopatrywała się na czarnym rynku bądź wytwarzała go samodzielnie za pomocą produkcji domowej.

⁵⁰ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 2, 9 III 1932 r., sygn. 979/15, s. 29. W tymże raporcie wojewoda wołyński wskazywał, iż specjalna uwaga Towarzystwa skierowana była na gminy Boremel, Kniahinin i Jarosławicze, które stanowiły strefę wpływów partii Selrob-Jedność. Wedle słów wojewody bibuła ta miała przemawiać do sympatyków Selrobu, którzy dostrzegali w akcji antymonopolowej uszczuplenie dochodów państwa. Bibuła propagandowa nieprzypadkowo trafiła do sympatyków Selrobu – akcja antymonopolowa stanowiła świetną okazję do walki o elektorat.

⁵¹ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 4, 10 V 1933 r., sygn. 979/18, s. 36.

⁵² Zob. M. Kuczerepa, *Kwestia ukraińska w polityce II Rzeczypospolitej i w koncepcjach oraz działaniach ukraińskich sił politycznych w okresie międzywojennym (1918–1939)*, w: *Polska–Ukraina: Trudne pytania. Materiały XI międzynarodowego seminarium historycznego „Stosunki polsko-ukraińskie w latach II wojny światowej”*, Warszawa 2006, s. 176 i n.

⁵³ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 1, 10 II 1933 r., sygn. 979/18, s. 6. Część pieniędzy zbieranych 29 stycznia w czasie kolędy było przeznaczonych dla matki D. Danałyszyna.

Dmytro Danyłyszyn był członkiem OUN i jednym z uczestników napadu na Urząd Pocztowy i Urząd Skarbowy w Gródku Jagiellońskim. W wyniku napadu rannych zostało 8 osób, w tym jedna zmarła następnego dnia od odniesionych ran⁵⁴. Akcja solidaryzowania się z terrorystą skazanym przez sąd na karę śmierci stanowiło widomy znak popierania przez UNDO działań OUN.

W raportach wojewody odnajdujemy zresztą ślady bezpośrednich kontaktów środowiska UNDO z OUN. W raporcie z 8 kwietnia 1931 r. wojewoda zwraca uwagę na fakt wygłoszenia przemówienia w czasie akademii z okazji 70. rocznicy śmierci Tarasa Szewczenki, zorganizowanej staraniem Towarzystwa Proświta w Sarnach przez niejakiego Bazylego Rajewskiego, kombatanta armii Petlury. Postać prelegenta wzbudziła zainteresowanie wojewody, gdyż podejrzewany on był o należenie do Ukraińskiej Organizacji Wojskowej (WUO), a „[...] w okresie przedwyborczym organizował listę kandydatów stronnictwa UNDO”⁵⁵.

Akcja antymonopolowa była właściwie ostatnią większą akcją UNDO na terenie województwa wołyńskiego. Latem 1934 r. działalność UNDO na obszarze województwa zaczyna przeżywać wyraźny kryzys⁵⁶. O braku poważniejszej działalności ugrupowania wspominał wojewoda w raporcie za lipiec 1934 r.⁵⁷, oraz październik 1934 r.⁵⁸. Brak aktywności partii w województwie spowodowany był narastającym konfliktem wewnątrz ugrupowania. Donosił o tym wojewoda w raporcie za listopad 1934 r., twierdząc, że wewnętrzne tarcia paraliżują skutecznie rozszerzenie działalności UNDO w terenie. Konflikt powstał na tle rozbieżności poglądów co do dalszego programu ugrupowania „[...] w związku z silnie zarysowującą się opozycją F.N.J. [Front Nacjonalnej Jednocy – M.M.]”⁵⁹. Konflikt ten nabierał coraz ostrzejszego charakteru, do tego stopnia, że

[...] notowano również zabiegi ze strony poszczególnych członków zarządu postawienia sprawy w sposób bezkompromisowy i eliminowania z organów partii zwolenników C.K. U.N.D.O.⁶⁰.

Korzenie konfliktu sięgały 1931 r., kiedy część działaczy UNDO skłaniała się do zmiany dotychczasowej polityki ugrupowania, postulując porozumienie z polskimi władzami, polegające na uznaniu faktu włączenia Małopolski Wschodniej do

⁵⁴ L. Kulińska, *Działalność terrorystyczna i sabotażowa nacjonalistycznych organizacji ukraińskich w Polsce w latach 1922–1939*, Kraków 2009, s. 254.

⁵⁵ AAN, UWW, Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne nr 3, 8 IV 1931 r., sygn. 979/13, s. 22.

⁵⁶ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 6 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc czerwiec 1934 r., 10 VII 1934 r., sygn. 979/21, k. 24.

⁵⁷ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 7 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc lipiec 1934 r., 10 VIII 1934 r., sygn. 979/21, k. 32.

⁵⁸ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 10 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc październik 1934 r., 10 XI 1934 r., sygn. 979/21, k. 52-v.

⁵⁹ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 11 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc listopad 1934 r., 12 XII 1934 r., sygn. 979/21, k. 59-v.

⁶⁰ Tamże.

Polski i domagania się w zamian autonomii. Na zjeździe UNDO w marcu 1932 r. zarysowała się opozycja do nowego programu ugrupowania, nie zyskawszy jednak większego poparcia, w związku z czym w 1933 r. doszło do rozłamu, w wyniku którego z grupy polityków UNDO, opowiadających się za utrzymaniem dotychczasowego kursu wobec Polski, powstał FNJ⁶¹.

W raporcie zamykającym 1934 r. wojewoda raportował o pogłębianiu się konfliktu między FNJ a UNDO, wspominając, iż

[...] walki na terenie Pow[iatowego] Komitetu w Łucku nabrały w obecnym stadium charakteru osobistego antagonizmu pomiędzy Ostrowskim i Wiszniewskim, który jako reprezentant F.N.J. zarzuca Ostrowskiemu oportunizm i tendencje ugodowe⁶².

Konflikt z secesjonistami absorbował całą uwagę UNDO do tego stopnia, że w kolejnych raportach wojewoda odnotowywał stopniowe zmniejszanie się wpływów ugrupowania w województwie wołyńskim⁶³. W ciągu kolejnych miesięcy partia nie przejawiała działalności. Oznaki życia ugrupowania wojewoda wołyński odnotował dopiero w maju 1935 r. UNDO zareagowało wtedy na śmierć marszałka Józefa Piłsudskiego, wywieszając klepsydry⁶⁴. W maju zanotowano ponadto próby restytucji życia partyjnego. 30 maja 1935 r. przybył do Równego poseł Zenobiusz Michał Peleński odbywając narady z „[...] prezesem Rówieńskiego Komitetu Powiatowego Jarmolukiem, oraz miejscowym działaczem UNDO dr Mogilnickim”⁶⁵, natomiast 17 czerwca odbyło się zebranie rówieńskiego komitetu UNDO, w którym udział wzięło 8 osób⁶⁶. Pomimo tych prób ośrodek rówieński UNDO w dalszym ciągu tracił wpływy. Próbując przeciwdziałać tej utracie, zarząd zdecydował o przeprowadzeniu selekcji we własnych szeregach „[...] w celu usunięcia mało aktywnych i niepłacących opłat” członków. Jednocześnie prezes zarządu rówieńskiego nawiązał kontakt z szefem UNDO w Tajkurach powiatu zdołbunowskiego niejakim Prymarczukiem w celu wznowienia działalności partyjnej na tym terenie⁶⁷. Zabiegi te na niewiele się zdały. W związku z dalszym zamieraniem komórek partyjnych w województwie na „[...] zebraniach UNDO omawiane było ustosunkowanie się do

⁶¹ J. Holzer, *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974, s. 533.

⁶² AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 12 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc grudzień 1934 r., 10 I 1935 r., sygn. 979/21, k. 67-v.

⁶³ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 1 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc styczeń 1935 r., 22 II 1935 r., sygn. 979/26, k. 1-v.

⁶⁴ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 5 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc maj 1935 r., 15 VI 1935 r., sygn. 979/26, k. 35.

⁶⁵ Tamże, k. 37-v.

⁶⁶ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 6 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc czerwiec 1935 r., 10 VII 1935 r., sygn. 979/26, k. 47.

⁶⁷ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 10 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc październik 1935 r., 14 XI 1935 r., sygn. 979/26, k. 89-v.

nowej taktyki partyjnej polegającej na ugodzie polsko-ukraińskiej⁶⁸. Wkrótce na obszarze powiatu rówieńskiego UNDO rozpoczęło kolportaż broszury, zawierającej wytyczne w sprawie ustosunkowania się UNDO do władz państwowych. Ugrupowanie podjęło także próbę restytucji komórek partyjnych w powiecie łuckim i dubieńskim⁶⁹. Wyrazem tych starań było uruchomienie z inicjatywy Włodzimierza Ostrowskiego nowego tygodnika ukraińskiego „Nowa Doba”, mającego wychodzić na terenie Łucka⁷⁰. W Łucku 14 kwietnia 1936 r. odbył się ponadto okręgowy zjazd UNDO, na którym stronnictwo uchwaliło szereg rezolucji, spośród których na dwie szczególną uwagę zwracał wojewoda wołyński. W pierwszej z nich stwierdzano, że „[...] północno-zachodnie ziemie Wołynia, Polesia i Chełmszczyzny żyją wspólną narodową ideą z Galicją i mają te same narodowo-kulturalne i gospodarcze potrzeby”, w drugiej przekonywano, iż „[...] narodowa polityka co do ukraińskiego narodu winna być jedną i tą samą na wszystkich ukraińskich ziemiach w granicach Państwa Polskiego”⁷¹. Rezolucje te były raczej odpowiedzią przeznaczoną dla secesjonistów z FNJ niż dla społeczności ukraińskiej, wskazując, że kierownictwo partyjne choć dąży do polsko-ukraińskiego porozumienia interes narodu ukraińskiego wciąż kładzie na pierwszy plan.

Ponadto w czasie zjazdu członków UNDO w Tajkurach w powiecie zdołbunowskim zwrócono uwagę na konieczność konsolidacji w szeregach partyjnych, rozszerzanie wpływów partii oraz wzmocnienie siły ekonomicznej społeczeństwa poprzez popieranie tworzenia nowych kooperatyw⁷². Efekty ruchu odnowy komórek partyjnych przedstawiały się jednak dosyć skromnie. W czerwcu 1936 r. partii udało się założyć dwie nowe komórki w powiecie rówieńskim w Tiutkiewiczach i Kołodence⁷³. Większym sukcesem stało się natomiast utworzenie w październiku 1937 r. Okręgowego Komitetu UNDO w Równem⁷⁴.

⁶⁸ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 1 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc styczeń 1936 r., 10 II 1936 r., sygn. 979/33, k. 5.

⁶⁹ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 2 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc luty 1936 r., 10 III 1936 r., sygn. 979/33, k. 16.

⁷⁰ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 3 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc marzec 1936 r., 8 IV 1936 r., sygn. 979/33, k. 25-v.

⁷¹ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 4 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc kwiecień 1936 r., 8 V 1936 r., sygn. 979/33, k. 34.

⁷² Tamże. Działalność FNJ została zresztą potępiona przez członków UNDO w czasie zjazdu, jaki odbył się w powiecie rówieńskim 18 października, zob. AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 10 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc październik 1936 r., 10 XI 1936 r., sygn. 979/33, k. 80.

⁷³ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 6 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc czerwiec 1936 r., 8 VII 1936 r., sygn. 979/33, k. 49.

⁷⁴ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 10 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc październik 1937 r., 10 XI 1937 r., sygn. 979/36, k. 87.

W lutym 1937 r. organizacja UNDO w powiecie rówieńskim zorganizowała akademię z okazji rocznicy bitwy pod Krutami, natomiast zarząd komórki łuckiej prowadził ożywioną akcję, mającą na celu tworzenie nowych spółdzielni na terenie powiatu łuckiego⁷⁵.

Pomimo podjętych działań UNDO nie udało się odbudować swojej pozycji w województwie. Słabnięcie organizacji postanowiło wykorzystać WUO. Członkowie tego ugrupowania zwołali na 5 marca 1937 r. w Równem konferencję, zapraszając na nią wybitniejszych przedstawicieli ukraińskiego społeczeństwa, w tym członków powiatowego komitetu UNDO. Zaproszeni działacze komitetu rówieńskiego nie przybyli, wysyłali jednak swoich delegatów mających za zadanie przekazać posłowi Mścisławowi Skrypnikowi list dra Mohylnickiego, który w imieniu UNDO oświadczył, że „[...] na podobne zebrania nie ma zamiaru chodzić i nie chce mieć nic wspólnego z jego organizatorami”. Na odbytej w dniu następnym naradzie w powiatowym Komitecie w Równem, członkowie UNDO ustosunkowując się do władz polskich i WUO oświadczyli, „[...] że stosunek ten bezwzględnie musi być negatywny”⁷⁶.

Inicjatywa rozmów zjednoczeniowych powzięta przez członków WUO przyniosła jednak swoje efekty. W raporcie z 11 grudnia 1937 r. wojewoda donosił o decyzji powiatowego zarządu UNDO z 21 listopada 1937 r. o likwidacji działalności na terenie powiatu łuckiego i przystąpieniu do WUO⁷⁷.

Przeciw działaniom WUO kierownictwo UNDO nie mogło zdobyć się już na poważniejszą akcję. 13 marca po zakończeniu akademii ku czci Tarasa Szewczenki członkowie UNDO podjęli akcję na rzecz zapisywania się ludności do komitetów szkolnych:

[...] zaznaczając, że komitet szkolny UNDO ma na celu odebranie inicjatywy budowy gimnazjum i szkół powszechnych ukraińskich z rąk posłów z pod znaku WUO, którzy stoją na czele Ukraińskiej Szkoły⁷⁸.

Na początku marca 1938 r. wraz z walką o przejęcie inicjatywy budowy gimnazjum ukraińskiego w czasie zebrania Okręgowego Komitetu UNDO w Równem omawiano plan działania partii w powiecie rówieńskim, dubieńskim i zdołbunowskim. Wniesiono również projekt powołania do życia sekcji kobiecej UNDO, złożonej z członkiń Sojuszu Ukrainek⁷⁹.

⁷⁵ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 2 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc luty 1937 r., 11 III 1937 r., sygn. 979/36, k. 11.

⁷⁶ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 3 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc marzec 1937 r., 20 IV 1937 r., sygn. 979/36, k. 21.

⁷⁷ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 11 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc listopad 1937 r., 11 XII 1937 r., sygn. 979/36, k. 98.

⁷⁸ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 3 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc marzec 1938 r., 12 IV 1938 r., sygn. 979/38, k. 32.

⁷⁹ Tamże, k. 31.

Były to ostatnie poważniejsze działania UNDO przed odwołaniem ze stanowiska wojewody Henryka Józewskiego.

Przeniesienie wojewody na analogiczne stanowisko do Łodzi otworzyło przed kierownictwem UNDO zupełnie nowe możliwości. W odejściu Józewskiego członkowie UNDO widzieli koniec intensywnej działalności WUO na terenie województwa. W tej sytuacji członkowie partii starali się „[...] dopatrzeć dla siebie możliwości opanowania terenu i rozszerzenia wpływów”⁸⁰. Już na zebraniu członków UNDO, które odbyło się przy udziale sekcji kobiecej 3 kwietnia 1938 r., Blanka Baranowa domagała się w swym referacie od władz „[...] zniesienia kordonu sokalskiego i ścisłego kontaktu z Wołyniem”. Na zebraniu przedstawiono ponadto program UNDO, stojący na gruncie żądania autonomii narodowej. Wniesiono także projekt zorganizowania sekcji robotniczej „[...] będącej komórką organizacyjną stowarzyszenia Syła”, mającą „[...] na celu szukanie pracy Ukraińcom, którzy utracili pracę na skutek działalności Stronnictwa Narodowego”⁸¹.

W początkowym okresie działalności UNDO napotkało na szereg utrudnień w budowaniu struktur partyjnych na obszarze województwa wołyńskiego. Przeszkody te nie były jedynie wynikiem polityki władz polskich utrudniających przenikanie na Wołyń ukraińskich organizacji politycznych, gospodarczych i kulturalnych z Małopolski Wschodniej, ale także niechęci samych wołyńskich Ukraińców stojących na gruncie lokalnego, wołyńskiego nacjonalizmu. Docierając do ukraińskiego społeczeństwa ponad głowami lokalnych ukraińskich polityków, członkowie UNDO dążyli do tworzenia organizacji spółdzielczych i kulturalno-oświatowych, opierając się na nich budowali pierwsze partyjne struktury. Podejmując walkę z innymi ugrupowaniami ukraińskimi zarówno o charakterze lewicowym, jak i prawicowym, kierownictwo UNDO doprowadziło do rozwoju organizacji. Utworzenie przez obóz skupiony wokół wojewody Henryka Józewskiego Ukraińskiego Zjednoczenia Wołyńskiego o programie zbliżonym do programu UNDO spowodowało zahamowanie działalności partii. Zastój w pracy organizacyjnej i partyjnej pogłębiały dodatkowo konflikty wewnątrz UNDO, które w 1933 r. doprowadziły do oficjalnego rozłamu w łonie partii.

Należy przy tym pamiętać, że nie tylko WUO było głównym beneficjentem upadku struktury organizacyjnej UNDO, co może wynikać z lektury raportów wojewody wołyńskiego. Druga połowa lat trzydziestych jest bowiem czasem, kiedy na obszarze województwa wołyńskiego coraz większą popularność w ukraińskim społeczeństwie zdobywa skrajny ukraiński integralny nacjonalizm głoszony przez OUN, rozwijający w tym czasie coraz intensywniej swoje nielegalne struktury na obszarze Wołynia.

⁸⁰ AAN, UWW, Sprawozdanie miesięczne sytuacyjne nr 4 z ruchu społeczno-politycznego i narodowościowego na terenie województwa wołyńskiego za miesiąc kwiecień 1938 r., 12 V 1938 r., sygn. 979/38, k. 43.

⁸¹ Tamże, k. 43-v.

DEVELOPMENT AND ACTIVITY THE UKRAINIAN NATIONAL DEMOCRATIC
ALLIANCE IN VOLHYNIAN PROVINCE IN 1928–1938 YEARS
IN THE LIGHT OFFICIAL REPORTS GOVERNOR
OF VOLHYNIAN PROVINCE

Summary

The Ukrainian National Democratic Alliance was the largest Ukrainian political party in the Second Polish Republic. UNDO was founded in 1925 and he was active on territory Galicia. The party tried also to take control of the Volhynian province, but Ukrainians living on this territory treated UNDO politicians with the big distrust. The party tried to break these attitudes by establishing cooperative organizations. These cooperatives were a pretext for political activity. Owing to such strategy UNDO gained popularity. Political activity of politicians of UNDO was dangerous for polish management. Governor of Volhynian province, Henryk Józewski created a loyal Ukrainian political party – the Volhynian Ukrainian Alliance. This party had a political program similar to UNDO and she started to throw away UNDO from the Volhynian province. Influences UNDO reduced also fractures within the party – In 1933 a group of UNDO members led by Dmytro Paliiv left UNDO. In 1938, when Józewski was moved from the Volhynian province to Łódź, UNDO reconstructed influences on this territory.

Słowa kluczowe: Ukraińskie Zjednoczenie Narodowo-Demokratyczne, Henryk Józewski, województwo wołyńskie, kordon sokalski, Wołyń 1928–1938, ukraiński nacjonalizm

WOJCIECH MALESA

TOMASZ ROKITA

Łódź

VERSUS DEUM
– KIERUNEK CELEBRACJI MSZY ŚWIĘTEJ
W DWÓCH FORMACH RYTU RZYMSKIEGO

WPROWADZENIE

Motu proprio papieża Benedykta XVI *Summorum pontificum*, ogłoszone w 2007 r., wywołało wśród wiernych Kościoła katolickiego dyskusje o duchowych, liturgicznych i prawnych różnicach w celebrowaniu mszy świętej według mszałów bł. Jana XXIII (promulgowanego w 1962 r. – obecnie wykorzystywanego do celebrowania liturgii w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego) i Pawła VI (z 1970 r. – przeznaczonego dla formy zwyczajnej). Jednym z aspektów dyskusji jest interpretacja kierunku celebracji – potocznie: „tyłem” lub „przodem do ludzi”. W niniejszym artykule zostaną omówione oba te sposoby odprawiania liturgii z teologicznego i praktycznego punktu widzenia, jak również pod względem zalet i zagrożeń, jakie niosą.

NADZWYCZAJNA FORMA RYTU RZYMSKIEGO

Zasada orientowania kościołów była wykorzystywana aż do reformy liturgii po Soborze Watykańskim II, o ile przy budowaniu świątyń pozwalało na to ukształtowanie terenu. Orientowane były również świątynie prawosławne i część świątyń protestanckich.

Msza święta sprawowana wg mszału promulgowanego przez św. Piusa V w 1570 r., a także sprawowana zgodnie z innymi katolickimi obrządkami obowiązującymi przed *Vaticanum II* charakteryzowała się wspólnym zwróceniem kapłana i wiernych (o ile było to możliwe) na wschód.

Zwrócenie się ku wschodowi podczas celebracji mszy świętej według mszału Piusa V wiązało się z odczytywaniem lekcji po południowej stronie ołtarza, która symbolizowała ludzi ochrzczonych, a Ewangelii – po północnej, symbolizującej nie-

ochrzczonych (Ewangelię należy przecież głosić poganom)¹. Zachód, w przeciwieństwie do wschodu, jawił się jako symbol śmierci i zepsucia tego świata, z którego przyszlismy na Boską ofiarę, oraz kierunku, w którym udamy się po zakończeniu celebracji.

Msza rozpoczynała się u stopni ołtarza, a więc nieco na zachód od niego. Dopiero po Psalmie 43, odmówieniu przez kapłana i wiernych (reprezentowanych przez ministranta) modlitwy *Confiteor*, prośbach o odpuszczenie grzechów i *Indulgentiam* kapłan wstępował po stopniach ołtarza. Postępowanie takie wskazywało, że aby móc zbliżyć się na świętą górę aż do przybytków Pańskich (por. Ps 43, 3), należało oskarżyć się wobec Boga i Kościoła, mając na uwadze swoje winy, i wzbudzić w sobie skruchę.

Kapłan wiele razy odwracał się do zgromadzonego ludu. Czynił tak, pozdrawiając go słowami *Dominus vobiscum*² (wyjątek stanowił początek prefacji i pozdrowienie przed ewangeliami) i wzywając do modlitwy: *Orate, fratres, ut meum et vestrum...*³. Analogicznie postępował, odczytując lekcję i Ewangelię w języku narodowym (mógł to czynić także diakon lub subdiakon), głosząc kazanie, ukazując Hostię przed Komunią świętą wiernych i udzielając im błogosławieństwa.

Zwrócenie się kapłana tyłem do wiernych we wszystkich pozostałych momentach mszy nie było umniejszaniem ich roli czy uniemożliwianiem im czynnego uczestnictwa. Ustawienie takie akcentowało jedynie, że to Bóg jest najważniejszy, że nie można skupiać uwagi na osobie celebransa, oznaczało, że wierni, podążając za kapłanem, kroczą do wieczności.

Warto się zastanowić, dlaczego już od pierwszych wieków chrześcijanie kierowali się w czasie modlitw ku wschodowi. W Księdze Rodzaju napisane jest, że Bóg zasadził ogród Eden na wschodzie i tam umieścił człowieka (por. Rdz 2, 8). Biblijni rodzice mieszkali w Edenie aż do ich wygnania po popełnieniu grzechu pierworodnego. Chrystus jako nowy Adam przez swą zbawczą mękę otworzył nam drogę do raju – królestwa niebieskiego. Odwrócenie *versus orientem* wskazuje więc, że wraz z kapłanem i pod jego przewodnictwem podążamy za Chrystusem. Ewangelista Mateusz pisze, że po urodzeniu Jezusa do Jerozolimy przybyli mędrcy, pytając Heroda: „Gdzie jest nowo narodzony król żydowski? Ujrzeliśmy bowiem jego gwiazdę na wschodzie i przybyliśmy oddać mu pokłon” (Mt 2, 2). Ta gwiazda ze wschodu „[...] szła przed nimi [mędrkami] i zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię” (Mt 2, 9). Wschód symbolizuje zatem miejsce, w którym Syn Człowieczy objawił się w widzialnej postaci. Ten sam Ewangelista zanotował inne słowa Jezusa: „Albowiem jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a świeci na zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego” (Mt 24, 27). Wynika z nich, że ze wschodu należy oczekiwać przyjścia Zbawiciela przy końcu czasów, który będzie sądzić świat, symbolizowany przez zachód. Ojciec św. Jana Chrzyciela, kapłan Zachariasz, przepowiedział, że jego syn będzie prorokiem Najwyższego, że pozwoli

¹ Por. *Missale romanum ex decreto ss. concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum, Editio Typica*, Città del Vaticano 1962, s. XXXIII.

² Por. tamże, s. 216–222, 312–328.

³ Por. tamże, s. 222.

ludziom poznać zbawienie, które urzeczywistni się przez nawiedzenie Wschodzącego Słońca, dzięki któremu ludzie będą wyzwoleni z mroków śmierci, czyli grzechu, a ich czyny będą od tej pory prawe (por. Łk 1, 76–79). Mający się narodzić Mesjasz został określony jako Wschodzące Słońce, przez które wierni będą mogli uzyskać odpuszczenie grzechów. W Księdze Mądrości Syracha autor natchniony zachęca nas do podziwu Wschodzącego Słońca jako dzieła Najwyższego. Gdy słońce wschodzi, daje nam bowiem światło, ale nie oślepia, nie powoduje upału i nie wysusza ziemi (por. Syr 43, 2–4).

Podkreślić należy, że jednym z czynników pozwalających odróżnić pierwsze chrześcijańskie świątynie od innych budowli sakralnych (np. synagog) było zwróceniu się ku geograficznemu wschodowi tych pierwszych. Chrześcijanie nie patrzyli już w kierunku Jerozolimy, gdyż świątynia nie była uznawana za miejsce, w którym był obecny Bóg. Jej zasłona została bowiem rozdarta w czasie śmierci Jezusa (por. Mt 27, 51).

Zwracając się na wschód, nie oddawano czci słońcu samemu w sobie, gdyż przecie w odniesieniu do Chrystusa interpretowany był fragment Psalmu 19: „[Słońce] wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty [...]. Ono wschodzi na krańcu nieba, a jego obieg aż po krańce niebios” (Ps 19, 6–7). Zorientowanie modlitwy wskazywało na Chrystusa, dzięki któremu człowiek mógł spotkać się z Bogiem. Słońce było symbolem ostatecznego powrotu Pana. Takie ukierunkowanie modlitwy symbolizowało również wyjście Chrystusowi naprzeciw, podążanie ku Niemu⁴.

W Ewangelii św. Mateusza napisano, że „ukaze się na niebie znak Syna Człowieczego” (Mt 24, 30), w Ewangelii Janowej zaś, w scenie ukrzyżowania, przywołane są słowa proroka Zachariasza: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli” (por. J 19, 37; por. Za 12, 10). Symbolika wschodu jest nierozzerwalnie związana z symboliką Krzyża. Połączenie to wskazuje, że należy podążać ku Panu (więc symbolicznie na wschód), mając przed oczyma znak Jego męki, będący równocześnie znakiem Jego zwycięstwa.

Wschód oznacza ponadto, że także kosmos włącza się w modlitwę i czeka na odkupienie. Liturgia nie dokonuje się bowiem w ściśle określonym miejscu na ziemi. Jest ona, jak pisze Ratzinger, również liturgią kosmiczną. Autor przypomina, by nie zapomnieć o związku kosmosu z historią i, gdzie to możliwe, podejmować tradycję budowania orientowanych kościołów i kierowania się na wschód w modlitwie liturgicznej⁵. Należy pamiętać, że zwrócenie się ku wschodowi podczas modlitwy było dla chrześcijan czymś oczywistym. Również wierni judaizmu i islamu kierowali i kierują swe modlitwy w stronę miejsc związanych z teofaniami.

Mimo że zorientowanie kościoła było czymś pożądanym, nie zawsze było możliwe, na przykład ze względu na niesprzyjającą topografię. Nawet jeśli główny ołtarz pozwalał na zwrócenie się w kierunku wschodnim, ołtarze boczne mogły tego warunku nie spełniać. Zwrócenie się ku wschodowi nie było zatem bezwzględnie konieczne. J. Ratzinger pisze:

⁴ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 64–65.

⁵ Por. tamże, s. 66.

Tam, gdzie wspólne zwrócenie się na wschód nie jest możliwe, tam jako wschód duchowy służyć może krzyż. Powinien on stać na środku ołtarza oraz być punktem skupiającym wzrok kapłana i modlącego się zgromadzenia. W ten sposób postępujemy zgodnie z dawnym wezwaniem do modlitwy, znajdującym się na progu Eucharystii: „*Conversi ad Dominum*” – zwróćcie się do Pana. Patrzymy zatem wspólnie na tego, który reprezentuje nas przed Ojcem i zamyka nas w swoich ramionach, na tego, który czyni nas żywą świętynią⁶.

Ratzinger zwraca również uwagę, że w Bazylice watykańskiej Świętego Piotra, która zwrócona jest na zachód, w czasie mszy świętej w kierunku wschodnim ustawiał się nie tylko celebrans, lecz także wierni (którzy stali wówczas tyłem do ołtarza)⁷.

Najważniejszym miejscem w czasie celebracji Eucharystii jest ołtarz. Pierwsze ołtarze budowano na grobach męczenników. Następnie, przez wiek, dużą uwagę przykładano do tego, aby były w nich umieszczone relikwie świętych męczenników lub wyznawców. Ołtarze budowano z kamienia (praktyka ta przetrwała do czasów współczesnych i dotyczy jedynie ołtarzy stałych, choć nawet te mogą być obecnie wykonane z innego materiału⁸) i namaszczano podczas konsekracji. Ołtarz symbolizuje Chrystusa, który jest kamieniem węgielnym (por. Dz 4, 11). Wcześniej był uważany za miejsce spotkania Wschodzącego Słońca ze zgromadzoną przy nim wspólnotą. Dzięki temu uwaga wiernych była zwrócona na niebo i świętych obcowanie. Ołtarz „otwierał” więc wspólnotę liturgiczną na komunię z aniołami i świętymi, na wieczną liturgię.

Powyższy sposób celebracji nie czynił z ołtarza elementu, który oddzielał kapłana od wiernych. Ponadto celebrans nie skupiał na sobie wzroku wiernych, a jedynie zajmował się celebrowaniem Najświętszej Ofiary na cześć Pana.

W czasach, w których żył Jezus Chrystus, gospodarz uczty siedział (lub też leżał) po tej samej stronie co jej uczestnicy. W taki sposób podkreślany był wspólnotowy charakter uczty i najprawdopodobniej tak samo wyglądała Ostatnia Wieczerza. Stoły miały kształt podkowy, a strona wewnętrzna przeznaczona była dla usługujących, by mogli przynosić posiłki.

Pius XII pisał:

Jest zapewne rzeczą mądrą i godną pochwały powracać myślą i sercem do źródeł liturgii świętej. [...] Natomiast nie jest rzeczą ani mądrą, ani godną pochwały wszystko i w każdy sposób cofać do starożytności. I tak, aby użyć przykładu, błędzi, kto chce ołtarzom przywrócić pierwotny kształt stołu⁹.

Przejście od składania ofiary na stole w pierwszych wiekach chrześcijaństwa do kamiennych ołtarzy nie było czymś gwałtownym. Było wynikiem normalnych zmian zachodzących w liturgii.

Współcześnie, gdy znacząca większość mszy świętych sprawowana jest *versus populum*, zdarzają się sytuacje, kiedy to celebrans stoi tyłem do tabernakulum (wyłączonego w tym czasie z akcji liturgicznej). Kierowanie się wraz z wiernymi w jednym kierunku wiązało się najczęściej ze zwróceniem się do tabernakulum

⁶ Tamże, s. 77.

⁷ Por. tamże, s. 71–73.

⁸ Por. OWMR, 301.

⁹ Pius XII, *Mediator Dei*, I, V.

z Najświętszym Sakramentem (wprawdzie nie było ono obowiązkowym elementem ołtarza, a kapłani często celebrowali przy ołtarzach bocznych, które tabernakulów nie miały, to jednak większość mszy, na które przychodzili wierni, była celebrowana przy głównym ołtarzu). W czasie mszy świętej celebrans i służba liturgiczna nie musieli stać tyłem do *Sanctissimum*. Nie było konieczne umieszczanie Najświętszego Sakramentu w bocznej kaplicy, co mogłoby z kolei powodować dezorientację wiernych – Chrystus jest obecny substancjalnie w dwóch miejscach jednocześnie – w tabernakulum i na ołtarzu. Temat ten jest w tym miejscu jedynie sygnalizowany, gdyż wykracza on poza ramy niniejszego artykułu.

Celebracja mszy świętej *ad orientem*, zgodnie z księgami obowiązującymi do 1970 r. (według których można sprawować mszę świętą również obecnie¹⁰), mogła spowodować również pewne zagrożenia, a także może je powodować obecnie. Czynności celebransa i wiernych są od siebie niezależne. Te same teksty (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* czy *Agnus Dei*) mogą być śpiewane przez chór lub wiernych i recytowane przez kapłana w tym samym czasie. Kapłan, po odmówieniu określonych tekstów, może usiąść i czekać aż wierni zakończą śpiew, lub też odmówić dalsze modlitwy¹¹.

Wierni posiadający mszaliki, zawierające tłumaczenie wszystkich tekstów znajdujących się w mszale (lub też znający łacinę), mogą w takiej sytuacji uważać się za ludzi, którzy owocniej uczestniczą we mszy, gdyż rozumieją znaczenie tekstów oracji. Podobnie wierni, którzy żadnych przekładów nie mają, mogą odczuć wrażenie (ze względu na niezrozumienie tekstów liturgicznych) o braku sensu uczestnictwa we mszy sprawowanej w taki sposób. Myślenie takie wydaje się jednak błędne, uczestnictwo bowiem we mszy – według ówczesnego rozumowania – nie przejawiało się w rozumieniu tekstów modlitw (mimo to lekcja i Ewangelia były czytane przez kapłana w języku narodowym), czy też odpowiadaniu na wezwania kapłana, lecz na rozumieniu tajemnic dokonujących się na ołtarzu i ich kontemplacji. Mimo to celebracja *ad altare* mogła powodować przeświadczenie świeckich jakoby nie byli współuczestnikami mszy świętej.

Innym błędem pojawiającym się niejednokrotnie przy takiej formie celebracji jest tworzenie z liturgii swego rodzaju koncertu i zagłuszanie tekstów kapłańskich lub ciszy towarzyszącej modlitwom *in secreto*. Wszak choćby msze W.A. Mozarta pisane były jako śpiewy liturgiczne, które odrywały myśli wiernych od akcji liturgicznej i skupiały je na dziele muzycznym.

Problem może sprawiać również nastawa ołtarza. Ozdoby znajdujące się nad lub za ołtarzem mogą spowodować, że ołtarzem będzie nazywane retabulum, a nie sama mensa. Sytuacja taka ma miejsce chociażby w przypadku ołtarza Wita Stwosza z kościoła Mariackiego w Krakowie, gdyż ołtarzem nazywana jest szafkowa nastawa¹².

¹⁰ Por. Benedykt XVI, Motu proprio *Summorum Pontificum*.

¹¹ Por. *Missale romanum*..., s. LV–LXIV. Recytowanie przez kapłana *Sanctus* powodowało, że we mszach śpiewanych kapłan rozpoczynał kanon, gdy wierni jeszcze śpiewali, przez co nie mogli oni klęczeć przez całą modlitwę eucharystyczną.

¹² Por. Z. Kiernikowski, *Symbolika ołtarza*, „Anamnesis” 46, 2006, s. 27–29; por. B. Nadolski, *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*, Kraków 2009, s. 148.

MSZA ŚWIĘTA WEDŁUG MSZAŁU PAWŁA VI

Jednym z priorytetowych celów reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II było uczynienie mszy świętej prostszą i bardziej zrozumiałą dla wiernych, aby przez to ułatwić im czynne i pełne uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej. Idea ta zrealizowana została między innymi przez wprowadzenie do celebracji języków narodowych oraz zwrócenie kapłana twarzą do zgromadzonych wiernych, które z kolei wymagało budowy nowych ołtarzy. W dokumentach soborowych zmiany te zostały jedynie umożliwiające, bez wskazania na ich pierwszeństwo wobec dawnych form¹³. Opublikowana niespełna rok po ogłoszeniu soborowej *Konstytucji o liturgii świętej* Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *Inter oecumenici* zaleca, aby ołtarz eucharystyczny umieszczany był „w takim oddaleniu od ściany, aby go łatwo można obejść i aby celebra mogła się odbywać twarzą do ludu”¹⁴. Trzecie wydanie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* podaje, że w nowych świątyniach należy budować jeden tylko ołtarz, na którym ma się koncentrować uwaga zgromadzonych. W kościołach, w których znajduje się tak zwany ołtarz przedsoborowy, należy zbudować drugi ołtarz stały (zgodnie z przytoczonymi wyżej zaleceniami *Inter oecumenici*) i przy nim tylko „należy odtąd sprawować święte obrzędy. Aby zaś uwaga wiernych nie odrywała się od nowego ołtarza, dawny ołtarz nie powinien być specjalnie przyozdabiany”¹⁵. Są to zalecenia bardzo kateryczne w stosunku do wcześniejszych dokumentów i wyraźnie wskazują na priorytet sprawowania Eucharystii na ołtarzu posoborowym. Fizyczne zwrócenie się celebransy *versus populum* jest w chwili obecnej powszechną praktyką w czasie celebracji mszy świętej.

Wyrażać ma ono między innymi:

- obecność Chrystusa między uczestnikami liturgii;
- posoborową eklezjologię, w której Kościół przedstawiany jest jako *populus Dei*, komunizm ludzi z Bogiem i ludzi między sobą;
- działanie całego Ciała Mistycznego Chrystusa, w którym każdy z członków składa duchową ofiarę;
- nawiązanie do wieczerzy paschalnej, w czasie której Chrystus, antycypując ofiarę Krzyża, ustanowił sakrament Eucharystii¹⁶.

Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum misterium* z 1967 r. przypomina, iż wszyscy uczestnicy Eucharystii mają udział w jej sprawowaniu. Przewodniczącym liturgii jest prezbiter, a „czynność wiernych w obrzędzie eucharystycznym polega na tym, że pomni na mękę, zmartwychwstanie i chwałę Pana,

¹³ Por. KL 36, 124. Wobec powyższego wysnuć można twierdzenie, iż wprowadzone i popularnie stosowane formy odprawiania są jedną z możliwości realizacji założeń reformy nakazanej przez sobór.

¹⁴ Święta Kongregacja Obrzędów, *Inter oecumenici*, 91.

¹⁵ OWMR 303.

¹⁶ Por. Mt 18, 20; por. S. Szczepaniec, *Jezus nie mówił po łacinie*, „Tygodnik Powszechny”, 10, 2007; por. Z. Kiernikowski, *Tajemnica ołtarza rzeczywistością przebaczenia*, „Anamnesis” 46, 2006, s. 30–34; por. ks. A. Draguła, *Plecami do Boga?*, „Tygodnik Powszechny”, 12, 2007; por. KK 4, 10; por. KL 26.

składają Bogu dzięki i ofiarują nieskalaną żertwę nie tylko przez ręce kapłana, ale i razem z nim¹⁷. Każda msza w sensie teologicznym skierowana jest do Boga (*versus Deum*), bez względu na topograficzne ukierunkowanie celebransa. Przeciwnicy odprawiania *versus populum* niejednokrotnie określają taki styl zwrotem „tyłem do Boga”, co stanowi błędną interpretację. Nie można bowiem mylić topografii z teologią.

W czasie celebracji mszy świętej rubryki mszału przewidują, że główny celebrans zwrócony będzie w stronę ludu podczas obrzędów wstępnych (od znaku krzyża do końca kolekty). Jest to zrozumiałe, zważywszy na fakt, że wszystkie teksty tej części celebracji wygłaszane są przez prezbitera z miejsca przewodniczenia, którego usytuowanie zakłada kontakt wzrokowy celebransa ze zgromadzeniem. Także w czasie liturgii słowa, lektor, psalterzysta oraz diakon bądź prezbyter, który proklamuje Ewangelię i wygłasza homilię, jak również osoby odczytujące wezwania modlitwy wiernych, mają być zwrócenii w stronę zgromadzonych. Liturgia słowa nastawiona jest na dialog, a jej treści mają być ogłaszane wiernym. Stąd zrozumiałe, aby wszystkie jej teksty wypowiedane były naprzeciw zgromadzenia w języku zrozumiałym i przy zastosowaniu odpowiedniego nagłośnienia. Wypada nawet, aby wierni na czas odczytywania wyjątku z Ewangelii fizycznie zwrócili się w stronę ambony czy innego miejsca proklamacji Dobrej Nowiny.

W liturgii eucharystycznej pierwszy raz w rubrykach mszału pojawia się przykaz zwrócenia się kapłana w stronę ołtarza. I tak w czasie przygotowania darów celebrans odmawia modlitwy, stojąc – jak wskazują rubryki – „przy ołtarzu”. Następnie, stojąc „przed środkiem ołtarza”, zwraca się „do ludu” na słowa „Módlcie się, aby moją i waszą Ofiarę...”¹⁸. Kolejny wyraźny zwrot w stronę ludu następuje przy słowach „Oto Baranek Boży...”. Na czas spożywania Ciała i Krwi Pańskiej prezbyter odwraca się do ołtarza. Modlitwę po Komunii można odmówić z miejsca przewodniczenia bądź od ołtarza. Obrzędy zakończenia sprawuje kapłan, „zwrócony w stronę ludu”¹⁹.

Śledząc rubryki *Mszału rzymskiego*, można odnieść wrażenie, iż odnoszą się one głównie do formy odprawiania liturgii eucharystycznej *versus populum*. Możliwe jest także sprawowanie tej części Eucharystii *ad altare*, choćby przy bocznych ołtarzach czy w kaplicach, jak ma to miejsce na przykład w kaplicy Cudownego

¹⁷ Święta Kongregacja Obrzędów, *Eucharisticum mysterium*, 12.

¹⁸ Co ciekawe, w rubrykach mszału nie ma wzmianki o tym, że na modlitwę nad darami, prefację czy modlitwę eucharystyczną kapłan ma się zwrócić w stronę ołtarza. Dopiero przy epiklezie rubryki wskazują na wyciągnięcie rąk nad darami, co związane jest z koniecznością zwrócenia się w stronę ołtarza. Praktyka pokazuje jednak, że po odpowiedzi ludu „Niech Pan przyjmie Ofiarę z rąk twoich...” celebrans odczytuje teksty z mszału umieszczonego na ołtarzu, a tym samym zwrócony jest w stronę ołtarza. Można przypuszczać, że rubryki mówiące o kierunku *ad populum* oraz *ad altare* dotyczą jedynie następujących bezpośrednio po nich nigeryk. Por. OWMR 141nn.

¹⁹ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, s. 2*–17*, 303*–378*. Interesujący jest fakt braku rubryk wskazujących na zwrócenie w stronę ludu w czasie pozdrowienia podczas dialogu wstępnego prefacji oraz na słowa „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”. Słowa te skierowane są do zgromadzonych, wypadałoby więc, aby celebrans zwracał się w stronę ludu przy wypowiedaniu wspomnianych pozdrowień.

Obrazu na Jasnej Górze. Rubryki zdają się przewidywać taką formę, rozróżniając w liturgii eucharystycznej *versus populum* i *ad altare versus*. Żaden ze sposobów nie wpływa na ważność celebracji ani na jej godność.

Zwrócenie kapłana w stronę ludu powoduje, że zgromadzeni mają jakby bezpośredni dostęp do ołtarza, a celebrans nie zasłania im swoją osobą postaci eucharystycznych. Wierni stojący przed ołtarzem mogą bezpośrednio złożyć na nim swoje duchowe ofiary (których symbolem powinna być procesja z darami), aby przy przystępowaniu do Komunii świętej odebrać je już przemienione i złączone z tajemnicą Chrystusowego Krzyża. Łatwiej też o wyrazistość symbolów. Również misterium nie jest pominięte przy sprawowaniu *versus populum* – transsubstancjacja do końca pozostanie nieogarnioną tajemnicą dla ludzi. Poza tym Stanisław Szczepaniec zauważa, iż „nie sama niezrozumiałość czegoś, np. łaciny, stwarza poczucie sacrum, lecz wiara w obecność i działanie Boga”²⁰. We mszy idzie więc o świadomy i czynny udział w misterium eucharystycznym (które samo w sobie jest tajemnicą), a nie o sztuczne ukrywanie i utrudnianie zrozumienia obrzędów w celu zwiększenia ich tajemniczości, a co za tym miałyby iść – głębi ich doświadczenia.

Z odprawianiem *versus populum* mogą być związane pewne zagrożenia, wynikające z błędnej interpretacji liturgii. Zgromadzeni wierni nie są celem akcji liturgicznej. Wszystkie modlitwy mszalne skierowane są do Boga, kapłan zaś wypowiada je głośno w imieniu całego zgromadzenia, które dołącza się do nich przez swój świadomy udział w aklamacjach. Celebrans nie jest tym, na którym powinien koncentrować się wzrok wiernych. Choć występuje *in persona Christi*, jest sługą liturgii, a nie aktorem odgrywającym rolę zapisaną w scenariuszu. Uwaga zgromadzonych koncentrować się ma na Bogu. Wymaga to pokory ze strony przewodniczącego liturgii, aby swoją osobą nie przysłaniał Chrystusa i Jego ofiary, która uobecnia się w trakcie mszy świętej. Istotne jest więc, żeby kapłan nie stał się konferansjerem, a wierni uświadomili sobie, iż najważniejsza w czasie liturgii mszalnej jest ich relacja z Bogiem, nie zaś z osobą celebransa.

Zmiana kierunku odprawiania wywołuje burzliwe niejednokrotnie dyskusje między liturgistami – zwolennikami nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego – a tymi, którzy preferują celebrację w rycie według mszału Pawła VI. Wiele z uwag kierowanych pod adresem obecnej praktyki liturgicznej zdaje się głęboko uzasadnionych i słusznych. Do celebransów i osób odpowiedzialnych za kształt celebracji należy więc troska o sumienność w przestrzeganiu rubryk i przepisów liturgicznych oraz o właściwą katechezę wiernych. Wyeliminowanie błędnego rozumienia odprawiania *versus populum* ułatwi dialog wśród teologów liturgii oraz wśród wiernych – zwolenników tak jednej, jak i drugiej formy rytu rzymskiego.

Jak wykazano powyżej, teologicznie każda celebracja mszy świętej skierowana jest *versus Deum*. Topografia, która ma drugorzędne znaczenie, nie wpływa zupełnie na ważność czy godność liturgii, a jest jedynie pomocą w wyakcentowaniu pewnych teologicznych implikacji, właściwych obu formom. I tak w wypadku odprawiania *versus orientem* jednym z motywów jest wspólne zwrócenie w stronę Chrystusa, któ-

²⁰ S. Szczepaniec, art.cyt.

ry jako Wschodzące Słońce nadejdzie w dniu paruzji. W celebracji *versus populum* nacisk kładziony jest przede wszystkim na wspólnotową wizję Kościoła, w którego centrum jest Chrystus i uczta, na którą zaprasza. W literaturze pojawia się problem, czy „msza święta jest przede wszystkim ofiarą, czy też ucztą. Pozycja celebransa zwróconego ku wschodowi bardziej akcentuje mszę świętą jako ofiarę, celebracja *versus populum* natomiast podkreśla charakter uczty”²¹. Rozłożenie akcentów nie oznacza bynajmniej, iż w którejś z form celebracji pominięto aspekt uczty lub ofiary.

W obu formach celebracji chodzi o tego samego Chrystusa oraz jedną i jedyną Jego ofiarę. Nieuzasadnione i zaiste raniące dla Ciała Mistycznego Chrystusa są zatem spory mające na celu udowodnienie teologicznej wyższości jednej formy celebry nad drugą. Szereg argumentów pastoralnych, estetycznych, a czasem również czysto technicznych pozwala dobrać odpowiednią formę rytu dla konkretnej grupy wiernych. Jak widać w niemal cztery lata po ogłoszeniu *Summarum pontificum*, zdecydowana większość katolików wybiera uczestnictwo we mszy świętego według rytu Pawła VI.

VERSUS DEUM – THE WAY OF CELEBRATING HOLY MASS IN TWO FORMS OF ROMAN RITE

Summary

This article compares the two ways of celebrating Mass and also takes up the matter of the direction in which the priest celebrates it in the Ordinary and in the Extraordinary Form of the Roman Rite.

In the Extraordinary Form, the priest turns in the same direction as the worshippers, that is to the east or towards the cross (*versus orientem*).

In the Ordinary Form, the norm is celebrating the Mass facing the people (*versus populum*), although it can be also celebrated *versus orientem*.

The article draws attention that in both cases, the most important thing is directing thoughts to God, not the setting of the priest and the faithful participating in the Mass.

Słowa kluczowe: kierunek celebracji, msza święta, forma zwyczajna rytu rzymskiego, forma nadzwyczajna rytu rzymskiego

²¹ B. Nadolski, dz.cyt., s. 218–219.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

THE ACTION OF GOD IN HUMAN LIFE TOWARDS EXPERIENTIAL DIMENSION OF EFFECTS OF GRACE

INTRODUCTION

Theology as a discipline is complicated; it has many functions. But theology as a task is quite simple; it is an attempt to understand Christian faith and reality in the light of it. Its tools are faith experience, history and critical historical expressions of the faith and try to make critical judgments about what can be said today in their light. It is rational attempt, in faith, to find from what is true, beneath the varied expressions of the past, that which can be asserted as corresponding to our experience of the world today.

A good indication that something is essential in Christian experience is the pragmatic test of time; if something perdures through the varying circumstances of history, it is probably something that belongs to the substance of the Christian experience of grace. The special problems of graces are the problems that are met in the course of studying the history of theology. They are such problems as that of God's action within human beings over against our own freedom and autonomy. Does God toy with persons as with a puppet on the end of a string? What is the relation between the so-called supernaturalism of the Christian economy and the natural world?

One of the objectives of this study, then, will be try to grasp and synthesize the major and common themes in the various theologies of grace. The intention here is not to reanalyze the varieties of the experience of grace or to summarize *all* possible religious experiences. But what should be pointed out as one looks back over the history of the theology of grace is the significance of these experiences and their diversity. First of all, for grace to be real, it must be experienced in some way. And grace *is* real because it is operative concretely and subjectively in people and it manifests itself in their lives. It appears in various forms because it works in persons with different personalities, temperaments, backgrounds, and so on.

Second, then, the working of grace in concrete natures means quite simply that it is to be expected that there will be a great variety of ways in which individuals experience God's grace. Thus, on the one hand, one can say that behind every doctrine

of grace there is some religious experience. There is no doctrine of grace that does not entail and, indeed, rest on some experience of transcendence. An understanding of any doctrine of grace thus implies a grasp of that experience in some form or other. And on the other hand, for different experiences of grace there will be different nuances of doctrine. One can expect a certain pluralism in doctrines that try to express the richness of God's love.

1. EXISTENCE AND GRACE

Karl Rahner (1904–1984), a German Jesuit, has established theologically in terms of Catholic theology, that the action of God in human life can be experienced¹. Grace, that is, God's ordination of human existence to a personal union with himself and his offer of the gift of himself, is an integral part of actual human nature. This means that grace is an indistinguishable element not only of human being, but also of the deepest movements in a person's spirit. An appreciation of the operation of grace in this world requires, perhaps, an analytic or philosophical recognition of human transcendence, but it can also be seen in a descriptive account of how this is played out in conscious religious experience. Concretely, it is on this second level alone, and not on the level of theology, that the problems connected with the doctrine of grace can be met and solved.

The problems involved in any doctrine of grace are both theoretical and concrete. Reductively they can all be reduced to the problem of evil, to the negative or dark side of human existence. The existence and experience of evil in the world – the physical evil of sickness, disease and death and the moral evil of sin and its inescapable effects – is a permanent and internal threat to the doctrine of God's love. The theme of evil is the background not only in Augustine and Luther's theology of grace; it is the permanent background of every theology of grace. In some cases the experience of evil can totally blind a person to a recognition of God's graciousness; in others, the doctrine of grace may be accepted but with the question mark of serious doubt. Evil is experienced by every person, personally and concretely in his or her own life. It is not therefore a distant problem. Without an appreciation of this persistent and dialectical element in human experience, there is a danger that an understanding of and one's talk about grace will be superficial and facile. But if this dialectical element is kept in mind, one has a better chance of meeting experience realistically, understanding it and communicating it to people according to their situations.

Ultimately and concretely, the problems connected with the doctrine of grace find their solution in the experience of grace itself. The Christian apologist who wants to explain and communicate what can be known of God's love will have to point to the human experiences in which it is found and the signs in which it is mani-

¹ He published *Geist in Welt (Spirit in the World)*, Herder & Herder, New York 1968 and *Schriften zur Theologie (Theological Investigations)*, 22 vols., Baltimore, New York 1961–1991. Cf. M. Taylor, *God is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner*, Scholars Press, Missoula 1987; K.-W. Weger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology*, Seabury, New York 1980.

fest. Ultimately, he or she will point to Christ, who is the definitive revealer of God's love and who is God's grace, and to his Spirit, which has been poured out in the hearts of his followers and is operative in all of history. But to do this with conviction and credibility it helps to know how that grace of Christ is experienced.

2. BASIC PROBLEMS

The legacy of Augustine to the theology of grace is a conception that finally came to sharp focus in his prolonged controversy with Pelagius or with what he understood to be Pelagianism². Grace is understood in the context of and relative to human freedom and love. In Augustine's thought grace is closely identified with the immanent working of the Spirit of God within the human personality and consequently within history. For the profoundly questioning mind of Augustine, grace alone responds to the question of the ultimate source of human goodness, to the question: Why is there human goodness at all in the world? Ultimately, he says, it is God's grace that is responsible for self-transcending love and the consequent expanding of the horizon of freedom beyond mere choice of objects or decisions based on self-centered designs. This understanding has been written into the doctrine of the Church³. For his part Augustine did not extend the working of grace universally beyond the Christian order of things. But it follows from the Augustinian doctrine that where there is authentic self-transcending love, there God's saving grace is operative⁴.

During the course of the thirteenth century and through the assumption of the categories of Aristotle's philosophy of nature, the context for understanding grace radically shifted. The climax of this development is seen in Aquinas's later treatment of grace in his *Summa Theologiae*. Although the central Augustinian assertions remain, Aquinas's understanding of grace is at bottom fundamentally different. In his thought grace is seen relative to the human person and race as finite and limited, as created "nature". In this context grace is a new power and nature, elevating and supernatural, and also divinizing because through this habitual gift to the soul one "participates" in God's own life. Grace is absolutely and metaphysically necessary for attaining eternal salvation because the finite created nature is teleologically incapable of reaching the supernatural and revealed goal of communion with God to which we are called. Human beings, then, precisely as human beings, are transformed and raised up by the infusion of a new quality and level of being called grace⁵.

² Cf. J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, W. Heffer & Son, Cambridge 1956.

³ Cf. G. Greshake, *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, Queriniana, Brescia 1989, 39–54; E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, Herder & Herder, New York 1970.

⁴ This Augustinian problematic is a tacit presupposition of Rahner's doctrine of the supernatural existential and of his explanation of how grace is made universally effective in human experience, that is, anonymously through the will. Ultimately, his doctrine may be characterized as "justification through love".

⁵ T. O'Meara, *Grace as a Theological Structure in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 55 (1988), 131–153.

Although such themes as the absolute transcendence and sovereignty of God carry over from the *via moderna* into the reformers, still the development in Luther's theology of grace is really a sharp break with the Scholastic mode of thought. Here the understanding of grace is set in the context of an interpersonal relationship between God and the human person with the Word as the mediator. Grace is defined relative to human sinfulness: God's grace is forgiving. Although this theme is common to both Augustine and Aquinas, it is central to Luther and explained by him in considerably different fashion. Grace is God's mercy, forgiveness and love for the sinner as a person, and in and through this personal relationship, sustained by the Word and an actual faith response, the sinner is transformed even while concupiscence or sin remains⁶.

Much of Rahner's earliest theology of grace, while it retains an absolutely fundamental position in his thought, is directed to overcoming the problems that had become inherent in the Scholastic language of grace. Starting from Scholastic premises, he argues to the primacy of uncreated grace and thereby overcomes the objectivist view of Scholastic categories by justifying personalist categories for talk about grace. Second, arguing against extrinsicism he establishes the unity of the natural and supernatural orders and thus overcomes the dualism implicit in the then current neo-Scholasticism with his concept of the "supernatural existential". The real advance in the theology of grace mediated by Rahner then occurs when he views grace in the context of universal human history and eschatology. God's salvific will is universal, and grace is God's personal offer and presence of himself to all people across the whole of history. While all the major themes of the past are preserved in Rahner's understanding, there is a decided shift and development here, for grace is seen as operating generally and universally outside the boundaries of Christianity in a concrete existential way as well as in a public and social way in other religions⁷.

Here then are four fundamental aspects and themes, all of which, except the last, are in a sometimes more, sometimes less, degree common to the history of the Christian understanding of grace. Grace is God's love for human beings, a love that affects, converts and transforms human freedom and loving, a love that is accepting and forgiving, a love that raises a person up to become a "new kind of existence"; and, it may be added, since this love is universally offered to and operative in all human beings, it is at work transforming history.

3. GRACE ITSELF

From the very beginning the word grace in the Christian vocabulary has stood for the favor and love that God bestows upon humanity in Christ and in the Christian

⁶ Cf. J. Pelikan, *The Christian Tradition*. Vol. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*, Chicago University, Chicago 1984; E. Jüngel, *The Freedom of a Christian: Luther's Significance for Contemporary Theology*, Fortress, Philadelphia 1988.

⁷ Cf. G. Vass, *Understanding Karl Rahner*, 2 vols. Sheed & Ward, London 1985; M. Taylor, *God is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner*, Scholars Press, Missoula 1987.

dispensation. The word emphasizes the qualities of that love of God for human beings; it is totally gratuitous, offered to us in complete freedom on God's part. And in this sense everything that God does for humanity in Christ is grace. From this point of view, the word grace has almost no precise content that is distinct from the whole mystery of Christ's revelation and redemption and the gift of his Spirit, in short, the whole Christian economy. It is important to realize that the word can never really be divorced from this very broad context. The study of every aspect of Christian doctrine is thus a study of grace⁸.

Grace, then, refers to the relationship of love that God has established with humanity, and that is revealed in Jesus Christ. The word "grace" stands for *how*, in the Christian experience, God relates to human beings, how he deals with people, and how consequently we stand in relation to God. More and more, especially beginning with Augustine in the West, how human existence stands in relationship with God and how God deals with us began to be understood in the context of specific problems. Thus the history of the theology and doctrine of grace also became somewhat specialized; it deals with humanity's concrete, *here-and-now* relation with God in the Christian dispensation, that is, in Christ. But this involves the most general and basic views of what humanity is, of Christian anthropology, and of how God addresses humankind in this world and in history. These have become the fundamental issues in the doctrine of grace. From a certain point of view, then, the question of grace is absolutely fundamental, and the answers to these questions will determine one's understanding of the very meaning of Christian life and Christian spirituality.

The word "language" concerns much more than the question of vocabulary and the meaning of a word. The idea of language has been employed here analogously to mean a whole system and logic for understanding. Such a system of understanding is determined by its historical context, by the cultural forces at work, by the specific problems encountered and addressed, by the sources of human thought that one borrows to address them, by the personal experience of the user of these sources. For this reason there are diverse languages of grace, that is, diverse ways of understanding it.

Augustine addresses the question of grace in the context of our sin, our freedom and unfreedom to do good, and our ability and inability to accept the salvation that God offers us in his election and love. Grace for Augustine is primarily a force in the inner life of a person calling to faith and assisting the will to do good. Grace becomes the Spirit, the Spirit of love, that turns *cupiditas* into *caritas*, liberates a person from selfishness and gives him or her the very power to love God and what is good. Without this healing grace we are hopelessly prisoners of a will twisted by sin, and this remains a permanent obstacle to our salvation, that is, the final union with and possession of God for which we are ordained. But with grace God quietly, but sometimes with great spiritual turmoil, draws those chosen by his love back to himself. For the first time in the history of Christian thought, Augustine clearly asserts that the power of salvation, God's grace, works internally and directly within the human will.

⁸ Cf. C. Ernst, *The Theology of Grace*, Fides Publishers, Notre Dame, Ind. 1974.

In Aquinas grace is seen in a cosmological framework. Grace is a new form of being; it is a supernatural nature that God in his love bestows on the Christian, on one who responds to his revelation in loving faith, and so raises him up. This new form of being elevates a person and gives one a participation above nature in the divine life itself. And as a principle of human actions, grace enables a person to act on a supernatural level, proportionate to one's calling. By grace we are sanctified and enabled to live a life that is worthy of salvation, that is, final spiritual union with God. In Aquinas, grace is primarily the created effect of God's working within us; it is a new form of being.

In Luther grace is God's word and promise of mercy and forgiveness. As in Augustine, grace is set in the context of sin, but sin now has a significantly different and more comprehensive meaning. Sin has much more to do with a person's being and fundamental worth than with one's actions. In spite of sin, however, God addresses us personally in Christ and guarantees that we are forgiven, acceptable and saved. And this personal relationship of real forgiveness transforms the Christian and allows him or her to live a completely new life of freedom. Grace in Luther is basically external to human existence but assimilated and appropriated by an interpersonal relationship to God in Christ⁹.

In Trent, too, grace is forgiveness, as well as much more. Grace is primarily an inner renovation of the human person, giving one a new birth into a new form of life. Grace is a new state of being, given by God and inhering in us so that it becomes our own. It is a participation in Christ's grace, that is to say, God's love incarnate¹⁰.

In Rahner, grace is most fundamentally God's gift of his very self to human persons in love. This gift is offered to every person at every period of history, and this permanent offer of himself is itself a completely gratuitous decision on God's part, one that raises the world and its history into a supernatural state of existence. While humans are dependent on God for their being, still they are created distinct from God with an autonomy that allows them to freely respond to God's love. The whole of history, then, is a dialogue in which God addresses persons in love and people respond to this offer of God's self-donation as it is manifested in their lives and experience. This offer and call may be implicit, but on the Augustinian principles that underlie Rahner's thought here, any experience of a call to self-transcendence and positive response to it comes as a result of and is an encounter with God's grace. The ultimate grace, however, the fulfillment of grace in this world, is being possessed by the very presence of God in eternity.

What then is grace? Surely it is all of these, and no one of these positive affirmations of what grace is should be taken as excluding any other. Each of these understandings has an internal logic of its own, as was seen. Only with the most extreme care and reticence should these positive understandings, and the experiences that they reflect, be seen as exclusive and used negatively to affirm what grace is not. This is not to deny that every specific positive understanding is by that very

⁹ Cf. B. Gerrish, *Grace and Reason, A Study of the Theology of Luther*, Clarendon Press, Oxford 1962; A. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Doctrine of Justification*, 2 vols., Cambridge University 1986.

¹⁰ Cf. H. Jedin, *A History of the Council of Trent*, 2 vols, Herder, St. Louis 1957.

fact affirmative and therefore limiting and exclusive of counter positions. One can say what God, what human existence, and what our relationship with God, are not. But this can be done of another Christian affirmation only if one understands exactly what it means and in terms of that particular language.

4. THE EFFECTS OF GRACE

There are two truths about history, both of them absolute, and they apply as well to the history of the Christian theology of grace. The first truth is that history never repeats itself. The second truth is that history always repeats itself. On the one hand, seeing the twists and turns that history takes relativizes particular languages of grace and invites us to understand in our own terms. On the other hand, all these past languages deal precisely with grace in Christian terms, that is, God's love as manifested in Christ in a point of time and experienced through the same Spirit that was in Christ Jesus. It is to be expected, then, that beneath the varied languages and accents there be common themes, normative themes, that should find their place in every account of grace and any present-day understanding of grace. One should try, then, to point to what seem to be some of the essential effects of grace in Christian life as they have been consistently manifested in Christian experience and articulated in Christian theology and doctrine.

4.1. Forgiving

God's love for people as manifested in Christ and as experienced in his grace is merciful and forgiving. This theme is highlighted in Luther's theology and in Lutheran tradition, but it is commonly present in all the theologies of grace¹¹. In Trent, grace is justifying, a passing out of a state of sin into a state of being forgiven. Justification is the first effect of grace in Aquinas. In Augustine the theme of forgiving does not dominate, but it is clearly present especially in his consideration of baptism. The theme is also present in Rahner who in his later writings constantly refers to grace as both elevating and forgiving.

Given human existence as it is in the world, one of the primary obstacles to salvation is its sheer unworthiness. No truly religious experience of God can lack some sense of the dichotomy between what human existence is and what it ought to be, and of its utter lack of holiness (wholeness) before the living God. And depending on one's religious sensibility and profundity, one can come to realize the extent to which the human person is hopelessly and inextricably immersed in a situation of sin that is not only exterior but also internal to us. It is for this reason that Christ, his grace and his salvation appear essentially connected with forgiveness. He came to call sinners and we are *prodigal sons*. "Forgive us our trespasses" is part of the Christian's prayer. An essential theme of the good news of the Gospel is the grace of

¹¹ Cf. J. Wicks, *Luther and His Spiritual Legacy*, M. Glazier, Wilmington 1983.

mercy that forgives. And here grace will be experienced more intensely the more our basic unworthiness itself is experienced.

4.2. Healing

God's love for a person is manifested as a positive force in his or her life that heals and cures the sickness that is selfishness and enables one to love God in return. This theme dominates Augustine's theology of grace and is his permanent legacy to the formal doctrine of grace. Human freedom is bound; one cannot freely act for unselfish motives; we cannot love God unless we experience the healing love of the God who first loves us. Again, any realization of this aspect of grace and the necessity of it can only come as a function of the profoundest questioning about human life and motivation. Why is there goodness at all, Augustine asked. And the Christian response is that altruism and true self-transcendence can only come through God's impelling it and drawing it out of a person, by drawing human existence out of itself.

The theme runs large in the New Testament, especially in Paul and in John. Why is it that a person does what he or she does not want to do, and does not do what he or she knows should be done? In Paul, knowledge is not virtue. The virtuous life is only possible through the Spirit of love poured out in a person's heart. If Christians are those who love one another, this can only be through the experience of the power of grace.

4.3. Elevating

In every language of grace, the effect of God's love for human existence is described in one way or another as elevating. This is expressed in the sharpest and clearest terms in Aquinas, where grace elevates human life not only to a new level in the hierarchy of beings, but even to a sharing in the divine nature itself. Participation in the love of God manifested in Christ means participating in, sharing, being flooded with, God's own life. And whether the language here be ontological or mystical, it is not devoid of experience. All religious experiences of grace share in some degree the note of being elevated by contact and union with God through his love.

This theme, then, in whatever language it is spoken, merely reasserts what is announced in the New Testament. Such images as "rebirth", the "new being", in whom "Christ lives", "sons of God" meant for resurrection, all indicate a qualitative change in human existence and a level of life that is qualitatively different from and higher than life untouched by the gift of God's grace. And the mystical language of John and Paul, of "remaining in" Christ and being "incorporated" into his body, is especially relevant to this theme of participating in divine life.

4.4. Freeing

Perhaps the most important effect of the experience of God's love is freedom. This freedom is indeed a function of the other three effects of grace and includes

them. God's grace frees people from their sin; it frees them from themselves by liberating the will to act; it frees them from the world and all fear of it because it bestows on them a value that transcends the finitude of this world. And over and above this, contact with God's love in grace engenders a security and self-possession that frees a person for others and for the world.

It is not surprising that the image of freedom dominates the biblical understanding of salvation and grace. From the freedom from bondage and captivity in the *Exodus* to the freedom from sin and even death in Christ, the idea of what God communicates to human existence by his love is crystallized in the theme of freedom. In a sense a longing for freedom is the most fundamental of all human aspirations. It means movement, fullness of life and vital activity, self-creation and fulfillment, spiritual expansiveness, full possession even in diffusion. It takes the love of God for human beings to complete such a human longing. It is not something that we can attain for ourselves. Indeed, the doctrine of grace is the teaching that God bestowed this infinite longing so that he could fulfill it with his grace.

5. THE CHRISTIAN LIFE

It is a small step from the topic of the effects of grace in Christian life to a consideration of the Christian life itself. One of the basic issues of the theology of grace is spirituality, a fundamental understanding of the meaning and dynamics of the Christian life. It is appropriate therefore that a summary of the theology of grace as it operates in personal life be given in terms of Christian experience of the Christian life.

The symbol "liberation" is fitting to interpret the effects of grace in Christian life and experience and it is chosen as a unifying category¹². If as was just said it is true that freedom is the most all-embracing effect of grace, then the symbol liberation cannot be too far off the mark. The word liberation is a substantive form of the verb meaning to set free, to release from restraint or bondage. As a verbal symbol it embodies a host of meanings that cluster around various experiences of freedom, autonomy and human liberty. Surely the experience of God's grace will entail some form or forms of liberation.

The term *liberation* is chosen as a central symbol for interpreting the experience of grace for several further reasons. God's grace and salvation have always been conceived of in terms approaching some form of liberation as the words *salvation* and *redemption* themselves indicate. And shifting to the present, the experiences of freedom and liberation in various forms are very much part of modern culture. The consciousness of being in history and the relative freedom from the past that historical consciousness mediates, the experience of human autonomy and a new ability and responsibility to control, in some measure, both nature and history, the tendency to define the very nature of the human person as freedom, all these cultural factors make the symbol liberation very germane to modern culture

¹² Cf. G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg im Br. 1977.

and at the same time pose the question of the relation between these experiences and the effects of grace.

The symbol *liberation* is used heuristically, that is, we shall try to inform the term liberation with the content and meaning that is given by the history of the theology of grace. This does not make Augustine, for example, a liberation theologian in the contemporary sense of that title. Quite the contrary; the goal is to discover what Augustine said in terms of liberation and consequently the meaning of liberating grace in the theologies of the past. The method then is one of retrieval that both interprets the past history of the theology of grace from a contemporary point of view and fully allows contemporary affirmations to be informed by the Christian experience of the past. The question, then, is this: How are we to describe Christian experience and the Christian life, in short, Christian spirituality, in terms of the liberating power of grace?

5.1. Liberation from Oneself

Although present as well in the other authors, this experience of grace stands out in Luther because of the personalistic manner in which he frames his understanding. Through faith one receives forgiveness and acceptance by a divine and cosmic power with the tenderness of a personal God. In the experience of God's grace, God's favor, benevolence, mercy and love, a person is accepted precisely as he or she is, in spite of unworthiness and sin. In psychological terms, just as a person gains his or her identity in others' reaction or response, so here the Christian gains an "absolute identity", one that is ultimately positive, even though it includes judgment, because of God's love. Persons can accept themselves, both their present and their past, in spite of the finitude, sin, irresponsibility, that have gone to constitute the self. This is an enormously liberating experience. And in places Luther's description of this experience of grace, although he uses a vastly different language, is remarkably close to the effects of grace as seen by Aquinas in such terms as "elevation", "divinization" and "participation" in the divine life. By an almost mystical union with Christ, according to Luther, and in a love relationship symbolized in a bridal image, the liberation from self transforms Christian life into life on another plane.

5.2. Liberation from Sin

Augustine too described the experience of grace as a liberation from sin but in a way quite different from that of Luther. Here sin is seen as egoism. By sin is meant the turning of human motive and intention and consequent behavior back in upon itself so that value outside the self is not enjoyed in itself but used for the self. The person as a center of consciousness is a center of reality and what is beyond the self is drawn into the self and exists for the self. Sin is thus both a mode of existence and the activities flowing from this stance of autonomy and hubris. Human freedom is trapped or bound within itself so that self-transcendence, any desire for the good as

such, is impossible. Grace breaks this self-enclosed state of human existence. Grace liberates human freedom from sin by engendering in the personality, in the human mind and will, a delight and desire transcending the self and responding to value outside the self and for its own sake. Augustine is most explicit about this liberating experience of grace in the actual moment of conversion and in the life of the believer who lives his life for God. But at the same time he recognized experiences before his own final Christian conversion as impulses of grace causing self-transcendence¹³. Thus the working of grace and its liberating effect is a process that need not be limited in such a way that God is seen as the only explicit motive for acting, need not be limited to the realm of explicitly religious experience, although this indeed is its goal.

5.3. Freedom to Love

In Augustine the freedom to love is simply the other side of freedom from sin. Grace does not destroy free choice; on the contrary, it establishes it, expands its horizon and guarantees it. Quite consistently with contemporary understanding, Augustine saw the human personality as a mixture of freedom and determinism. Such was the power of habit and custom to bind freedom itself from within that despite the power to choose this or that object, it is not in the power of freedom to love authentically. God alone through the power of his grace enables freedom to love. This freedom to love – liberty, as Augustine called it – does not strictly speaking add to or multiply the concrete opportunities or objects of free decision. Rather grace releases freedom from its inner constrictions and positively gives it a new horizon and scope, a new motive. The power to love, to delight in good and value outside the self and ultimately the supreme good, God, engenders a whole new existence in a person precisely by altering his fundamental orientation. Grace literally frees one from all objective law because the very ideal that the law points to becomes internalized; the Spirit of love is the generating force of behavior. Quite simply, grace is the force of God working in human existence moving it in love.

5.4. Liberation from Nature

In Aquinas, the reason why human beings need grace is that they do not have the power within themselves to achieve the goal for which they were intended, that is, the utterly transcendent goal of union with God. Human nature is a capacity for personal communion with God even while the active power to achieve this is lacking. This new principle of activity is grace. Grace thus liberates the human person from finitude, from the limited and limiting aspects of his nature. The expansive power, both as a habit and as a *motus* opens up human being-in-this-world to a higher po-

¹³ For example, what may in effect be called Augustine's first conversion to "truth" was a self-transcending experience he credited to God's grace. See *The Confessions* of St. Augustine, bk. III, chap. 4 (Garden City, N.Y.: Image Books, Doubleday, 1960), pp. 81–82.

ssibility, to a higher form of activity and love that is destined for a goal that utterly transcends native possibilities, namely, personal union with God.

5.5. Liberation from Fear of the World

This important theme of liberation from the world is found in all theologies of grace but is most clearly expressed in Luther. By one's union with Christ through grace one shares in Christ's kingship, so that every Christian is by faith so exalted above all things that, by virtue of a spiritual power, he is lord of all things. This is not a physical power, but power springing from union with God as transcendent and absolute. As mentioned earlier, in very different terms but expressive of the same theme, Aquinas speaks of being raised up or elevated by grace in such a way that one participates in divine life; one shares a divine kind of existence. The taking cognizance of this union with God in religious experience is at the same time a relativizing experience of everything that is finite. Grace therefore frees one from all fear of the world; it is a relativization of every cultural product and a liberation from ultimate fear of every human institution. The world and its history as Rahner puts it are demythologized and demystified.

5.6. Liberation from Death

The human person, according to Augustine, desires to be. The internal desire not to cease to exist with time as all other things do, not to pass away but to be permanently, incorruptibly, absolutely and eternally, grounds the dynamism of life itself. Grace, responding to that desire, both by turning one toward God and acting as the medium of the experience of God, liberates from death and establishes human being as autonomous. "If you begin by wishing to exist, and add a desire for fuller and fuller existence, you rise in the scale, and are furnished for life that supremely is"¹⁴. Of course death, and the suffering in this world that is an integral part of death, must still be undergone. And death retains its threatening and fearful aspect, but not ultimately so. To the extent that one is grasped by God's grace and surrenders to it, in the same measure can death be met with peace. Grace liberates from the ultimate terror of death and transforms it from a passion into an action. It liberates also from the terror of time and history, and releases constructive energy in a context of hope.

5.7. Liberation for God (and His Designs)

Liberation from is also a liberation *for*. In all theologies of grace the experience of grace is a liberation for God. In Augustine, through grace one loves God as the source and ground of all good-ness. In Aquinas one's whole nature is recreated through its permanent attitudes (virtues) and in its action toward union with God. In Luther

¹⁴ Augustine, *On Free Will*, bk. III, vii, 21, in *Augustine: Earlier Writings*, ed. John H. S. Burleigh, Westminster Press, Philadelphia 1953, p. 405.

one is by grace already united with God and thus saved; but from a good tree good fruits come. One may add that liberation for God is a liberation that enables God's will to be done. Grace liberates human beings for the designs of God.

5.8. Liberation for the Neighbor

Although explained in different ways by different theologies of grace, liberation for the neighbor appears in all as an essential element and in some the very criterion for the operation of grace in human life. In Aquinas grace informs the whole person and in the will it appears as charity. And charity, which is primarily love of God, plays itself out toward salvation through the moral life of love of neighbor. This conception has the advantage of integrating grace into the whole of life as it moves through history. In Luther, however, the liberating effect of grace for the neighbor is dramatically and idealistically represented. An essential component of God's grace is a spontaneously and utterly gratuitous, altruistic love of neighbor. *Caritas* in Luther means primarily love of neighbor, and one does not love the neighbor in order to love God, nor does one love God through the neighbor. Rather, having received grace a person is internally liberated and turns to the neighbor for his own sake. The Christian is a servant without desire for reward. In Rahner, finally, love of God and love of neighbor, although they can be distinguished objectively, tend to merge into a single transcendental reality of self-transcending experience at the very deepest level of experience. And here one has rejoined the Augustinian existential tradition: Where there is self-transcendence, there is the movement of grace.

5.9. Liberation for the World and History

The affirmation that grace effects a liberation in human personality for the world and for history is both a climax of the summary of the personal experience of grace. The discussion has centered up to now on the effects of grace within the human person and in personal life; indeed, the theology of grace is narrowly focused on the personal reality of grace. But at the same time the effects of grace include a liberating or opening out of personal existence to God and his designs, to the neighbor, and consequently to the world understood as other people in history. Salvation as it is begun in this world in a life under the influence of grace is a concrete, visible and external life lived among other people in a public way. To say that the effects of grace are lives lived for the world and for history, therefore, is to shift the whole context of the discussion to that of the public or historical effects of grace, the question of the history of salvation, the social manifestations of grace and a theology of history.

THE ACTION OF GOD IN HUMAN LIFE
TOWARDS EXPERIENTIAL DIMENSION OF EFFECTS OF GRACE

Streszczenie

Podobnie jak w tekstach Pisma Świętego, tak samo w pierwszych, już niekanonicznych tekstach pierwotnego chrześcijaństwa, u Ojców Kościoła, znajdujemy bardzo zróżnicowane sposoby rozumienia łaski samej w sobie, jej działania w człowieku, jej roli w całości dzieła zbawienia. Jest to oczywiście skutkiem odmiennych uwarunkowań kulturowych poszczególnych Kościołów, odmiennej sytuacji społecznej, a także odmiennych osobowości, odmiennej duchowej i intelektualnej formacji poszczególnych teologów.

Zachodnia tradycja mówienia o łasce dotyczy przede wszystkim jej relacji do grzechu. W starożytnym Kościele zachodnim nauczanie o łasce znajduje się zdecydowanie pod wpływem św. Augustyna. To właśnie od niego poczynając, można mówić o teologii łaski w sensie ścisłym. Zasadniczymi pytaniami teologii stają się pytania o istotę i rodzaje łaski, o relację między łaską i naturą, o granice łaski, a więc również o granice predestynacji. Inaczej jest w tradycji wschodniej. Pojęcie łaski ukazuje się zwykle w wieńcu takich pojęć, jak: usprawiedliwienie, zbawienie, oczyszczenie, przebaczenie, grzech. Centralną ideą wschodniej teologii jest przeobstwienie człowieka jako ostatecznego celu procesu wychowawczego.

Artykuł prezentuje skrótoowo myśl niemieckiego jezuitę Karla Rahnera (1904–1984), który twierdził, iż działanie Boga w życiu człowieka może stać się przedmiotem doświadczenia. Rahner mocno podkreśla, iż łaska pozostaje trwałą tajemnicą, gdyż jest to wprowadzenie człowieka w tajemnicę najbardziej pierwotną, tajemnicę życia Trójcy i dlatego – obok Wcielenia – stanowi jedną z trzech największych tajemnic chrześcijaństwa i całej rzeczywistości. Łaska jest czymś jak najbardziej boskim, a zarazem czymś jak najbardziej określającym człowieka, czymś jak najbardziej obiektywnym, realnym, a zarazem czymś jak najbardziej osobowym, relacyjnym (jak istnienie Boskich Osób jest istnieniem w relacji).

Słowa kluczowe: łaska, egzystencja, doświadczenie, natura, skutki łaski, przebaczenie, uzdrowienie, wyniesienie, uwolnienie, wyzwolenie od grzechu

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

MIŁOŚĆ SPOŁECZNA W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

Pierwsza Encyklika Benedykta XVI „Deus caritas est” (25 XII 2005 r.) w wielu miejscach może być zaskoczeniem. I to nie tylko tam, gdzie pojawiają się uwagi na temat natury sprawiedliwości, ograniczeń państwa oraz celu i charakteru organizacji charytatywnych. W poniższym artykule analizuję encyklikę, podkreślając jej podstawowe teologiczne i filozoficzne ugruntowanie, jak też praktyczne przełożenie na podejście chrześcijan do zagadnień ubóstwa i ładu społeczno-politycznego.

WPROWADZENIE

Pierwsza papieska encyklika pozostaje niezmiennie przedmiotem wielu dyskusji zarówno wśród samych chrześcijan, jak i wśród osób spoza tego kręgu. Dzieje się tak dlatego, że traktuje się ją jako wyznacznik priorytetów nowego papieża. Zawsze przed ukazaniem się takich dokumentów pojawia się wiele domysłów odnośnie do ich treści, a szczególną uwagę poświęca się pismom nowego biskupa Rzymu z okresu przed rozpoczęciem pontyfikatu. W 2005 r. w „Economic Affairs” ukazał się artykuł zawierający analizę przemysłów nowo wybranego papieża Benedykta XVI z tego właśnie okresu, a które dotyczyły kwestii moralności, ekonomii i rynku¹. Artykuł sugerował, że wkład nowego papieża do dyskusji na tematy polityczne i gospodarcze przebiegał będzie według określonych schematów, z zaakcentowaniem czujności przed zbyt ekspansywnym państwem, ze świadomością ciągłego wpływu marksizmu na współczesną zachodnią kulturę polityczną i pragnieniem zdystansowania katolicyzmu od wszelkich ideologii.

PROBLEMATYKA MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Bezpośrednim celem nauki społecznej jest upowszechnianie zasad i wartości, które mogą wspierać społeczeństwo godne człowieka. Zasada solidarności w pew-

¹ S. Gregg, *Morality, Economics and the Market in the Thought of Benedict XVI*, „Economic Affairs”, nr 25 (3) 2005, s. 52–54.

nej mierze zawiera w sobie wszystkie inne spośród tych zasad: jawi się ona „jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej”².

Zasadę tę rozświeśla prymat miłości, która jest „znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (por. J 13, 35)”³. Jezus „poucza nas, że podstawowym prawem doskonałości ludzkiej, a co za tym idzie przemiany świata, jest nowe przykazanie miłości”⁴ (por. Mt 22, 40; 15, 12; Kol 3, 14; Jk 2, 8). Postępowanie osoby jest w pełni ludzkie, gdy rodzi się z miłości, ukazuje miłość i miłością się rządzi. Prawda ta odnosi się również do obszaru społecznego: trzeba, aby chrześcijanie byli jej głęboko przekonanymi świadkami i umieli swoim życiem okazywać, że miłość jest jedyną siłą (por. 1 Kor 12, 31–14, 1), która może prowadzić do osobistej i społecznej doskonałości oraz kierować historię ku dobru.

Miłość powinna być obecna w życiu zbiorowym i przenikać wszystkie stosunki społeczne⁵: zwłaszcza ci, którzy mają obowiązek troszczyć się o dobro ludzi „niech się starają osiąść, utrzymać i w drugich rozniecić zarówno w bogatych, jak ubogich, miłość, panią i królową wszystkich cnót. Upragnionego ratunku bowiem można się spodziewać tylko od szeroko rozlanej miłości, tj. chrześcijańskiej miłości, w której streszcza się cała Ewangelia, a która, zawsze gotowa do poświęceń na rzecz bliźniego, stanowi najpewniejsze lekarstwo przeciw współczesnemu duchowi buntu i przeciw egoizmowi”⁶.

Miłość tę można nazwać „miłością społeczną”⁷ lub „miłością polityczną”⁸, a powinna ona ogarniać cały rodzaj ludzki⁹. „Miłość społeczna”¹⁰ znajduje się na przeciwległym biegunie w stosunku do egoizmu i indywidualizmu. Nie absolutyzując życia społecznego, jak w ograniczonych wizjach wyłącznie socjologicznych interpretacji rzeczywistości, nie można zapominać o tym, że integralny rozwój osoby i społeczny postęp warunkują się wzajemnie. Dlatego egoizm jest najbardziej zabójczym wrogiem porządku społecznego. Historia minionego wieku pokazuje do jakiego spustoszenia serc dochodzi, gdy człowiek nie potrafi uznać innej wartości i innej rzeczywistości poza dobrami materialnymi, których zdobywanie tłumi i ogranicza jego zdolność do dawania siebie.

Aby społeczeństwo stało się bardziej ludzkie, bardziej godne osoby, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym – na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej – i uczynienie z niej stałej i najwyższej normy działania. Jeśli sprawiedliwość „sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy «miłosierdziem») zdolna jest

² Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 10.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 40.

⁴ Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 38; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (=KKK), 826.

⁵ Por. KKK 1889.

⁶ Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*: Acta Leonis XIII, 11(1892), 143.

⁷ Por. Jan XIII, Encyklika *Mater et magistra*: AAS 53(1961), 410.

⁸ Por. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63(1971), 433–435.

⁹ Por. KKK 1939.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 15.

przywracać człowieka samemu człowiekowi”¹¹. Nie można układać stosunków międzyludzkich, stosując jedynie miarę sprawiedliwości: „Chrześcijanin wie, że miłość jest motywem, dla którego Bóg wchodzi w relację z człowiekiem. Także miłości oczekuje On jako odpowiedzi człowieka. Miłość jest również najwyższą i najszlachetniejszą formą relacji pomiędzy istotami ludzkimi. Niech więc to miłość ożywia każdy wymiar ludzkiego życia, rozszerzając się również na porządek międzynarodowy. Jedynie ludzkość, pośród której zapanuje «cywilizacja miłości», będzie mogła cieszyć się prawdziwym i trwałym pokojem”¹². Patrząc z tej perspektywy, Magisterium Kościoła mocno zachęca do solidarności, ponieważ jest ona w stanie zagwarantować dobro wspólne, pomagając w integralnym rozwoju osób. Miłość pozwala dostrzec w bliźnim drugiego samego siebie.

Tylko miłość może całkowicie przemienić człowieka¹³. Taka przemiana nie oznacza rozplynięcia się wymiaru ziemskiego w bezcielesnej duchowości. Myli się ten, komu się wydaje, że dorasta do poziomu nadprzyrodzonej cnoty miłości, nie biorąc pod uwagę właściwego jej naturalnego fundamentu, w którym mieszczą się obowiązki sprawiedliwości: „Miłość stanowi największe przykazanie społeczne. Szanuje drugiego i jego prawa. Wymaga praktykowania sprawiedliwości i tylko ona nas do tego uzdolnia. Jest natchnieniem dla życia będącego darem z siebie: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» (Łk 17, 33)”¹⁴. Miłość nie może też ograniczyć się do samego ziemskiego wymiaru relacji międzyludzkich i stosunków społecznych, ponieważ cała jej moc i siła oddziaływania pochodzi z odniesienia do Boga: „Pod wieczór życia stanę przed Tobą z pustymi rękoma, bo nie proszę Cię, Panie, byś liczył moje uczynki. Wszelka nasza sprawiedliwość jest skażona w Twoich oczach. Pragnę więc przyodziać się Twoją własną Sprawiedliwością i jako dar Twojej Miłości otrzymać wieczne posiadanie Ciebie samego”¹⁵.

OBJAWIENIE I PRAWO NATURALNE

Każdy czytelnik *Deus caritas est*, wierzący, czy też niewierzący, z pewnością poruszony będzie siłą teologicznej i filozoficznej intuicji papieża Benedykta XVI. Encyklika angażuje się w głęboką egzegezę Biblii (doceni to wielu protestantów), Ojców Kościoła oraz historii i tradycji chrześcijańskiej, by wyjaśnić znaczenie tak głębokiego, jak i powszechnego pojęcia, jakim jest miłość. Tekst obfituje w objaśnienia Pisma Świętego i odniesienia do klasycznych autorów chrześcijańskich, w szczególności do św. Augustyna, ale też np. do św. Ambrożego z Mediolanu. Benedykt XVI nie obawia się jednak nawiązywać do starożytnych umysłów, takich jak: Arystoteles, Platon, Dionizy Aeropagita, jak również do szeregu współczesnych myślicieli, od Kartezjusza po Fryderyka Nietzschego. *Deus caritas est* jest natomiast

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 14.

¹² Por. KKK 2212.

¹³ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Nuovo millennio ineunte*, 49–51.

¹⁴ KKK 1889.

¹⁵ Święta Teresa od Dzieciątka Jezus, *Akt ofiarowania się Miłości miłosiernej*, cytat za: KKK 2011.

dobrym przykładem tego, jak chrześcijański intelektualista może pozostać wierny temu, co Kościół uznaje za prawdę objawioną, nie ignorując przy tym świata istniejącego poza Kościołem, a jednocześnie angażując myśl niechrześcijańską bez banalizacji i spływania istotnych zagadnień.

Benedykt XVI nie poświęca jednak pierwszej części *Deus caritas est* na analizę chrześcijańskiego znaczenia słowa *miłość* po to tylko, aby pokazać czytelnikowi, jak chrześcijańska wizja miłości różni się od tej prezentowanej przez przedchrześcijańskie i postoświeceniowe umysły. Druga część encykliki koncentruje się na objaśnianiu implikacji, jakie chrześcijańska miłość niesie za sobą w podejściu chrześcijan do pomocy potrzebującym, istoty sprawiedliwości, roli państwa i wagi funkcjonowania chrześcijańskich organizacji charytatywnych w zglobalizowanym świecie.

W *Deus caritas est* nie znajdziemy oczywiście konkretnych rozwiązań politycznych. Benedykt XVI daje wyraźnie do zrozumienia, że kwestie polityczne są – w przeważającej większości przypadków – przeznaczone do roztropnego osądu, z którym jednak katolicy mogą się nie zgadzać. Wynika to z zawartego w encyklice stwierdzenia: „Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego” (DCE, 28).

Znaczenie tego spostrzeżenia staje się jaśniejsze, gdy uświadomimy sobie, że po Soborze Watykańskim II, myślenie kategoriami prawa naturalnego odeszło w kręgach katolickich w zapomnienie, a niektórzy katolicycy intelektualiści zaczęli się nawet interesować dialogiem z niemal każdą inną filozofią, nie wyłączając marksizmu. Począwszy od lat osiemdziesiątych XX w., w Kościele katolickim spoza kręgu Europy Zachodniej kontynentalnej zaczęto podkreślać ważność prawa naturalnego. Prawie wszyscy zaznajomieni z prawem naturalnym zgadzają się, że bardzo jasno określa ono to, czego ludzie nie mogą robić, a co w pewnych przypadkach powinno być zabronione (np. zabijanie niewinnych ludzi, kradzież cudzej własności itp.). Twierdzą oni natomiast, że jeśli chodzi o czynienie dobra, nie dokonujemy wyboru jedynie między dobrymi a złymi opcjami, ponieważ do wyboru jest całe spektrum dobrych alternatyw, a niektóre z nich, można powiedzieć, powołując się na słowa katolickiego teologa Germaina Griseza, mogą być „niezgodne między sobą, ale zgodne z nauczaniem Kościoła”¹⁶. Dlatego, chociaż z punktu widzenia praktycznego i rozumowego opieka zdrowotna może być dobrym celem, prawo naturalne w tradycji tomistycznej utrzymuje, że rozeznanie sposobu, w jaki nowoczesne społeczeństwo taki cel osiąga, zależy od empirycznych i roztropnych sądów, które kształtują się w rzeczowej dyskusji pomiędzy chrześcijanami. Grisez ma rację, twierdząc, że w takich przypadkach ludzie nie powinni przedstawiać swojej opinii jako nauczania Kościoła¹⁷.

Wyraźne nawiązanie Benedykta XVI do prawa naturalnego i praktycznego rozumu stwarza jeszcze inną możliwość, jako że prawo naturalne jest prawdopodobnie jednym z najlepszych odniesień dla całego katolicyzmu, na przyjęcie idei wolnego rynku. Tylko w ostatnich dziesięcioleciach zarówno chrześcijańscy, jak i niechrześcijańscy uczeni zrozumieli, że prowadzone przez związanych z szesnastowiecz-

¹⁶ G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*. Tom 2: *Living a Christian Life*, Quincy, IL, Franciscan Press 1993, s. 860.

¹⁷ Tamże, s. 860.

ną szkołą w Salamance jezuickich i dominikańskich teologów studia nad prawem naturalnym doprowadziły do bardzo podobnych, choć nie zawsze identycznych, wniosków dotyczących życia gospodarczego, z tymi, które Adam Smith zawarł w swoim *Bogactwie Narodów*¹⁸.

MIŁOŚĆ POZA IDEOLOGIA

Niemniej uwaga autora *Deus caritas est* skupiona jest bardziej na polityce, a nie na gospodarce. Dotyczy to w szczególności tematu sprawiedliwości. Encyklika precyzuje, że „chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii”. Papież dodaje, że taka działalność „nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii, ale jest aktualizacją tu i teraz miłości, której człowiek potrzebuje zawsze” (DCE, 31).

Benedykt XVI ma oczywiście świadomość, jak bardzo takie poglądy kłócą się z dominującym nurtem współczesnego myślenia – nie wyłączając stanowiska prezentowanego przez niektórych chrześcijan zaangażowanych w różne pokojowe i walczące o sprawiedliwość organizacje – i określa marksizm przykładem takiego myślenia. Papież przypomina swoim czytelnikom, że dla marksizmu, działalność charytatywna jest nie tylko bezużyteczna, ale stanowi też znaczne utrudnienie w dążeniu do sprawiedliwości. „Częścią strategii marksistowskiej jest teoria zubożenia: kto w sytuacji niesprawiedliwej władzy – utrzymuje ona – pomaga człowiekowi przez dzieła charytatywne, faktycznie służy aktualnemu systemowi niesprawiedliwości, sprawiając, że jawi się, przynajmniej do pewnego stopnia, jako znośny. Ależ zawikłany styl tego tłumaczenia! W ten sposób jest hamowany potencjał rewolucyjny, a więc blokuje się przemiany ku lepszemu światu. Dlatego też *caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy. W rzeczywistości jest to filozofia nieludzka. Człowiek, który żyje teraz, jest poświęcany molochowi przyszłości – przyszłości, której realne nadejście pozostaje co najmniej wątpliwe” (DCE, 31).

Słowa te zawierają krytykę marksizmu (i natchnionych marksizmem wersji teologii wyzwolenia), zaprezentowaną przez Benedykta XVI w czasie, gdy sprawował urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary Kościoła. Wcześniej w encyklice papież rzeczywiście zauważa, iż: „Marksizm wskazał w rewolucji światowej i w przygotowaniu do niej panaceum na problemy społeczne: przez rewolucję i następującą po niej kolektywizację środków produkcji – wszystko nagle miało funkcjonować w inny i lepszy sposób” (DCE, 27). Następnie w słowach, które nie umkną częście pozostałych zwolenników teologii wyzwolenia, szczególnie w Ameryce Łacińskiej, Benedykt XVI stwierdza dosadnie: „Ten sen rozwiął się” (DCE, 27).

Marksieści nie byli jedynymi intelektualistami, którzy krytykowali dobroczynność, uznając ją za przeszkodę na drodze do zasadniczej zmiany. Podobne idee wyrażali niektórzy chrześcijanie zauroczeni socjalizmem w ostatnim ćwierćwieczu

¹⁸ A.A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late-scholastics*, Lanham, MD 2003, Lexington Books, wyd. pol.: *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, ARWIL, Warszawa 2007.

XX w. Żadna z tych ideologii, jak podkreśla papież, nie zauważa że: „Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego” (DCE, 28).

Innymi słowy – sprawiedliwość to za mało. Dla Benedykta XVI działalność społeczna nigdy nie będzie wystarczająca. Dążeniem do sprawiedliwości nie da się rozwiązać tak powszechnego, głęboko zakorzenionego, a zarazem bardzo ludzkiego problemu, jakim jest samotność. Żądania rozbudowywania pomocowych programów rządowych czy udzielanie świadczeń socjalnych nie złagodzą cierpienia związanego z nazbyt częstymi zjawiskami, takimi jak depresja, niewierność, alkoholizm, uzależnienie od narkotyków oraz inne niszczące formy uzależnień. Łagodzenie takich problemów wymaga długotrwałej pomocy osobistej, zobowiązania, które można dotrzymać jedynie dzięki gotowości natychmiastowego, okazania miłości bliźnim w potrzebie. Nieprzypadkowo *Deus caritas est* kilkakrotnie jako wzór chrześcijańskiego miłosierdzia wymienia błogosławioną Matkę Teresę z Kalkuty. Łatwo zapamiętać, że wielu krytykowało ją podczas jej życia za to, że zamiast nawoływać do zmian politycznych, poświęcała się pomocy jednym z najbardziej zapomnianych, nieszczęśliwych i prawdziwie bezradnych ludzi na świecie. We fragmencie, który można by uznać za ukrytą obronę jej podejścia do ubóstwa, papież podkreśla, że chrześcijańska miłość:

„daje ludziom nie tylko pomoc materialną, ale również odpoczynek i troskę o duszę, pomoc często bardziej konieczną od wsparcia materialnego. Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbytecznymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć »samym chlebem« (por. Mt 4, 4; Pwt 8, 3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie” (DCE 28).

Jest mało prawdopodobne, by słowa te zostały dobrze przyjęte przez znaczną liczbę ludzi utrzymujących z różnych pobudek, że dążą do sprawiedliwości. Benedykt XVI kieruje do chrześcijan prośbę o rozważenie, czy różne działania, w które angażują się jako chrześcijanie, rzeczywiście motywowane i kształtowane są przez właściwą chrześcijańską wizję osoby ludzkiej – to jest jako istoty omylnej, obdarzonej rozumem, wolną wolą, a jednak naznaczonej grzechem – czy też może ich działanie powiela nieświadome trzymanie się mniej lub bardziej materialistycznego, a przez to ateistycznego rozumienia człowieka? Nie bez powodu *Deus caritas est* wyraża, pewną obawę o „aktywizm i rosnącą sekularyzację wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną” (DCE, 36).

O PAŃSTWIE

Wypowiedzi Benedykta XVI o sprawiedliwości najlepiej odzwierciedlają jego przywiązanie do teologii augustyńskiej oraz ukazują jego antymarksistowską myśl społeczną. Najwyraźniej widać to w zawartej w *Deus caritas est* głębokiej świadomości o ludzkiej omyłności oraz silnej antyutopii, która zachęca czytelników do odrzucenia mniemania, że ludzie są w stanie stworzyć królestwo niebieskie na ziemi. Inny – mało zauważalny przez biografów – wpływ wywarł na J. Ratzingerze dziewiętnastowieczny francuski filozof społeczny Alexis de Tocqueville. Podczas wykładu kardynała Ratzingera w Akademii Nauk Moralnych i Politycznych Instytutu Francuskiego w 1992 r. w Paryżu wspomniał on, że książka de Tocqueville'a *O demokracji w Ameryce* zawsze wywierała na nim ogromne wrażenie. Ratzinger nazwał Tocqueville'a „wielkim myślicielem politycznym”, ponieważ uważał on, że nihilizm i moralny relatywizm są jednymi z bardziej podstępnych zagrożeń dla społeczeństw, które cenią sobie wolność oraz że takie społeczności nie mogą się utrzymać, bez przestrzegania „wspólnych przekonań etycznych”¹⁹.

Wygląda jednak na to, że Benedykt XVI odebrał od Tocqueville'a jeszcze jedną lekcję. Mowa tu o słynnym ostrzeżeniu Tocqueville'a przed miękkim despotyzmem, do którego papież dołącza własne przestrogi o zasadniczo bezosobowym charakterze państwa, jak ujął to w *Deus caritas Est*:

„Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy” (DCE, 28).

Nie ulega wątpliwości, że zaniepokojenie Benedykta XVI biurokratycznym etatyzmem wynika po części z bezpośredniego doświadczenia nazistowskiego totalitaryzmu. Jest on też zaniepokojony potencjalną zdolnością państwa do powolnego tłamszenia tych dobrowolnych stowarzyszeń i organizacji, które spontanicznie wykształciły się ze społeczeństwa obywatelskiego i które są bardziej zorientowane w różnych patologiach, dysfunkcjach systemu społecznego.

Słowa Benedykta XVI na temat państwa wskazują również na chęć potwierdzenia przez niego potrzeby utrzymania autonomii Kościoła i organizacji kościelnych wobec państwa. Historycznym przykładem dążenia do tej autonomii może być walka Kościoła katolickiego o utrzymanie niezależności od państwa w bismarckowskich Niemczech i w hitlerowskiej III Rzeszy. Jednocześnie Benedykt XVI wydaje się podkreślać jeszcze dwa pilne wyzwania. Po pierwsze, Kościół i organizacje kościelne nie mogą ulegać pokusie wnikania się w kolejne ruchy polityczne. Nie oznacza to, że według Benedykta XVI chrześcijaństwo nie powinno angażować się w politykę. Wręcz przeciwnie, przyznaje, że „bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawie-

¹⁹ J. Ratzinger, *Reponse du Cardinal Joseph Ratzinger*, dostępne na http://www.asmp.fr/fiches_academiciens/textacad/ratzinger/installation_ratzinger.pdf.

długo porządku społecznego [...] jest właściwe wiernym świeckim” (DCE, 29). Papież podkreśla jednak, że „kształtowanie sprawiedliwych struktur nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, ale przynależy do sfery polityki, to znaczy do zakresu rozumu auto-odpowiedzialnego” (DCE, 29). Jest to klasyczny augustinizm. Miasto Boże różni się od miasta ziemskiego. Chrześcijanie należą do obu tych światów, a prawidłowe zrozumienie tej różnicy jest istotne, jeśli chrześcijańska działalność w sferze politycznej ma pozostać wierna samoświadomości Kościoła. Te słowa wskazują świeckim chrześcijanom, że ich zaangażowanie na płaszczyźnie publicznej powinno kierować się rozumem praktycznym – to jest prawem naturalnym, które z definicji pozostaje w zasięgu zarówno wierzących, jak i niewierzących. Podczas gdy takie podejście może być bardziej komfortowe dla katolików niż np. niektórych protestantów, pozwala ono uniknąć problemu bycia posądzonym o integryzm, czyli o próbę zastąpienia porządku politycznego porządkiem teologicznym.

Drugim współczesnym wyzwaniem kształtującym papieskie ostrzeżenia dotyczące działalności państwa, wydaje się, że jest możliwość zatarcia tożsamości kościelnych organizacji charytatywnych poprzez ich zbyt silny związek z państwem. Chociaż Benedykt XVI nie jest przeciwny współpracy chrześcijańskich organizacji charytatywnych z grupami niechrześcijańskimi i organami państwowymi (DCE, 30 i 31). W *Deus caritas est* podkreśla, że „specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa” (DCE, 29).

Każdy, kto jest zaznajomiony z wieloma chrześcijańskimi i reprezentującymi inne religie organizacjami charytatywnymi z całego świata, będzie miał świadomość, że ścisła współpraca z państwem wiąże się z szeregiem trudności. Jako przykład: przyjęcie rządowych środków wymaga przestrzegania coraz większej liczby przepisów, zaczynając od tego, kogo organizacje mogą, a kogo nie mogą zatrudnić, aż po ograniczenie swobody wypowiedzi. *Deus caritas est* nie sugeruje, że chrześcijańskie organizacje charytatywne powinny czuć się zobowiązane do narzucania komukolwiek chrześcijańskiej ewangelii. Encyklika rzeczywiście potwierdza, że nie to powinno być istotą rzeczy (DCE, 31). „Ale – natychmiast dodaje Benedykt XVI – nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna powinna, by tak powiedzieć, zostawić Boga i Chrystusa na boku” (DCE, 31). Jednak dokładnie tego wymaga wiele przepisów państwowych regulujących kwestię świadczeń z funduszy publicznych na rzecz religijnych organizacji charytatywnych. Taka sytuacja ma na przykład miejsce w Stanach Zjednoczonych. Istnieją nawet udokumentowane przypadki autocenzury chrześcijańskich organizacji, w obawie przed utratą kontraktów rządowych²⁰. Dla chrześcijańskich instytucji charytatywnych z *Deus caritas est* wypływa wniosek, że lepiej nie korzystać z takiego finansowania, jeśli miałyby to oznaczać osłabienie zaangażowania w chrześcijańską naukę religijną i moralną. Benedykt XVI zauważa natomiast, że: „Organizacje charytatywne Kościoła [...] muszą zrobić wszystko, by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania” (DCE, 31) oraz dodaje, że muszą oni być również „wiarygodnymi świadkami Chrystusa” (DCE, 31). Trudno jednak o to, jeśli wymogiem prawnym przyjęcia rządowej pomocy jest ograniczenie tego świadc-

²⁰ Por. S. Gregg, *Playing with Fire: Churches, Welfare Services and Government Contracts*, „Issue Analysis Paper” Nr 14 (2000), Centre for Independent Studies, Sydney.

twą. Wedle słów papieża, „współpracownicy, którzy praktycznie wykonują pracę charytatywną w Kościele” powinni „kierować się wiarą, która działa przez miłość” (DCE, 33) – nie zaś, można by dodać (nie tylko...) oficjalnymi dyrektywami, wdrażanymi przez polityków i urzędników.

ZAKOŃCZENIE

Encykliki papieskie ukazują nie tylko zawarty w słowach przekaz, ale też niewyrażone bezpośrednio treści. *Deus caritas est* zawiera np. znacznie mniej odniesień do praw człowieka niż ostatnie dokumenty nauczania Jana Pawła II. Może to świadczyć o tym, że Benedykt XVI ma świadomość istnienia programów związanych ze współczesną „debatą o prawach człowieka oraz tego, że większość świeckich pojęć stosowanych na takich forach, jak Organizacja Narodów Zjednoczonych czy Parlament Europejski, odzwierciedla bardzo różne, czasami diametralnie odmienne od prezentowanego przez klasyczne chrześcijaństwo rozumienie osoby ludzkiej.

Priorytetem dla Benedykta XVI jest ponowne skupienie współczesnej myśli chrześcijańskiej wokół oryginalnych źródeł inspiracji chrześcijańskiej, aby wynikające z nich i uważane przez chrześcijan za ponadczasowe prawdy można było wykorzystać do odpowiedzi na współczesne pytania. Co jest znamienne, *Deus caritas est* wiele miejsca poświęca na przypominanie chrześcijanom, że działalność charytatywna – w odróżnieniu od działalności politycznej – była jednym z elementów wczesnego Kościoła chrześcijańskiego, który wzbudził podziw znacznej części pogańskiego świata (DCE, 21–25), nawet wśród ludzi tak wrogo nastawionych do chrześcijaństwa, jak cesarz Julian Apostata (DCE, 24). Doprowadziło to papieża do wniosku, że „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty” (DCE, 25).

Rozróżnienie, którego Benedykt XVI dokonał tutaj między współczesną opieką społeczną a aktami miłości chrześcijańskiej, może pomóc chrześcijanom, którzy skłonni są pozwolić na całkowite przejęcie przez świeckie organizacje pozarządowe i agencje opieki państwowej znacznej części tego zadania, uświadomić sobie, że odejście od bezinteresownego praktykowania miłości bliźniego jest niezgodne z klasyczną chrześcijańską wiarą i praktyką. Kompetencja zawodowa jest, jak przyznaje Benedykt XVI, ważna, ale „ona sama nie wystarczy” (DCE, 31). Każdy chrześcijanin ma osobisty obowiązek, pomagać bliźnim w potrzebie – obowiązek, którego nie można przerzucić na państwo. Jest to klasyczna chrześcijańska trzecia droga między tymi, którzy, jak stwierdza encyklika, „skłaniają się ku ideologii, która pretenduje do wykonania tego, czego, jak się wydaje, nie osiąga Boże władanie nad światem: uniwersalne rozwiązanie każdego problemu” (DCE, 36) oraz „kuszo-nymi pokusą bierności opartą o wrażenie, że i tak nic nie może być zrealizowane” (DCE, 36). W tym zakresie *Deus caritas est* łączy w sobie realizm wiedzy o stanie ludzkiej kondycji z optymizmem odnośnie do zdolności wolnych ludzi i stowarzyszeń do niesienia szczerej, trwałej i prawdziwie ludzkiej pomocy potrzebującym.

Jest to klasyczne chrześcijańskie spostrzeżenie istotne dla każdego, kto uważa, że społeczeństwa ceniące wolność powinny przybrać formę silnego społeczeństwa obywatelskiego, bo tylko wtedy pozostaną wolne nie dadzą się zwieść przynętami miękkiego despotyzmu.

SOCIAL CHARITY BY TEACHING BENEDICT XVI

Summary

Every reader *Deus caritas est* believer or non-believer, you will be moved by the force of theological and philosophical intuition of Pope Benedictine XVI. The encyclical is involved in the profound exegesis of the Bible (appreciate that many Protestants), Fathers of the Church and of Christian history and tradition to explain the meaning of such a profound and universal concept, which is love. The text is full of explanations of Scripture and references to classic Christian authors, in particular St. Augustine.

Love – *caritas* – will always prove necessary, even in the most just society. There is no ordering of the State so just that it can eliminate the need for a service of love. Whoever wants to eliminate love is preparing to eliminate man as such. There will always be suffering which cries out for consolation and help. There will always be loneliness. There will always be situations of material need where help in the form of concrete love of neighbour is indispensable.

Słowa kluczowe: miłość społeczna, Benedykt XVI, encyklika, prawo naturalne, nauczanie Kościoła, moralność ekonomii, rynek, państwo

KS. KRZYSZTOF SZWARC

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

BYCIE-W-MIŁOŚCI-Z-BOGIEM JAKO DZIAŁANIE ŁASKI BOŻEJ W TEOLOGII BERNARDA LONERGAN

WPROWADZENIE

B. Lonergan z doświadczenia miłości między ludźmi czyni poręczny wzorzec wyrażenia istoty łaski jako osobowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem, w której Bóg wychodzi z inicjatywą do człowieka i działa w nim zbawczo, a człowiek świadomy swojego *bycia-w-miłości-z-Bogiem* zmienia życie, odzwierciedlając ów stan łaski w relacjach z innymi. *Bycie-w-miłości-z-Bogiem* jest skutkiem Bożego działania, efektem procesu nawrócenia oraz trwaniem człowieka w osobowej więzi z Bogiem. Łaska rozumiana jako pozostawanie człowieka w relacji miłości z Bogiem jest rzeczywistością, w której, z jednej strony, człowiek doświadcza obdarowującego działania z zewnątrz, na które odpowiada w przestrzeni swojej wolności, a z drugiej, uzewnętrznia to, co sam przekazuje dalej w związku z otrzymaną łaską, nie tylko w relacji z Bogiem, ale także w relacjach interpersonalnych czy społecznych, które ostatecznie wprowadzają go do wspólnoty miłości Boga z ludźmi w wymiarze wiecznym, której w zaczątkowy sposób doświadcza już w życiu doczesnym, pozostając *w-miłości-z-Bogiem*.

1. DOŚWIADCZENIE MIŁOŚCI

Lonergan, chcąc uniknąć jakichkolwiek uproszczeń prowadzących do traktowania rzeczywistości łaski Bożej w kategoriach rzeczowych, przypadłościowych czy magicznych, poszukuje takiego obszaru ludzkiego doświadczenia, za pomocą którego mógłby jak najpełniej opisać, czym jest łaska i na czym polega jej działanie w życiu człowieka. W tym celu sięga do doświadczenia miłości w relacjach międzyosobowych, które prowadzą do spotkania i wspólnoty w budowaniu takich więzi, jak małżeństwo, przyjaźń czy rodzina. Na podstawie tych doświadczeń, które są dostępne poznawczo człowiekowi w sposób bezpośredni, chce ukazać fenomen ludzkiej miłości jako model łaski, gdzie relacja osób przez wzajemne udzielanie siebie

i przyjmowanie innego zmierza do wspólnoty życia i przekraczania siebie. Jednocześnie ludzkie doświadczenie miłości Lonergan stawia jako najbliższy bytowo obszar rzeczywistości Trójjedynego Boga, który sam w sobie jest relacyjną wspólnotą życia w miłości. Z tej miłości swój początek bierze człowiek i do tej miłości sam ostatecznie zmierza¹. Trójosobowy Bóg wchodzi w osobową relację z człowiekiem i obdarowuje go osobową wspólnotą miłości, aby go zbawić². Dlatego Lonergan, czerpiąc z obserwacji miłości, jaka wydarza się pomiędzy ludźmi, gdy mówi o łasce, najczęściej używa określenia *bycie-w-miłości-z-Bogiem*, które w sposób zasadniczy wpisuje się jego teorię, którą buduje opierając się na ludzkim doświadczeniu.

Najpierw przypatruje się ludzkim uczuciom, temu, co jest z jednej strony nieuniknione, a z drugiej zapoczątkowuje ludzkie doświadczenie miłości i mu towarzyszy, aby przeanalizować intencjonalne reakcje człowieka na wartości, z którymi się styka. Jak zauważa Lonergan, mogą one być albo krótkotrwałe, ale długotrwałe, czyli towarzysząc człowiekowi albo tak długo dopóki skupia się na danej wartości, albo też mogą one być przez człowieka podtrzymywane i wzmacniane, ukierunkowując jego uwagę, kształtując horyzont i przewodząc mu w jego życiu. W celu zobrazowania tego stanu rzeczy powołuje się na doświadczenie miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, którzy kochają się nie tylko wówczas, gdy koncentrują się na uczuciu miłości, ale przez cały czas. Dlatego też Lonergan może powiedzieć, że stan *bycia-w-miłości-z-Bogiem* jest źródłem poszczególnych czynów miłości, które stają się aktami miłości zmierzającymi do przekształcania myślenia i postępowania skoncentrowanego na sobie, do otwarcia się na postrzeganie, wyobrażenie, myślenie i planowanie, odczuwanie i postępowanie już nie tylko w swoim własnym imieniu i dla własnego dobra, ale w imieniu obojga, z uwzględnieniem wspólnego dobra. Jest to stan, w którym uczucia podtrzymywane i umacniane uczestniczą w procesie przechodzenia od „ja” i „ty” w kierunku „my”³.

Zdolność do samo-transcendencji jest dla Lonergana związana w sposób nierozzerwalny z doświadczeniem miłości, które obejmuje całego człowieka i staje się zasadą całego jego życia. To właśnie z owego stanu *bycia-w-miłości* wypływają pragnienia, obawy, radości, kłopoty, wartościowanie i czyny człowieka⁴.

Bycie-w-miłości łączy się jednak z autentycznością i szczerością, co pociąga za sobą lojalność opartą na prawdzie i szukaniu dobra zarówno swojego, jak i dobra osoby kochanej. To wyklucza pojęcie tzw. „miłości ślepej” czy bezwzględnego posłuszeństwa, a zakłada autentyczną potrzebę dostrzegania problemów i zagrożeń, które pojawiają się na drodze budowania wspólnoty życia. Tak rozumiana miłość nie tylko podtrzymuje istnienie i funkcjonowanie wspólnoty życia, ale staje się także podstawą do jej rozwoju⁵.

¹ D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 176n.

² Por. G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako Łaska*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, t. IX, Kraków 1999, s. 206, 230.

³ B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 41.

⁴ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World*, w: *A Second Collection*, red. W.F. Ryan, B.J. Tyrrell, University of Toronto Press, Toronto 1996, s. 171.

⁵ M.F. Rusembuka, *The Two Ways of Human Development According to B. Lonergan. Anticipation in Insight*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, s. 83.

Miłość, aby mogła się zaktualizować, nie może pozostać jedynie w wewnętrznym obszarze umysłu i serca osoby kochającej. Aby mogła zaistnieć potrzebuje osobowej relacji. Musi się wyrazić na zewnątrz, zostać wypowiedziana. W ten sposób Lonergan wskazuje, że *bycie-w-miłości* wiąże się także z wyznaniem, ale i z wzajemnością. Wyznanie stanowi początek osobowej relacji, ale jeszcze nie samą miłość. Wzajemność w przyjęciu i oddaniu buduje obustronną relację miłości poprzez obecność, gotowość do poświęcenia, wspólnego sprzeciwiania się złu i budowaniu dobra, pragnienie wzajemnego poznania czy świadomość wsparcia z drugiej strony. Jednocześnie Teolog wskazuje, że podobny mechanizm zachodzi w relacji miłości pomiędzy Bogiem i człowiekiem⁶.

Lonergan wyróżnia przynajmniej trzy rodzaje *bycia-w-miłości* znanych ludzkiemu doświadczeniu, w zależności od osób zaangażowanych w tę relację: *bycie-w-miłości* we wspólnocie domowej, *bycie-w-miłości* w społeczeństwie oraz *bycie-w-miłości-z-Bogiem*⁷. Jednocześnie definiuje pojęcie miłości w taki sposób, aby bez trudu przyporządkować jego treść do wszystkich wymienionych relacji. Miłość zatem według Lonergana jest aktywną, zorientowaną na innych zasadą czynienia dobra i dobrej woli. Przy czym zarówno samo zakochanie się, jak i miłość nie jest przez niego utożsamiane jedynie z emocjonalnym stanem człowieka, lecz nade wszystko z dyspozycją woli i rozumu, którym towarzyszy strona emocjonalna⁸. Teolog próbuje zobrazować owe *bycie-w-miłości*, posługując się odniesieniem do miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą: „mężczyzna lub kobieta poznają, że się zakochali po tym, jak odkrywają, że wszystkie ich spontaniczne i umyślne tendencje i działania dotyczą ukochanego”⁹.

Lonergan chce odnieść ludzką zdolność kochania do relacji z Bogiem, wskazując, że tak jak wszechświat jest zakochany w Bogu, stając w opozycji do irracjonalności grzechu, tak człowiek przez dobrą wolę jest ukierunkowany ku miłości Boga. Porządek wszechświata jest dobrem Boga dla człowieka, gdyż w nim zawarte jest całe dobro Boga dla każdej osoby. Człowiek, żyjący we wszechświecie i ukierunkowany ku Bogu, chce porządku wszechświata, który jest dobrem Boga manifestującym jego doskonałość. Jakikolwiek dobro jest zawarte w porządku wszechświata, dlatego człowiek, który pragnie jakiegokolwiek dobra i do niego podąża, chce porządku wszechświata¹⁰. Chcieć natomiast dobra osoby, dla Lonergana oznacza kochać tę osobę. Dlatego chcieć dobra wszechświata ze względu na miłość Boga oznacza kochać każdą osobę z powodu miłości do Boga. A zatem zarówno wola,

⁶ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 173.

⁷ B. Lonergan, *Theology and Man's Future*, w: *A Second Collection...*, s. 145.

⁸ W.E. Conn, *Affective Conversion: The Transformation of Desire*, w: T.P. Fallon, P.B. Riley, *Religion & Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J.*, State University of New York Press, Albany 1987, s. 262.

⁹ B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Harper and Row, San Francisco 1978, s. 720–721, za: M.D. Morelli, E.A. Morelli, *The Lonergan Reader*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto 2002, s. 320.

¹⁰ M.D. Morelli, E.A. Morelli, *The Lonergan Reader...*, 320; por. M.F. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 162.

jak i intelekt poznający dobro, dążąc do porządku wszechświata, dąży do niego ze względu na Boga¹¹.

Zdolność kochania zatem, według Lonergana, nie tyle sprowadza się do pragnienia i działania na rzecz osiągnięcia doskonałości miłowanego podmiotu, ale na samym pragnieniu jego istnienia, a w dalszej konsekwencji na oczekiwaniu jego rozwoju i wzrostu w przestrzeni jego i swojej wolności. Miłość bowiem jest nie tylko radością z cudzego istnienia¹², ale także dopuszczeniem „innego” do obszaru własnej wolności¹³ i własną zgodą na wolne działanie „innego”¹⁴. Dlatego dla Lonergana staje się jasne, że samo zakochanie się, jak i miłość w zasadniczy sposób wpływa na postrzeganie siebie, świata i ludzi nawet przy niezrozumialej, czy wręcz niewytłumaczalnej absurdalności grzechu. Człowiek kochający ponad wszystko Boga, który ogarnia cały wszechświat, staje się zdolny do odpowiedzi dobrem na spotykane zło, gdyż miłuje wszystkich ludzi samo-poświęcającą się miłością¹⁵.

Miłość wreszcie wiąże się z poznaniem, choć samo zakochanie stanowi swego rodzaju wyjątek. Lonergan bowiem wykazuje, że można zakochać się, nic nie wiedząc o drugiej osobie, a jednocześnie stan zakochania będzie wywierał konkretny wpływ na funkcjonowanie, myślenie, postrzeganie świata czy zachowanie zakochanego. Samo poznanie natomiast pojawi się już jako skutek, a nie przyczyna zakochania. Do zakochania człowiekowi wystarcza jedynie minimalne poznanie. Podobny mechanizm Teolog dostrzega w relacji człowieka z Bogiem. Człowiek nie wie, kim jest Bóg, w którym się zakochuje i nie może w pełni się dowiedzieć, gdyż to kim jest, przekracza naturalne zdolności poznawcze człowieka¹⁶. Co więcej, zawsze inicjatywa należy do Boga; jest Jego darem dla człowieka; udzieleniem się Boga człowiekowi. Dlatego każda miłość według Lonergana sprowadza się do samo-poddania. A to z kolei prowadzi do wniosku, że *bycie-w-miłości-z-Bogiem* jest miłością szczególnego rodzaju – bez ograniczeń i bez zastrzeżeń; jest *byciem-w-miłości* z Kimś transcendentnym, Kimś najwyższym, kogo można poznać; Kimś kto jest najwyższym dobrem i najwyższą prawdą; Kimś, w kim zakochany przekracza granicę samo-transcendencji¹⁷.

Tu Lonergan dochodzi do sedna zagadnienia. Stan człowieka *bycia-w-miłości-z-Bogiem* dopiero w pełni czyni możliwą ludzką zdolność kochania, a jednocześnie

¹¹ M.D. Morelli, E.A. Morelli, *The Lonergan Reader...*, s. 320; por. M.F. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 161n.

¹² Definicja pochodzi od Elzenberga podana przez Barbarę Skargę, podczas krakowskich Dni Tischnerowskich w 2004 r.: *Krzyk wojen, prąd źródeł. Jaskinia filozofów: o miłości* (prowadzenie: K. Dorosz), „Tygodnik Powszechny” nr z 16 maja 2004 r., s. 10–11; por. K. Wojtyła, *Promirniowanie ojcostwa*, Wyd. TUM, Wrocław 2006, s. 233; Jan Paweł II, List apostolski *Salvici doloris*, nr 18.

¹³ M. Serretti, *Bóg człowiekiem. Dlaczego?*, kompis, s. 2 (niepublikowany wykład – Katolicki Uniwersytet Lubelski, 18 maja 2004 r.), za: J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 229; por. K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. D. Szumska, Paris 1977, s. 41.

¹⁴ M.D. Morelli, E.A. Morelli, *The Lonergan Reader...*, s. 320–321.

¹⁵ Tamże, s. 321.

¹⁶ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 126–127.

¹⁷ F.M. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 75

jest zrealizowaniem w pełni własnego człowieczeństwa. Jedynie miłość Boga wypełnia człowieka i umożliwia jego samo-transcendencję; zdolność wyjścia z miłością do innego człowieka. Ów stan integruje w samym człowieku jego zdolność kochania, przekształcając wszystkie wymiary jego ludzkiej istoty. Miłość Boga, której „wydaje się” człowiek, przekształca jego poznanie i przewartościowuje wartości, znosząc horyzont, w którym wcześniej poznawał i podejmował decyzje. *Bycie-w-miłości-z-Bogiem* pozwala człowiekowi dostrzec wartość nadrzędną, której podporządkowuje wszystkie inne: dostrzega, że *kocha, bo Bóg go pierwszy umiłował* (1 J 4, 19)¹⁸.

Doświadczenie wyjścia poza siebie jest doświadczeniem bycia pochwyconym przez miłość Boga, gdzie człowiek odczuwa pragnienie osiągnięcia nieskończonego dobra, które pochodzi z głębi jego istoty i stanowi jego najgłębszą tożsamość, urzeczywistniając pełnię jego osoby¹⁹. Pragnienie woli nieskończonego dobra, jest pragnieniem Boga. Chcieć zatem dobra, to kochać, najpierw osobę Boga, a następnie siebie i człowieka ze względu na Boga. Dobra wola polega na kochaniu Boga nie ze względu na własne korzyści, lecz ze względu na samą dobroć Boga, któremu odpowiada człowiek²⁰.

2. OBDAROWANIE ŁASKĄ

Łaska jest darem Boga tak głęboko wpisanym w naturę człowieka, że poprzedza jego świadome akty, wysiłki, decyzje i poznanie. Dlatego Lonergan powie, że „łaska nie jest produkowana przez kaznodzieję, nie wynika z wiary w Ewangelię, nie jest nagrodą za dobre uczynki. Jest darowana człowiekowi od samego początku jego istnienia. Jednym z czynników decydujących o tym, że człowiek jest człowiekiem, jest łaska”²¹.

Teolog zwraca uwagę na autonomiczny charakter łaski w stosunku do wiedzy czy całego procesu poznawczego człowieka, od poziomu empirycznego przez poziom intelektualny i poziom racjonalności aż po poziom odpowiedzialności²². A za-

¹⁸ Tamże, s. 76–77.

¹⁹ W.E. Conn, *Affective conversion*..., s. 268.

²⁰ B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Harper and Row, San Francisco 1978, s. 720; por. M.D. Morelli, E.A. Morelli, *The Lonergan Reader*..., s. 320; F.M. Rusembuka, *The Two Ways*..., s. 161.

²¹ B. Lonergan, *Metoda w teologii*..., s. 329.

²² B. Lonergan (*Metoda w teologii*..., s. 19nn) wyróżnia w procesie poznawczym kolejno cztery poziomy: 1) empirii (przyjęcie danych ze zmysłów i ze świadomości), 2) intelektu (zrozumienie, wyrażenie zrozumianego, wypracowanie założeń, tworzenie definicji i systemów), 3) racjonalności (dokonanie refleksji i oceny, porządkowanie świadectw i wydanie sądu o prawdziwości lub fałszu, pewności i prawdopodobieństwie twierdzeń), 4) odpowiedzialności (indywidualne cele, możliwe kierunki działania – ocena ich, podjęcie decyzji i jej wykonanie). A zatem człowiek na poziomie empirii otrzymuje dane. Na poziomie intelektu próbuje zrozumieć ich sens, znaczenie. Na poziomie racjonalności dokonuje oceny wartości. Na poziomie odpowiedzialności podejmuje decyzję. W całym tym procesie w świadomości ludzkiej następuje przejście od doświadczenia do zrozumienia i od sądu do decyzji. Na każdym z poziomów możliwe jest popełnienie błędu: przyjęcie jakiegoś ukrytego założenia, które prowadzi do uznania czegoś za oczywiste, choć w rzeczy samej takie nie jest. Człowiek w procesie

tem łaska nie jest efektem operacji dokonywanej na którymś z wyżej wymienionych poziomów czy rezultatem przejścia z jednego poziomu do drugiego, ale rozumiana jako *bycie-w-miłości-z-Bogiem* uzasadnia samą siebie i nie wymaga jakiegoś dodatkowego, poznawczego uzasadnienia. Samo określenie jakiego używa Lonergan, aby oddać rzeczywistość łaski (*being-in-love-with-God*) podkreśla kompleksowość tego doświadczenia, a jednocześnie swego rodzaju odrębność wobec innych doświadczeń²³.

Teolog podkreśla, że podstawową zasadą łaski nie jest intelektualny akt zrozumienia, ale nieograniczona miłość. Zatem łaska, której Bóg udziela człowiekowi, jest źródłem wiedzy, motywacji w rozwoju czy chęci dalszych poszukiwań. Tak rozumiane doświadczenie łaski w życiu człowieka wskazuje na uprzedniość i darmowość Bożego obdarowania, niezależnie od osobistych osiągnięć człowieka. Jednocześnie owo dyskretne i nienarzucające się działanie Boga²⁴ wskazuje na dodatkowy charakter Bożego udzielania się człowiekowi. Doświadczenie łaski, ma w sobie coś z tajemniczości, która jeszcze bardziej odkrywa, że Bożego działania nie da się wytłumaczyć czymś wcześniejszym. Łaska jako doświadczeniem Bożego działania (tak jak każde inne doświadczenie) jest czymś przedpojęciowym²⁵. Darem, który przekracza ludzkie poznanie Boga i wyobrażenie o Nim. Nie jest przez nie ograniczony czy od niego zależny, lecz możliwy pomimo braku wiedzy²⁶.

W ten sposób Lonergan chce wykazać, że doświadczenie łaski jest Bożym sposobem działania, które obdarowuje człowieka zbawieniem. Nie jest nagrodą, lecz darem. Bóg składa je w człowieku bez „warunków wstępnych”. Jednocześnie podkreśla wolność człowieka wobec daru Boga i Bożego działania wobec ludzkiej dyspozycji. Bóg nie przymusza człowieka do „zakupu towaru za określoną sumę czynów”. Dar, z którym przychodzi, może zostać albo przyjęty, albo odrzucony. Dlatego właśnie Lonergan wychodzi od pojęcia miłości i odwołując się do znaczenia ludzkiej miłości, wyjaśnia czym jest stan *bycia-w-miłości-z-Bogiem*. Istota daru i obdarowania pełniej pozwala zrozumieć, czym jest odpowiedź na łaskę²⁷.

Tak ujęte doświadczenie łaski pozwala dostrzec pierwszeństwo ukochania przed poznaniem. Można w tym dopatrzyć się kontynuacji poglądów św. Augustyna, który

poznania przechodzi kolejne etapy, wspinając się coraz wyżej. Dokonuje samotranscendencji intelektualnej, przyjmując prawdę i samotranscendencji moralnej, przyjmując prawdziwe wartości. Przechodzi od subiektywizmu do obiektywizmu świata, który jest taki, jaki jest niezależnie od stopnia, w jakim człowiek go poznał. Wreszcie człowiek w procesie poznania przechodzi od świata poznania bezpośredniego do świata zapośredniczonego przez znaczenie, korzystając z doświadczeń innych ludzi i pokoleń. Por. B. Lonergan, *The Role of a Catholic University in the Modern World*, w: *Collection...*, s. 108; B. Lonergan, *Natural knowledge of God*, w: *A Second Collection*, red. W.F. Ryan, B.J. Tyrrell, Toronto 1996, s. 127; B. Lonergan, *Cognitive Structure*, w: *Collection...*, s. 206 n; F.S. Fiorenza, G.P. Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives, Volume I*, Minneapolis 1991, s. 48n.

²³ D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 246; R.P. McBrien, *Catholicism*, Winston Press, Minneapolis 1981, s. 1178.

²⁴ D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 250–252.

²⁵ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 329.

²⁶ Tamże, por. B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, s. 129; D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 250–252.

²⁷ Por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009, s. 163.

wskazywał na pierwszeństwo łaski w poszukiwaniu Boga przez człowieka – najpierw Bóg szuka człowieka, a następnie sam pozwala się znaleźć człowiekowi²⁸. Zatem dar łaski, owo *bycie-w-miłości-z-Bogiem*, budzi w człowieku tęsknotę za odnalezieniem darczyńcy owego doświadczenia. Łaska pobudza człowieka do szukania Boga za pomocą naturalnego rozumu czy przy wykorzystaniu istniejącej już wiedzy religijnej, która jest nieproporcjonalna do miłości jako owocu łaski. To łaska staje się kryterium osądzania prawdziwości poznania Boga²⁹.

Dzięki doświadczeniu łaski, *bycie-w-miłości-z-Bogiem*, staje się fundamentem zasadniczego pragnienia człowieka, jakim jest tęsknota za przekroczeniem samego siebie. Dzięki temu doświadczeniu człowiek jest w stanie samo-transendować w kierunku istnienia, wolności i prawdy zarówno zaczątkowo w wymiarze doczesnym, jak i całkowicie, jeśli chodzi o jego możliwości w życiu wiecznym. Stan *bycia-w-miłości* pozwala człowiekowi na pełną i integralną samoaktualizację, uzdalniającą go do samowyrzeczenia. Wyjście w miłości do innego i pragnienie dla niego dobra stanowi szczyt przekroczenia siebie. *Bycie-w-miłości-z-Bogiem* jest ostatecznym spełnieniem ludzkich zdolności do poznania i pragnienia, uwieńczeniem procesu samotranscendencji ducha ludzkiego³⁰.

Szczytem *bycia-w-miłości-z-Bogiem* jest miłość do Boga, co stanowi spełnienie podstawowej świadomej intencjonalności człowieka³¹, objawiającej się w głębokiej radości, trwałym pokoju³², sile i energii³³, które wypływają ze świadomości bycia wyzwolonym od tego, co go uciska (zwłaszcza z grzechu), a także ze świadomości poznania Boga i bycia poznawanym przez Niego.

Lonerган wykazuje, że łaska przemienia dogłębnie strukturę duchową człowieka, nadając jej nowy wymiar. Wspiera ona poznanie i działanie człowieka na każdym z czterech poziomów ducha (empirii, intelektu, racjonalności, odpowiedzialności). Zasadniczo i bezpośrednio jednak wpływa na poziom odpowiedzialności i wolności, dogłębnie go przekształcając w taki sposób, że zdaniem Teologa, należałoby wyróżnić dodatkowy piąty poziom ducha, który powstaje z przemienionej świadomości jako efekt działania w człowieku łaski Bożej. To on prowadzi człowieka do spełnienia³⁴.

Owa zmiana jest zauważalna nade wszystko w obszarze podejmowanych decyzji, gdyż *bycie-w-miłości-z-Bogiem* zasadniczo wpływa na odpowiedź człowieka wobec wartości. Ta zamiana uwidacznia się w całym świadomym życiu człowieka, „stanowi szczyt życia ludzkiego, *apel animae*, najwyższą realizację doskonałości ludzkiej osoby. Nawrócenie religijne wzywa człowieka do życia w dynamicznym stanie *bycia-w-miłości-z-Bogiem* i jest dla tego stanu konstituowane”³⁵.

²⁸ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 329; D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 250–252.

²⁹ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 271.

³⁰ Tamże, s. 110; D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 247nn.

³¹ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 110.

³² B. Lonergan (wielokrotnie wspomina o doświadczeniu głębokiego pokoju, „którego świat dać nie może”, obfitej radości, pomimo trudów życia oraz odpoczynku w Bogu [por. Ga 5, 22]) – *Theology and Man's Future...*, s. 145; *The Response of the Jesuit...*, s. 171.

³³ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 47.

³⁴ D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 250.

³⁵ Tamże, por. M.F. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 74, 77.

Wyróżniony dodatkowy poziom, który powstał w wyniku opisanej wcześniej przemiany, wpływa na pozostałe niższe poziomy. I tak, na poziomie odpowiedzialności człowiek wsparty łaską widzi wszystkie wartości w świetle Bożym, tak aby mógł wybrać absolutną wartość Boga. Na poziomie racjonalności łaska pozwala zachować i obronić przekonanie o istnieniu Boga, natomiast poziom intelektualny wsparty łaską, umożliwia człowiekowi lepsze zrozumienie Boga. Na poziomie empirii natomiast człowiek wsparty łaską, szuka tego, co pozwala mu wzrastać ku Bogu³⁶.

Ważną kwestią jest przyjęcie przez człowieka łaski udzielającego się Boga. Zgoda człowieka na przyjęcie *bycia-w-miłości-z-Bogiem* jest przez człowieka odczuwana i doświadczana nie tylko na poziomie empirycznym, lecz wszędzie tam, gdzie możliwe jest doświadczenie duchowe. Skutkuje nawróceniem religijnym oraz prowadzi do nawrócenia moralnego i intelektualnego³⁷. Najpierw nawrócenie religijne pozwala człowiekowi odkryć świat wartości i zaakceptować go. Następnie na poziomie nawrócenia moralnego człowiek doświadcza uwolnienia z grzechu. I wreszcie przez nawrócenie intelektualne może pozostać wierny swemu poznaniu i w pełni otworzyć się na prawdę Boga³⁸.

Czym innym jednak jest doświadczenie *bycia-w-miłości-z-Bogiem*, a czym innym poznanie owego stanu. Człowiek jest świadomy tego stanu, gdyż świadomość jest doświadczeniem. Wiedza natomiast jest sumą doświadczenia, zrozumienia i sądu³⁹. Doświadczenie zatem poprzedza poznanie. Lonergan dostrzega tu analogię do świadomości, która stanowi wewnętrzne doświadczenie siebie jako podmiotu, istnienie na wyższym poziomie. Podobnie rzecz się ma z doświadczeniem łaski, która przemienia podmiot, choć sam podmiot nie zdaje sobie w pełni sprawy z tego, kto tego dokonuje. Poznanie przyczyny zmiany, jego sprawcy, nie jest do końca możliwe i staje się „pociechą bez przyczyny” (ujęcie łaski przez Ignacego z Loyoli), czy „doświadczeniem pociechy o określonej zawartości, ale bez określonego przedmiotu” (Karl Rahner)⁴⁰.

Ów stan świadomości jako doświadczenie czegoś nieznanego jest w swej istocie doświadczeniem tajemnicy, którą Lonergan określa *byciem-w-miłości*, jako całkowite zaprzeczenie egoizmu. Bierze człowieka w posiadanie, pociągając go i fascynując sobą. Jest stanem doświadczenia świętości⁴¹. Przy czym chodzi tu o świadomość na-

³⁶ B. Ferdek, *Wykład Teologii Dogmatycznej – Charytologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w roku akademickim 2007/08*, rozdz. 28, pkt 5, [online], dostęp: 8.04.2010 www.lexcrendendi.pl/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4&Itemid=48.

³⁷ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 317.

³⁸ B. Ferdek, *Wykład Teologii Dogmatycznej...*, rozdz. 28, pkt 5.

³⁹ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 172: jako przykład wskazuje psychiatrę, która zajmuje się pomaganiem ludziom w przechodzeniu od świadomych uczuć do uczuć znanych; B. Lonergan, *Existenz and Aggiornamento*, w: *Collection...*, s. 229: podaje, że czym innym jest odczuwanie smutku, a czym innym to, że się człowiek przyznaje do bycia smutnym; czym innym jest zakochanie się, a czym innym odkrycie, że to, co miało miejsce było właśnie zakochaniem. Miłość jest czymś innym niż słowa i uczynki, które ją wyrażają, czymś wcześniejszym.

⁴⁰ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 172n; por. D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 254–255.

⁴¹ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 172.

wróconą, przemienioną, która podejmuje decyzje i dokonuje wartościujących sądów w sposób wolny i odpowiedzialny, czyniąc dobro tak, jak ten, kto kocha⁴².

Stan *bycia-w-miłości-z-Bogiem* ma charakter odpowiedzi na Bożą inicjatywę i nie sprowadza się jedynie do daru miłości Boga, ale do Jego osobowego wkroczenia w historię poprzez Słowo Boże. Odpowiedź zatem człowieka na przyjście Boga jest zgodą człowieka na poddanie się miłości Boga⁴³. Prowadzi ona człowieka w kierunku integralnego rozwoju, nie ograniczając jego aktywności jedynie do zdobywania i „kolekcjonowania” sprawności i cnót, ale ukierunkowuje go w dążeniu ku świętości. Świętość, która wypływa ze stanu łaski *bycia-w-miłości-z-Bogiem*, pobudza człowieka do czynienia dobra, którego kresem nie jest śmierć, a celem korzyść. Świętość jednocześnie staje przed człowiekiem jako trudne zadanie, naznaczone świadomością odpowiedzialności za wzrost życia w miłości⁴⁴.

3. ŻYCIE W ŁASCE

Łaska jako *bycie-w-miłości-z-Bogiem* w lonerganowskim ujęciu może sugerować nazbyt intelektualistyczne ujęcie rzeczywistości wiary sprowadzonej do wiedzy, która wywodzi się z religijnej miłości. Samo zaś ujęcie łaski stawia pytanie: czy Lonergan nie koncentruje się zbyt na wyłącznej relacji pomiędzy człowiekiem, rozumianym jako jednostka, a Bogiem, bez większego odniesienia do potrzeb innych? W takim bowiem ujęciu wiara pozostałaby bez większego odniesienia do codziennego życia.

Choć wydaje się, że wątpliwości wysuwane przez niektórych teologów⁴⁵ nie znajdują uzasadnienia w lonerganowskiej koncepcji łaski, to jednak podnoszone przez nich kwestie należy uwzględnić jako zagrożenie przy takim ujęciu rzeczywistości wiary. Jak podkreśla sam Lonergan, doświadczenie łaski – *bycia-w-miłości-z-Bogiem* – owocuje w codziennym życiu miłością do bliźniego i podejmowaniem wysiłków ze strony człowieka w celu budowania Królestwa Bożego na ziemi⁴⁶. Owo odniesienie do innego jest wręcz jego zdaniem sprawdzianem rzeczywistego nawrócenia religijnego. *Bycie-w-miłości-z-Bogiem* odzwierciedla się w życiu człowieka i przejawia się w nim poprzez miłość do bliźniego⁴⁷. Łaska choć jest szczytem ludzkiego rozwoju i udoskonaleniem ludzkiej natury, jednak nie może pozostać końcem ludzkiej aktywności, biernym poddaniem się człowiekowi czy zamknięciem się w wyłącznej relacji z Bogiem. Jeśli jest ona doświadczeniem *bycia-w-miłości*, jak podaje Lonergan, to do istoty miłości przynależy wydawać się, wychodzić ku innym, poza siebie, przekraczać siebie dla innych. Miłość nie jest martwym stanem samozadowolenia, dlatego człowiek pozostający *w-miłości-z-Bogiem* wchodzi w relacje miłości

⁴² B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 111, B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 173.

⁴³ M.F. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 74.

⁴⁴ D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 295.

⁴⁵ R.P. McBrien, *Catholicism...*, s. 967.

⁴⁶ B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, 129n.

⁴⁷ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 110.

z innym człowiekiem. Owo ogarnięcie miłością Boga – wejście Boga w życie i świat człowieka, uzdolnia człowieka do ukochania bliźniego jak siebie samego – zbliżenia się i wejścia w jego życie. Miłość nie tylko pobudza zaangażowanie człowieka, ale wręcz przynosi radość w wypełnieniu zobowiązań, niezależnie od koniecznych poświęceń za pomocą przekonania wiary i mocy nadziei⁴⁸.

Łaska dla Lonergana jest dynamicznym stanem *bycia-w-miłości*, który nie dopuszcza izolacji człowieka wobec świata i ludzi. Wręcz odwrotnie, oznacza spontaniczne działanie człowieka nie tylko czy nie tyle dla siebie, ale dla innych. Człowiek *będąc-w-miłości* staje się wręcz afektywnie samotranscendentny⁴⁹, gdyż łaska, która go przemieniła, pozwala mu wyjść poza świat własnej izolacji. W ten sposób Lonergan, odnosząc rzeczywistość łaski do stanu zakochania się, chce zwrócić uwagę na radykalną zmianę, jaka zachodzi w życiu człowieka: od bycia zaabsorbowanym sobą – do bycia zatroskanym o dobro innych.

Bycie-w-miłości-z-Bogiem nie tylko poszerza człowieka o jego *bycie-dla-innych*, czy *bycie-z-innymi*, ale wręcz staje się jego podstawą, uzasadnieniem i możliwością. Człowiek sam, o własnej mocy i przy użyciu naturalnych sił nie mógłby długo wytrwać w dobru, unikając grzechu. Dzięki obecności łaski owo intymne, osobowe doświadczenie człowieka, zgodne z pragnieniem jego serca prowadzi go w kierunku dobrej woli i dobrych uczynków⁵⁰.

Trzeba jednak podkreślić za Lonerganem, że doświadczenie łaski, które jest dynamiczne nie jest darem nieutracanym. Dlatego nie należy go traktować jak „przedmiotu” raz na zawsze otrzymanego. Łaska jest przecież *byciem-w-miłości-z-Bogiem*, czyli dynamiczną relacją osobową, która tak jak każda relacja jest wystawiona na zagrożenia, osłabienie, przeszkody, trudności, wycofania i powroty. Są one wynikiem braków i niedoskonałości ze strony człowieka. Owa relacja może być nie tylko osłabiona, lecz wręcz zerwana przez grzech, który zniekształca i niszczy ową relację. Grzech zatem w pewien sposób zamyka doświadczenie człowieka *bycia-w-miłości-z-Bogiem*, powodując ponowne wycofanie się w siebie⁵¹.

Bóg poprzez łaskę nie działa też w człowieku poza nim. *Bycie-w-miłości-z-Bogiem* nie jest automatycznym „dobrym fatum”, które steruje losami człowieka z pominięciem jego wolności, rozumu i woli. Lonergan wręcz zwraca uwagę, że pominięcie sfery rozumnej i wolitywnej człowieka w relacji z Bogiem, musiałoby zakładać udział w życiu Boga w niebie tylko tego, co w człowieku jest nierozumne i niewolitywne⁵².

Lonergan chce przez to wyrazić, że człowiek jest zaproszony przez Boga do udziału w darze, który otrzymuje, gdyż miłość Boga jest nie tylko darem dla czło-

⁴⁸ B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, 129n.

⁴⁹ W.E. Conn, *Affective Conversion...*, s. 261n.

⁵⁰ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 111; B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, s. 129; B. Lonergan, *Theology and Man's Future...*, s. 153; B. Lonergan, *An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J.*, w: *A Second Collection...*, s. 229; B. Lonergan, *The Natural Desire to See God*, w: *Collection...*, s. 86; por. D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 247n.

⁵¹ D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 256.

⁵² J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, podpunkt: *Teologia transcendentna: Rahner i Lonergan*, [online], dostęp: 8.04.2010 http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/spor_o_laske.html.

wieka, ale również zadaniem, jakie Bóg stawia przed nim, zapraszając go do coraz większego i autentycznego rozwoju religijnego. Zwraca jednak uwagę na fakt, że istnieje napięcie pomiędzy człowiekiem transcendentnym a transcendującym, co oznacza, że rozwój człowieka nie jest jedynie konsekwencją jego *bycia-w-miłości*. Tak jak dar łaski nie jest czymś zdobytym raz na zawsze, tak samo rzecz się ma z autentycznością człowieka, która nie jest raz na zawsze zabezpieczona. Każdorazowe wyzwolenie się z nieautentyczności odkrywa kolejne, co oznacza, że *bycie-w-miłości-z-Bogiem* jest jednocześnie walką człowieka z jego nieautentycznością i pracą w kierunku rozwoju w byciu coraz bardziej autentycznym. Jest to dynamiczny stan, który zakłada proces nieustannego nawracania i rozwoju⁵³.

Łaska, która dokonuje wewnętrznej przemiany człowieka, jest darem Boga dla człowieka, który prowadzi do budowania wspólnoty z Bogiem i z ludźmi. Dlatego jest rzeczywistością, która potrzebuje odpowiedniego środowiska, oparcia społecznego w postaci wspólnoty religijnej, tradycji czy zestawu pojęć. Chrześcijańskie rozumienie *bycia-w-miłości-z-Bogiem* możliwe staje się poprzez Chrystusa. Miłość Boga jest miłością w Chrystusie, nigdy poza Nim. Dlatego wspólnota człowieka z Bogiem, Boga z ludźmi i ludzi między sobą dokonuje się zawsze przez Chrystusa, gdyż jedynie w Nim wszyscy mogą stanowić Jedno, a jednocześnie potrzebują siebie nawzajem, aby mogli coraz bardziej rozumieć dar, który otrzymali i wspólnie zmierzać w rozwoju chrześcijańskiego życia. W tym celu dla Lonergana jasna staje się potrzeba całego zaplecza, stanowiącego wsparcie wspólnoty w postaci: nauczania, przepowiadania, liturgii, kultu, umacniania się w dobru i odwracania się od zła⁵⁴, co stanowi przejaw łaski zewnętrznej, współdziałając i uzupełniając łaskę wewnętrzną.

Lonergan zwraca przy tym uwagę na dość istotną kwestię. Człowiek wyraża miłość na zewnątrz w jakimś określonym środowisku, w którym buduje więzi miłości i wspólnoty. Rozwija się i wzrasta w jakiejś konkretnej rodzinie, społeczeństwie, narodzie. Do autentycznego budowania wspólnotowych więzi miłości, człowiek potrzebuje Bożej łaski, gdyż tylko Bóg jest w stanie podtrzymać miłość człowieka, który sam z siebie nie jest w stanie wyjść poza siebie i pokonać ograniczających go barier. Bez Bożej łaski miłość człowieka pozostaje czymś niepełnym, gdyż „Boża miłość jest czymś więcej niż miłość rodziców i pozwala pokonać ograniczenia swojej rodziny, grupy, narodu”⁵⁵.

Lonergan zauważa, że w człowieku pomimo łaski, która obdarza go dobrą wolą i dobrym działaniem, istnieje zawsze pokusa samorealizacji i samospelnienia, wzrostu rozumianego na egoistyczny sposób, bez konieczności wyjścia poza siebie, obrony przed wzięciem codziennego krzyża w naśladowaniu Chrystusa. Taki stan rzeczy bierze się z rozbieżności między tym, co stanowi pragnienie, wyobrażenie i życzenie człowieka, pochodzące z jego egoistycznych pobudek, a spełnieniem samotranscendencji, którą daje miłość Boga i która przejawia się w postaci miłości wobec bliźniego⁵⁶. Tym, co pozwala człowiekowi całkowicie odsunąć pokusę i zastąpić cele

⁵³ M.F. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 77.

⁵⁴ B. Lonergan, *The Future of Christianity*, w: *A Second Collection...*, s. 156n.

⁵⁵ M.F. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 163.

⁵⁶ B. Lonergan, *Theology and Man's Future...*, s. 146n.

skończone, celem nieskończonym jest *bycie-w-miłości-z-Bogiem*, które prowadzi go do ostatecznego spełnienia⁵⁷. Lonergan określa ową miłość jako poznawczą, konstytutywną i odkupieńczą, gdyż wskazuje człowiekowi w co wierzyć (poznawcza), prowadzi do autentycznej wspólnoty (konstytutywna) i wyzwala z grzechu, prowadząc do Królestwa Bożego (odkupieńcza)⁵⁸. Zatem miłość Boga, która pomaga pokonać człowiekowi opór, jest nie tyle wynikiem jego poznania i wyboru, co pozwala przekształcić jego dotychczasowe poznanie i przemienić wartości w taki sposób, aby stary horyzont, w którym dokonywało się dotychczasowe poznanie i decyzje, ustąpił miejsca nowemu⁵⁹. Stary horyzont różni się od nowego tym, że tam, gdzie dotychczas wiedza wyjaśniała miłość, teraz *bycie-w-miłości* przekracza wiedzę, dopełniając samotranscendencji⁶⁰.

Osobowa wspólnota miłości człowieka z Bogiem nie sprowadza się jednak tylko do skutecznego sposobu w realizacji celów intelektualnych i moralnych. Miłość Boga bowiem przekształca całą osobę człowieka, wywierając zasadniczy wpływ na jego życie, jest główną zasadą, która tak długo jak trwa, porządkuje i nadaje charakteru życiu człowieka⁶¹: „*bycie-w-miłości-z-Bogiem* oczyszcza wszystkie poziomy ducha, poznawcze i wolitywno-uczuciowe, sprawia, że poznanie staje się otwarte i bezinteresowne, przekształca kierunek dążeń i uczuć. To pozwala na rozpoznanie wartości, wspięcie się na szczyty człowieczeństwa, uzdolnia do samopoświęcenia i cierpienia dla innych. Jest również źródłem wiary, tworzy świadomość religijną, jest podstawą uznania Boga ważniejszą niż poznanie racjonalne”⁶². „Nasza miłość odkrywa wartości, których nie docenialiśmy, wartości modlitwy i czci, czy pokuty i wiary”⁶³.

PODSUMOWANIE

Bycie-w-miłości-z-Bogiem jest określeniem, za pomocą którego Lonergan chce wyrazić rzeczywistość łaski w życiu człowieka. Do opisanie tego stanu nie posługuje się on językiem z obszaru tradycyjnej terminologii teologicznej, ale używa języka zaczerpniętego z obszaru wewnętrznego doświadczenia człowieka, co pozostaje w zgodzie z fenomenologiczno-transcendentalnym nachyleniem uprawianej przez niego teologii. Teolog podkreśla, że „nikt nigdy nie wierzył, że świat zostanie nawrócony przez filozofię. Dlatego upadły człowiek potrzebuje łaski – łaski leczącej, która już w sposób nadprzyrodzony poszerza dotychczasowy horyzont. Następnie pojawia się ostateczne poszerzenie, które sprawia, że człowiek widzi nieznanego Boga ‘twarzą

⁵⁷ Tamże, s. 145n.

⁵⁸ F.M. Rusembuka, *The Two Ways...*, s. 79.

⁵⁹ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 110.

⁶⁰ B. Lonergan, *The Future of Christianity...*, s. 161n.

⁶¹ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 171; B. Lonergan, *Theology and Man's Future...*, s. 145.

⁶² B. Lonergan, *The Response of the Jesuit...*, s. 172; por. D. Oko, *Łaska i wolność...*, s. 247nn; W.F.J. Ryan, B.J. Tyrrel, *Introduction*, w: *A Second Collection...*, s. 9.

⁶³ B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 127.

w twarz', 'poznaje, tak jak został poznany', jest to dar, dar łaski, lecz w tym przypadku, już nie *gratia sanans*, ale *gratia* jako *elevans*, jako *lumen gloriae*⁶⁴.

Choć samo zakochanie nie jest spowodowane poznaniem i nie rozpoczyna się od poznania, lecz stanowi przejaw wolnej i nieskrępowanej niczym inicjatywy Bożej, to jednak w celu podtrzymania i rozwoju więzi miłości czymś wręcz koniecznym staje się poznawanie obiektu miłości i wejście z nim kontakt. Przy czym Lonergan zauważa, że samo doświadczenie miłości może w sposób wielokrotniony przewyższyć stopień poznania. Miłość bowiem, zdaniem Teologa, jest tą przestrzenią ludzkiego istnienia, w której Bóg przy zgodzie człowieka zaspokaja jego najgłębsze potrzeby. Miłość Boga, która ogarnia człowieka, pomaga rozpoznać dotychczasowe potrzeby i zweryfikować je w nowym świetle, znosząc dotychczasowy horyzont, w którym były dostrzegane oraz uzdalniając człowieka do przekroczenia siebie w kierunku miłości do bliźniego. Bóg zatem udziela człowiekowi miłości nie wskutek prawidłowego procesu poznawczego człowieka, lecz z własnej inicjatywy, z której bierze się takie przekształcenie wewnętrzne człowieka, które prowadzi go do właściwego poznania i autentycznej miłości wyrażonej na zewnątrz wobec innych ludzi.

Łaska, której Bóg udziela człowiekowi, jest czymś świadomym, co w zasadniczy sposób wpływa na rozwój człowieka. W Lonerganowskiej koncepcji łaski można dostrzec, że ów rozwój przebiega dwukierunkowo: wstępująco i zstępująco. Łaska, która jest inicjatywą Boga i darem dla człowieka, ukierunkowana jest na poznanie i przekraczanie siebie (rozwój wstępujący). Ale Bóg również objawia się człowiekowi poprzez doświadczenia innych ludzi (doświadczenie religijne). To doświadczenie dostępne jest w przekazywanej tradycji konkretnych społeczności.

Z miłości do Boga wynika miłość do świata, a z niej do każdego człowieka. Miłość do Boga owocuje miłością do bliźniego. Skutkiem *bycia-w-miłości-z-Bogiem* jest ukochanie człowieka. Tu człowiek zdaniem Lonergana najbardziej przekracza siebie, czego bez poddania się ogarniającej miłości Boga (łasce) nie byłby w stanie uczynić. To z *bycia-w-łasce-z-Bogiem* jest zdolny zrezygnować z miłości własnej (z *bycia-w-miłości-z-Sobą*) i własnych potrzeb na rzecz miłości kogoś (*bycia-w-miłości-z-Kimś*), u kogo dostrzega również potrzeby. Tu staje się wyraźnie dostrzegalna rzeczywistość łaski jako relacji międzyosobowej, która poszerza się, opierając się na budowanych więziach. Nie jest zatem darem danym raz na zawsze, ale nieustannie odkrywany na nowo i troskliwie powiększany przez osobiste nawracanie i rozwój. W procesie troski o *życie-w-miłości-z-Bogiem*, które prowadzi do *życia-w-miłości-z-ludźmi*, istotnym wsparciem dla człowieka staje się środowisko, w którym on żyje. Wzrastanie w miłości, poszerzanie horyzontów życia, coraz pełniejsze poznanie i poszerzanie kręgów tych, w stosunku do których człowiek okazuje swój stan *bycia-w-miłości-z-Bogiem*, zbliża człowieka coraz bardziej do Boga, którego wreszcie sam będzie mógł ujrzeć twarzą w twarz, bez żadnej zasłony. Tego, którego kochając, poznawał w ciągu pielgrzymki życia.

⁶⁴ B. Lonergan, *Openness and Religious Experience*, w: *Collection*, F.E. Crowe, R.M. Doran (red.), Toronto Press, Toronto 1988, s. 186n.

BEING-IN-LOVE-WITH-GOD
AS AN INFLUENCE OF A DIVINE GRACE IN THE THEOLOGY
OF BERNARD LONERGAN

Summary

The article takes up an issue of a Divine grace in a contemporary theology of the Canadian theologian, Bernard Lonergan. It is a phenomenologically-transcendental attempt of formulating the reality, where instead of the traditional theological ideas the new concepts appear, that refer to a human experience of love. In this way, Lonergan wants above all to point out, that the grace is a relation of persons, wherein the love as a gift originated from a free initiative of God becomes through a response of the man, a link creating a relationship and going beyond the man himself towards the others. That is why, Lonergan accepts the love between the people as a pattern for the grace, since he wants to explain how the man, living in the grace, acts, behaves and affects the others. As a definition of the reality of grace, Lonergan uses an expression: *being-in-love-with-God*, and in the first place he indicates what the man accepts from the outside thanks to the grace, to exhibit afterwards what he passes on further, being himself in the state of grace.

Słowa kluczowe: łaska, *bycie-w-miłości-z-Bogiem*, Bernard Lonergan

INNOCENTY MAREK RUSECKI OFM

Łódź

ORGANIZACJA WEWNĘTRZNA I DZIAŁALNOŚĆ SPOŁECZNA BERNARDYNÓW PROWINCJI RUSKIEJ (1637–1772)

WSTĘP

Intensywny rozwój bernardynów w pierwszej połowie XVII w. doprowadził do ich podziału, co dokonało się podczas kapituły w Warszawie 20 lutego 1628 r., której przewodniczył Antoni Strozzi, komisarz i wizytator zakonu w Polsce. W wyniku tego z jednej dotychczasowej prowincji bernardyńskiej powstały cztery, a mianowicie: Małopolska, Wielkopolska, Ruska i Litewska. Podział ten nie okazał się trwały, ponieważ został unieważniony przez bernardynów na kapitule w Lublinie 22 lipca 1630 r., w wyniku czego połączono prowincję Ruską, Małopolską i Litewską w jedną prowincję. Jednakże i ten podział wkrótce uległ zmianie, liczne bowiem fundacje konwentów na wschodnich terenach Polski sprawiły, iż wkrótce doszło do podziału tej prowincji. Dokonano tego na kapitule zakonnej we Lwowie w 1637 r., w wyniku czego wyodrębniła się trzecia – Prowincja Ruska. Ostatni przed rozbiorami podział miał miejsce w 1731 r., kiedy z klasztorów litewskich, należących do prowincji małopolskiej, utworzono nową Prowincję Litewską.

W niniejszym artykule wyeksponowano organizację wewnętrzną Prowincji Ruskiej Bernardynów, a więc: urzędy, kapituły, studia, życie wewnętrzne oraz działalność społeczną.

1. USTRÓJ PROWINCJI – URZĘDY

Podstawową jednostką administracyjną w zakonach mendykantkich była prowincja. Poszczególne klasztory były jej w znacznym stopniu podporządkowane. Prowincja zakładała nowe domy, a jej władze zwierzchnie dokonywały wizytacji, organizowały nowicjaty i szkoły. Wraz ze wzrostem liczby domów powstawały nowe prowincje zakonne. Zarówno nowe, jak i istniejące dzieliły się na kustodie. Polska Prowincja Bernardynów została podzielona (1513) na kustodie: krakowską, poznańską, wileńską, warszawską i lwowską. Do istniejących dołączono w 1611 r.

lubelską, a w 1617 r. kaliską. Po podziale prowincji (1628) liczba kustodii została powiększona do ośmiu – erygowano nieświeską. W 1630 r. zlikwidowano kustodię kaliską, a w jej miejsce utworzono zasławską, która upadła w wyniku wojen kozackich (1648 r.). Ostatecznie Prowincja Ruska została podzielona na dwie kustodie: lwowską i lubelską, na których czele stali kustosze kustodii – gwardiani głównych klasztorów¹. Na czele prowincji stał minister prowincjalny, zwany popularnie prowincjałem, wybierany na kapitule prowincjalnej na trzy lata². Do obowiązków prowincjała należało m.in.: wizytowanie prowincji, przedstawianie kleryków do święceń, udzielanie pozwolenia braciom na leczenie osób świeckich, reprezentowanie prowincji na kapitule generalnej³. Obok kapituły prowincjalnej prowincjałowie zwoływali tzw. kongregacje międzykapitulne (*capitula intermedia*), które były bezpośrednim przygotowaniem do kapituły prowincjalnej⁴. Ciałem doradczym prowincjała było definitorium prowincji (zarząd), w którego skład wchodził kustosz kustoszy i czterech definitorów. Z biegiem czasu zarząd stał się rzeczywistym organem kierowniczym, a prowincjał tylko mu przewodniczył i wykonywał postanowienia przez niego ustalone. Definitorium wyznaczało zastępcę prowincjała, gdy ten wyjeżdżał na kapitułę generalną (w XVI w. wyznaczał go sam prowincjał), lub wikariusza prowincji, gdy prowincjał zmarł⁵. Jeszcze bardziej ograniczono władzę pro- na rzecz definitorium w XVIII w. Prowincjał nie mógł zmieniać gwardianów poza kapitułą lub kongregacją, gdyż to należało do zarządu prowincji. Nie mógł też ustanawiać lub odwoływać (poza kapitułą) spowiedników, lektorów i kaznodziejów. Poza tym po zakończeniu kadencji miał wobec prezesa kapituły i definitorium złożyć sprawozdanie ze swojej działalności i stanu posiadania prowincji (jałmużny itp.) pod sankcją kar według jakości winy⁶. Ponadto poszczególnymi klasztorami zarządzali gwardiani kierujący całym domem. Zastępcą i głównym pomocnikiem gwardiana był wikariusz klasztoru zajmujący się nabożeństwami i porządkiem w kościele. Do XVIII w. wikariusz był równocześnie mistrzem nowicjuszy i przełożonym neoprofesów⁷.

¹ W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy 1454–1864*, Kraków 1973 s. 89; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933 s. 192; tenże, *Sylwetki bernardynów poznańskich. Bonawentura Przeciek z Poznania*. „Kronika Miasta Poznania”, t. 7, 1928, s. 171.

² Prawnej analizy przebiegu wyboru prowincjała na tle statutów generalnych w omawianym okresie dokonał F. Szpucha, *Urząd prowincjała w zakonie Braci Mniejszych*, Lublin 1963, s. 119–127 (mps w posiadaniu autora).

³ K. Kantak, *Bernardyni...*, t. 1, s. 79.

⁴ Przykładem mogą być kongregacje w Leżajsku z 1692 r. czy w Sokalu z 1695 r.; Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, rkps 1460/II: *Acta Provinciae Russiae, 1637–1750*, t. 5, k. 649, 695.

⁵ W. Murawiec, *Bernardyni...*, s. 90.

⁶ B. Kotwicki, *Statuta Fratrum Minorum regularis observantiae... Provinciae Russiae Immaculate Conceptionis B. V. M. ...*, Lublini 1769, s. 332, 335.

⁷ K. Kantak, *Bernardyni...*, t. 1, s. 82, 87.

2. KAPITUŁY I STATUTY PROWINCJALNE

Nieziemiennie ważne w funkcjonowaniu prowincji zakonnej były kapituły prowincjalne, które stanowiły najwyższą władzę w prowincji. W obradach brali udział: prowincjał, wizytator generalny, kustosz prowincji, zarząd, ojcowie prowincji, były minister prowincjalny, lektorzy świętej teologii i filozofii, lektorzy, jubilaci, gwardiani oraz wikariusze klasztoru. Niezawezwany nie mógł przybyć na kapitułę pod groźbą ciężkich kar⁸.

Kapituły odbywały się w klasztorach dużych i centralnie położonych. Powodem była duża liczba członków kapituły, wiązał się z tym problem ich przyjęcia i zakwaterowania⁹. Do głównych zadań kapituły należało m.in.: wybór prowincjała, zarządu, zbadanie urzędowania ustępującego ministra prowincjalnego oraz uchwalenie nowych statutów¹⁰. Najważniejszą kodyfikacją statutów prowincjalnych przed jej podziałem, było zredagowanie przez o. Benedykta Gąsiorka – na tle potrydenckiej odnowy życia zakonnego – przepisów przyjętych na kapitule w Samborze w 1597 r.¹¹. Podział prowincji nie pociągnął za sobą tworzenia dla każdej z nich nowych statutów. Uzupełniano tylko już istniejące na kolejnych kapitułach poszczególnych prowincji¹².

Nową próbą kodyfikacji przepisów zakonnych była praca o. Benedykta Kotfickiego¹³, który w 1769 r. przyjął za swoje i wydał statuty prowincjalne zebrane przez o. Jana Kamińskiego¹⁴ dla Prowincji Wielkopolskiej.

⁸ Tamże, s. 81; *Statuta Fratrum Minorum...*, s. 301.

⁹ Najbardziej wyrazistym przykładem istnienia takiego problemu były dwie kapituły odbyte jeszcze przed podziałem prowincji w 1485 i 1515 r. w Samborze, gdzie tylko magnacka pomoc Beaty Odrowąż umożliwiła odbycie posiedzeń. Jan z Komorowa, *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 246, 313.

¹⁰ K. Kantak, *Bernardyni...*, t. 1, s. 83.

¹¹ K. Kantak, *Capitula nec non Constitutiones FF. Minorum Observantium (Bernardinorum) Provinciae Poloniae 1453 (1467) – 1628*, „Collectanea Theologica”, R 15, 1934, s. 461nn.

¹² Pełny wykaz statutów Prowincji Polskiej i czterech, które z niej powstały podaje syntetycznie H. Wyczawski, *Statuty zakonu bernardynów w Polsce*, „PrawKan”, R. 25, 1982, z. 1–2, s. 185–195.

¹³ *Statuta Fratrum Minorum regularis observantiae... Provinciae Russiae Immacolatae Conceptionis B.V.M.* ... Lublini 1769 (dalej SBK). Benedykt Kotficki (†1781) wstąpił do bernardynów w 1734 r. i odbył roczny nowicjat w Leżajsku. W 1741 r. zdał egzamin konkursowy na lektora i przez następne 3 lata wykładał filozofię w Zasławiu. W latach 1757–1760 i 1766–1769 został wybrany prowincjałem własnej prowincji. Był również wizytatorem generalnym Prowincji Wielkopolskiej. Dbał o podniesienie stanu intelektualnego zakonników pracujących w duszpasterstwie, wprowadzając kwartalne egzaminy dla wszystkich spowiedników i cotygodniowe ćwiczenia z teologii moralnej. Zmarł w Zasławiu 8 sierpnia 1781 r. W. Murawiec, *Kotficki Benedykt*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 238.

¹⁴ APBK (Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie) sygn. W-29: *Statuta Fratrum Minorum Observantium... compendiose descripta Provinciae Maioris Poloniae* (dalej SJK). Jan Kamiński (1676–1730) do bernardynów wstąpił w 1696 r. w Poznaniu. Po przyjęciu święceń diakonatu wyjechał do Rzymu, gdzie kontynuował naukę teologii. Święcenia kapłańskie przyjął w 1700 r., a następnie uzyskał uprawnienia notariusza publicznego *apostolica auctoritate*. W latach 1716–1719 pełnił urząd prowincjała Prowincji Wielkopolskiej. Jako gwardian klasztoru we Wschowie uporządkował i skompletował archiwum klasztoru. Od 1722 r. spisywał i przygotowywał do druku kronikę Prowincji Wiel-

Analizując statuty Kotfickiego i Kamińskiego¹⁵, należy stwierdzić podobny układ treści: zachowano podział na 12 rozdziałów, składających się z artykułów¹⁶, następnie umieszczono bulle papieskie¹⁷, formuły modlitewne z okazji przyjęcia habitu, profesji i innych wydarzeń związanych z życiem zakonnym¹⁸ oraz indeks formuł znajdujący się na końcu statutów. Obydwie kompilacje powołują się na te same źródła, jakimi były: Sobór Trydencki, bulle i rozporządzenia papieskie, statuty generalne, statuty prowincji przed podziałem, statuty własne prowincji oraz uchwały kongregacji¹⁹. Różnice w redakcji polegają na umieszczeniu przez Kotfickiego na początku akceptacji przez kapitułę i klasztor²⁰. Następnie znajduje się zachęta dla czytelnika²¹ oraz spis treści²². Indeks rzeczowy umieszczono po przypisach²³. Statuty Kamińskiego zawierają: zachętę dla czytelnika, zatwierdzenie przez kapitułę i generała zakonu²⁴ oraz wykaz prowincjałów Prowincji Polskiej²⁵. Z kolei występują: spis treści²⁶, błogosławieństwo i modlitwa o darowanie kar i grzechów dla zmarłych na czas wizytacji²⁷, reguła i testament św. Franciszka²⁸ oraz zbiór nakazów²⁹. Indeks alfabetyczny umieszczono na końcu statutów.

Ważność tych dwóch kompilacji polega na tym, że pierwsze prawdziwe statuty prowincjalne wypracowano dopiero w 1925 r. Do tego zaś czasu bazowano na przepisach zastanych, uchwalając od czasu do czasu różne uzupełnienia³⁰.

3. STUDIA BERNARDYNÓW PROWINCJI RUSKIEJ

Studia bernardyńskie pod koniec XVI w. i pierwszej połowy XVII w. przeżywały swoisty renesans, do którego przyczyniły się uchwały Soboru Trydenckiego. Reformę studiów miał przeprowadzić przysłany do Krakowa w tym celu Hannibal

kopolskiej w 5 tomach, pt. *Annales Polono-seraphici*. Zmarł w Rawiczu 7 czerwca 1730 r. W. Murawiec, *Kamiński Jan*, w: *Słownik polskich pisarzy...*, s. 207 n.

¹⁵ Niniejsza analiza nie ma na celu oceniania statutów w aspekcie ustawodawczej działalności zakonu w Polsce, prawniczej kultury ich twórców, czy też ustalenia ich miejsca w Polskim partykularnym prawodawstwie kościelnym (taką pracę powinien podjąć kanonista). Ma ona na celu ukazanie zależności jednych statutów od drugich.

¹⁶ SJK (Statuty Jana Kamińskiego), s. 19–338; SBK (Statuty Benedykta Kotfickiego), s. *passim*.

¹⁷ SJK, nlb. 339–381 (Aaa3-Ggg2); SBK, nlb. 502–551 (A-G).

¹⁸ SJK, nlb. 382–433 (Ggg2-Nnn5; SBK, nlb. 551–600 (Aa-Gg1).

¹⁹ Odpowiednie odsyłacze znajdują się na marginesach statutów.

²⁰ SBK, s. nlb. 1–2.

²¹ SBK, s. nlb. 3–6.

²² SBK, s. nlb. 7–14.

²³ SBK, s. nlb. 478–502 (PPP-RTT5).

²⁴ SJK, nlb. 1–4 (a2-a6).

²⁵ SJK, nlb. 7–12 (b1-b3).

²⁶ SJK, s. nlb. I–VII.

²⁷ SJK, s. nlb. VIII.

²⁸ SJK, s. 1–13.

²⁹ SJK, s. 13–18.

³⁰ H.E. Wyczawski, *Statuty...*, s. 185.

Rosselli³¹. Wraz z dwoma współbraćmi przybył do Krakowa 12 września 1581 r. Wykłady teologii rozpoczął, komentując księgi *Sentencji* Piotra Lombarda według Jana Dunsza Szkota. Wykładając na Akademii Krakowskiej, propagował *szkotyzm*, a w piśmiennictwie *irenizm* i popularny *hermetyzm*. Na bazie poglądów zaczerpniętych z literatury starożytnej (pogańskiej i chrześcijańskiej) tworzył własne uogólnienia i rozstrzygnięcia zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją³².

Filozofia miała na studiach bernardyńskich charakter komentarzy do dzieł filozoficznych Arystotelesa według myśli Szkota, wykładanych na sposób nowożytny i humanistyczny³³. Nauka teologii trwała przez cztery lata, obejmowała dogmatykę ogólną, szczegółową i spekulatywną. W studiach uwzględniano również polemikę antyprotestancką oraz teologię moralną i ogólną. Dla studentów słabszych zmniejszano czas trwania studiów do dwóch lat, wykładano tylko teologię moralną. Po zakazie wydanym przez generała Tolosę praktyki tego rodzaju zniesiono i przywrócono obowiązek pełnych studiów teologicznych dla wszystkich studentów³⁴. W XVII w. ważniejsze i starsze ośrodki studiów prowincjalnych otrzymały na kapitułach generalnych tytuł iv generalnych drugiej klasy (około 1642–1650 Lwów, Lublin), a następnie pierwszej klasy (1674 – Lwów). Studia generalne pierwszej klasy dawały lektorom możliwość uzyskania tytułu jubilata (tytuł odpowiada doktorowi teologii) po 12, a z czasem po 10 latach³⁵.

Prowincja Ruska prowadziła studia w kilku klasztorach (patrz tabela w aneksach). Warto zauważyć, że teologię i filozofię na studiach generalnych studiowali zarówno księża, jak i klerycy. Wydaje się, że system ten nie był najlepszym rozwiązaniem, gdyż nie zapewniał studentom jednolitego wychowania i nie skupiał w jednym miejscu wykładowców, co mogło by mieć dla wykładanej wiedzy niemałe znaczenie. W omawianym okresie w Prowincji Ruskiej na uwagę zasługują o. Maciej Kurski i o. Andrzej ze Lwowa³⁶.

³¹ Hannibal Rosselli (1525–1593) urodził się w Gimigliano koło Catancaro we Włoszech, gdzie przebywał do 1546 r., ucząc się na poziomie podstawowym i średnim. W 21 roku życia rozpoczął studia na Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Neapolu. W 1550 r. wstąpił do zakonu franciszkanów obserwantów w Umbrii. Około 1555 r. przyjął święcenia kapłańskie, a potem udał się do Paryża, gdzie w studium generalnym zakonu i zapewne na Wydziale Sorbony kontynuował studia teologiczne, uzyskując stopień doktora. W latach 1571–1581 prowadził wykłady na zakonnym studium teologii i zajął się też pisarstwem teologicznym. W 1581 r. został skierowany do Polski. Zmarł 2 lutego 1593 r. podczas wykładów w klasztorze św. Bernardyna w Krakowie, gdzie został też pochowany. W. Murawiec, *Hannibal Rosselli*, w: *PSB*, pod red. H. Markiewicza, t. 32, Wrocław–Warszawa–Gdańsk–Łódź 1989, s. 130 nn.

³² W. Murawiec, *Hannibal Rosselli – profesor Akademii Krakowskiej i autor Phymandra*, „Folia Historia Cracoviensia”, 1989, t. 1, s. 33.

³³ W. Murawiec, *Reforma Zakonu Braci Mniejszych po Soborze Trydenckim*, Kraków 1990, s. 44; S. Piech, *Z dziejów formacji i kształcenia duchowieństwa katolickiego w Polsce*, Kraków 1990, s. 22.

³⁴ H. Błażkiewicz, *Szkola franciszkańska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 316 nn; W. Murawiec, *Reforma Zakonu...*, s. 44.

³⁵ W. Murawiec, S. Piech, *Z dziejów...*, s. 17 nn.

³⁶ Andrzej ze Lwowa (ok. 1600–1644) urodził się we Lwowie i tam wstąpił do bernardynów w 1619 r. Profesję zakonną złożył 7 grudnia 1620 r. Wiadomo że wykładał teologię na studium we Lwowie w latach 1638–1644. Uchodził za zdolnego i wyróżniającego się lektora oraz twórcę dysertacji teologicznych. Zmarł we Lwowie 27 listopada 1644 r. K. Grudziński, *Andrzej ze Lwowa*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 30.

Koniec XVII i pierwsza połowa XVIII w. to okres kryzysu w studiach bernardyńskich. Przejawiał się on w braku lektorów i w zmniejszonej do minimum liczbie studentów³⁷ oraz w przesadnej spekulacji i poruszaniu w teologii kwestii bez większego znaczenia. Pewną poprawę w tym względzie wymusiła kapituła generalna w Mantui (1756) i zarządzenia generała Klemensa Guignoni (1757). Nakazywały one oczyścić szkotyzm z niepotrzebnych spekulacji i położyć większy nacisk na teologię pozytywną. W wyniku tej reformy poważniejszym przemianom uległa treść wykładów, a nie ich metoda³⁸. Najwybitniejszym teologiem i filozofem w bernardyńskiej Prowincji Ruskiej był w tym czasie o. Wenanty Tyszkowski³⁹.

Reasumując, trzeba stwierdzić, iż bernardyni w nauczaniu filozofii i teologii przyjęli (podobnie jak i inne rodziny franciszkańskie) system doktrynalny Dunka Szkota. Upadek studiów na przełomie XVII i XVIII w. był spowodowany nowym spojrzeniem na rzeczywistość głoszonym przez naukę i filozofię. Ostatecznie dzięki reformom w drugiej połowie XVIII w. studia bernardyńskie (i franciszkańskie w ogóle) przeżyły swoje odrodzenie. Zupełna stagnacja nastąpiła na przełomie XVIII i XIX w.⁴⁰.

4. ŻYCIE WEWNĘTRZNE

Efektem przeprowadzonej reformy studiów według wskazań Soboru Trydencckiego był u bernardynów rozwój teologii ascetycznej⁴¹. Najwybitniejszym przedstawicielem kierunku był o. Bernardyn Kaliski⁴². W swoich dziełach omawia: metodę odprawiania rozmyślania według św. Bonawentury (*Praktyczne wyjaśnienie doskonałości zakonnej*, Lwów 1647), cel dziesięciodniowych ćwiczeń duchownych, jakim jest odnowa życia duchowego (*Skrócona praktyka ćwiczeń duchownych*, Lwów 1646) oraz cel kontemplacji powiązany z celem, do którego prowadzi reguła

³⁷ W latach 1726–1731 lektorami byli Włosi, specjalnie sprowadzeni przez o. Jana Kapistrana Okólskiego (o. Jan z Adria, o. Ferdynand z Prochita i o. Franciszek z Sardynii). Natomiast o. Jan Kapistran Wdziekoński miał w 1730 r. sprowadzić z Ołomuńca jezuitów, którzy chcieli zostać bernardynami. N. Golichowski, *Upominek...*, s. 28 nn; tenże, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, s. 238.

³⁸ H. Błażkiewicz, *Szkola franciszkańska...*, s. 347nn.

³⁹ Wenanty Tyszkowski (†1783) do zakonu wstąpił w 1734 r. w Leżajsku. Po przyjęciu święceń i zdaniu egzaminu konkursowego został lektorem (1740) filozofii we Lwowie i teologii w Lublinie. W latach 1753–1757 został wybrany prowincjałem własnej prowincji. Jako prowincjał brał udział w kapitule generalnej w Turcji w 1756 r., gdzie otrzymał tytuł definitora generalnego zakonu. Zmarł w Libieczynie koło Brześcia 2 grudnia 1783 r. W. Murawiec, *Tyszkowski Wenanty*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich...*, s. 502nn.

⁴⁰ H. Błażkiewicz, *Szkola franciszkańska...*, s. 358nn.

⁴¹ K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna*, w: *Dzieje teologii...*, t. 2, cz. 1, s. 442.

⁴² Bernardyn Kaliski (1601–1658) do zakonu wstąpił we Lwowie, gdzie przyjął święcenia kapłańskie. W 1628 r. przeszedł do reformatorów i jako reformat brał udział w kapitule generalnej w Toledo. Po przeprowadzeniu unii z bernardynami w 1634 r. Kaliski znalazł się z powrotem we Lwowie i pozostał na terenie Prowincji Ruskiej. Jest autorem historii prowincji oraz czterech dzieł ascetycznych. Zmarł w Jarosławiu 26 czerwca 1658 r. H.E. Wyczawski, *Kaliski Bernardyn*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 205n.

św. Franciszka z Asyżu (*Złoty traktat*, Lwów 1646)⁴³. Kaliski, pisząc dzieła ascetyczne, pragnął stworzyć dobre wprowadzenie do życia wewnętrznego dla zakonników dążących do doskonałości⁴⁴.

Okres reformy potrydenckiej to czas działań na rzecz *reformy domowej* – wewnętrznej odnowy życia zakonnego⁴⁵. Propagatorami wewnętrznej odnowy byli m.in. o. Leonard Starczewski, o. Jerzy Godziszewski i o. Aleksander Świrski⁴⁶. Tworzono domy rekolekcyjne, które dawały podstawowe wykształcenie filozoficzno-teologiczne łącznie z formacją duchową przyszłym organizatorom reformy głoszonej przez reformatów oraz wybitniejszym lektorom refomackim, którzy później tworzyli własne studia⁴⁷. Dla przebywających w domach rekolekcyjnych tworzone lekturę duchową zaczerpniętą od Piotra z Alcantary⁴⁸.

W XVIII w. dużą popularnością cieszyły się rozmyślania rekolekcyjne Emiliana Neberlego, przetłumaczone na język polski przez bernardyna z Prowincji Ruskiej o. Seweryna Ryszkowskiego⁴⁹. Innym bernardynem tego okresu, który stworzył popularne dzieło ascetyczne, był o. Gaudenty Pikulski⁵⁰. Na uwagę zasługuje również dzieło o. Benedykta Kotfickiego *Superior regularis quo pater... ac demum in formandis iuridicis processibus*, Berdiczoviae 1773. Jest to praca o tematyce moralno-prawnej, składająca się z 36 rozdziałów. Na początku każdego rozdziału znajduje się krótkie summariusz problemów w nim poruszonych, ujęte w punkty (najczęściej w formie krótkich zdań), na które autor później daje odpowiedź.

Życie wewnętrzne bernardynów ruskich opierało się na dziedzictwie pozostawionym przez św. Franciszka, św. Bonawenturę i św. Piotra z Alcantary. Były to jakby wytyczne, które poprzez działalność, np. Kaliskiego wprowadzano w życie z lepszym lub gorszym skutkiem.

5. DZIAŁALNOŚĆ SPOŁECZNA I GOSPODARCZA BERNARDYNÓW PROWINCJI RUSKIEJ

Oprócz działalności czysto duszpasterskiej bernardyni zajmowali się również szeroko pojętą działalnością społeczną. Jej wyrazem było np. zakładanie bractw, których członkowie zajmowali się działalnością charytatywną. Wymienić tu trzeba przede wszystkim Bractwo św. Anny i Paska św. Franciszka. Bractwo św. Anny –

⁴³ W. Murawiec, S. Piech, *Z dziejów...*, s. 35n.

⁴⁴ Tamże, s. 37.

⁴⁵ W. Murawiec, *Reforma zakonu...*, s. 33.

⁴⁶ W. Murawiec, *Z recepcji św. Piotra z Alcantary w Polsce w XVII i XVIII wieku*. „Studia Theologia Varsaviensia”, 1988, t. 26, nr 2, s. 36.

⁴⁷ W. Murawiec, *Reforma zakonu...*, s. 31, 38, 44.

⁴⁸ Dokładniejsze rozważania na temat *Traktatu* i jego późniejszych uzupełnień, nie tylko u bernardynów, ale i u reformatów przeprowadził W. Murawiec, S. Piech, *Z dziejów...*, s. 40–50; W. Murawiec, *Z recepcji...*, s. 29–53.

⁴⁹ W. Murawiec, *Ryszkowski Seweryn*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 425n.

⁵⁰ H.E. Wyczawski, *Pikulski Gaudenty*, s. 376n.

jedno z najpopularniejszych na ziemiach polskich w XVI i XVII w.⁵¹. Przede wszystkim miało na celu podnieść poziom moralny i pogłębić wiedzę religijną swoich członków. Zajmowało się również działalnością charytatywną względem członków bractwa oraz innych potrzebujących⁵². Bractwo działało również przy innych klasztorach, jak: Krakowie, Kijowie, Lublinie, Przeworsku, Samborze, Lwowie, Opatowie, skupiając w swoich szeregach najwięcej członków spośród szlachty i mieszczaństwa. Magnaci i przedstawiciele pospólstwa stanowili mniejszość. Kryzys w rozwoju bractwa nastąpił w XVIII w.⁵³.

Kolejne było Bractwo Paska św. Franciszka. Ustanowione zostało w Asyżu w 1585 r., do Polski przeszczepione w 1587 r. Celem bractwa było szerzenie kultu Męki Pańskiej i czei św. Franciszka z Asyżu oraz zachowanie wstrzeźliwości i czystości. Prowadziło również działalność wspomagającą potrzebujących. Było bardzo liczne. Działo przy różnych klasztorach, jak: Dubno, Husiatyn, Lesznie, Radechnica, Rzeszów, Przeworsk⁵⁴.

Można tu również wymienić dawanie schronienia ludności na terenie warownych klasztorów w czasie wojen czy najazdów tatarskich⁵⁵.

Klasztory miały pewien wpływ na rozwój miejscowości, w których się znajdowały. W Prowincji Ruskiej takim klasztorem był niewątpliwie Leżajsk. Odpusty organizowane w tamtejszym kościele powodowały ciągły napływ wiernych, a więc także potencjalnych klientów. Dlatego w klasztorze zorganizowano m.in. *pannificynę* (tkalnię), przez którą przewinęło się w latach 1729–1760 – 26 tkaczy sukna⁵⁶, nazywanych przez miejskich sukienników *partaczami*. Nie byli oni bowiem zrzeszeni w cechu rzemieślniczym, co powodowało spory z innymi sukiennikami, którzy musieli zachowywać przepisy cechowe i wносить opłaty na rzecz starosty. W 1739 r. sukiennicy miejscy i przyklasztorni porozumieli się co do wspólnego ponoszenia ciężarów finansowych⁵⁷. Poza tym że pannificyna leżajska dawała zatrudnienie osobom

⁵¹ I. Rusecki, *Bernardyni w służbie Kościoła, Narodu i Ojczyzny. Duszpasterstwo-patriotyzm-szkolnictwo*, Łódź 2012 s. 307–308 (mps w posiadaniu autora). Do Polski zostało przeszczepione w XV w. przez kolonistów niemieckich przybywających do wielkich miast Polski. Szczególnymi promotorami bractwa byli: kardynał Jerzy Radziwiłł oraz Jan Dymitr Sulikowski, arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego, który założył w 1578 r. przy kościele Bernardynów w Warszawie bractwo św. Anny. Bractwo to zostało w 1589 r. podniesione przez papieża Sykstusa V do rangi arcybractwa z przywilejem erygowania konfraterni przy innych kościołach, tamże, s. 308.

⁵² Tamże, s. 308.

⁵³ Tamże, s. 309.

⁵⁴ Tamże, s. 311, 312. Wydaje się, iż działalność charytatywną podejmowały również inne bractwa działające przy klasztorach bernardyńskich, jak np. Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP, św. Franciszka.

⁵⁵ I. Rusecki, *Zarys dziejów Prowincji Ruskiej Bernardynów 1637–1772*, Kraków 2002, s. 34 (mps w posiadaniu autora). Warto w tym miejscu wspomnieć o III Zakonie św. Franciszka z Asyżu, który oprócz działalności religijnej, bardzo mocno angażował się w działalność charytatywną. Zob. więcej I. Rusecki, *Bernardyni w służbie Kościoła...*, s. 283–296.

⁵⁶ K. Przyboś, *Dzieje Leżajska w czasach nowożytnych*, w: *Dzieje Leżajska*, pod red. K. Baczkowskiego, J. Półciwarka, Leżajsk 1996, s. 131.

⁵⁷ APBK (Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie) rkps sygn. VI–2: *Akta dotyczące klasztoru w Leżajsku, 1608–1779*, k. 104.

w niej pracującym to przynosiła klasztorowi pewien dochód⁵⁸. Podobna sytuacja istniała w odniesieniu do piszczelników i tokarzy protegowanych przez klasztor⁵⁹. Oprócz stwarzania pewnej konkurencji rzemieślników miejskich, klasztor wpływał na rozwój rzemiosła. Chodzi tu zwłaszcza o kowali, ślusarzy i stolarzy pracujących przy restauracji kościoła w połowie XVIII w.⁶⁰. W sprawach publicznych bernardyni ruscy nie wyróżniali się niczym szczególnym. Dotyczy to zwłaszcza czasów saskich, chwalonych z reguły przez kaznodziei zakonnych⁶¹. Pewnym wyjątkiem były kazania o. Paulina Urbanowskiego⁶², w których wyróżniał się niezwykle śmiałą krytyką wad społecznych w czasach panowania Augusta III Sasa⁶³.

6. DZIAŁALNOŚĆ LECZNICZO-APTEKARSKA

Jedną z form działalności społecznej praktykowanej nie tylko u bernardynów była działalność leczniczo-aptekarska⁶⁴. Przyczyną tego typu działalności był brak odpowiednio wykształconych lekarzy⁶⁵. Dlatego bernardyni, powodowani troską o chorych zakonników, zakładali w klasztorach infirmerie, które z czasem udostępniano ludziom z zewnątrz. Dbano również o to, aby fachowi lekarze i aptekarze, którzy wstąpili do zakonu, wychowywali swoich następców⁶⁶. Poza tym istniała pewna grupa zakonników pielęgniarzy, którzy swoją wiedzę zdobyli dzięki obcowaniu z chorymi oraz przez kontakty z fachowymi lekarzami i aptekarzami⁶⁷. Nad lecnictwem u bernardynów czuwały kapituły prowincjalne, które zabraniały zajmować się leczeniem i uprawianiem sztuki chirurgicznej zakonnikom, którzy się na tym nie znali⁶⁸.

⁵⁸ APBK rkps sygn. VI-i-2: *Registr przychodu do pannificyny Leżajskiem od dnia 3 października roku 1729*, k. 1-44.

⁵⁹ K. Przyboś, dz.cyt., s. 132.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ K. Kantak, dz.cyt., t. 2, s. 429.

⁶² Paulin Urbanowski (†1770) wstąpił do zakonu w 1737 r. i po odbyciu nowicjatu w klasztorze w Sokalu złożył śluby w maju 1738 r. Świecenia kapłańskie przyjął w 1741 r. Był prokuratorem kanonizacji bł. Jana z Dukli (ok. 1756 r.), a następnie definitem prowincji (1760–1763). Zmarł w klasztorze we Lwowie 3 sierpnia 1770 r. W. Murawiec, *Urbanowski Paulin*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 506n.

⁶³ S. Barącz, *Pamiętnik Zakonu WW. OO. Bernardynów w Polsce*, Lwów 1874, s. 289–290.

⁶⁴ We Lwowie działalność tego typu prowadzili dominikanie w szpitalu św. Łazarza, który otrzymali po procesie z kapitułą lwowską w 1646 r. Również jezuici prowadzili aptekę, czym narazili się na proces z miejskimi aptekarzami (1642). T. Józefowicz, *Kronika miasta Lwowa od 1634 do 1690 r.*, Lwów 1854, s. 77n, 68.

⁶⁵ Medycyna w ówczesnej Polsce stała na niskim poziomie. Częściej od wykwalifikowanego lekarza można było spotkać oszusta lub znachora, którzy leczyli wszystkich chętnych, J. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1932, s. 445nn.

⁶⁶ H.E. Wyczawski, *Z dziejów aptekarstwa bernardynskiego*. „PrawKan”, R. 4, 1961, z. 1–4, s. 303.

⁶⁷ Z. Kazanowska, *Działalność społeczna bernardynów w XVIII i XIX wieku*, Kraków 1981, s. 26.

⁶⁸ H.E. Wyczawski, *Z dziejów...*, s. 304.

Do najbardziej znanych aptek w Prowincji Ruskiej należała apteka w Sokalu, założona przez o. Floriana Piątkowica w 1641 r.⁶⁹. Wkrótce powstał tam szpital ubogich przeznaczony dla ludzi świeckich. Powstanie apteki było spowodowane niezdrowym klimatem, najazdami tatarskimi i dużą odległością od większych miast⁷⁰. Spośród bardziej znanych zakonników zajmujących się leczeniem kronika wymienia w 1652 r. jedynie br. Feliksa⁷¹.

W omawianym okresie istniała również apteka w klasztorze lwowskim. W 1642 r. miejscy aptekarze wytoczyli bernardynom proces w konsystorzu o nielegalną sprzedaż leków. Gwardian klasztoru o. Piotr Ceinar przyrzekł oficjałowi Walentemu Skrobiszewskiemu, że zaistniała sytuacja się nie powtórzy, dlatego 15 października proces umorzono⁷².

Apteki istniały również przy klasztorach w Brześciu Liwskim⁷³ i Samborze⁷⁴.

Początek XVIII w. to czas odrodzenia się apteki w Sokalu. Autorem odnowienia i usprawnienia jej działalności był o. Ignacy Orłowski⁷⁵. Spośród aptekarzy tam pracujących kronika wymienia br. Patrycego Szczepańskiego, Piotra de Clemenitis oraz ks. Czesława⁷⁶. Mimo chwilowego upadku aptekę w 1744 r. podniósł do dawnej świetności o. Jan Kapistran Kwolek⁷⁷. Nie trwało to jednak długo, gdyż Kwolek musiał dwukrotnie opuścić Sokal i objąć obowiązki prowincjała⁷⁸. Brak gospodarza był bezpośrednią przyczyną wydzierżawienia w 1766 r. apteki Janowi Chodorowiczowi⁷⁹. Ostatecznie w wyniku przeprowadzki Chodorowicza do Lwowa sprzedano aptekę i w ten sposób przestała istnieć⁸⁰.

⁶⁹ APBK rkps sygn. XXIV-a-1: *Loci Socaliensis ad Sanctam Mariam Consolationis celebritas... anno D. 1599*, k. 195.

⁷⁰ H.E. Wyczawski, *Z dziejów...*, s. 301n.

⁷¹ APBK rkps sygn. XXIV-a-1: *Loci Socaliensis...*, k. 421.

⁷² T. Józefowicz, *Kronika...*, s. 68.

⁷³ Można tak wnioskować z faktu zabicia przez żołnierzy rosyjskich w styczniu 1660 r. m.in. o. Stanisława aptekarza. W. Murawiec, *Brześć Litewski*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 27.

⁷⁴ H.E. Wyczawski, *Z dziejów...*, s. 301n.

⁷⁵ APBK rkps sygn. XXIV-a-1: *Loci Socaliensis...*, s. 200.

⁷⁶ H.E. Wyczawski, *Z dziejów...*, s. 306.

⁷⁷ Jan Kapistran Kwolek (†1771) – o jego pochodzeniu i wykształceniu nic nie wiadomo. W 1731 r. był lektorem filozofii w Lublinie i należał do komisji konkursowej egzaminów na stopień lektora teologii. W 1741 r. został prowincjałem Prowincji Ruskiej Bernardynów (prowincjałem został wybrany również w 1750 i 1763 r.). Przyczynił się do reformy studiów zakonnych, określił materiał wykładowy lektorów filozofii. Zmarł 20 stycznia 1771 r. w Sokalu. W. Murawiec, *Kwolek Jan Kapistran*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich...*, s. 267n.

⁷⁸ Patrz w aneksach – wykaz prowincjałów.

⁷⁹ H.E. Wyczawski, *Z dziejów...*, s. 307.

⁸⁰ APBK rkps sygn. XXIV-a-2: *Archiwum seu chronologia rerum gestarum... conscripta per me patrem fratrem Ioannem Odejowicz, 1769–1921*, s. 54.

ZAKOŃCZENIE

Ukazana powyżej problematyka wewnętrznej organizacji – urzędy, kapituły, studia, życie wewnętrzne bernardynów Prowincji Ruskiej – przekonują o ich wielkim zaangażowaniu na rzecz prawidłowego funkcjonowania prowincji. Ich troska wynikała przede wszystkim z faktu, że tylko dobra organizacja może przynieść owoce w podejmowanych pracach na różnych odcinkach życia zakonnego. Dowodem tego była chociażby ukazana w niniejszym artykule ich działalność społeczna, przejawiająca się m.in. w prowadzeniu warsztatów rzemieślniczych, organizacji aptek i szpitali przy klasztorach.

INTERNAL ORGANIZATION AND SOCIAL ACTIVITY
OF THE OBSERVANTS' RUTHENIAN PROVINCE
(1637–1772)

Summary

The Observants' Ruthenian Province was established in Lvov in 1637, as a result of the chapter authorities' decision. Its twilight was the year 1772. The present article shows the Province's internal organization, i.e. its offices, chapters, studies, inner life and social activity. All issues presented here ensure the readers of the Province's great vitality. The activities undertaken by the monks, prove that they played a significant role in the development and reinforcement of the Catholic Church on the eastern frontiers of Poland.

Słowa kluczowe: Prowincja Ruska, prowincjał, urzędy, kapituły, studia

ANEKSY

1. Wykaz prowincjałów Prowincji Ruskiej 1637–1772⁸¹

Rok wyboru	Prowincjał	Kapituła
1637	o. Zygmunt Szembek	Lwów
1640	o. Bernardyn Orłowicz	Sokal
1643	o. Franciszek z Przeworska	Leżajsk
1646	o. Piotr Ceynar	Przeworsk
1650	o. Bonifacy Warpiesza	Leżajsk
1653	o. Bonawentura Bonar	Lwów
1656	o. Hieronim Dzierzgowski	Sokal
1659	o. Kazimierz Awedyk	Sambor
1663	o. Bonawent. Kotarski	Sokal
1666	o. Franciszek Rayszewicz	Sokal
1669	o. Jan Wałowicz	Leżajsk
1672	o. Franciszek Rykalicz	Leżajsk
1675	o. Cyprian Damirski	Sokal
1678	o. Jan Wałowicz	Leżajsk
1681	o. Dymitr Wolski	Leżajsk
1684	o. Chryzostom Orchowski	Leżajsk
1687	o. Franciszek Przybyłowicz	Sokal
1690	o. Ambroży Biglewicz	Przeworsk
1693	o. Cyprian Siedlecki	Sokal
1696	o. Antoni Lipski	Sokal
1699	o. Dan. Falczykiewicz	Leżajsk
1702	o. Paulin Zakrzewski	Lwów
1705	o. Szymon Niegardowski	Sokal
1708	o. Stanisław Długosz	Sokal
1711	o. Bernard Krupski	Radecznicza
1714	o. Szymon Niegardowski	Leżajsk
1717	o. Mikołaj Lurynowicz	Sokal
1720	o. Jan Kapistran Okólski	Dubno
1723	o. Euzebiusz Zielnicki	Lwów
1726	o. Marcelin Ziomkowski	Lwów

⁸¹ Zestawienie opracowano na podstawie: N. Golichowski, *Upominek dla czcigodnej Braci OO. Bernardynów w Galicyi i W. Ks. Krakowskim*, cz. 1, Lwów 1895, s. 20–33; Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, rkps 1460/II: *Acta Provinciae Russiae, 1637–1750*, t. 1, k. 3nn.

1729	o. Jan Kapistran Wdziekoński	Lwów
1732	o. Antoni Szczamburski	Lwów
1735	o. Ignacy Orłowski	Dubno
1738	o. Jan Kapistran Wdziekoński	Sokal
1741	o. Jan Kapistran Kwolek	Lwów
1744	o. Franciszek Kozlewski	Sokal
1747	o. Jan Kapistran Wdziekoński	Lublin
1750	o. Jan Kapistran Kwolek	Sokal
1753	o. Wenanty Tyszkowski	Sokal
1757	o. Benedykt Kotficki	Zbaraż
1760	o. Wenanty Tyszkowski	Zbaraż
1763	o. Jan Kapistran Kwolek	Lwów
1766	o. Benedykt Kotficki	Krystynopol
1769	o. Felicjan Lewicki	Zasław
1772	o. Wenanty Tyszkowski	Sokal

2. Kapituły Prowincji Ruskiej 1637–1772⁸²

Klasztor	Rok kapituły	Ilość kapituł
Dubno	1720, 1735	2
Krystynopol	1766	1
Leżajsk	1643, 1650, 1669, 1672, 1678, 1682, 1684, 1699, 1714	9
Lublin	1747	1
Lwów	1637, 1653, 1702, 1723, 1726, 1729, 1732, 1741, 1763	9
Przeworsk	1646, 1690	2
Radecznica	1711	1
Sambor	1659	1
Sokal	1640, 1656, 1663, 1666, 1675, 1687, 1693, 1696, 1705, 1708, 1717, 1738, 1744, 1750, 1753, 1772	16
Zasław	1769	1
Zbaraż	1757, 1760	2

⁸² Zestawienie opracowano na podstawie: I. Rusecki, *Zarys dziejów Prowincji Ruskiej Bernardynów 1637–1772*, Kraków 2002, s. 44–45 (mps w posiadaniu autora).

3. Studia i studenci w klasztorach bernardyńskich

Rok	Klasztor	Ojcowie studenci	Studenci klerycy	Razem
1684 ⁸³	Lwów (teol.)	9	—	54
	Lublin (teol.)	5	3	
	Rzeszów (teol.)	2	3	
	Sambor (fil.)	—	7	
	Sokal (fil.)	—	16	
	Przeworsk (fil.)	—	9	
1687 ⁸⁴	Lwów (teol.)	5	3	62
	Lublin (teol.)	—	8	
	Rzeszów (teol.)	—	5	
	Sambor (fil.)	—	11	
	Sokal (fil.)	—	13	
	Brześć (fil.)	—	11	
	Przeworsk (fil.)	—	6	
1753 ⁸⁵	Lwów (teol.)	9	5	96
	Lwów (fil.)	3	5	
	Zasław (teol.)	9	5	
	Zasław (fil.)	—	11	
	Dubno (teol.)	—	4	
	Husiatyn (teol.)	—	2	
	Lublin (teol.)	—	3	
	Przeworsk (teol.)	—	2	
	Radecznica (teol.)	—	5	
	Sambor (teol.)	—	4	
	Brześć (fil.)	—	14	
	Rzeszów (fil.)	—	15	

⁸³ Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, rkps 1460/II: *Acta Provinciae Russiae, 1637–1750*, t. 3, k. 459nn.

⁸⁴ Tamże, t. 4, k. 523–525.

⁸⁵ H.E. Wyczawski, *Schematyzm bernardyński z 1753 roku*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, 1973, t. 26, s. 279nn.

JOANNA ŻEROMSKA-CHARLIŃSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

UNIWERSALNOŚĆ POSTRZEGANIA JAKOŚCI FORM ŻYCIA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

Dokonujące się przeobrażenia społeczno-kulturowe nie pozostają bez wpływu na rodzinę oraz jej wartościowanie. Występujący w nowoczesnym społeczeństwie pluralizm wartości, norm, wzorów zachowania silnie oddziałuje także na sferę rodzinną. Zmiany dokonują się w strukturze rodziny oraz w wypełnianych przez nią funkcjach. Poza tym powstają i upowszechniają się różne formy życia małżeńsko-rodzinnego, które są skutkiem odchodzenia od tradycyjnych, cenionych od wieków wartości rodzinnych. Stan kryzysu współczesnej rodziny odzwierciedla m.in. rosnąca liczba rozwodów, opóźnianie decyzji o małżeństwie i rodzicielstwie, zmniejszenie dzietności, coraz większa liczba rodzin niepełnych, związków nieformalnych oraz innych alternatywnych i patologicznych form życia.

Funkcjonowanie człowieka w kulturze życia rodzinnego bezdyskusyjnie wywiera nieustanny wpływ na jego życie oraz kształt współczesnej rodziny. Ów wpływ przekłada się na zakłócenia wywołujące zmiany w definiowaniu kształtu oraz sposobów funkcjonowania rodziny. W wymiarze symbolicznym polska rodzina jawi się jako przedmiot kultu. W wymiarze realnym często bywa miejscem zagrożeń dla wolności oraz bezpieczeństwa osobistego jej członków¹. Próba analizy wielowymiarowości procesu dezintegracji oraz kierunku patologizacji społecznej rodziny stanowi cel niniejszego artykułu.

Z analiz badawczych wielu autorów (m.in. E. Łuczaka, K. Pierzchały, A. Szymańskiego)² wynika, iż rodzina doświadcza wielu trudności, przeżywa wewnętrzne przeobrażenia, co przyczynia się do rozpadu więzi i osłabienia poczucia bezpieczeństwa jej członków. W tym tak istotnym dla człowieka środowisku, w którym młody człowiek znajduje oparcie, poczucie bezpieczeństwa, zrozumienie wzmacniane jakością stosunków w niej panujących może dochodzić do zakłóceń, konfliktów, napięć, zagrożeń.

¹ A. Szymański, *Polityka społeczna w przeciwdziałaniu wykluczeniu społecznemu ofiar przemocy w rodzinie*, w: *Meandry wykluczenia społecznego*, red. J. Nowak, Warszawa 2008, s. 127–151.

² Zob. E. Łuczak, *Wielowymiarowa dysfunkcjonalność współczesnej rodziny i jej wpływ na proces wychowania*, w: *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności. Szanse – zagrożenia – patologie*, red. E. Muszyński, E. Sikora, Toruń 2008, s. 306–313; K. Pierzchała, *Wpływ rodziny na przyszłe życie człowieka*, w: *Człowiek a patologie społeczne*, red. K. Pierzchała, Cz. Cekiera, Toruń 2008, s. 65–69; A. Szymański, *dz.cyt.*, s. 127–151.

Dysfunkcjonalność wielu rodzin wiąże się z biedą, ubóstwem, dezintegracją w sferze więzi emocjonalnej, emigracjami zarobkowymi, występowaniem w rodzinie zjawisk o charakterze dewiacji czy patologii społecznej. Można zauważyć wzrost chorób psychicznych i fizjologicznych w rodzinie, stanów załamania, uzależnień, samobójstw, przestępczości, przemocy i zaniedbań wobec dzieci, bezrobocia, agresji, brutalizacji życia rodzinnego i ubożenia społeczeństw³.

Rodzina współczesna odchodzi od modelu rodziny tradycyjnej i pod wieloma względami stanowi nawet jej przeciwieństwo⁴. W zakresie procesów rodzinnych zaznaczają się dwie tendencje. Z jednej strony funkcjonują zjawiska osłabiające instytucjonalny charakter małżeństwa i rodziny (eskalacja celów indywidualnych, wzrastająca liczba rozwodów i małżeństw powtórnych, zmniejszenie liczby zawieranych małżeństw, kohabitacje, tworzenie instytucji wspierających rodzinę w pełnieniu przez nią funkcji). Z drugiej zaś następuje stopniowe kształtowanie się partnerskich, podmiotowych relacji, w których związek kobiety i mężczyzny, a w konsekwencji stosunki między wszystkimi członkami rodziny zależą nie tyle od wywiązania się ze sztywno narzuconych obowiązków, ile od jakości interakcji między nimi, ich osobistego wkładu. Życie rodzinne staje się czymś coraz bardziej osobistym, nie zdeterminowanym przez tradycję⁵. Młodzi ludzie zmagają się z trudnościami, których poprzednie pokolenia doświadczyły tylko częściowo i w ograniczonej mierze. Kult pracy i społeczeństwa, w jakim wzrastały poprzednie pokolenia, nie stwarzał dylematów wywołanych postępem technicznym i technologicznym, nie wytaczał przemian o niespotykanej dynamice i zasięgu. Obecnie w polskim społeczeństwie wzrasta podział pod względem statusu finansowego. Wysoka zasobność majątkowa jednostki określa warunki jej egzystencji. Fakt pochodzenia z rodziny niezamożnej sytuuje ją w sferze ubóstwa i braku perspektyw⁶. Młody człowiek, obserwując niekorzystne warunki społeczne, napotykając wiele okazji do obserwowania nielegalnych sposobów podnoszenia statusu socjoekonomicznego, szybkich i nieodpowiedzialnych karier, dysfunkcjonalności oficjalnego systemu kontroli, odwołuje się do negacji wobec świata, niezadowolenia z sytuacji, wrogości do ludzi, buntu przeciw otoczeniu czy cenionym wartościom. Stąd do patologii niedaleka droga⁷.

Przyjęcie hipotezy o zależności między obserwowanymi zmianami w sposobach rozumienia i wartościowania rzeczywistości społecznej a zmianami zachowań społecznych uzasadnia potrzebę opisu i analizy percepcji zachowań społecznych. Percepcja tych zachowań, ich spostrzeganie, ewaluacja i atrybucja, są traktowane jako istotna komponenta o charakterze poznawczym i emocjonalno-motywacyjnym

³ Zob. Z. Markocki, *Rodzina polska na progu III tysiąclecia. Współczesna rodzina polska – jej stan i perspektywy*, Mysłowice 2005, s. 23.

⁴ A. Kwak, *Uniwersalność instytucji rodziny i kierunku jej przemian*, w: *Życie rodzinne – uwarunkowania makro i mikrostrukturalne*, red. Z. Tysza, Poznań 2003, s. 19–20.

⁵ L. Bakiera, *Rodzina z perspektywy socjologicznej i psychologicznej: ciągłość i zmiana*, w: *Obrazy życia rodzinnego z perspektywy interdyscyplinarnej*, red. A. Michalska, Poznań 2006, s. 107.

⁶ Zob. D. Kielb-Grabarczyk, *Wpływ rodziny na system (anty)wartości współczesnej młodzieży*, w: *Współczesna rzeczywistość w wybranych problemach społecznych*, red. G. Durka, Kraków 2010, s. 86–87.

⁷ Tamże, s. 87.

procesu generowania zachowań społecznych, które nie tylko spełniają warunek zmiany zachowania, ale sytuują się w kategorii zachowań dewiacyjnych⁸.

W tej perspektywie ocena współczesnych zagrożeń, relacji o charakterze opresji hegemonii⁹, przekładająca się na funkcjonowanie młodych w często dysfunkcyjnych, dezorganizacyjnych, zaburzonych czy dychotomicznych warunkach życia, winna uwzględniać konieczność holistycznego oglądu problemu.

Genezy zaburzeń aksjonormatywnych można upatrywać w zaburzeniach rozwojowych jej członków (dziecka, rodziców, dziadków), jak i w przyczynach związanych z całym systemem rodzinnym i z jego głównymi podsystemami¹⁰. Jeżeli w rodzinie zostaną utrwalone sztywne wzory interakcji i owa rodzina ujawni małą elastyczność w relacji do zmieniającego się kontekstu życia, to może stać się rodziną patologiczną, co znacząco odbija się na funkcjonowaniu całego systemu rodzinnego oraz poszczególnych jej członków-małonków, dzieci¹¹. Jednak pojawienie się patologii w rodzinie nie musi stanowić o jej rozpadzie. Znaczącą rolę patologizacji strategii pełnić mogą choroby, uzależnienia, zaburzone zachowania. Wkomponowanie patologii w strukturę rodziny staje się jej komponentem pełniącym dodatkowe funkcje np. radzenia/przezwycięzania stresu, ucieczkę od problemów. Patologia jako mechanizm sterujący rodziną blokuje rozwój poszczególnych jej członków, nie pozwala na osiąganie przez nich kolejnych etapów cyklu rozwojowego¹². Nie każda rodzina może i kiedykolwiek będzie w stanie realizować swoje funkcje wychowawcze, zmierzając do ukształtowania pewnego ideału człowieka-odpowiedzialnego za kształt teraźniejszości i przyszłość. Konieczne staje się zwrócenie uwagi na system rodzinny z perspektywy dzieci, najbardziej narażonych na przejawy jej dysfunkcjonalności. Jak podaje P.P. Muisener¹³, dysfunkcja rodziny wypływa z nierozwiązanych kryzysów rozwojowych, załamania dynamiki rodzinnej, naprężeń i sytuacji stresowych występujących w życiu rodziny. Rodzina dysfunkcjonalna przestaje być systemem podtrzymującym rozwój swych członków, nie zapewnia poczucia bezpieczeństwa.

Zdaniem P. Magiera¹⁴ istotnym elementem dotyczącym wpływu kontekstu kulturowego na funkcjonowanie rodziny jest wzbudzenie w rodzicach świadomości względem aspektu kultury współczesnej, a w szczególności pluralizmu kulturowego jako swoistej formy presji, która z kolei stanowi o mocy istnienia rodziny w odróżnieniu od „autentycznych” wyborów osób¹⁵. Wzrasta anonimowość jednostki i rodzi-

⁸ Zob. T. Kluz, *Postawy moralne młodzieży wobec zachowań dewiacyjnych*, w: *Środowisko młodzież zdrowie*, red. J. Malinowski, A. Zandecki, Toruń 2007, s. 89–104.

⁹ L. Windsor, E. Benoit, E. Dunlap, *Dimensions of Oppression in the Lives of Impoverished Black Women Who Use Drugs*, „Journal of Black Studies OnlineFirst” 2008, s. 5–16.

¹⁰ Zob. M. Beisert, *Patologia seksualna w systemie rodzinnym*, w: *Dylematy współczesnych rodzin*, red. A. Michalska, Poznań 2005, s. 34.

¹¹ Por. M. Plopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Elbląg 2005, s. 10–11.

¹² Tamże.

¹³ Za: R. Ilnicka, *Środowiskowy kontekst niedostosowania społecznego młodzieży*, Toruń 2008, s. 42–43.

¹⁴ P. Magiera, *Kulturowy kontekst wychowania dziecka wyzwaniem dla edukacji rodziców*, w: *Rodzielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin 2007, s. 104.

¹⁵ L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, Warszawa 1998, s. 93–117.

ny w rozrastających się społecznościach lokalnych. Większe znaczenie ma interakcja oraz ekspresja osobowości członków rodziny niż przystosowanie do wymogów norm i ról rodzinnych. Szczególnego znaczenia nabiera emocjonalna funkcja rodziny. Więż osobista ma większe znaczenie niż więż rzeczowa. Maleje specjalizacja ról męża i żony. „Światy” męski i żeński ulegają w rodzinie scaleniu i unifikacji¹⁶.

K. Wrońska¹⁷ zauważa, iż tworzenie autorytetu rodziny w sposób szczególny związane jest z autorytetem samych rodziców. Podobnie jak w odniesieniu do rodziny autorytet rodziców zmienia swój charakter z autorytetu opartego na społecznej pozycji rodziców na autorytet oparty na cechach osobowościowych osób będących rodzicami. Pozycja rodziców, wynikająca z uwarunkowań społeczno-kulturowych, ustępuje miejsca sytuacji, w której rodzice ze względu na malejący dystans względem swoich dzieci zmuszeni są budować uprzywilejowaną pozycję jedynie na podstawie reprezentowanych przez siebie owych cech, zwłaszcza odpowiedniego poziomu dojrzałości osobowościowej, w tym moralnej.

To rodzice przekazują dziecku model zaangażowania w życie społeczne, poziom samoakceptacji, radość życia¹⁸. Potwierdzeniem tej tezy jest konstatacja L. Dyczewskiego¹⁹, zgodnie z którą rodzina kształtuje, wzmacnia optymizm społeczny swoich członków, selekcjonuje, porządkuje i interpretuje bodźce działające na dziecko. Realizacja owych zadań przez rodzinę przyczyni się do wytworzenia warunków/kompetencji sprzyjających funkcjonowaniu dziecka bez lęków i stresów. Jak wskazują badania B. Fiese²⁰, funkcjonowanie rytuałów rodzinnych jest istotne w procesie kształtowania się tożsamości w okresie adolescencji. Im większe znaczenie dla badanych miało funkcjonowanie rytuałów w życiu rodziny i im większe było nasilenie pozytywnych emocji, tym silniejsze zaobserwowano poczucie zintegrowania tożsamości nastolatków i ich poczucie bycia kochanymi, wspieranymi. Ciekawym przykładem przedsięwzięć badawczych dotyczących znaczenia rytuałów i zachowań rutynowych w rodzinie w pomyślnym funkcjonowaniu zdrowotnym i społecznym ludzi przedstawiła M. Prajsner²¹. Wyniki jej badań potwierdzają, iż praktykowanie rodzinnych rytuałów, stanowiących element rodzinnej tradycji, wzmacnia związki między członkami rodziny. Regularne praktykowanie rytuałów i zachowań rutynowych prowadzi do zmniejszenia stresów w rodzinach, w których funkcjonują samotni rodzice i sprzyja lepszemu funkcjonowaniu dzieci, których rodzice rozwiedli się; jest powiązane z poczuciem rodzicielskiej kompetencji, stanem zdrowia dzieci, harmonią w relacjach pomiędzy rodzicami i dziećmi oraz z wynikami w nauce osiąganymi przez dzieci; jest związane z satysfakcją czerpaną przez rodziców z wychowywania dzieci oraz poczuciem własnej tożsamości nastolatków.

¹⁶ Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2002, s. 26.

¹⁷ K. Wrońska, *Kondycja współczesnej rodziny w kontekście przemian (kryzysu) autorytetu*, „Rocznik Pedagogiki Rodziny. Studia i rozprawy” 2006, nr 6, s. 121–129.

¹⁸ Por. A. Żywczok, *Wychowanie do radości życia*, Warszawa 2004.

¹⁹ L. Dyczewski, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994, s. 108–109.

²⁰ B. Fiese, *Dimensions of family rituals cross two generations: Relation to adolescent identity*, „Family Process” 1992, 31, p. 151–162.

²¹ M. Prajsner, *Rytuały rodzinne a rozwój psychospołeczny adolescentów*, „Remedium. Profilaktyka i promocja zdrowego stylu życia” 2009, nr 3, s. 22–23.

Rodzina może albo wykorzystać, albo zaprzepaścić możliwości ukazania swoim dzieciom, jak racjonalnie i odpowiedzialnie realizować wartości humanistyczne w realiach społecznych i kulturowych²².

W jaki sposób będzie przebiegał proces wychowania w rodzinach dysfunkcyjnych, w których rodzice kreują przekonanie o braku sensu funkcjonowania?

Jaki „kapitał symboliczny” będzie przekazywany pokoleniom w środowisku, w którym występuje kumulacja zachowań patologicznych?

W odniesieniu do form życia współczesnej rodziny, rozgrywających się w niej rozterek i braku z niej satysfakcji, Z. Bauman²³ wskazuje ich przyczynę – to nadmiar wolności i możliwości, oznacza wielość równoprawnych możliwości. Efekty indywidualnych decyzji życiowych w czasach postmodernizmu doprowadziły do nieznannej wcześniej wielości form życia rodzinnego i pararodzinnego. Istotą postępującej dekonstrukcji rodziny jest rozdzielenie sfer małżeństwa, seksu i prokreacji, stanowiących jedność w tradycyjnym modelu rodziny, zwłaszcza opartym na religii katolickiej²⁴. Pewne zmiany nie ominęły także rodziny tradycyjnej, ów model jest coraz częściej i w sposób coraz bardziej jawny uzupełniany o rodziny przyrodnie, adopcyjne i korzystające ze sztucznego zapłodnienia. Na podkreślenie zasługuje fakt, że przez wiele lat z funkcją prokreacyjną łączono funkcję seksualną. Z chwilą upowszechnienia różnych metod i środków regulacji urodzeń zaistniała możliwość oddzielenia indywidualnych potrzeb seksualnych od funkcji prokreacyjnej i nadania im charakteru autonomicznego, co w istotny sposób wpłynęło na dietność rodzin i spowodowało w nich wewnątrzstrukturalne zmiany²⁵. O wyrazistości procesu oddzielenia funkcji prokreacyjnej od seksualnej świadczy również fakt, iż obniża się wiek inicjacji seksualnej, wzrasta natomiast średnia wieku posiadania potomstwa. Obniżenie wieku inicjacji seksualnej, przesączenie kultury erotyzmem i epatowanie seksem, zwiększenie swobody seksualnej, relatywnie niski poziom kultury seksualnej, szerzenie swobodnego i powierzchownego podejścia do sfery erotycznej, wydłużenie ścieżki edukacyjnej, przeorganizowanie ról społecznych kobiety, promocja konsumpcjonizmu, ukazywanie seksu nastawionego na przyjemności, pozbawionego odpowiedzialności i nastawionego na obronę przed prokreacją, wszystko to w bliższej lub dalszej perspektywie będzie miało reperkusje w funkcjonowaniu nastoletnich dziewcząt w kontekście pojmowania przez nie wartości macierzyństwa i uznawania jej siły za bezsporną²⁶. Poza tym ranga funkcji seksualnej wzrosła w indywidualnych hierarchiach wartości, gdyż nie ma konieczności jej realizacji w małżeństwie, została oddzielona od prokreacji, wyabstrahowana z małżeństwa²⁷.

²² Zob. L. Turoś, *Wychowawcze i kulturotwórcze funkcje rodziny*, Warszawa 2004, s. 152.

²³ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.

²⁴ D. Duch-Krzysztożek, *Małżeństwo, seks, prokreacja: analiza socjologiczna*, Warszawa 1997.

²⁵ T. Rostowska, *Co zagraża podstawowym funkcjom rodziny w Polsce?*, „Problemy Rodziny” 2000, nr 5, s. 22.

²⁶ Zob. E. Włodarczyk, *Nastoletnie macierzyństwo jako problem indywidualny i społeczny*, w: *Kapitał społeczny a nierówności. Kumulacja i redystrybucja*, red. K. Marzec-Holka, Bydgoszcz 2009, s. 454–463.

²⁷ A. Giza-Poleszczuk, za: D. Lalak, *Společne uwarunkowania kryzysu rodzicielstwa*, w: *Czego obawiają się ludzie? Współczesne zagrożenia społeczne – diagnoza i przeciwdziałanie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2007, s. 225.

Znacznie też zauważa się postępujące przewartościowanie ról pełnionych przez małżonków lub partnerów w związkach, które stają się coraz bardziej egalitarne²⁸. Z jednej strony wyznacznikiem trendów postmodernizmu jest bogactwo i elastyczność form życia rodzinnego czy partnerskiego, z drugiej natomiast nietrwałość tych form. Dekonstrukcja rodziny, stanowiąca o upłynniających się i nietrwałych formach życia rodzinnego, staje się w rzeczywistości składową wielu równoległych procesów, niewątpliwie wzajemnie powiązanych, wzajemnie przenikających się zjawisk. Poza tym w rodzinie współczesnej obowiązuje egalitaryzm między rodzicami i dziećmi. Dokonuje się proces emancypacji dziecka w rodzinie. Przekazywanie wartości i norm moralnych z pokolenia na pokolenie zostaje podważone, niejednokrotnie zakwestionowane. Wpływ rodziców jest ograniczany przez konkurencyjne, nie podlegające kontroli czynniki zewnętrzne. Dzieci cieszą się wzrastającą autonomią i wolnością, uznają w ograniczonym zakresie autorytet rodziców, poszukują jego uzasadnienia. Splot niekorzystnych warunków oraz zaburzeń w jej funkcjonowaniu, tj. konflikty powodujące osłabianie więzi społecznych, przemoc, alkoholizm, przestępczość, pasożytnictwo społeczne, dewiacje seksualne, nieprzestrzeganie norm moralnych i obyczajowych sytuuje się najczęściej w rodzinach patologicznych, w których jej członkowie poddani są permanentnym doświadczeniom skumulowanej deprywacji potrzeb emocjonalnych, ekonomicznych, edukacyjnych.

Charakterystykę obrazu patologii rodziny współczesnej dopełniają inne zakresy omawianego zjawiska oraz zaburzenia: nieudolność wychowawcza, niski poziom kultury, dewiacje: psychopatia, socjopatia rodziców itp. Do przyczyn nieporozumień należałoby także dodać nieumiejętność poradzenia sobie z rozbieżnością między wyobrażeniami małżonków o małżeństwie a rzeczywistością, z jaką spotykają się w trakcie związku.

Często nawyki i zachowania są odzwierciedleniem ich doświadczeń i obserwacji wyniesionych z domu rodzinnego. Współczesne alternatywne formy życia rodzinnego nie stanowią jednorodnej grupy i stają się elementem życia: związki nieformalne, związki typu LAT, małżeństwa bezdzietne z wyboru tzw. DINKS, single, związki homoseksualne, rodziny zrekonstruowane, rodziny niepełne. Materiał badawczy uzyskany przez M. Beczkiewicz²⁹, dotyczący interpretacji przeżytego rozvodu rodziców przez dorosłe dzieci w kategoriach jego roli i miejsca w życiu rodziny i własnym oraz jego aspektów moralnych, potwierdza tezę, iż jakość rozwoju w dzieciństwie, a później w wieku dorastania stanowi kapitał na dalsze życie. Za najczęstsze błędy popełniane przez rodziców, które doprowadziły do rozpadu ich związku, badani uznali, m.in. nieumiejętność rozmowy, nieakceptowanie różnic charakterów, przedkładanie swoich potrzeb nad dobro rodziny, nadużywanie alkoholu, nieumiejętność rozwiązywania konfliktów, słuchanie osób trzecich, zbyt szybka decyzja o rozpoczęciu współżycia, narzucanie drugiej stronie swojego zda-

²⁸ Z. Tyska, *Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian*, w: *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 1999, s. 193–201.

²⁹ M. Beczkiewicz, *Retrospektywny obraz rozpadu rodziny w oczach dorosłych dzieci*, w: *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności. Szanse – zagrożenia – patologie*, red. W. Muszyński, E. Sikora, Toruń 2008, s. 326–337.

nia, brak opanowania, nieumiejętność okazywania uczuć, brak dobrej woli w celu zachowania związku, niechęć korzystania z pomocy specjalistów, brak wspólnych celów, okazywanie zazdrości, nastawienie na karierę.

Badania M. Ziemskiej³⁰, przeprowadzone wśród młodzieży, dotyczące postrzegania przez nią rodziny pochodzenia, wskazują, iż badani przyjmują postawę krytyczną wobec najbliższych. Ponad połowa respondentów dostrzega potrzebę zmiany w swojej rodzinie, chcieliby doświadczać w niej więcej pozytywnych emocji: ciepła, miłości, wyrozumiałości, zainteresowania sprawami drugiego człowieka. Zjawiska patologiczne w rodzinie dostrzega co czwarty z badanych. Co siódma osoba odrzuca wzór życia małżeńskiego rodziców. Co druga z badanych osób twierdzi, że ma poczucie osamotnienia w domu.

Co trzecia wyznaje, że często doświadcza samotności. Występuje także silne skorelowanie poczucia osamotnienia z pragnieniem zmian we własnej rodzinie. Zdecydowana większość osamotnionych w domu nie lubi przebywać w gronie domowników. W odniesieniu do zasygnalizowanych wyników badań można skonstatować, iż obraz i ideał rodzin w percepcji młodych to „zarysowana tendencja” w realizacji kompetencji, predyspozycji jej członków. Rodzina, mówi P. Ricoeur, może być czasem analizowana jako swoiste nagromadzenie się wrogości, gdzie nie pragnie się już komunikacji, nie wierzy już w porozumienie³¹. A tęsknota za porozumieniem, a nie samo porozumienie, są znakiem rozpoznawczym cierpienia.

Patologia w rodzinie, stanowiąca mechanizm nią sterujący, stwarza realne niebezpieczeństwo, iż młody człowiek będzie szukał ucieczki w nowe, nieznane i nie zawsze trafne rozwiązania, np. postawy wobec używania środków odurzających jako ucieczki przed frustracją, przynależność do grup subkulturowych, a nawet przestępczych. Patologia w rodzinie stanowi najczęściej czynnik decydujący o powstaniu nieprzystosowania społecznego młodzieży.

Wielowymiarowość procesu dezintegracji negatywnej w rodzinie powoduje jej patologizację, a co za tym idzie wyniszczanie jej członków. Patologie wpływają bezpośrednio na kształtowanie się zasobów etycznych, wzorów zachowań dzieci. Niekonsekwentne, nacechowane agresją reakcje rodziców, wywołane ich nadużyciami czy uzależnieniami, skutkować będą transferem wzorów na dzieci i ich przyszłe role życiowe. Wśród następstw złego traktowania w domu rodzinnym E. Jarosz³² wskazuje rozwój zaburzeń typu borderline i zaburzeń kontroli zachowania, na skłonność do agresji i wrogości w stosunku do innych oraz permanentne poczucie zagrożenia. W stosunku do następstw krzywdzenia dziecka, podkreśla D. Glaser³³, zasadne jest

³⁰ Zob. *Rodzina współczesna...*, 116–123.

³¹ Za: M. Budziszewska, *Narracja, cierpienie i jakość życia w fenomenologicznym ujęciu Paula Ricoeura*, w: *Jakość życia współczesnego człowieka. Wybrane problemy*, red. A. Gawot, A. Głębocka, Kraków 2008, s. 159.

³² E. Jarosz, *Czy sposób traktowania dzieci ma związek z jakością życia i publicznym bezpieczeństwem*, w: *Edukacja w społeczeństwie „ryzyka”. Bezpieczeństwo jako wartość*, red. M. Gwoździcka-Piotrowska, A. Zduniak, Poznań 2006, s. 262, zob. także *Psychologia zaburzeń osobowości. Wybrane zagadnienia*, red. L. Cierpiałkowska, Poznań 2004.

³³ Zob. D. Glaser, *Krzywdzenie i zaniedbywanie dzieci a funkcjonowanie mózgu – przegląd badań*, „Dziecko Krzywdzone” 2006, nr 14.

operowanie pojęciami: multifinalności, czyli występowanie odmiennych następstw u różnych osób o podobnych, a nawet identycznych doświadczeniach oraz ekwifinalności, czyli występowania podobnych następstw u jednostek charakteryzujących się zróżnicowanymi procesami rozwojowymi. Zjawiska te powodują, iż nie można trafnie przewidywać skutków konkretnych doświadczeń w rodzinie.

Wychodząc z założenia, iż rodzina pochodzenia to podstawowe środowisko życia i socjalizacji, w której kształtuje się system wartości, norm, wzorów zachowań młodego pokolenia i jednocześnie pod wpływem osobistych doświadczeń, przemysła młody człowiek uzupełnia go i zmienia, to jego „rdzeń” sytuuje się w rodzinie, w której spędził dzieciństwo i młodość. Im bardziej pozytywnie są oceniane czynniki przez młodzież w rodzinie pochodzenia, tym istnieje większa szansa wzorcowotwórczego oddziaływania rodziny pochodzenia na własne małżeństwo i przyszłą rodzinę młodego pokolenia. Natomiast klimat społeczny i psychologiczny rodzin patologicznych, obarczonych napięciami, frustracjami, przykrościami, trudnościami w komunikacji międzyosobowej przekłada się na fakt przyjmowania przez dziecko w owych sytuacjach patogennych postaw obronnych: rezygnacja z własnych planów życiowych, by poświęcić się rodzinie, postawa empatyczna wobec nadużywającego członka rodziny, współuzależnienie, wycofywanie się z życia rodzinnego, ucieczka, przemoc, agresja, które z kolei wynikają z poczucia zagrożenia, braku możliwości realizacji własnych, istotnych potrzeb emocjonalnych i społecznych³⁴. Zdaniem F. Wawro³⁵, mechanizm, warunkujący własne zachowania patologiczne dzieci doświadczających traumatycznych przeżyć, opiera się na pozbawianiu dziecka bazy i wsparcia w stabilizowaniu własnych odniesień emocjonalnych do innych i związanego z tym braku wzoru właściwego funkcjonowania w relacjach międzyludzkich.

Analiza opinii młodzieży (100-osobowa grupa ze środowiska o bogatych tradycjach kulturowych i edukacyjnych) przeprowadzona przez autorkę na temat zachowań patologicznych i warunkujących je kontekstów, ujawniła kierunek kategoryzacji przez nią podłoża występowania omawianych zjawisk: 74% badanych wskazała na dysfunkcyjność rodziny. Maturzyści wskazywali na aspekt ubóstwa (34%) jako trudności materialno-bytowej ograniczającej wydolność wychowawczą i opiekuńczą rodziny, agresji (40%), odrzucenia emocjonalnego (36%), rozwodów (35%), alkoholizmu i samotnego rodzicielstwa (34%). W wypowiedziach respondentów ujawniły się skonkretyzowane oceny poszczególnych patogennych zmiennych środowiska rodzinnego. Alkoholizm i narkomania zdaniem badanych ściśle korelują z uzależnieniem rodziców od alkoholu (87%), agresją wobec dziecka (81%), odrzuceniem emocjonalnym (58%). Zachowania agresywne młodzieży stanowią zjawisko współwystępujące ze złymi warunkami materialno-bytowymi, a także rozwodem rodziców oraz poczuciem odrzucenia emocjonalnego. Skłonności do zachowań autodestrukcyjnych/samobójczych młodzieży są wg badanych przede wszystkim współzależne ze zjawiskiem agresji w rodzinie (90%),

³⁴ Zob. M. Ryś, *Rodzinne uwarunkowania psychospołeczne funkcjonowania Dorosłych Dzieci Alkoholików*, Warszawa 2007.

³⁵ Zob. F. Wawro, *Środowiskowe tło patologicznych zachowań młodzieży. Komunikat z badań*, w: *Problemy współczesnej młodzieży w ujęciu nauk społecznych*, red. F. Wawro, Lublin 2007, s. 89–108.

odrzucając emocjonalnym dziecka (81%) oraz alkoholizmem rodziców (58%). Relewancja w opiniach respondentów odnosiła się do zjawiska prostytucji dziewcząt a złych warunków materialnych w ich rodzinach (79%), ponadto z doświadczanym przez nie poczuciem odrzucenia emocjonalnego (70%) a alkoholizmem rodziców (62%).

Badania nad funkcjonowaniem dzieci, które były źle traktowane, ujawniają, że znajdują się one w grupie podwyższonego ryzyka zaburzeń emocjonalnych oraz w zachowaniu, niepowodzeń szkolnych, pesymizmu i wyuczonej bezradności. Wśród nich wymienia się: depresję, smutek, bezsilność, próby samobójcze i samouszkodzenia. Ponadto, jak twierdzi P. Gindrich³⁶, w wieku adolescencyjnym i dorosłym ofiary złego traktowania w rodzinie mogą ujawnić zachowania agresywne, a nawet dokonywać zabójstw. Efekty negatywnych doświadczeń (poczucie permanentnego zagrożenia związanego z ustawiczną sytuacją konfliktową, niska samoocena, skrajne napięcia emocjonalne) stanowią często o stanach depresyjnych, poczuciu granicznej bezradności i desperacji. Deprywacja potrzeb psychicznych dzieci, ujawnia się najczęściej w postaci problemów przystosowawczych do norm społecznych, moralnych. Skrajnym przejawem jest przejście do własnych zachowań patologicznych³⁷. Potwierdzeniem tej tezy są badania przeprowadzone wśród nieletnich sprawców czynów zabronionych i młodzieży nieprzestępczej dotyczące postrzegania przez nią rodziny³⁸. Badani nieletni to uczniowie na poziomie edukacyjnym gimnazjum. Nieletnim przebywającym w schroniskach były postawione zarzuty dokonania czynów w typie zbrodni, głównie zabójstwa i rozboju.

Okazało się, że sytuacja nieletnich umieszczonych w schroniskach była wyraźnie gorsza, czyli kształt życia rodzinnego jest warunkowany obrazem całokształtu funkcjonowania rodziny. Jakość relacji domowych przekłada się na obraz adolescenta. Wśród osób zaufanych, na które wskazywali badani, będący w trudnej egzystencjalnie sytuacji (pobyt w izolacji), dominowały matki. Natomiast wskazania na ojca różnicowały badane grupy. Grupa gimnazjalistów wskazywała na korzystniejsze wychowawczo relacje domowe. Znamienne jednak jest, iż wszyscy badani wyrażali pozytywną opinię na temat modelu życia rodzinnego opartego na wzajemnej pomocy, choć w przypadku opinii nieletnich ze schronisk jest on osiągalny mniej licznie.

Zdaniem badacza wskazania młodych ze schronisk wyrażają swoistą tęsknotę za pozytywnymi warunkami, których młodzież ta jest przynajmniej świadoma, ale świadomość ta dotyczy także braku realizacji pozytywnego modelu życia rodzinnego.

W przypadku wymiaru, jaki stanowią poszukiwania przyczyn zakłóceń funkcjonowania rodziny należałoby odnieść się do faktu postrzegania osób z rodzin patologicznych. W rzeczywistości jednostki takie traktowane jako przegrane, stygmatyzowane, będą sytuowane, a wręcz „zmuszane” i to zarówno w znaczeniu obiektywnym, jak też subiektywnym do zaprzeczania własnym poglądom, przekonaniom,

³⁶ P. Gindrich, *Psychospołeczne komponenty nieprzystosowania*, Lublin 2007, s. 172–173.

³⁷ J. Kobylińska-Szkatuła, *Patologia rodziny a wykołajenie nieletnich*, „Problemy Alkoholizmu” 2000, nr 3, s. 1–4.

³⁸ T. Wach, *Rodzina w percepcji nieletnich sprawców czynów zabronionych i młodzieży nieprzestępczej*, „Opieka Wychowanie Terapia” 2008, nr 3–4, s. 10–17.

których zaburzona rola regulacyjna na osi kontinuum prowadzić będzie podmiot do samowyobcowania i poczucia anomii. Natomiast poczucie braku satysfakcjonujących relacji z innymi ludźmi czy wsparcia z ich strony, może sprzyjać samotności, a nawet zachowania suicydalne.

Fakt, że problem samotności, nieśmiałości i wyobcowania ze społeczności w wieku młodzieńczym nie jest problemem trywialnym, oczywistym, potwierdzają badania nad rodzinami nieletnich przestępców³⁹. Badania te wykazały, że w rodzinie przestępczej dzieci, które wchodziły w kolizję z prawem, były niezależne od środowiska i aktywnie nastawione do życia. Natomiast dzieci z rodzin nieprzestępczych, o mniejszych skłonnościach do popełniania przestępstw lub jeszcze nie wchodzące na drogę przestępczą, charakteryzowały się dużą zależnością od środowiska oraz dużą pasywnością w kontaktach z ludźmi i wobec różnych problemów życiowych. Co najistotniejsze, w owych badaniach stwierdzono także, iż dzieci, u których styl życia charakteryzował się biernością i zależnością od innych, z łatwością przystosowywały się do sytuacji rodziny patologicznej. Ważnym czynnikiem w poszukiwaniu źródeł samotności i poczucia wyobcowania u nastolatków są badania wskazujące na trwałość zaburzeń emocjonalnych w dorosłym życiu⁴⁰. Osoby, które nie miały większych problemów ze swoim życiem w wieku młodzieńczym pozostawały takimi, wchodząc w świat dorosłych. Natomiast młodzi ludzie, którzy nie mogli znaleźć swego miejsca, rozstrojeni i wyobcowani ze swego środowiska, bardzo często pozostawali takimi w wieku dojrzałym.

Jeszcze jedną kwestią, sytuującą się w kręgu trudności przystosowawczych młodych ludzi, wynikającą z różnorodnych dysfunkcji życia a mogącą w przyszłości przekształcić się w poważne zaburzenia kliniczne są zachowania ryzykowne.

Zachowania ryzykowne mogą się nawzajem zastępować. Jeżeli z jakichś względów jedno zachowanie jest utrudnione lub niemożliwe, nastolatek może w to miejsce wbudować inne z listy zachowań ryzykownych. Inicjacja jednego zachowania ryzykownego znacząco zwiększa prawdopodobieństwo wchodzenia w następne. Różne rodzaje zachowań ryzykownych mogą umożliwiać np. zaspokojenie najważniejszych potrzeb psychologicznych, realizację ważnych celów rozwojowych; radzenie z przeżywanymi trudnościami życiowymi⁴¹. Zachowanie jednostki to wypadkowa oddziaływania kilku grup czynników, tkwiących w samej jednostce oraz w jej otoczeniu. Do czynników zewnętrznych zaliczono m.in.: strukturę rodziny, wykształcenie, zawód i wyznanie rodziców, ich system przekonań i religijność, klimat domowy. Czynniki wewnętrzne stanowi system osobowości jednostki – główne motywy, osobiste przekonania, samokontrola oraz postrzeganie środowiska. Wśród czynników chroniących przed zaburzeniami zachowania autor wymienia: więź w relacjach rodzic – dziecko, brak lub utrata doświadczeń w tym

³⁹ B. Hołyst, *Suicydogenne aspekty samotności*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 277–291.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 289.

⁴¹ Za: K. Pierzchała, *Nieprawidłowe postawy rodzicielskie przyczyną ryzykownych zachowań dzieci i młodzieży*, w: *Człowiek a patologie społeczne*, red. K. Pierzchała, Cz. Cekiera, Toruń 2008, s. 99–142.

względnie powoduje patologizowanie się więzi prowadzących do występowania zespołu odrzucenia, a następnie utraty poczucia bezpieczeństwa i obniżenia poczucia własnej wartości, co w konsekwencji doprowadza do zaburzeń więzi, zwanych zespołem wzajemnej opozycji, przejawiającej się w kłótniach, awanturach i objawach buntu⁴².

Warto także zaakcentować badania dotyczące skutków emigracji zarobkowej rodziców uczniów szkół podstawowych i gimnazjalnych województwa zachodnio-pomorskiego⁴³. W ogólnej liczbie 2752 uczniów dotkniętych eurosieroctwem u 653 uczniów szkół stwierdzono problemy z nauką (brak motywacji do nauki, obniżone wyniki nauczania, nieprzygotowanie do zajęć, lekceważenie obowiązków szkolnych, drugoroczność), problemy wychowawcze (arogancja, wulgarne słownictwo, oszustwa, wysoka absencja), zaburzenia emocjonalne (apatia, myśli samobójcze), oznaki buntu, uleganie nałogom, przynależność do negatywnych grup rówieśniczych, kolizje z prawem.

Migracja postrzegana w kategoriach strat może stanowić zjawisko powodujące dysfunkcje rodziny i stanowić źródło jej problemów w zakresie opieki i wychowania dzieci, niepowodzeń uczniów w szkole⁴⁴.

Badania M. Pakuły⁴⁵, dotyczące preferencji wobec przyszłego modelu małżeństwa i rodziny studentów, wykazały afirmowanie przez nich swobodnego wyboru sposobu realizacji pragnień związanych z budowaniem intymności i zaspokajaniem potrzeby miłości. Instytucję rodziny traktują jako własną przyszłość, nie dyskredytując kohabitacji i akceptując przedmażeńskie kontakty seksualne. Pragną zalegalizować przyszły związek z osobą, którą pokochają. Chcą mieć potomstwo, choć nie traktują rodzicielstwa jako niezbędnego warunku małżeńskiego szczęścia. Model życia rodzinnego nie stracił na atrakcyjności w wizji młodych, wkraczających w dorosłość. Wyraźnie zaznacza się pogoń za osobistym szczęściem, co pozostawia relacje małżeńskie pod znakiem zapytania. Kardynalną wartością stała się jakość życia w związku, a nie jego trwałość. Badani oczekują, że małżeństwo z nieco wyidealizowaną wizją, będzie związkiem miłości, jednak dokonują chłodnej kalkulacji ewentualnych niepowodzeń i dopuszczają rozwód.

Nie budzi wątpliwości, że zjawisko patologizacji rodziny stanowi przeszkodę w procesie prawidłowej socjalizacji i resocjalizacji młodego pokolenia. Każdy młody człowiek będzie musiał w przyszłości stawić czoła „stania” się jednostką autono-

⁴² Tamże, s. 114.

⁴³ Za: W. Lesner, *Współczesne dylematy polskich rodzin. Wychowawcze skutki migracji zarobkowej rodziców*, w: *Opieka i wychowanie – tradycja i problemy współczesne*, red. D. Apanel, Kraków 2009, s. 395–402.

⁴⁴ Zob. B. Walczak, *Wychowawcze i edukacyjne konsekwencje „emigracji” rodziców i opiekunów*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2008, nr 5; S. Kozak, *Patologia eurosieroctwa w Polsce. Skutki migracji zarobkowej dla dzieci i ich rodzin*, Warszawa 2010, s. 16; I. Kurkiewicz, *Zagraniczna praca zarobkowa rodziców a kształtowanie się osobowości młodego człowieka*, w: *Współczesne determinanty profilaktyki i resocjalizacji nieletnich*, red. S. Bębas, Radom 2010, s. 91–99.

⁴⁵ M. Pakuła, *Model małżeństwa i rodziny – preferencje młodych dorosłych*, w: *Prawne, administracyjne i etyczne aspekty wychowania w rodzinie*, red. S. Bębas, E. Jasiuk, t. II, Radom 2011, s. 555–566.

miczną z określonym kształtem osobowościowym i tożsamościowym. Na pograniczu linii rozwojowych może pojawić się niebezpieczeństwo „znacznie posuniętej” izolacji i poczucia samotności. Badanie, analizowanie owego zagadnienia stanowi zagadnienie niezmiernie trudne, skomplikowane i długofalowe. Współcześnie badacze (m.in. S. Chelpa, T. Witkowski⁴⁶, T. Sakowicz⁴⁷) są zgodni, co do kwestii, iż człowiek rodzi się z określonymi cechami temperamentu. Mogą one podlegać modyfikacji w trakcie fizjologicznego dojrzewania organizmu, a także pod mniej lub bardziej kontrolowanym wpływem środowiska. Niemniej w tej zmienności istnieje pewna jego spójność i stałość, a mianowicie odporność na stres. To właśnie kryterium decyduje o indywidualnej odporności na konflikt. Jednakże koncentrowanie się na wspólnotowym rozwiązywaniu kluczowych dla istnienia i funkcjonowania rodziny problemów może stanowić ułatwienie w przezwyciężaniu najtrudniejszych nawet kryzysów.

Spektrum aspektów zasygnalizowanych w opracowaniu prowokuje więcej pytań niż odpowiedzi. Nie trudno jednak stwierdzić, że we współcześnie funkcjonujących rodzinach następuje powolny efekt rozchwiania ładu aksjonormatywnego, degeneracja ich form życia, czy też nieunikniony w tym względzie proces zdeorientowanej kontynuacji pewnych wyznaczników przekonań: nienawiści, egoizmu, hedonizmu czy konsekwencji w kierunku pasywności, zmierzającej do zniewolenia, oporu, dalekich od optymalnego jego funkcjonowania.

Wielowymiarowość przyszłych struktur rodziny i wynikających z nich zagrożeń, wyraźnie dowodzi potrzeby praktyki dyskursywnej bazującej na strategii marginalizacji różnicy w jej przestrzeni.

UNIVERSALITY OF PERCEPTION QUALITY FORMS OF PRESENTS FAMILY'S LIVE

Summary

In many societies, family plays crucial role in socialization of individual, being simultaneously the reference group with that individual most identifies. Civilization development of societies, economical and political problems impact of family transformation. Its diversity can faster or slow down transformation of family, what confirms thesis, that family constitute social autonomy and also some kind of social miniature. In that environment so essential for human being emerges disturbances. The genesis of family pathology can be found out in developmental disorders of its members (children, parents, grandparents) and in the whole family system with its predominant subsystem. If in the family will be fixed rigid models of interaction and the family will reveal little of flexibility in the relation to transforming of live context, so it can become the pathology family and this can entail appearance of disturbances in the functioning of the whole family system and its individual members – spouses, children. Appearance of pathology in the family does not have to determine of its breakdown. Significant

⁴⁶ S. Chelpa, T. Witkowski, *Psychologia konfliktów. Praktyka radzenia sobie ze sporami*, Wrocław–Taszków 1999.

⁴⁷ T. Sakowicz, *Dysfunkcjonalność rodziny jako przeszkoda prawidłowej socjalizacji i resocjalizacji*, w: *Zagrożenia w wychowaniu i socjalizacji młodzieży oraz możliwości ich przezwyciężania*, red. T. Sołtysiak, Bydgoszcz 2005, s. 200–220.

role of strategy pathologisation play illnesses, addictions, disordered behaviours. Location of pathology in the structure of family become its constituent playing additional functions for instance: coping with stress, escape from problems. Pathology as a mechanism controlling the family, blocks development of its individual members, does not permit to achieve by them consecutive phases of developmental cycle. Not every family can realise of its educational functions in order to shape certain ideal man, responsible for the present and the future. It is necessary to pay attention for the family system from the perspective of children, furthest exposed for its disfunctionality. The aim of hereby elaboration was the analysis of negative disintegration process of present family, crime growth, alcoholism, drug addiction, sexual deviations, their frequency of occurrence, mass, epidemiological and permanent character.

Słowa kluczowe: współczesność, patologizacja życia, rodzina

Waldemar Woźniak, *Metodyka pracy resocjalizacyjnej – ze szczególnym uwzględnieniem poezjoterapii*, Fundacja Europejskie Centrum Wspierania Inicjatywy Społecznych im. prof. Kazimierza Twardowskiego, Poznań 2012, ss. 123.

Z dużym zainteresowaniem przystąpiłem do lektury, a następnie do napisania recenzji tej książki, autorstwa ks. dra Waldemara Woźniaka z Instytutu Psychologii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a także pracownika Wydziału Resocjalizacji i Studiów Edukacyjnych Wyższej Szkoły Gospodarki Krajowej w Kutnie, krajowego duszpasterza zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich, gdyż treść tej książki wręcz tchnie nowością ujęcia odnoszącego się do terapii czy kulturotechniki resocjalizacyjnej.

Recenzowana książka nie jest obszerna, ale interesująca poznawczo. Będąc przedstawicielem katechetyki, zachęcam katechetów do sięgnięcia po tę pracę, gdyż może ona stanowić niejedną odpowiedź czy inspirację do formowania metod oddziaływania pedagogicznego, w tym także katechetycznego. Na lekcjach religii również można mieć kontakt z młodzieżą niedostosowaną społecznie na podłożu np. zaburzonej socjalizacji, zdemoralizowaną, asocjalną.

Na stronach: od 19 do 22, w dużym skrócie, zostały ukazane funkcje, zasady, obszary i metody resocjalizacji, co w znacznej mierze winni poddać refleksji także katecheci. Dobry katecheta będzie np. realizował poprzez swoją pracę nie tylko funkcję kształcącą, ale także wychowawczą, a zarazem będzie umiał odpowiedzieć w uzasadnionych przypadkach konieczność podjęcia profesjonalnej terapii. Katecheta oprócz realizacji obowiązkowych zajęć, może np. zorganizować kółko biblijne, a wówczas będzie przyczyniał się do oddziaływań socjotechnicznych. Jak podaje W. Woźniak (s. 22), socjotechnika to wykorzystywanie grupy w oddziaływaniach wychowawczych wtedy, kiedy będzie ona wywierała pozytywny wpływ na poszczególnych jej członków (uczestników).

Całkowicie oryginalną częścią książki jest ta dotycząca poezjoterapii, której autorską koncepcję W. Woźniak prezentuje na stronach – od 23 do 84. Wprawdzie koncepcja ta została skonstruowana z myślą o oddziaływaniach resocjalizacyjnych, dlatego też wykorzystane zostały wiersze autorstwa wychowanek zakładu poprawczego i więźniów, jednakże jej zastosowanie może być o wiele szersze. Zdaniem ks. Woźniaka może być ona bowiem stosowana w środowiskach bez znamion zagrożeń, jako swego rodzaju ćwiczenia rozwojowe, spełniające służebną rolę w psychoprofilaktyce czy zdrowym psychorozwoju. W środowiskach niezagrożonych dysfunkcjami społecznymi można pominąć poezję wychowanek „poprawczaków” oraz więźniów, by nie omawiać zbyt traumatycznych procesów, a ograniczyć się do szesnastu wierszy autorstwa ks. Woźniaka, powstałych, zdaniem prof. Rafała Leszczyńskiego, w nurcie psychologizmu, nad którymi refleksja może przyczynić się do uświadomienia sobie (zrozumienia) danych elementów (procesów) życia psychicznego, takich jak: percepcja i uwaga, pamięć (np. przemocy), świadomość i mechanizmy obronne, motywacja, emocje i uczucia, potrzeby, charakter i temperament, postawy i wartości, etapy rozwoju (psychorozwoju).

Tryptyk rzymski Jana Pawła II, posłużył ks. Woźniakowi do wykazania *charakteru biofilitycznego* Jana Pawła II, który to charakter, oznacza umiłowanie życia i rozwoju, odnoszącego się zarówno do ludzi, jak i świata zwierząt czy roślin. Po koncepcję *biofilii* sięgnął ks. Woźniak do spuścizny Ericha Fromma.

Jan Paweł II według ks. Woźniaka odznaczał się „czystym” charakterem biofilitycznym, albowiem między innymi: • miłował wszystko, co żywe, wszystko, co służy życiu, dobru; • był czło-

wiekiem nieustannego rozwoju; • jego potrzebą było „być”; • żył w nieustannym zadziwieniu; • chciał zawsze zrozumieć; • postrzegał całości (np. cele nadrzędne) przed częściami; • wpływał na świat poprzez przykład, miłość, rozum; • ludzi traktował podmiotowo, a nie przedmiotowo (s. 31). Uważam, że katecheci winni ukazywać bogactwo osobowości Jana Pawła II, wykorzystując w tym celu Jego twórczość, także poetycką.

Idąc śladem W. Woźniaka, katecheci winni korzystać również z różnorodnej poezji religijnej, której przecież mamy sporo, po to, aby wskazać np. na religijność centralną jako podstawowy element struktury osobowości ludzi religijnych.

W załącznikach (s. 101–123) autor ukazuje, że praktyki religijne, mogą przyczynić się do pozytywnej zmiany psychospołecznej, także w przypadku osób niedostosowanych społecznie; ukazuje też, że człowiek wierzący winien dążyć do szeroko rozumianej harmonii – np. w sferze obrazu siebie, w przeżywaniu czasu, między wartościami a normami.

Biorąc pod uwagę bogactwo treści, polecam recenzowaną tutaj książkę wszystkim zainteresowanym pomaganiem innym ludziom, a także i własnym psychorozwojem.

ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński
UKSW, Warszawa

Sovrano Militare Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme di Rodi e di Malta. Introduzione alla Preghiera, Roma 2010, ss. 162.

Modlitwa jest szczególnie ważnym wyrazem wiary i jednocześnie postaw ludzi wierzących. Jest to żywotna tkanka chrześcijańskiego życia, bez której wręcz jest ono niemożliwe, wręcz wypala się z czasem. Modlitwa jest bowiem czynnikiem ożywiającym wiarę i jednocześnie nadającym jej niezwykle perspektywy, które przekraczają czysto ludzkie wyobrażenia. To wyjątkowe odniesie do Boga, pozwala Go rozpoznać, wielbić, prosić czy dziękować Mu. Ta prawda dotyczy także wielkiej rodziny profesów, kapelanów, dam i kawalerów maltańskich.

Nie dziwi zatem fakt, że i w Zakonie maltańskim zwrócono na tę sprawę szczególne zainteresowanie. Ta bowiem forma życia zakonnego wymaga w szczególny sposób modlitwy. Życie zakonne, także w formie maltańskiej, tak zróżnicowane i bogate, jednak w każdej z tych form wymaga wyjątkowego daru modlitwy. Tam należy czerpać podstawowe źródło w wierności temu specyficznemu powołaniu. Droga ta zaś sprawdziła się przez tyle wieków i nadal owocnie trwa w licznych osobach i dziełach.

Dobrze że w interesującej serii „Quaderni di Spiritualita” już jako 10 tom ukazał się zbiór pod tytułem *Introduzione alla Preghiera*. Warto dodać, iż kolekcja ta ukazuje się równolegle w kilku językach. Język włoski jest najbardziej uznany, jest bowiem językiem urzędowym Zakonu.

Poprzednie numery m.in. analizowały postać św. Jana Chrzciciela czy Matki Bożej.

Całość opracowania otwiera spis treści (s. 3–4), a następnie zamieszczono słowa wprowadzenia, których autorem jest arcybiskup Angelo Acerbi, Prałat Zakonu, podpisany tylko „A.A.” (s. 5). Z kolei zamieszczono słowa wprowadzające dla „Quaderni di Spiritualita nr 10” pióra arcybiskupa Paolo Sardi, aktualnego Pro-Patrona Zakonu (s. 7–14).

Z kolei całość opracowania zawiera 11 tekstów skoncentrowanych na szczegółowych kwestiach wokół określonego w tytule książki tematu. Niektóre z nich zostały przełożone na język włoski. Najpierw Davide Bernini analizuje temat: *Modlitwa w Piśmie Świętym* (s. 15–23). W tym kontekście ważne jest wskazanie na *Lectio divina* w opracowaniu Henry’ego O’Shea OP (s. 25–34).

Eucharystia, źródło i szczyt życia zakonnego to temat podjęty przez Bruno Martin (s. 35–44). Natomiast kwestię: *Modlitwa słuchania: adoracja eucharystyczna* przybliżył Fra Georg Lengerke (s. 45–59).

Słynne benedyktyńskie zawołanie stało się tematem kolejnego wystąpienia *Ora et labora* przedstawionego przez Fra Thomasa N. Mulligana (s. 61–74). Natomiast Andrew Wadsworth ukazał temat:

Krótki przewodnik dla medytacji (s. 75–85). Nie można oczywiście pominąć analizy kwestii *Różaniec* ukazanej przez Fra Costantino Gilardi OP (s. 87–104).

Modlitwę dla rozwoju powołań i formacji ukazał Fra Duncan Gallie (s. 105–116). Dobrze, że nie zabrakło tematu: *Modlitwa i aktywność szpitalna* podjętego przez Dominique de la Rochefoucauld de Montbel (s. 117–128). Z kolei *Propozycja modlitwy dla młodzieży* to kwestia ukazana przez Michelangelo Ranuzzi de'Bianchi (s. 129–139). Jeszcze *Reflektując nad „Ojciec nasz”* omówił arcybiskup Angelo Acerbi (s. 141–157).

Całość książki zamyka *In memoriam* poświęcone kardynałowi Pio Laghi, autorem jest arcybiskup Angelo Acerbi, podpisany A.A. (s. 159–162). Jest to interesujące przywołanie krótkiego *curriculum vitae* wybitnego dyplomaty i Kardynała, wieloletniego Patrona Zakonu i Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej. Był on symbolem umiłowania Zakonu Maltańskiego ze strony Kościoła, a zwłaszcza Jana Pawła II.

Oto interesująca publikacja wokół problematyki modlitwy w Zakonie Maltańskim. Praca wyraźnie ukazuje, że jest ona szczególnie wyraźnie wpisana w dzieła spełnianie w duchu starożytnej maksymy maltańskiej: *Tuitio fidei et obsequium pauperum*. Zatem to nie jest tylko zawołanie czy teoretyczny slogan. To jest ciągle aktualne i żywe zobowiązanie, dostosowywane nieustannie do okoliczności miejsca i czasu, do owego *hic et nunc*. Modlitwa zaś jest niezbędnym, wręcz koniecznym i życiodajnym duchowo środowiskiem tych dzieł oraz ich owocnym gwarantem.

Jak wskazują teksty informacyjne niniejsza publikacja jest swoistym pokłosiem Międzynarodowej Konferencji Zakonnej, która obradowała na Malcie w 2004 r. Warto jeszcze dodać, że problematyka modlitwy wybrzmiała także wyraźnie podczas Międzynarodowego Seminarium, które obradowało w Wenecji w styczniu 2008 r. To bardzo ważne, że Zakon chętnie pochyla się nad problematyką modlitwy, widzianej w tak bogatych formach, a w tym i tradycyjnych, choćby różaniec. Jest to dobre rozpoznanie oczekiwanej owocności tej drogi chrześcijańskiego życia.

Przekazane w prezentowanej książce teksty przemyśleń są szczególnie interesujące, wyszły bowiem w znacznej większości spod pióra członków Zakonu albo osób z nim związanych w różnych formach. Reprezentują oni różne stopnie przynależności, co dodatkowo czyni ogląd modlitwy jeszcze bardziej wszechstronny i wiarygodny. Są to zatem eksperci, a jak wskazuje lektura nie tylko teoretycy, ale ludzie, którym jest bliska systematyczna praktyka modlitwy. Dobrze jest także wychylenie propozycji ku różnym członkom Kościoła, którzy interesując się Zakonem.

Cała tradycja wyraźnie wskazuje, że Zakon zawsze łączył modlitwę i działanie. Wręcz duch modlitwy winien animować wszelkie posługi wobec potrzebujących (s. 5). To jest swoista dynamika maltańska, która została pozytywnie zweryfikowana na przestrzeni tylu wieków i zapewne dlatego Zakon owocnie trwa nadal i jednocześnie niesie w sobie perspektywę. To innym znak rozeznania *ora et labora*, niż m.in. prezentują to zakony wywodzące się z charyzmatu benedyktyńskiego.

Prezentowana praca, jak wskazuje sam tytuł, jest interesującym wprowadzeniem w problematykę modlitwy. Jest to niezwykle cenna i wręcz nowatorska treściowo refleksja nad modlitwą, nie tyle w jej wyraźnie praktycznym, ile bardziej realizmie odniesie do Boga. Ważne jest, że starano się wychwycić zakonne specyfikacje i niuanse i stąd dobrze, że znalazła się w ona w serii „Quaderni di Spiritualità”. Daje to faktycznie szansę spotkania przystającej do duchowości zakonnej refleksji wokół modlitwy. Wydaje się, że także inne środowiska mogą być zainteresowane tymi przemyśleniami.

Książka ta może być inspirującym materiałem osobistego życia duchowego dam i kawalerów maltańskich. Przecież trudno w nim pominąć znacznie modlitwy, nawet jeśli nie jest ona doskonała. Ta prawda relacji z Bogiem pozostaje bowiem, także dla dam i kawalerów maltańskich ważnym elementem osobowej tożsamości zakonnej. To jest także pytanie o wiarygodność wobec siebie, Zakonu, Kościoła i innych. W tej płaszczyźnie jednak pozostanie pewna osobowa sfera, która zawsze będzie wyrazem owego osobowego autentyzmu modlitwy. Dobrze, że autorzy wielu tekstów na to wskazują.

Stosunkowo rzadko zamieszczone przypisy wskazują na bardzo osobisty charakter samych przemyśleń. Niemniej mogą być cennym wskazaniem do dalszej lektury innych tekstów związanych z tą problematyką. Dobrze, że wybrzmiewają tutaj liczne dokumenty Kościoła, a zwłaszcza papieży, którzy jako swego reprezentanta przy Zakonie mają Kardynała Patrona. Sytuuje to Zakon w samym nurcie współczesnej posługi ewangelizacyjnej Kościoła.

Należy odnieść się z dużym uznaniem do całej serii „Quaderni di Spiritualita”. Jest to cenny materiał pomocniczy w formacji dam i kawalerów Zakonu Maltańskiego. W pewnym sensie może być zapewne także pomocny i dla innych zakonów rycerskich, np. bożogrobców, można bowiem stosunkowo łatwo doszukać się pewnych elementów wspólnych, choćby w nawiązywaniu do tradycji rycerskich. Uwrażliwienie na problematykę modlitwy zarówno teoretycznie, jak zwłaszcza praktycznie jest generalnie ważnym wkładem w kształtowanie szeroko pojętej duchowości chrześcijańskiej.

Opracowanie poświęcone modlitwie, jak podkreśla arcybiskup Angelo Acerbi, jest materiałem, który poprzedza przygotowywane *Regolamenti e Commenti* (s. 5). Dokument ten ukazał się już i stanowi szczególnie ważny element w budowaniu tożsamości zakonnej oraz formacji kawalerów i dam (Roma 2011), a promulgowany został przez Księcia i Wielkiego Mistrza Fra Matthew Festinga i zatwierdzony przez Radę Suwerenną 18 lutego 2011 r. To ważna ogólna dyrektywa usystematyzowania według obecnie obowiązujących kategorii zakonnych.

Niniejsze opracowanie jest także jeszcze jednym materiałem przygotowawczym do rocznicy powstania Zakonu Maltańskiego. W tym kontekście przywołuje się bullę papieża Paschalisa II z 15 lutego 1113 r., w której uznaje on Zakon jako wspólnotę-rodzinę religijną, podlegającą bezpośrednio jego jurysdykcji. Było to niezwykle wyróżnienie tej nowej powstałej w Ziemi Świętej wspólnoty. Oczywiście te początki związane są także z bł. Gerardem, wokół którego gromadzili się pierwsi bracia.

bp Andrzej F. Dziuba
UKSW, Warszawa

Stefan Kardynał Wyszyński. Prymas Polski. Dzieła zebrane, t. X, styczeń–czerwiec 1963, Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „Soli Deo”, Warszawa 2012, ss. 542.

Ważnym przejawem posługi kościelnej jest przepowiadanie, które może przybierać różne formy, nie zawsze słowne. Zawsze pozostanie to jednak podstawowym ewangelizacyjnym zaczątkiem w dziele wiary. Jak uwierzyć, jeśli nie głoszone, pyta retorycznie św. Paweł. Głoszenie to najpewniejsza droga ku wierze, ku przyjęciu orędzia Jezusa Chrystusa, zwłaszcza jeśli jest jeszcze umocnione i wręcz uwiarygodnione osobistym świadectwem. W to szczególnie wpisuje się męczeństwo.

W tysiącletniej historii chrześcijaństwa w Polsce można wskazać na wielu wybitnych kaznodziejów, wiodących postaci czy mężów Kościoła, którzy jednocześnie byli także mężami posługi kulturalnej, społecznej, czy wręcz politycznej. Byli oni zawsze typowymi przedstawicielami swoich czasów zarówno w płaszczyźnie pozytywnych, jak i czasem negatywnych opinii. W tym gronie bez wątpienia należy wskazać także na kardynała Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski. Jego długie posługiwanie było szczególnie intensywnie wypełnione m.in. posługą słowa (1948–1981).

Prezentowany zbiór ze znanej już kolekcji *Dzieła zabrane* zawiera 86 tekstów autoryzowanych, od stycznia do czerwca 1963 r. (s. 5–470). Jest to czas po zakończeniu I sesji soborowej, która trwała od października do grudnia 1962 r. (por. s. 481). Zbiór ten otwiera *Pozdrowienie Gniezna*. Po powrocie z Soboru Watykańskiego II. Kazanie noworoczne podczas Sumy pontyfikalnej. Gniezno, Bazylika Prymasowska, 1 stycznia 1963 r. (s. 5–14), a zamyka List Prymasa Polski po wyborze Ojca Świętego Pawła VI. Rzym, 21 czerwca 1963 r. (s. 468–470).

Zamieszczono liczne i potrzebne aneksy, na które składają się trzy teksty pisane (s. 471–480). W jakimś sensie tę część zamyka posłowie autorstwa Anny Rastawickiej, kiedyś przełożonej Instytutu i wieloletniego bliskiego świadka posługi prymasowskiej kardynała S. Wyszyńskiego (s. 481–484). Dodano jeszcze tekst uzupełniający do tomu IX, a jest nim list do Centralnego Komitetu Obchodu Tysiąclecia Chrztu Polski, nadany w Rzymie, 28 listopada 1962 r. (s. 485–488).

W ramach dość obfitego wykazu not (s. 488–507) opublikowano: Wykaz skrótów (s. 493); Noty biograficzne (s. 494–503); Charakterystyczne cytaty biblijne i zwroty z tekstów liturgicznych używane przez Autora (s. 504–507).

Natomiast w ramach indeksów (s. 509–535) zamieszczono: Indes osób, przy czym oddzielnie podano postacie biblijne (s. 511–515); Indeks nazw geograficznych i topograficznych (s. 516–520); Indeks rzeczowy (s. 521–535). Całość książki zamyka spis rzeczy (s. 537–542).

Dobrze że Instytut Prymasa Wyszyńskiego na 70. rocznicę swego powstania wydał już X tom *Dzieł zebranych*. To symboliczny znak odniesienia do współtwórcy i zarazem wieloletniego ojca duchowego. Monumentalny tom przybliży dalsze bogactwo przepowiadania kardynała S. Wyszyńskiego, które jeszcze pełniej ukazuje Dostojnego Kaznodzieję. Jest to cenna i zapewne fascynująca szansa bezpośredniego doświadczenia określonych treści, a były one bardzo bogate i ważne. Jednocześnie także specyficznego stylu przepowiadania oraz używanego języka.

Prezentowany zbiór tchnie wyjątkową świadomością eklezjalną, którą zapewne dynamizował czas Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza że Kardynał uczestniczył w nim bardzo twórczo i był szczególnie ważnym jego propagatorem. Zatem przepowiadanie to w wielu miejscach jest znakomitym odzwierciedleniem treści i ducha soborowego, które były tak oczekiwane w Kościele w Polsce. Samemu Prymasowi Polski wręcz zależało na tym, aby soborowe treści wchodziły w Kościół w Polsce. Wiedział bowiem jednocześnie, że ówczesne media były nieżyczliwe, także te tzw. katolickie. Zatem ambona pozostawała podstawowym i zarazem wiarygodnym miejscem komunikowania się z wiernymi. Interesujące jest, że aż 12 obszernych tekstów prawie wyłącznie poświęconych jest tematyce soborowej. Oczywiście w wielu innych także dochodzą do głosu problemy soborowe.

Przepowiadanie Prymasa Tysiąclecia podejmuje także inne liczne tematy. Jest mu, jak zawsze bliska problematyka maryjna. Jest także wrażliwy na aktualne tematy, zwłaszcza łamania wolności religijnej, wręcz prześladowania Kościoła i programowej ateizacji młodzieży. Obok tego wybrzmiewa jednak i radość nadziei, która opiera się na prawdzie kochającego Boga.

Dalszą ważną tematyką jest nadal trwająca Wielka Nowenna, już siódmy rok pod hasłem: „Miłość i sprawiedliwość społeczna”. Prymas Tysiąclecia pamiętał także o 100. rocznicy powstania styczniowego. Wrażliwy jest na problemy sióstr zakonnych i osób życia konsekrowanego. Cenne są także dwa teksty osobiste, jeden skierowany do swego ojca w 87. rocznicę urodzin, a drugi w 17. rocznicę swojej konsekracji biskupiej.

Ważną pomocą w lekturze książki są wszystkie noty i indeksy. Ułatwiają one identyfikację, zwłaszcza młodszemu czytelnikowi czy badaczowi spuścizny kaznodziejskiej Prymasa Tysiąclecia. Jednak w notach biograficznych zauważyć można błędny czy nieścisłości. Kardynał Alfred Bengsch nie był arcybiskupem Berlina Wschodniego (s. 494). Biskup Lucjan Bernacki nie był wikariuszem kapitulnym od 1948 r., a tylko na czas między śmiercią kardynała Augusta Hlonda a nominacją biskupa Stefana Wyszyńskiego (s. 494). Loris Francesco Capovilla był arcybiskupem (s. 495). Sam dobór osób jest oczywiście subiektywną decyzją redakcji (s. 470).

Z kolei w indeksie osób brak konsekwencji w podawaniu określenia *Śługa Boży* czy *bp* (s. 514). Z.Sz. Feliński winien być umieszczony w układzie alfabetycznym, ale według nazwiska a nie imion, choć tak funkcjonuje w mowie potocznej, zresztą jak i wiele innych postaci (s. 514). Arcybiskup gnieźnieński Radzym (Radzim, Gaudenty) nie jest jeszcze ogłoszony świętym (s. 514).

W indeksie rzeczowym w czasach prymasa S. Wyszyńskiego nie istniała archidiecezja białostocka, a tylko w Białymstoku (s. 521). Diecezja siedlecka i podlaska to ta sama, jej bowiem ówczesna nazwa brzmiała siedlecka czyli podlaska (s. 523). Prymas Tysiąclecia w przywoływanych tekstach zdecydowanie preferuje nazwę Kapituła Prymasowska i jednoznacznie kojarzy ją z Gnieznem (s. 525).

Prezentowany zbiór zaopatrzonej jest w odpowiedni aparat krytyczny. Te elementy wraz z notami i indeksami pozwalają na natychmiastowe rozwinięcie i wyjaśnienie wielu pytań czy niejasności występujących w teście. Zwłaszcza współcześnie trzeba bowiem przywoływane teksty odczytywać już jako historyczne, taki jest bowiem odbiór współczesnych czytelników. Wręcz w wielu fragmentach są one już także swoistymi źródłami, i to nie tylko do dziejów Kościoła w Polsce i powszechnego, ale także i życia społecznego, kulturowego, a niekiedy wręcz politycznego.

Z prezentowanych wystąpień kardynała Stefana Wyszyńskiego mocno wybrzmiewa jego świadomość Prymasa Polski i związana z tym tytułem szeroka odpowiedzialność, która wykracza poza posługę czysto ewangelizacyjną. Zresztą nabrała ona wręcz swoistego nowego kolorytu w trzech latach uwięzienia-odosobnienia w Rywałdzie, Stoczku Warmińskim, Prudniku i Komańczy (1953–1956). To już pytanie o świadectwo, o ów dar przemawiania codziennym życiem. Powrót do Warszawy w 1956 r., na prośbę ówczesnych władz komunistycznych, to już zapoczątkowanie szczególnie intensywnego i nowego jakościowo posługiwania prymasowskiego.

Prezentowany monumentalny tom, zawierający nauczanie pasterskie z pierwszej połowy 1963 r., jest ważnym wkładem w przybliżanie nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego. To przecież przepowiadanie Prymasa Polski, które w tamtych czasach miało specyficzny ciężar gatunkowy, i to nie tylko czysto religijny. Ówczesne wystąpienia Prymasa Tysiąclecia stawały się wręcz swoistymi manifestami profetycznym dla całego narodu zarówno w kraju, jak i poza granicami. Trzeba pamiętać, że Polonia zawsze była szczególnie wrażliwa na przepowiadanie Prymasa Polski.

Lektura kolejnego tomu *Dzieł zebranych* w wielu fragmentach pokazuje ciągłą aktualność nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zapewne wypływa to m.in. z wielkiej wierności przesłaniu ewangelicznemu. Orędzie to jest bowiem ciągle aktualne, gdyż twórczo dotyka człowieka oraz jego wszelkich sfer relacyjnych. Dynamika życia człowieka jest jakże fantastycznie zapisana na kartach Pisma Świętego, a jednocześnie obecna w bogactwie wielowiekowego przepowiadania Kościoła.

Dobrze że Instytut Prymasowski konsekwentnie, mimo wielu trudności, realizuje wydawanie *Dzieł zebranych* Stefana kardynała Wyszyńskiego, prymasa Polski. To ważny przyczynek tworzenia bazy dokumentacyjnej dziejów Kościoła w Polsce po II wojnie światowej. Więcej, to także publikacja ważnych materiałów w szerszym poznaniu dziejów Polski w trudnym okresie komunistycznego totalitaryzmu. Prezentowany tom jest zatem cennym i ważnym darem współczesnych dziejów Kościoła i Polski.

bp Andrzej F. Dziuba
UKSW, Warszawa

ks. Jan W a l k u s z, *Minister Ecclesiae et hominum, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010, ss. 303.

Biografia ks. Wawrzyńca Wnuka, jak zauważył w *Słowie wprowadzającym* recenzowanej publikacji arcybiskup Henryk Muszyński, łączy aż trzy, a nawet cztery epoki: wyświęcony przed wojną w 1933 roku, przeżył w obozie prawie całą okupację i rozpoczął po wojnie niezmiernie bogatą i różnorodną działalność najpierw wśród Rodaków w wyzwolonych Niemczech, następnie w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie [...] Za znak szczególnej Opatrzności poczytywał sobie fakt, że doczekał wolnej Polski, gdzie prawie do samej śmierci przybywał każdego roku. Jego aktywność przejawiana na wielu płaszczyznach życia kościelnego i społecznego wywarła niebagatelny wpływ na formowanie się życia polonijnego w Detroit, Chatham i Windsor, a także na funkcjonowanie wielu instytucji naukowych, kulturalnych, dobroczynnych i kościelnych w Kanadzie i w Polsce.

Dotychczas biografia ta udokumentowana była jedynie opracowaniami o charakterze przyczynkarskim. W znakomitej, panoramicznej, pięciotomowej *Encyklopedii polskiej emigracji i Polonii*, przygotowanej pod redakcją prof. Kazimierza Dopierały, zabrakło biogramu ks. Wnuka. W sposób bardzo popularny został on opracowany w okolicznościowych broszurkach zatytułowanych *50 lat w służbie Bogu i ludziom* (Ont. 1983) i *Diaamentowy jubileusz kapłaństwa ks. infułata Wawrzyńca A. Wnuka* (Windsor, Ont. 1993). Po śmierci ks. Wnuka jego biogram ukazał się w przygotowanym na uroczystości pogrzebowe okolicznościowym numerze czasopisma „Wspólnota”, wydawanego przez parafię Świętej Trójcy w Windsor (2006, nr 1). Krótki biogram proboszcza windsorskiego ukazał się w opracowaniu ks. Romana Nira, zatytułowanym *Pomoc seminarium polskiego w Orchard Lake*

dla uchodźców i wysiedleńców księży, seminarzystów w latach 1939–1950 (artykuł w pracy zbiorowej *Studia z dziejów Polski i Europy w XIX i XX wieku. Księga dedykowana profesorowi Piotrowi Stefanowi Wandyczowi*, red. J. Faryś, R. Nir, M. Szczurbiński, Gorzów Wielkopolski 2004, s. 140–141). Dane biograficzne ks. Wawrzyńca Wnuka ujęte zostały także w następujących leksykonach: *Kto jest kim w Polsce Kanadyjskiej 1992. Słownik biograficzny* (Toronto 1992, s. 245–246) oraz napisanym przez Agatę i Zbigniewa Judyckich leksykonie *W służbie Bogu i światu. Słownik biograficzny. Polscy i polskiego pochodzenia kapłani, zakonnicy i siostry zakonne pełniący posługę w różnych krajach świata. Anno Domini 2002* (Toruń 2002, s. 295–296). Ten ostatni biogram nie został ujęty w wykazie bibliograficznych prezentowanej książki, nie wnosi on jednak nowych informacji dotyczących ks. Wnuka.

Opracowanie przez ks. prof. Jana Walkusza pełnej, wyczerpującej i tak bardzo obszernej biografii wybitnego kapłana i działacza polonijnego, jakim był ks. infułat Wawrzyniec Wnuk, przyjąć należy w wielkim uznaniem i szacunkiem dla kompetencji i naukowego warsztatu Autora. Do podjęcia tych badań był on przygotowany jak żaden z historyków zajmujących się dziejami duszpasterstwa polonijnego w Kanadzie. Wcześniej opublikował już dwa artykuły o charakterze biograficznym poświęcone ks. Wnukowi, monografię parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Chantcham, w której proboszczem był ks. Wnuk, oraz wiele opracowań dotyczących innych ośrodków duszpasterskich w Kanadzie. Podczas badań nad dziejami duszpasterstwa polonijnego przeprowadził bardzo szeroką i wnikliwą kwerendę archiwalną, docierając do archiwów kościelnych – diecezjalnych (w Gnieźnie, w London, w Lublinie), zakonnych (Archiwum Generalne Księży Michaelitów w Markach, Archiwum Sióstr Urszulanek w Pniewach, Archiwum Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu), parafialnych (archiwa parafii polonijnych w Chatham, w London i w Windsor). Nie pominął niezwykle cennych zbiorów prywatnych (Archiwum ks. Wawrzyńca Wnuka w Windsor, Zbiory C.Cz. Kławińskich w Poznaniu oraz zbiory własne Autora) oraz archiwów innych instytucji i organizacji (Archiwum bieżące Działu Toku Studiów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Archiwum Koła Przyjaciół KUL w Windsor, Archiwum Polis Canadian Club w Chatham).

ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, Warszawa

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

Joseph R a t z i n g e r, *Opera Omnia. Teologia liturgii*, t. XI, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. XII + 694.

Kiedy konklawe kardynalskie pamiętnego 19 kwietnia 2005 r. wybrało kardynała Josepha Ratzingera na Następcę św. Piotra, wciąż żywo w pamięci stała przed oczami całego świata postać jego wielkiego poprzednika, papieża Jana Pawła II, który zmarł w opinii świętości. I mimo że wszelkie porównania zazwyczaj są ułomne, bo nie można ich oddzielić od kontekstu wydarzeń i osób, od „wrażliwości chwili”, to chciałbym przypomnieć jedną z myśli, jaka wtedy krążyła w opinii publicznej. Otóż pojawiały się głosy, że jedną z różnic między Janem Pawłem II a Benedyktem XVI jest to, że większość dzieł, które napisał ten pierwszy, została stworzona już w czasie jego pontyfikatu, natomiast kolejny papież swój okazały dorobek teologiczny zdołał opublikować jeszcze przed wyborem. Krótko mówiąc, gdy został wybrany Benedykt XVI, zdecydowana większość ludzi, którzy interesują się życiem Kościoła, wiedziała, kim jest nowy papież i co sobą reprezentuje. Jest w tym porównaniu zawarta oczywiście pewna redukcja i spłaszczenie, ale zasadnicza myśl wydaje się, że ma trafną intuicję. Benedykt XVI tuż przed konklawe mógł sądzić, że jego posługa dla Kościoła przybierze inną formę, że będzie mógł odpocząć na emeryturze, że zamknie pewien aktywny etap swojego życia. Tymczasem stało się inaczej, jako Głowa Kościoła, Joseph Ratzinger nie zwolnił tempa. Tak papież wspominał moment wyboru: „W zasadzie oczekiwałem, że znajdę spokój i wytchnienie. Gdy nagle stanąłem wobec tego ogromnego zadania, był to dla mnie, jak wszyscy wiedzą, szok” (*Światłość świata. Benedykt XVI*

w rozmowie z Peterem Seewaldem, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 15). I można powiedzieć, że te kilka lat pontyfikatu wciąż jest znaczone ogromnym wysiłkiem pracy teologicznej. Wciąż powstają nowe dzieła, nie tylko oficjalne dokumenty firmowane jego imieniem, jak encykliki, adhortacje i listy, ale także prace, które są owocem prywatnej refleksji Josepha Ratzingera jako teologa (np. *Jezus z Nazaretu*).

Trudno byłoby zebrać całą spuściznę twórczości Josepha Ratzingera. Nie chodzi tu bowiem tylko o książki, ale także artykuły, różnego rodzaju oficjalne wystąpienia, przemówienia, homilie, katechezy radiowe i inne. Dopiero w całościowym zestawieniu widzimy, jaki to ogrom wypowiedzianych słów i przekazanych myśli. Na szczęście została podjęta taka właśnie inicjatywa, by zebrać dorobek naukowy Ratzingera i umieścić go w tematycznych tomach. Dzięki temu możemy prześledzić całą intelektualno-duchową drogę obecnego papieża. Pragnę tutaj zaprezentować pierwszy tom, który został wydany w języku polskim, cyklu *Opera Omnia* – czyli *Dzieła wszystkie* (dalej JROO), a noszący numer XI.

JROO w oryginalnym wydaniu niemieckim zostało opracowane pod redakcją biskupa prof. Gerharda Ludwika Müllera, we współpracy z Instytutem Papieża Benedykta XVI w Ratyzbonie (tutaj zaangażowali się: R. Voderholzer, Ch. Schaller i G. Weiten) i opublikowane w Wydawnictwie Herder. Na polskim rynku, redakcji JROO podjęli się ks. Krzysztof Góźdz i prof. Marzena Górecka. Seria polska ma także swój Komitet Honorowy, w którym znaleźli się ludzie Kościoła, nauki i polityki. Kolejne tomy są publikowane przez Wydawnictwo KUL. Całość, na prośbę Benedykta XVI, jest wydawana pod imieniem Joseph Ratzinger. Wszystkie tomy mają autoryzację papieża, uporządkowanie ich bowiem w bloki tematyczne nadaje im szczególnego charakteru. Jak pisze wydawca: „Ma ono [wydanie dzieł – przyp. P.K.] na celu możliwie pełną prezentację publikacji wydanych drukiem, uzupełnioną niedrukowanymi do tego czasu albo dotychczas nieopublikowanymi w języku niemieckim tekstami, w układzie systematycznym, z uwzględnieniem chronologicznego i merytorycznego punktu widzenia” (s. 661). *Opera Omnia* ma obejmować XVI tomów, przy czym w ostatnim znajdzie się pełna bibliografia dzieł Josepha Ratzingera oraz indeks systematyczny do wszystkich tomów. Warto dodać, że tłumaczenia na język polski podjął się o. Wiesław Szymon OP, który z oryginalnymi pracami Josepha Ratzingera jest dość dobrze obeznany, przełożył bowiem oba tomy *Jezusa z Nazaretu* (Kraków 2007, 2011). Przy tomie XI *Opera Omnia* o. W. Szymonie pomagała prof. Marzena Górecka, dyrektor Instytutu Filologii Germańskiej KUL.

Seria JROO rozpoczyna się od tomu XI, z podtytułem *Teologia liturgii*. Ten pozorny brak kolejności jest zamierzony. Jak wyjaśnia to sam papież Benedykt XVI we wstępie do wprowadzającego tomu swoich pism, zagadnienie liturgii stało się pierwszą ze spraw poruszanych na Soborze Watykańskim II, a *Konstytucja o liturgii* stała się pierwszym dokumentem uchwalonym na tym Soborze (4 grudnia 1965 r.). Jak pisze papież: „Rozpoczynając od tematu liturgii, jednoznacznie podkreślono prymat Boga, priorytet tematu Boga. Najpierw Bóg – to mówi nam rozpoczynanie od liturgii” (s. 1). Myśl o wydaniu JROO poszła właśnie w tę stronę. Dorobek Josepha Ratzingera jest wielowątkowy, obejmujący swym zainteresowaniem niemal wszystkie dziedziny teologiczne, dlatego potrzebny był klucz, według którego można było podać czytelnikom do lektury tę swoistą *summę teologiczną*. Publikacja dzieł Benedykta XVI odnajduje swoje uzasadnienie w niewątpliwym autorytecie profesorskim Josepha Ratzingera. Od ponad pięćdziesięciu lat prace niemieckiego teologa w sposób oryginalny i całościowy opisują zagadnienia teologiczne. Joseph Ratzinger, związując się naukowo kolejno z Fryzyngą, Bonn, Münster, Tybingą, a wreszcie Ratyzboną, stworzył dzieła, do których nawiązują liczni teologowie. Już teraz wielu zalicza obecnego Następcę św. Piotra do największych teologów XX i XXI w. Nie dlatego, że jest papieżem, ale ze względu na wartość jego naukowego dorobku. Tak o Benedykcie XVI napisał kardynał Christoph Schönborn: „Jest wielkim, wybitnym teologiem, już teraz można go zaliczyć do »klasyków« Tradycji Kościoła” (Ch. Schönborn, *Radość kapłaństwa*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2010, s. 71). Sam też pamiętam jak jeden z teologów mówił, że przyjdą czasy, że teologii będziemy uczyć się „z Ratzingera”. Wydaje się, że to bardzo trafna prognoza. A jeśli tak miałyby rzeczywiście się stać, to cykl *Joseph Ratzinger, Opera Omnia* będzie bardzo pomocny w realizacji tego zamysłu.

Treść tomu XI podzielona na pięć bloków, obejmuje następujące tematy: A. Duch liturgii; B. Typos – Mysterium – Sacramentum; C. Świętowanie Eucharystii – źródło i szczyt życia chrześcijańskiego; D. Teologia muzyki kościelnej; E. Dalsze perspektywy. Dyskusja nad *Duchem liturgii*. Poszczególne rozdziały zbudowane są z mniejszych i większych prac, które składają się na sied-

miostronicowy spis treści. Na samym początku została umieszczona praca „Duch liturgii”, dzieło znane z samodzielnych wydań. Do niego również Benedykt XVI przypisuje w tym tomie największą wagę. Jak sam pisze: „to ono stanowi najważniejszy tekst tej książki” (s. 2). *Duch liturgii* zrodził sporą dyskusję. Papież chce ukazać także część tej polemiki, ubolewając jednocześnie, że najczęściej omawianym fragmentem jego książki, był kilkustronicowy (dziewięć z dwustustronicowej całości) rozdział o kierunku celebracji liturgicznej. Na końcu omawianego tutaj tomu znalazł się cały rozdział poświęcony dyskusjom nad tym dziełem (s. 601–658). Część B to dwa wykłady o tematyce sakramentalnej. Następna część tomu – C, to zbiór artykułów naukowych, kazań i recenzji (na ich przykładzie można się uczyć pisania recenzji naukowych – treściwe, polemiczne, wykazujące dogłębną znajomość omawianego dzieła oraz erudycja w prezentowanym temacie). Wszystko o tematyce eucharystycznej. Część D dotyczy muzyki kościelnej. Możemy tu znaleźć pięć artykułów oraz odezwę na temat roli muzyka w kościele. Część E to głównie prezentacja dyskusji nad *Duchem liturgii*. Na końcu znajdują się informacje bibliograficzne dotyczące zawartych w tomie prac. Ponadto zamieszczono indeks użytych cytatów z Pisma Świętego oraz indeks osobowy. Książka wydana w twardej oprawie, obłożona dodatkowo foliową okładką robi także dobre wrażenie estetyczne. Druk może trochę za mały dla słabszego wzroku.

Patrząc na dzieła Josepha Ratzingera zebrane choćby w tym tomie, a obejmujące swą chronologią 40 lat pracy twórczej (1964–2004), chciałoby się sparafrazować słowa Ewangelii (przepraszam, może jest to nadużycie) i powiedzieć: „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory” (J 2, 10b). Kardynał Ratzinger, a teraz papież Benedykt XVI nie jest człowiekiem jednego dzieła. To zadziwiające, że czytając jego prace sprzed kilkadziesiąt lat i spoglądając na współczesne publikacje, ciągle odnajdujemy tę samą świeżość i głębię myśli. Często można dostrzec w czyjejś twórczości, prace lepsze i gorsze, tu jest inaczej. Joseph Ratzinger idzie po równym, i to po samych szczytach. Ile trzeba przeczytać, jak przenikliwą intuicję trzeba mieć i jak bardzo należy kochać Pismo Święte, by wciąż z takim zachwytem i dyscypliną podchodzić do teologicznych rozważań. „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory”. Joseph Ratzinger nigdy nie ukrywał, że jego twórczość ma nastawienie głęboko chrystocentryczne. To rzeczywiście widać w jego pracach. Ale jest tu także inna myśl, może zbyt śmiała, bo zahaczająca o duchowość i życie wewnętrzne, do których nie mamy przecież bezpośredniego dostępu. Ale chciałoby się rzec, że jeśli ktoś żyje blisko Chrystusa, karmi się Jego słowem, jest z Nim zjednoczony, to zachowa dobre wino aż do końca, bo przecież to Jezus jest tym, który dokonuje cudu przemiany. Pisma Ratzingera to uczta duchowa, nie ma tam spleśniałych frazesów i odgrzewanych sloganów, to uczta, na której na pewno nie zabraknie wybornego wina teologicznej myśli. Tom XI stanowi niezwykłą zachętę, by swoją biblioteczkę zaopatrzyć także w następne tomy *Opera Omnia*.

ks. Piotr Kaczmarek

Wyższe Seminarium Duchowne, Łowicz

ks. Andrzej S a n t o r s k i, *Wiara początkiem życia wewnętrznego*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2012, ss. 200.

Świętej pamięci ks. prof. Andrzej Santorski był kapłanem archidiecezji warszawskiej. Przez długie lata pełnił funkcję wykładowcy na PWTW i w WMSD, wychował 50 roczników księży, autor licznych publikacji (6 książek oraz 74 artykułów naukowych i popularnonaukowych). W swoich badaniach naukowych podejmował głównie zagadnienia z zakresu teologii dogmatycznej i teologii duchowości. Publikacja, którą chcemy tutaj omówić ukazała się już po śmierci ks. Santorskiego, który zmarł 29 kwietnia 2011 r. *Wiara początkiem życia wewnętrznego* jest zmienionym, drugim wydaniem książki tego autora pt.: *Droga życia wewnętrznego*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Archidiecezji Warszawskiej w 1997 r. A zatem mimo że *Wiara początkiem...* jest wydaniem pośmiertnym, to nie stanowi jednak dzieła, które byłoby oderwane od osoby autora, nie jest tekstem,

który nie podlegałby jego korekcie i redakcji. Z drugiej strony, widać wyraźnie, że ostateczny kształt omawianej publikacji mógł nadać ktoś inny.

Jak wskazuje sam tytuł książki, publikacja obejmuje swoją tematyką kwestie dotyczące szeroko pojętej teologii duchowości. Nie brakuje w niej jednak zagadnień z zakresu dogmatyki – zwłaszcza charytologii. Autor stara się przeprowadzić czytelnika drogą wzrostu duchowego, ukazując „wiarę” jako klucz i najlepszy przewodnik na tej drodze. Książka składa się z szesnastu rozdziałów, poprzedzonych krótkim wstępem. Każdy rozdział omawia inny aspekt życia wewnętrznego, prowadząc czytelnika od ukazania daru życia z Bogiem, jaki człowiek otrzymuje od Stwórcy, do tzw. „powtórnego nawrócenia”. Z tematyki, jaka pojawia się w *Wiara początkiem...* można wymienić między innymi takie zagadnienia jak: droga życia wewnętrznego, dar świętości, *metanoia*, chrześcijańska nadzieja, modlitwa, asceza, rozeznawanie, miłość, duchowość eucharystyczna i inne. Autor ma świadomość, że tematyka, której się podjął, bardzo łatwo może ugrzęznąć w abstrakcyjnych teoriach. Swoje obawy wyraża już we *Wstępie*: „Czy można to przedstawić zwięźle, ale nie powierzchownie, bez powtarzania pobożnych ogólników?” (s. 5). Autor, choć w dalszej pracy często prezentuje rozmaite pojęcia i podziały terminologiczne, stawia sobie za cel ukazanie nie tylko teorii, ale również praktykę życia wewnętrznego. Czytamy jeszcze we *Wstępie*: „Chodzi o autentyczny kontakt z Bogiem przez Jezusa [...]” (s. 5). Intencję autora wydaje się podkreślać także podtytuł całej książki: *Teologia i praktyka*.

Bardzo praktycznym pomysłem jest wyeksponowanie w tekście kluczowych haseł. W każdym rozdziale czytelnik napotyka na słowa zaznaczone pogrubionym drukiem, które bardzo precyzyjnie pokazują, jaki jest bieg myśli Autora, co jest w danym momencie omawiane, a także, jaka jest struktura terminologiczna danej partii tekstu. Gdyby książkę *Wiara początkiem...* potraktować jako materiał do zapamiętania, wspomniane hasła stanowiłyby doskonałe punkty odniesienia, ułatwiając w ten sposób naukę. Podczas powtórki układ treści dałby się łatwo odtworzyć, właśnie przez nauczenie się zaznaczonych słów. Jako przykład, w I rozdziale odnajdujemy następujące hasła: życie duchowe, wartości duchowe, życie religijne, życie nadprzyrodzone, życie wewnętrzne. Po zapoznaniu się z treścią rozdziału łatwo zapamiętać, że poszczególne etapy duchowego rozwoju człowieka przebiegają właśnie w takim porządku.

Wspomniana pomoc edytorska wskazuje także na charakter książki ks. Santorskiego. Nie jest to dzieło polemiczne, gdyż mało w niej cytatów i odniesień do innych autorów. Większość nawiązań, to przywołanie fragmentów z Pisma Świętego. Sam autor poszczególne rozdziały nazywa „konferencjami” (s. 9). W książce *Wiara początkiem...* znajdujemy podręcznikowy, podstawowy wykład teologii duchowości z zakresu wzrostu duchowego. Wykład podstawowy, gdyż Autor nie rozwodzi się zbyt szczegółowo nad omawianymi zagadnieniami, jego dyskurs, to raczej danie pewnych sygnałów i wyznaczenie kierunków refleksji. Tak jest np. w II rozdziale, gdy Autor, mówiąc o idei wyzwolenia człowieka przez Chrystusa, podaje tytuły i konkretne punkty z dwóch dokumentów Soboru Watykańskiego II, a następnie dodaje: „są także dwie ważne instrukcje wydane w latach 1984 i 1986 przez Kongregację Nauki Wiary pod przewodnictwem jeszcze kardynała J. Ratzingera” (s. 19). Aż ciśnie się na usta pytanie: skoro takie ważne, to czemu nie zostały podane nawet ich tytuły? Podręcznikowy charakter ujawnia się jeszcze w innych miejscach. Na przykład wtedy, gdy autor nawiązuje do przygotowania dziecka do przeżycia I Komunii św. i spowiedzi. Poprzez ukazanie pewnej problematyki, wskazuje na te momenty, które od strony wdrażania dziecka w życie sakramentalne, nie zdały egzaminu. Tak jest, gdy pisze: „Oto dokonało się sakramentalne spotkanie z Chrystusem, Bóg dał łaskę, ale czy wiara w sercu dziecka miała czas, żeby się obudzić? Jeżeli »amen« było tylko powtórzeniem formułki, to cała praca katechetyczna była powierzchowna i bezowocna” (s. 38). Warto dodać, że podawane przykłady nie rozbijają struktury prowadzonego rozumowania, nie są rodzajem „oddechu dla czytelnika”, ale raczej wzmacniają stawiane tezy.

Fragmentem, który jednak nieco rozbija strukturę książki, jest rozdział V: *Różaniec szkolą wiary*. To część inna niż pozostałe. Nie dlatego że temat „różańca” nie przynależy do zakresu omawianej tematyki, ale dlatego że język tego paragrafu jest inny. W rozdziale tym pojawia się pierwszy raz wspomnienie osobiste Autora, gdy wraca pamięcią do czasu wojny: „Pamiętam odmawianie różańca w czasie bombardowania, w schronach, ponad sześćdziesiąt lat temu. Gdy człowiek trzyma w garści różaniec, o ileż pewniej się czuje” (s. 48). I dalej jeszcze bardziej intymne wyznanie: „Ośmielię się powiedzieć, że

to, co mi dało rozważanie tajemnic różańcowych, wcale nie było mniej ważne niż wiadomości zaczerpnięte z podręczników teologicznych, było to rzeczywiste, nowe rozumienie objawionej prawdy” (s. 50). Narrator, który do tej pory w książce najczęściej przybiera formę drugiej osoby liczby mnogiej (odtąd częściej będzie wracał do pierwszej osoby liczby pojedynczej), tutaj wypowiada się w niezwykle osobistym „ja”. Co dziwne, po czterech stronach omawiania tematu różańca, większa część tekstu tego rozdziału dotyczy zagadnienia „duchowości” – czym jest i jakie są jej rodzaje, co okazuje się pewnym brakiem konsekwencji. Temat różańca na pewno powinien się w takiej książce znaleźć, trudno jednak zrozumieć, dlaczego Autor prezentuje to zagadnienie w V rozdziale (s. 47–55), skoro o tym, czym jest modlitwa, będzie mówił dopiero w rozdziale IX pt.: *Modlitwa – rozmowa z Bogiem* (s. 95–109). Co więcej, Autor wraca tam do tematu różańca (s. 107), co wydaje się zbędnym powtórzeniem. Wygląda to trochę tak, jakby ktoś umieścił rozdział V trochę poza porządkiem struktury całej książki. Odnośnie do tego rozdziału, powtórzenie trafia się również w rozdziale XV. Autor pyta: „Co to jest duchowość?” (s. 183), a następnie definiuje to pojęcie, odróżniając je od terminu „życie duchowe”. Gdy jednak cofniemy się w treści, to w właśnie w rozdziale V wyraźnie czytamy: „Duchowość jest to pewien sposób prowadzenia życia wewnętrznego” (s. 51). Dalej Autor opisuje rodzaje duchowości na pięciu stronach. Podsumowując, trzeba stwierdzić, że to jednak niewielkie ułomności, wynikające zapewne z redakcji, a nie ogólnego zamysłu Autora nad swoją książką.

Wiara początkiem... przekazuje wiele ciekawych treści, porządkuje całe zagadnienie i zachęca do pogłębiania tematu. Możemy tu znaleźć kilka praktycznych wskazań. Autor ukazuje np. rozterki, jakie człowiek może mieć w przeżywaniu swojej wiary; z kart omawianej książki dowiadujemy się, jak podchodzić do tego rodzaju przeżyć (por. s. 43–44). Czytamy również o roli uczuć w życiu wewnętrznym (s. 125–144). Bardzo ciekawą i praktyczną wskazówką wydaje się to, że w pracy nad sobą, trzeba wybierać to, co trudniejsze; natomiast w osobistej modlitwie, należy iść za natchnieniem: „należy wybierać to, co ułatwia skupienie, co w danej chwili bardziej pociąga i pomaga do zjednoczenia z Bogiem” (s. 107). I wiele innych. Autor nawiązuje do duchowości świętych Kościoła: św. Teresy od Dzieciątka Jezus i św. Ignacego Loyoli (cały trzynasty rozdział: „O rozeznawaniu duchów, czyli o wybieraniu właściwej drogi działania”), czym wzbogaca przekaz duchowy książki. Trzykrotnie też przywołuje przykład biblijnego patriarchy Abrahama.

Papież Benedykt XVI, otwierając swoim listem *Porta fidei* Rok Wiary, napisał: „Podwoje wiary (por. Dz 14, 27) są dla nas otwarte [...]. Przekroczenie tych podwoi oznacza wyruszenie w drogę, która trwa całe życie” (Benedykt XVI, *List apostolski Porta fidei*, nr 1). Myślę, że książka ks. prof. Andrzeja Santorskiego, *Wiara początkiem życia wewnętrznego* dobrze wpisuje się w tę misję rozwoju wiary, do której zachęca Papież. Niezwykle ważnym dopowiedzeniem jest droga życiowa Księdza Profesora, która niejako poświadcza, że między innymi zapiski z omawianej książki są treścią płynącą z własnego doświadczenia, treścią popartą życiem Autora. Dobrze to oddają słowa ks. Henryka Małeckiego, umieszczone na IV stronie okładki: „Ks. Andrzej Santorski był nie tylko teologiem, ta teologia, którą uprawiał, była dla niego narzędziem wchodzenia w tajemnicę życia Bożego. I to się zawsze czuło na jego wykładach, że on chodzi w obecności Pana Boga, że to nie jest tylko jakieś mędrkowanie i spekulowanie ludzkie, ale że to jest pewnego rodzaju modlitwa”.

ks. Piotr Kaczmarek

Wyższe Seminarium Duchowne, Łowicz

ks. Marek D z i e w i e c k i, *Dorastanie do świętości*, POMOC Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa, Częstochowa 2007, ss. 269.

Książka ks. Marka Dziewieckiego jest swego rodzaju przewodnikiem na drogach dorastania do wielkiego i bogatego człowieczeństwa. Jest skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli, czyli do tych, którzy chcą odkrywać prawdę o sobie, o życiu, o Bogu i zgodnie z tą prawdą żyć. Jej celem jest ukaza-

nie optymalnej, czyli najlepszej drogi życia każdego człowieka, tzn. drogi, którą proponuje Chrystus, Ten, który najlepiej zna nas i rzeczywistość, w której żyjemy.

Ksiądz Marek urodził się 3 lipca 1954 r. w Radomiu. Po uzyskaniu matury wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął w 1979 r. Jest doktorem psychologii (Universita Salesiana, Rzym) i magistrem teologii (KUL), od 1988 r. wykładowcą psychologii i pedagogiki w Seminarium Duchownym w Radomiu. Obecnie prowadzi wykłady również w Radomskim Instytucie Teologicznym, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a także w Podyplomowym Studium Profilaktyki Uzależnień Uniwersytetu Łódzkiego. Od jesieni 1997 r. pełni funkcję Krajowego Duszpasterza Powołań. Jest członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Trzeźwości. Współpracuje z Państwową Agencją Rozwiązywania Problemów Alkoholowych jako specjalista w dziedzinie profilaktyki i terapii uzależnień. Wiosną 1998 r. uczestniczył w pracach powołanego przez ministra edukacji zespołu ds. opracowania podstaw programowych „wiedzy o życiu seksualnym człowieka”. Jednym ze stałych zajęć są jego spotkania w szkołach średnich, w czasie których rozmawia z młodzieżą o tym, jak wygrać życie i być szczęśliwym. Publikuje książki i artykuły, m.in. na temat psychologii zdrowia, profilaktyki i terapii uzależnień, a także z zakresu komunikacji międzyludzkiej. Jego publikacje dotyczą również zagadnień pedagogicznych: kształtowania dojrzałej postawy wobec poszczególnych sfer ludzkiej rzeczywistości, wychowania seksualnego, formacji sumienia i dojrzałej religijności oraz sposobów udzielania odpowiedzialnej pomocy wychowawczej.

Książka podzielona jest na pięć rozdziałów. W pierwszym autor opisuje postawę wiary jako przyjaźnienie się z Bogiem, który jest Miłością. W drugim przedstawia więź z Bogiem, z bliźnim i z samym sobą jako źródłem niezawodnej nadziei. W trzecim wyjaśnia precyzyjnie, co jest istotą miłości; jak postępować, żeby nie mylić miłości z uczuciami czy naiwnością. Czwarty rozdział poświęcony jest zagadnieniu odpowiedzialnej wolności. Wyjaśnione są w nim kryteria i zasady postępowania na drodze do zdobywania wolności wewnętrznej, wolności do odpowiedzialności. W piątym rozdziale autor prezentuje różne oblicza szczęścia, m.in. w życiu małżeńskim i kapłańskim. Szósty i ostatni rozdział traktuje o radosnej świętości, czyli szczycie mądrości i miłości, szczycie, do którego zdobywania powołany jest każdy z nas.

Książka *Dorastanie do świętości* jest napisana prostym, ale jednocześnie precyzyjnym językiem, co bardzo ułatwia przyswajanie treści. Tematyka poruszana przez autora to treści i wartości o decydującym znaczeniu w życiu każdego człowieka. Jej jasny i ważki przekaz jest zachętą do tego, żeby dobrze wykorzystać swoje życie, żeby je wygrać i to nie tylko życie ziemskie, ale i wieczne.

Mariusz Tureczyński

Marta G o d z w o n, *Call girl i video sex chat – praca dla seksualnie wyzwolonych kobiet czy forma współczesnej prostytucji?*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, ss. 82.

Recenzowana książka odnosi się do ważnego i zarazem kontrowersyjnego współczesnego problemu, a mianowicie do pracy w *sekslefonie* i na *video sex chatach*. Zasadniczy problem badawczy można ująć w następującym pytaniu: Czy taką działalność można uznać za prostytucję? W celu odpowiedzi na takie pytanie autorka ukazuje literaturę przedmiotu oraz wyniki własnych badań. Odpowiedź swoją na to pytanie, autorka zamieszcza w zakończeniu pracy. Należy docenić autorkę, gdyż miała odwagę podjąć to niełatwe zagadnienie.

Literatura przedmiotu ukazuje prostytucję jako zjawisko społeczne, a także przedstawia czynniki warunkujące to zjawisko. Najpierw została przedstawiona w skrócie historia prostytucji. W starożytności prostytucji patronowała Afrodyta – bogini miłości. W tej epoce wykształciło się kilkanaście kategorii, np. *uariae* – mieszkające na cmentarzach, a łączące prostytucję z byciem po-

grzebowymi płaczkami, np. *hetery* – wyróżniające się nieprzeciętną urodą i manierami, a uczące się bycia *heterami* w specjalnych szkołach. Średniowiecze nie sprzyjało rozwojowi płatnej prostytucji, aczkolwiek i ta epoka nie obyła się bez tej działalności. Renesans sprzyjał już rozwojowi prostytucji – nie można pominąć *kurtyzan*, czyli prostytutek wysokiej rangi, łączących niejednokrotnie sztukę, muzykę, taniec z prostytucją. Wiek XIX to czas rozpusty i przemian politycznych związanych z *rewolucją francuską*.

W pracy (s. 31–33) zostały przywołane różne definicje prostytucji, a kwestia jej definiowania jest sporna. Autorka (s. 33) za najlepszą definicję prostytucji uważa tę autorstwa Joanny Sztobryn-Giercuskiewicz, dla której *prostytutka* to osoba świadcząca usługi seksualne odpłatnie, będąc świadomą, że jest to sposób zarobkowania, a z klientami łączy ją tylko zawodowe więzi.

Kolejnym zagadnieniem poruszonym w recenzowanej książce jest klasyfikowanie prostytucji. Istnieje wiele rodzajów prostytutek (s. 33–35), np. Z. Izdebski i A. Ostrowska wyróżniają następujące ich kategorie: uliczne, dworcowe, hotelowe, „tiráwki”, agentki (pracownice agencji towarzyskich).

W pracy został przywołany interesujący poznawczo schemat prof. J. Kurzępy, przedstawiający drogę przez prostytucję (s. 36–37). Nie będę przedstawiał w tej recenzji wszystkich kategorii występujących w tym schemacie, a ukazę wybrane, zachęcając zarazem do sięgnięcia po publikację J. Kurzępy. Dziewczęta traktujące powierzchownie relacje damsko-męskie, mogą najpierw stać się „cichodajkami” – nie afiszują się ze swoimi klientami, sporadycznie, np. w weekendy, oddają się tej działalności, zwykle w agencjach. Dziewczyny pochodzące z dobrych domów, częstokroć wykształcone, mogą stać się ekskluzywnymi prostytutkami, tzw. *gejszami*, świadczącymi usługi bogatym biznesmenom. Dziewczyny, które nie trafiły do domów publicznych, traktujące seks jako zabawę, bardzo często stają się dziewczynami na telefon, czyli *call girl*. Dziewczęta, które nie trafiły do domów publicznych, jeśli nie traktują prostytucji za coś złego, a jedynie za hobby i nie mają wartości, stają się najpierw *libertynkami* (brak wartości), a potem nawet *technomankami* (jeszcze większe nasilenie takiego myślenia i zachowania). Zarówno dla jednych, jak i drugih zarobione pieniądze nie są niezbędne do życia. Należy też wyróżnić *agentki* (towarzyszkę), których takie zachowanie może być wymuszone bądź dobrowolne. Jeśli takiej dziewczynie uda uwolnić się od stręczyciela, to może stać się *bocznikiem* (prowadzi swoją działalność np. w lesie) lub *tiráwką* (nie jest przywiązana do miejsca, również podróżuje z kierowcami). Przydomek „muzeum” oznacza kobietę od dawna się prostytuującą i w związku z tym nie cieszącą się już urodą. Wreszcie „kariera” może nieuchronnie prowadzić do stania się *dżontem*, tj. kobietą gotową na narażanie się na różne choroby, aby tylko ktoś się nią zainteresował, a oddającą się nawet za piwo, wódkę czy papierosa.

Istnieje także prostytucja męska (s. 38–39), w której dominuje prostytucja homoseksualna, a w niej również wyróżnia się (J. Kurzępa) kategorie (etapy). Młody mężczyzna zaczyna swoją „karierę” od pozycji *księcia*, kiedy to świadczy usługi dla jednego czy dwóch klientów. Następnie może stać się *pracusiem*, wyrывая się od stałego partnera i szukając nowych doznań. W kolejnym etapie jako *omnibus* jest przekazywany z rąk do rąk. Potem, jeżeli staje się *darkiem*, następuje u niego rozluźnienie wszelkich zahamowań. Etap kończący „karierę” oznacza stanie się *wędkarzem* lub nawet *dżontem*; *wędkarz* ma jeszcze jakieś, aczkolwiek małe, szanse na wybór partnera, a *dżont* idzie już z każdym, oddając się za papierosa czy alkohol.

Dobrze się stało, że autorka, jeszcze przed powyższymi podziałami umieściła ten zasadniczy (s. 33), ukazujący trzy kategorie prostytucji. Pierwsza kategoria, to prostytucja *heteroseksualna* – świadczona jest przede wszystkim przez kobiety mężczyznom, ale jest też świadczona odwrotnie. Prostytucja *homoseksualna* dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Trzecia kategoria, to prostytucja *biseksualna i transwestytyczna* – może być zarówno homoseksualna, jak też heteroseksualna.

Rozdział pierwszy książki, ukazujący prostytucję jako zjawisko społeczne, kończy się wyjaśnieniem głównych dla niej terminów – *call girl* i *video sex chat* (s. 39–40). Określenie *call girl* ma dwojakie znaczenie, po pierwsze *call girl* umawia się telefonicznie, a potem dochodzi do kontaktu fizycznego z klientem, po drugie – ma miejsce tylko kontakt telefoniczny prowadzący do seksualnego zaspokojenia. Gdy idzie o *videorozmowy*, to możliwe jest nie tylko słuchanie rozmówcy, ale także oglądanie go na monitorze komputera, co wiąże się z większym inwestowaniem w swój wygląd.

Rozdział drugi recenzowanej książki prezentuje teorie, które mają wyjaśniać genezę prostytuowania się (s. 43–49): biologiczno-psychologiczne, społeczno-ekonomiczne, kulturowe, środowiskowe.

W badaniach własnych autorka posłużyła się metodą indywidualnych przypadków, techniką wywiadu. Badaniami objęła 10 młodych kobiet, w przedziale wiekowym od 19 do 27 lat, z których 3 „pracowały” w sekstelefonie, a 7 na video sex chatach. Jedna z nich ukończyła studia, sześć studiowało, a trzy miały wykształcenie średnie. We wszystkich przypadkach powodem podjęcia „pracy w tym biznesie”, w mniejszym lub większym stopniu, był czynnik ekonomiczny, co nie oznacza, że to bieda popchnęła je na tę „drogę”, ale one po prostu chciały mieć więcej. Według badanych kobiet to anonimowość dużego miasta również przysłużyła się podjęciu decyzji o takiej „pracy”. Relacje rodzinne badanych młodych kobiet były zaburzone (zwłaszcza z ojcami), które to następnie przyczyniły się do powstania także zaburzonych relacji rówieśniczych. W wypowiedziach badanych dziewcząt, zauważony został brak wiary we własne możliwości. Badane kobiety marzyły o lepszym życiu.

Według mojej oceny w zakończeniu pracy autorka nazbyt arbitralnie orzeka, że nie można zaliczyć „pracy” w sekstelefonie i na video sex chatach do prostytucji (s. 77), gdyż jej zdaniem spełniane są tylko dwa elementy sprawiające, że można mówić o prostytuowaniu się, tj. brak zaangażowania w relację i wynagrodzenie za usługę, ale brakuje trzeciego elementu – kontaktu fizycznego. Jeśli przyznać jej rację, to w pracy zachodzi znaczna rozbieżność poznawcza, gdyż cała treść w części teoretycznej pracy odnosi się do prostytucji. Poza tym należy pamiętać, że jeden rodzaj *call girl*, oznacza kobiety, które umawiają się telefonicznie, a potem dochodzi do kontaktu fizycznego (o czym autorka na s. 40 sama pisze), więc w takim przypadku można mówić o wystąpieniu wszystkich trzech powyższych elementów, a co za tym idzie o typowej prostytucji. Być może autorka, prezentując tak arbitralne rozstrzygnięcie, wzięła pod uwagę jedynie te 10 młodych kobiet uczestniczących w jej badaniach, gdyż w tych przypadkach faktycznie kontakt fizyczny mógł nie następować. Oczekiwałbym od autorki dyskusji, a nie arbitralnego rozstrzygnięcia w kwestii tak delikatnej natury. Moim zdaniem nawet w tych przypadkach, gdzie zachodzi jedynie kontakt telefoniczny czy wizyjny, to i tak zachodzi sprzedaż intymności, która nie tylko w fizyczności się przejawia. Można więc mówić, jeśli nie już o typowej prostytucji, to o czymś bardzo podobnym, czyli o *paraprostytucji*. Mimo że autorka przedstawia arbitralne rozstrzygnięcie, to dobrze się stało, że został przez nią przywołany Mc Caghy (na s. 10), który jako elementy składowe prostytucji wymienia – element zapłaty za usługę, znieczulicę uczuciową oraz zachowanie mające na celu zaspokojenie klienta. Można więc domniemywać, że zaspokojenie potrzeby seksualnej, także dewiacyjnej, nie musi być osiągnięte jedynie przez kontakt seksualny.

Do tak arbitralnego rozstrzygnięcia nie może przyczynić się definicja prostytucji autorstwa Joanny Sztobryn-Giercuszkiewicz, którą autorka przecież preferuje (s. 33), a która w tej recenzji została też przywołana.

Kontakt telefoniczny często podejmowany może przyczynić się, o czym autorka nie wspomina, do wytworzenia się *parafilii* o nazwie *telefoniczna skatofilia*, gdzie bodźcem dewiacyjnym są obsceniczne rozmowy przez telefon, a jeśli ukształtuje się już taka parafilia, to wiąże się ona ze względną stałością, a klient nie będzie miał potrzeby kontaktu fizycznego, ale jednak płacąc, będzie spełniał dewiacyjną potrzebę (por. Z. Lew-Starowicz, *Seksuologia sądowa*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2000, s. 104–106).

Konkludując, recenzowana tutaj książka, jest bardzo interesująca poznawczo i w związku z tym szczerze zachęcam do jej lektury, ale nie zgadzam się z tak jednoznacznym, w zasadzie bez żadnej wcześniejszej dyskusji, arbitralnym, sędziowskim rozstrzygnięciem, że „praca w sekstelefonie” czy na video sex chatach nie jest prostytucją.

Na kanwie recenzowanej pracy, zachęcam czytelników, studentów, do sięgnięcia po teksty profesora Jacka Kurzępy, w których prezentuje *uniwersytetę* (prostytucję uprawianą przez studentki, czy też studentów), ale także do lektury następującej książki: Renaty Gardian, *Zjawisko sponsoringu jako forma prostytucji kobiecej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Warszawa 2007.

ks. dr Waldemar Woźniak
Instytut Psychologii UKSW, Warszawa

**PREZENTACJA PRAC DOKTORSKICH
DUCHOWIEŃSTWA ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ**

STRESZCZENIE DOKTORATU
*TELEOLOGIA PRAWA KOŚCIELNEGO W ŚWIETLE
WSPÓŁCZESNEJ KANONISTYKI*

KS. DRA ANDRZEJA DĄBROWSKIEGO

Obrona: Wydział Prawa Kanonicznego, ATK, 30 czerwca 1980 r.

Promotor: prof. dr hab. ks. REMIGIUSZ SOBAŃSKI, ATK

Recenzenci: ks. prof. dr hab. Piotr Hemperek, ATK
prof. dr hab. Marian Żurowski SJ, ATK

STRESZCZENIE DOKTORATU
*ARCYBISKUP WŁODZIMIERZ JASIŃSKI (1873–1965).
ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ*

KS. DRA KAZIMIERZA DĄBROWSKIEGO

Obrona: Wydział Nauk Humanistycznych, KUL, 15 czerwca 1987 r.

Promotor: prof. RYSZARD BENDER, KUL

Recenzenci: prof. MARIAN MAREK DROZDOWSKI, PAN
dr hab. JAN ZIÓŁEK, KUL

Celem mojej pracy doktorskiej było ukazanie sylwetki kapłana, ordynariusza dwóch diecezji i człowieka, który wyznaniu i posłudze wiernym poświęcił całe swoje życie. Jest to biografia o Włodzimierzu Jasińskim, który działał jako kapłan, proboszcz, rektor, biskup i arcybiskup w latach 1895–1965, bezsprzecznie nieprzeciętna osobność, świetny organizator i administrator na powierzonych mu w ciągu życia kapłańskiego i biskupiego palcówkach duszpasterskich, a przy tym Polak miłujący swą Ojczyznę. Był związany z czterema diecezjami: kujawsko-kaliską, łódzką, sandomierską i tarnowską: działał w okresie zaborów w tzw. Kongresówce, potem w odrodzonej Polsce lat 1918–1939, wreszcie w Polsce Ludowej. Okres okupacji przeżył doświadczany i prześladowany przez władze hitlerowskie.

Był zawsze ceniony przez swoich zwierzchników, powierzonych mu parafian i diecezjan, a także przez władze państwowe, które widziały w nim mądrego patriotę, zaszczipiającego wiernym głębokie przywiązanie do Kościoła i do państwa polskiego. Za różnorodną działalność został odznaczony licznymi godnościami kościelnymi (1915 r. – kanonik honorowy, 1919 r. – kanonik gremialny Kapituły Kolegiaty Kaliskiej, 1921 r. – prałat domowy papieża Benedykta XV, 1927 r. kanonik Kapituły Katedralnej Łódzkiej, 1946 r. – arcybiskup Dryzypary) i państwowymi (1930 r. – prawo noszenia odznaki pamiątkowej 4. Pułku Saperów, 1932 r. – Odznaka Honorowa 2. Pułku Legionów, 1936 r. – Obywatelstwo Honorowe Miasta Sandomierza, 1938 r. – Komandoria Orderu Polonia Restituta z Gwiazdą).

Konstrukcja monografii została uwarunkowana okresami życia, działalności i twórczości biskupa Jasińskiego; pierwszy rozdział – charakteryzuje okres kapłański, drugi – okres ordynariatu, trzeci – rezydentury. W życiu W. Jasińskiego można wyodrębnić 3 charakterystyczne epoki. Pierwsza od urodzenia, ściślej mówiąc, od wstąpienia do Seminarium Duchownego we Włocławku do sakry biskupiej. Druga, najkrótsza, ale najważniejsza, dotycząca życia i działalności na stanowisku biskupa ordynariusza (sandomierskiego i łódzkiego). Trzecia – to lata arcybiskupstwa (rezydentury), obejmująca działalność w Tuchowie. W tej części wspomniano o śmierci i pogrzebie oraz o przeniesieniu zwłok do katedry łódzkiej.

Główne postulaty działalności biskupa Jasińskiego można sprowadzić do następujących:

- konsekwentne prowadzenie i udoskonalanie przez powołanie kapłańskie życia w Chrystusie i dla Chrystusa;
- wielka umiejętność łączenia troski o dobro Kościoła z troską o dobro Ojczyzny;
- troska o budowanie Królestwa Bożego w świecie przez odrodzenie religijne i walkę z kryzysem moralnym i materialnym w konkretnych warunkach życia;
- rozwijanie duszpasterstwa stanowego, a szczególnie troska o inteligencję, która powinna przodować w kulturze religijnej;
- łączenie pracy duszpasterskiej z działalnością społeczną i charytatywną;
- nacisk na struktury organizacyjne, które czynią pracę skuteczniejszą i owocniejszą;
- popieranie prasy i piśmiennictwa katolickiego jako jeden ze skutecznych środków ewangelizacji współczesnego świata;

- upowszechnianie kultu świętych, by zachęcali do gorliwszej służby Bożej;
- troska o zabytki sakralne i wystrój świątyń, które mówią o wierze przodków oraz są wyrazem piękna Bożego w dziełach „stworzonych” (co jego zdaniem miałyby prowadzić do żarliwości ducha w służbie Bożej).

Rozprawa doktorska ukazała się drukiem w skróconej wersji, pt. *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński (1873–1965)*, Łódź 1990. Publikację wydało Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie. Książka została poprzedzona przedmową biskupa łódzkiego – Władysława Ziółka, w której wyraził życzenie, by publikacja skutecznie informowała o minionych wydarzeniach, uczyła miłości do Kościoła i jego pasterzy oraz pogłębiała odpowiedzialność za wzrastanie Królestwa Bożego na Ziemi.

STRESZCZENIE DOKTORATU
„JEDNOŚĆ PRZED NAMI” STUDIUM EKUMENICZNE
NA TEMAT MOŻLIWOŚCI POLSKIEJ RECEPCJI
UZGODNIENIA KATOLICKO-LUTERAŃSKIEGO Z ROKU 1984
KS. DRA HENRYKA ELIASZA

Obrona: Instytut Ekumeniczny, KUL, 20 czerwca 1989 r.

Promotor: o. prof. dr hab. CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv., KUL

Recenzenci: ks. bp prof. dr hab. ALFONS NOSSOL, KUL

ks. prof. dr hab. JERZY GRZYNAKOW, ChAT, Warszawa

Rozprawa zajmuje się Dokumentem – Uzgodnieniem Drugiej Komisji Mieszanej Katolicko-Luterańskiej, na płaszczyźnie światowej, pod tytułem: *Einheit vor uns (Jedność przed nami)* podpisanym w Rzymie 3 marca 1984 r. Jest studium ekumenicznym na temat możliwości polskiej recepcji uzgodnienia katolicko-luterańskiego. Istnieje potrzeba, aby ogromny wysiłek i dorobek Komisji Mieszanej zaowocował w naszych Kościołach, rzymskokatolickim i ewangelicko-augsburskim w Polsce. W pracy podjęto problem, na ile jest to możliwe w naszych warunkach. Mamy swoje trudności, doświadczenia i oczekiwania. Na ile więc w tej konkretnej polskiej sytuacji, dzisiaj i jutro, możemy wspólnie wyznawać wiarę, sprawować sakramenty święte i spełniać posługę duchowną? Jaką ten dokument ma dla nas wartość pastoralną? Jakie znaczenie dla Kościołów w Polsce może mieć jego profetyczna inspiracja?

Sytuacja w Polsce została scharakteryzowana na podstawie poważnych artykułów, wykładów, sprawozdań, informacji zawartych zwłaszcza w prasie ekumenicznej katolickiej, luterańskiej i nie tylko. Źródła takie, choć czasem nienaukowe, były niezbędne do adekwatnego rozstrzygnięcia podjętej kwestii.

Cel niniejszej rozprawy oraz grupy zagadnień omawianych w dokumencie zdecydowały o strukturze pracy. Praca zawiera trzy rozdziały: pierwszy na temat wspólnoty w wierze, drugi o wspólnocie sakramentalnej, trzeci – poświęcony posługiwaniom duchownym. Każdy rozdział o identycznej strukturze i układzie. Najpierw stanowisko przyjęte w dokumencie *Jedność przed nami*, następnie diagnoza polskiej sytuacji, wreszcie – wybiegająca w przyszłość prognoza, która nie tylko przewiduje, ale również przedkłada konkretne propozycje.

Wyniki można zestawić w następujący sposób.

Dokonano analizy dokumentu w tych jego częściach, które bezpośrednio odnoszą się do życia naszych Kościołów, a więc dotyczących wspólnoty w wierze, w życiu sakramentalnym i duchownym posługiwaniu.

Dokonano opisu polskiej sytuacji. Opiera się ona zarówno na źródłach luteranских, jak i katolickich, w tym tak na oficjalnokościelnych wypowiedziach, jak i na doświadczeniach, których dostarczyło życie. Stwierdzono m.in., że:

- mimo trudności ekumenizm w Polsce postępuje naprzód; rozwija się współpraca na wielu płaszczyznach;
- obie strony coraz bardziej są świadome własnej winy;
- rozpoczął się proces oczyszczania podręczników z informacji niezgodnych z prawdą i miłością o drugim Kościele;
- w wyższych szkołach teologicznych formacja odbywa się w duchu ekumenicznym, na KUL-u powstał Instytut Ekumeniczny, a na ATK specjalizacja w teologii ekumenicznej; wymienia się profesorów; luteranie katolikom, a katolicy luteranom piszą recenzje prac doktorskich i habilitacyjnych;
- urządza się ekumeniczne konferencje, rekolekcje i zjazdy dla teologów, pasterzy i świeckich;
- organizuje się wspólne modlitwy, nabożeństwa, a także spotkania o charakterze świeckim;
- osiągnięto zgodność stanowisk co do chrztu i częściowy postęp w sprawie małżeństw mieszanych;
- w sprawie urzędu duchownego coraz częściej słyszy się już nie tyle o braku kapłaństwa, ile o usterce u duchownych protestanckich; także mniej radykalne jest stanowisko protestantów wobec papieża.

Po raz pierwszy w historii wzajemnych odniesień Kościołów rzymskokatolickiego i ewangelicko-augsburskiego w Polsce zaproponowano szereg małych i dużych „kroków” w kierunku katolicko-luterańskiej wspólnoty. Mogą one sprawiać wrażenie braku realizmu, w rzeczywistości jednak wyrastają z poważnego dokumentu wypracowanego w Międzykościelnej Komisji Mieszanej i z faktografii, która trzeźwo obrazuje luterancko-katolickie relacje w Polsce. W celu stopniowego budowania wspólnoty między obu Kościołami, wskazano m.in. na możliwość i potrzebę:

- dialogu bilateralnego między Podkomisją ds. Dialogu przy Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu a odpowiednim gremium Kościoła ewangelicko-augsburskiego;

- tworzenie zespołów biblistów do wspólnego tłumaczenia Pisma Świętego, zespołów historyków i teologów;
- wspólne organizowanie Tygodni Kultury Chrześcijańskiej, konkursów teatralnych, filmowych, wokalnych i muzycznych, wspólnych wydawnictw;
- powoływanie zespołów świeckich naukowców, specjalistów w dziedzinie praw, socjologii, psychologii, ekonomii, ochrony środowiska itp.;
- wspólnych akcji charytatywnych, wspólnego prowadzenia szpitali, domów opieki i pomocy ludziom zagrożonym;
- wyrażenia zgody na chrzest i wychowanie religijne dzieci zgodne z wolą rodziców w imię jedności;
- opracowania wspólnego rytuału chrztu;
- częstszego praktykowania wspólnej ambony i nabożeństw Słowa Bożego oraz pokutnych czy okolicznościowych;
- większej swobody w wyborze świątyni i duchownego przy zawieraniu małżeństw mieszanych, a nawet opracowanie wspólnego rytuału;
- udziału wyższych hierarchów w nabożeństwach dużej rangi;
- udostępnianie świątyni wszędzie, gdzie jest taka potrzeba;
- wspólnych listów pasterskich;
- jeszcze szerszej popularyzacji uzgodnień dialogów itd.

Podjęta praca choć w małym stopniu ma przyczynić się do procesu recepcji dokumentu *Jedność przed nami*, a przez to do wzajemnego przejmowania wartości obu Kościołów.

STRESZCZENIE DOKTORATU
*ANTYFONARZ DE SANCTIS Z BIBLIOTEKI KOLEGIATY W ŁASKU
W ŚWIELE TRADYCJI POLSKIEJ I EUROPEJSKIEJ.
STUDIUM ŹRÓDŁOZNAWCZO-MUZYKOLOGICZNE*
KS. DRA ZENONA KOŁODZIEJCZAKA

Obrona: ATK, 7 listopada 1994 r.

Promotor: ks. prof. dr hab. JERZY PIKULIK, ATK

Recenzenci: prof. dr hab. JERZY GOŁOS, Akademia Muzyczna w Warszawie
ks. prof. dr hab. JANUSZ ZBUDNIEWEK, ATK

Przedmiotem rozprawy jest rękopis z Biblioteki Kolegiaty w Łasku (część *De Sanctis*), ufundowany przez ówczesnego arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Polski Jana Łaskiego (1510–1531) miejscowej kolegiacie z uwzględnieniem kart

wyciętych z kodeksu i przechowywanych aktualnie w Muzeum Narodowym w Warszawie. Repertuar omawianego antyfonarza stanowi kolejne ważne ogniwo do uzyskania pełniejszego obrazu diecezjalnej tradycji liturgiczno-muzycznej w Polsce, szczególnie archidiecezji gnieźnieńskiej, w obrębie której znajdował się Łask. W celu uzyskania punktów stycznych poszczególnych tradycji w procesie komparatystycznym uwzględniono reprezentatywne źródła rodzime (Ms. 48, 49 Akz z Biblioteki Kapituły Krakowskiej z XV w., Ms. 7 APł z Biblioteki Seminarium Duchownego w Płocku z XV w., Ms. 4 i 5 AWł z Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku z XVI w., Ms. 94–97 AGn z Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie z XVI w., Ms. bs. AKi z Biblioteki Seminarium Duchownego w Kielcach z 1372 r.), oraz obce (Antyfonarz z Compiègne z Paris, Bibl. Nat. Ms. lat. 17436 z 860–880 r., Antyfonarz z Durham Ms. B. III. 11 z XI w., Antyfonarz z Bambergu Ms. lit. 23 z końca XII w., Antyfonarz z Ivree Ms. 106 z XI w., Antyfonarz z Monza Ms. c. 1275 z XI w., Antyfonarz z Werony Ms. XCVIII z XI w.).

W wyniku badań porównawczych nad repertuarami (zarówno tekstów, jak i melodii zapisanych w wyżej wymienionych źródłach) ustalono, że od czasu, kiedy Polska nawiązuje kontakt z zachodnią kulturą muzyczną za pośrednictwem zakonów i diecezji obserwuje się wpływy najpoważniejszych ośrodków, pielęgnujących i wykonujących śpiew liturgiczny Kościoła rzymskiego. Dotyczy to nie tylko melodii, notacji muzycznej, ale także repertuaru. Zbieżność tradycji kolegiaty łaskiej z repertuarami gnieźnieńskim i zapisanym notacją neumatyczną typu saint-galleńskiego kodeksem z Bambergu, przemawia za rozległymi kontaktami stolicy prymasowskiej z tym ważnym w Europie ośrodkiem liturgicznym, zapoczątkowanymi zapewne przez św. Ottona z Bambergu, który – jak relacjonuje muzykolog Zdzisław Jachimecki – w drodze z misją apostolską na Pomorze przybył do Gniezna w 1124 r. witany przez lud i duchowieństwo.

Ponadto, dzięki analizie tekstów i melodii uporządkowano rękopis, którego karty źle złożono w czasie konserwacji w pracowni zabytków w Warszawie. Nie udało się odnaleźć miejsca przechowywania piętnastu brakujących kart kodeksu, w ich miejsce wklejono karty z białego papieru. Najpiękniej iluminowane karty zostały z księgi wycięte. Choć rękopis nie zawiera barwnych miniatur figuralnych zdobiących często pergaminowe kodeksy, a szczególnie księgi liturgiczne, ma dużą liczbę (14 w głównym bloku księgi, 15 na kartach z Muzeum Narodowego w Warszawie) większych inicjałów ornamentało-roślinnych, umieszczonych w kwadratowych i prostokątnych obramieniach. We wszystkich księgach zbioru znajduje się herb Jana Łaskiego – Korab, który ułatwia identyfikację i proveniencję rękopisu.

STRESZCZENIE DOKTORATU
DYLEMATY POLSKIEGO PATRIOTYZMU
W PERSPEKTYWIE INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ
KS. DRA KRZYSZTOFA KOŁODZIEJCZAKA

Obrona: Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, UKSW,
29 września 2008 r.

Promotor: ks. prof. dr hab. HENRYK SKOROWSKI, UKSW

Recenzenci: ks. prof. dr hab. WITOLD ZDANIEWICZ, UKSW
ks. dr hab. JANUSZ BALICKI, UKSW

Praca doktorska *Dylematy polskiego patriotyzmu w perspektywie integracji europejskiej* składa się z pięciu rozdziałów:

- I. Charakterystyka pojęcia polskiego patriotyzmu.
- II. Polski patriotyzm wobec różnych koncepcji integracji europejskiej.
- III. Zagrożenia polskiego patriotyzmu w integrującej się Europie.
- IV. Wpływ procesów integracyjnych na nową koncepcję patriotyzmu.
- V. Podmioty odpowiedzialne za postawy patriotyczne w integrującej się Europie.

Praca jest próbą przedstawienia kompendium wiedzy na temat Ojczyzny i patriotyzmu. Patriotyzm wyraża się w umiłowaniu ojczyzny. Na pojęcie Ojczyzny składają się trzy elementy: wspólnota narodowa, kultura tej wspólnoty oraz terytorium.

Wspólnota narodowa to społeczność osób, to naród, który kontynuuje dziedzictwo przodków w wymiarze zarówno materialnym, jak i duchowym, torując drogę przyszłości swoim następcom.

Kultura stanowi duchową więź, tworzącą naród. Kultura jest wyrazem duchowego życia narodu. Kultura jest to działalność, której celem jest rozwój ludzkiej natury, zwłaszcza w wymiarze intelektualnym, moralnym, artystycznym i religijnym. Kultura to: język danego narodu, literatura, poezja, historia (dzieje narodu), tradycja, religia, religijność, etos narodowy – zespół wartości moralnych, wzorców postępowania i innych norm społecznych, uznawany przez jakąś grupę ludzi za ideał, za wzorzec, który należy realizować.

Terytorium to element geograficzny, określany często pojęciem ziemi ojczystej, a traktowany po prostu jako dom. Jest to obszar, który w najgłębszej swej istocie jest nieodzowną dla społeczności narodowej przestrzenią jej życia i działania. Miłować Ojczyznę oznacza: miłować wspólnotę narodową, wyrażać szacunek do kultury narodowej oraz do terytorium, na którym naród żyje i spełnia się.

W pracy wskazane zostały podmioty, które są odpowiedzialne za formację postaw patriotycznych. Zaznaczona została tutaj ogromna rola rodziny w przekazywaniu postaw patriotycznych. Nie pominięto szkoły, która winna być miejscem pro-

mowania tych postaw. Podkreślono znaczenie Kościoła w kształtowaniu postaw patriotycznych. Wskazane zostały media, które, trwając w służbie społeczności narodowej, winny obok rodziny, szkoły i Kościoła wychowywać do postaw patriotycznych.

W kontekście procesów globalizacyjnych i integracyjnych, mających miejsce w Europie, ważne jest zachowanie swojej tożsamości narodowej, uszanowanie w ramach tych procesów wartości dziedzictwa własnej Ojczyzny oraz kształtowanie postaw patriotycznych.

STRESZCZENIE DOKTORATU
TEZA SEKULARYZACYJNA W SOCJOLOGII RELIGII.
STANOWISKA TEORETYCZNO-METODOLOGICZNE
JOACHIMA MATTHEWSA I THOMASA LUCKMANNA
KS. DRA WALDEMARA KULBATA

Obrona: Wydział Filozofii Praktycznej, KUL, 21 czerwca 1990 r.

Promotor: ks. prof. dr hab. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI, KUL

Recenzenci: ks. prof. dr hab. WITOLD ZDANIEWICZ, ATK
ks. prof. dr hab. JANUSZ MARIAŃSKI, KUL

Rozprawa dotyczy bardzo ciekawej i mało znanej w Polsce problematyki. Wiadomo że prace empiryczne pozwalają na pewne wnioski uogólniające, natomiast szersza interpretacja i wyjaśnianie zjawisk czy procesów społecznych wymagają przyjęcia stosownych teorii wyjaśniających, które z kolei powinny być weryfikowane przez badania empiryczne. Teza sekularyzacyjna oznacza zbiór różnych koncepcji teoretycznych, za pomocą których usiłuje się opisać zmiany religijno-społeczne. Praca jest odpowiedzią na postulat „zweryfikowania lub zrelatywizowania pojęcia sekularyzacji oraz funkcjonującej jako milczące założenie tezy sekularyzacyjnej”. Autor, wychodząc od omówienia intelektualnego i społecznego rodowodu sekularyzacji i ukazując tezę sekularyzacyjną u klasyków socjologii, przedstawia obszernie poglądy dwóch czołowych zachodnioniemieckich socjologów religii z kręgów protestanckich: prof. Joachima Matthesa (Uniwersytet Münster; Bielefeld), oraz prof. Thomasa Luckmanna (Uniwersytet Frankfurt am Main; Bielefeld) na temat tezy sekularyzacyjnej. Teza sekularyzacyjna została tu potraktowana jako swoistego rodzaju teoria, obejmująca dwa poziomy: teoretyczno-wyjaśniający i metodologiczny. Oba wpływają na koncepcje przedmiotu badań socjologii religii. Autor postawił sobie za cel wykazanie, czy poglądy Matthesa i Luckmanna na temat tezy sekularyzacyjnej prowadzą do uściślenia teoretycz-

nych koncepcji socjologii religii oraz redefinicji przedmiotu jej badań. Matthes i Luckmann kwestionują globalną tezę sekularyzacyjną, obydwaj dokonują jej modyfikacji we współczesnej socjologii religii, ale obydwaj zmierzają w innym kierunku. Ogólnie można powiedzieć, że w obydwu koncepcjach religia zostaje odkryta w jej przejawach nie związanych z instytucją kościelną. Matthes pozostaje w zasadzie w perspektywie socjologii kościelnej, pojmowanej przez niego jako socjologia chrześcijaństwa, zajmując się przede wszystkim losem religii instytucjonalnej. Zdaniem Matthesa teza sekularyzacyjna obejmuje sądy wartościujące, sterowane racjami politycznymi lub ideologicznymi, co wpływa negatywnie na jej zdolność do ujmowania i wyjaśniania procesów przemian społecznych. Socjologia kościelna poprzez badanie stanu dechrystianizacji ukazała objawy świadczące o kryzysie instytucji Kościoła.

Krytyka chrześcijaństwa doprowadziła do zawężonego pojęcia religii. Tymczasem kryzys instytucji Kościoła nie musi oznaczać kryzysu religii. Dochodzi bowiem niezinstytucjonalizowana forma religii jako „światopoglądu z minimum transcendencji świata”.

Matthes kwestionuje tezę o „emigracji Kościoła ze społeczeństwa”. Opowiada się za „kontekstową” definicją religii, w której nie utożsamia jej z jej instytucjonalnym wyrazem, ale uwzględnia się cały kontekst zjawisk religijnych. Jego zdaniem „nastąpiły przemiany lub zanik pewnych funkcji wspólnoty kościelnej przy jednoczesnym powstawaniu innych funkcji”. Według Matthesa zastosowanie tezy sekularyzacyjnej jest możliwe jedynie w ramach nowej orientacji teoretycznej socjologii religii i przy rozwoju badań empirycznych podejmowanych w celu jej weryfikacji.

Luckmann interesuje się religią pozainstytucjonalną. Jego zdaniem, rozwój religii obejmuje takie jej postacie, jak „pogląd na świat”, „święty kosmos”, „instytucjonalizacja świętego kosmosu”. Co więcej, we współczesnym społeczeństwie powstają nowe społeczne formy religii. Zdaniem autora socjologia Luckmanna to nie tyle nowa socjologia religii, lecz jedynie antropologiczno-fenomenologiczna socjologia, w której uwidacznia się brak procedur badawczych, definicji operacyjnych, nasuwają się również wątpliwości odnośnie do przedmiotu i właściwego aspektu badań. Zdaniem Luckmanna bowiem podstawową funkcją religijną jest transcendowanie przez jednostkę biologicznej natury poprzez interakcję w kierunku tworzenia osoby (teza personalizacyjna).

Obydwaj próbują określić i uprawomocnić przejście od socjologii kościelnej do socjologii religii w aspekcie teoretyczno-metodologicznym oraz przezwyciężyć ograniczenia socjologii kościelnej. W analizie poglądów obydwu omawianych socjologów autor stosuje metodę historyczno-krytyczną i przedstawia rekonstrukcję ich poglądów oraz własną ocenę interpretacji tezy sekularyzacyjnej. Dochodzi do wniosku, że pomimo własnych oryginalnych interpretacji tezy sekularyzacyjnej obydwaj prezentowani socjologowie w zasadzie opierają się na afirmacji pojęcia sekularyzacji. Rozprawa była pierwszym w Polsce tak szeroko zakreślonym teoretycznym opracowaniem tezy sekularyzacyjnej. Rozprawa opiera się na bogatej literaturze obcojęzycznej. Rozprawa nie była publikowana.

STRESZCZENIE DOKTORATU
ODPOWIEDZIALNOŚĆ ADMINISTRACJI KOŚCIELNEJ ZA SZKODY
WYNIKŁE Z NIELEGALNEGO AKTU ADMINISTRACYJNEGO
KS. DRA FLORIANA LEMPY

Obrona: KUL, 27 czerwca 1984 r.

Praca doktorska pt. *Odpowiedzialność administracji kościelnej za szkody wynikłe z nielegalnego aktu administracyjnego* zawiera dwie części. Rozprawa ta została opublikowana w Wydawnictwie Naukowym KUL w Lublinie, w 1985 r.

Pierwsza część została poświęcona problematyce struktury odpowiedzialności administracji kościelnej za szkody wynikłe z nielegalnego aktu administracyjnego i składa się z trzech rozdziałów. Ta część ma charakter teoretyczno- prawny.

W pierwszym rozdziale zostały wyjaśnione podstawowe pojęcia: administracji kościelnej, nielegalności aktu administracyjnego i odpowiedzialności. Autor ukazał w nim także aspekt przedmiotowy i podmiotowy administracji kościelnej oraz określił rodzaje odpowiedzialności, możliwe do poniesienia z tytułu nielegalności aktu administracyjnego w Kościele katolickim.

Rozdział drugi dotyczy zagadnienia podmiotu odpowiedzialności administracji kościelnej. Autor przedstawia w nim problem wielości podmiotów wykonujących funkcje administracyjne. Dokonuje oceny różnych teorii odpowiedzialności administracji ze względu na zdolność osób prawnych do czynności prawnych, wyróżniając teorię przedstawicielstwa, teorię organów i teorię osobowości bytu prawnego. Ukazuje aspekt podmiotowy odpowiedzialności administracji kościelnej w świetle zasad odpowiedzialności odszkodowawczej, tj. zasady winy, ryzyka i słuszności. Następnie wyjaśnia normy prawa kanonicznego, stanowisko Roty Rzymskiej i opinie kanonistów dotyczące kwestii reglamentacji odpowiedzialności dyscyplinarnej, cywilnej i karnej - spoczywającej na organach administracji kościelnej.

W rozdziale trzecim autor rozważa zagadnienie przedmiotu odpowiedzialności administracji kościelnej. Traktuje w nim o naturze obowiązku naprawienia szkody, o przesłankach prawnych zaistnienia tego obowiązku oraz o możliwościach i formach jego realizacji, zwłaszcza w przypadku szkody wynikłej z nielegalnego aktu administracyjnego.

Druga część rozprawy doktorskiej, pt. *Środki odwoławcze zmierzające do naprawienia szkód wynikłych z nielegalnego aktu administracyjnego*, składa się z dwóch rozdziałów o walorze praktycznym, ponieważ wskazują poszkodowanemu nielegalnym aktem administracji kościelnej drogę, na jakiej może dojść do wyrównania naruszonej sprawiedliwości i ewentualnego naprawienia szkody. W rozdziale pierwszym tej części znajduje się obszernie wyjaśnienie drogi rekursu hierarchicznego (administracyjnej), która w myśl obowiązującego prawa kanonicznego kończy się na możliwości zaskarżenia negatywnej decyzji kongregacji w danej sprawie lub jej milczenia do II sekcji Sygnatury Apostolskiej. Rozdział drugi tej części odnosi

się zagadnienia sądowego dochodzenia odpowiedzialności z powodu szkód wynikłych z nielegalnego aktu administracyjnego, wydanego przez organ administracji kościelnej.

Praca obejmuje całokształt problematyki odpowiedzialności administracji kościelnej na obecnym etapie jej rozwoju. Daje odpowiedź na pytanie, w jaki sposób prawo kanoniczne chroni jednostkę administrowaną przed wadliwym i szkodliwym funkcjonowaniem organów kościelnej władzy wykonawczej. Praca uwzględnia poglądy i wyniki badań kanonistów polskich i zagranicznych. Główny jej trzon stanowią własne przemyślenia autora, oparte na krytycznej analizie materiału zawartego w źródłach prawa kanonicznego, zwłaszcza KPK z 1917 r. i KPK z 1983 r., w projektach nowych przepisów prawnych oraz w orzeczeniach Roty Rzymskiej i II sekcji Sygnatury Apostolskiej.

STRESZCZENIE DOKTORATU
DZIAŁALNOŚĆ BISKUPA MICHAŁA KLEPACZA
W ZAKRESIE TEORII I PRAKTYKI PEDAGOGICZNEJ
(1893–1967)
KS. DRA EDWARDA WIECZORKA

Obrona: Wydział Nauk o Wychowaniu, UŁ, 28 października 2002 r.

Promotor: prof. dr hab. Tadeusz Jałmużna, UŁ

Recenzenci: prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, UŁ
dr hab. Krzysztof Jakubik, prof. Uniwersytetu
Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Dzieje pogłębiania i poszerzania się świadomości: człowieka, chrześcijanina, kapłana, profesora, pasterza – tak sugerował nazwać pracę historyczną o biskupie Michał Klepacz – arcybiskup Karol Wojtyła 31 stycznia 1967 r. podczas kazania żałobnego w katedrze łódzkiej. Przedstawiona praca *Działalność biskupa Michała Klepacza w zakresie teorii i praktyki pedagogicznej (1893–1967)* ukazuje tego wielkiego humanistę jako twórczego pedagoga: filozofa i praktyka, kapłana rozmianowanego w Bogu, w drugim człowieku i całym stworzeniu. Nie był twórcą systemów wychowawczych, ale porządkował na użytek duchownych i świeckich wiedzę pedagogiczną.

Poszczególne rozdziały wprowadzają w zagadnienie zaangażowania biskupa M. Klepacza w jego działalność na rzecz szkoły katolickiej, a także jako znakomitego nauczyciela: prefekta szkół, wykładowcę uniwersyteckiego i biskupa. Po uka-

zaniu myśli pedagogicznej, która kształtowała ks. M. Klepacza, została pokazana sylwetka kapłana i biskupa, który poświęcił wiele miejsca w swojej twórczości pisarskiej zagadnieniom ówczesnej szkoły. Do końca swego twórczego życia biskup M. Klepacz angażował się w przekaz myśli kształtującej drugiego człowieka, poprzez listy pasterskie, mądre i głębokie kazania i ciekawe audycje radiowe.

Biskup M. Klepacz był wrażliwy na problemy oświatowo-pedagogiczne. Znał prądy pedagogiczne i nimi się dzielił, ale nade wszystko wychodził naprzeciw drugiego człowieka, w postawie dialogu i tolerancji. Umiał słuchać i prowadzić dialog – to postawy najbardziej charakterystyczne dla biskupa M. Klepacza.

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE
REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI
KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA
NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 2012/13
13 października 2012 r.

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Wszyscy Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży Akademicka,
Kochani Alumni!

Kolejne uroczyste otwarcie roku akademickiego, jakie dziś przeżywamy, zbiega się niemal dokładnie z 50. rocznicą otwarcia Soboru Watykańskiego II i z chwilą ogłoszenia Roku Wiary, zapowiedzianego przez Ojca Świętego Benedykta XVI. Stanowi to dla nas pobudkę do podjęcia z konieczności krótkiej, ale ważnej refleksji nad wyzwaniami formacyjnymi, wobec jakich staje nasza Alma Mater.

Hasło „nowej ewangelizacji” brzmi już od lat w Kościele. Rzeczywiście konieczna jest już „nowa” ewangelizacja, ponieważ zmieniły się istotnie warunki, w jakich przychodzi głosić słowo Boże dzisiaj. Ostatnie dziesięciolecia przebiegały pod znakiem zmagania się z ideologią Marksa, która, z grubsza biorąc, czyniła ekonomię narzędziem oddziaływania na człowieka. Fiasko jej usiłowań nie było jednak końcem jej życia. Można odnieść wrażenie, że zaczęto sięgać do innego ideologa marksistowskiego, którym był włoski komunista Antonio Gramsci. Według niego to kultura, a nie ekonomia winna być głównym przedmiotem zmian.

Rzeczywiście, na naszych oczach dokonują się zmiany kulturowe, które są wynikiem dążeń do odcięcia się od własnych chrześcijańskich i klasycznych korzeni. Przy tym brak racjonalnego ujęcia i ukierunkowania zachodzących procesów wydaje się nie mieć większego znaczenia. Najważniejsze jest dokonanie zmiany, rozmontowanie dotychczasowego systemu. Wolność jako naczelna wartość nie musi się ograniczać rozumem, a tym bardziej heteronomicznymi nakazami, jakie niesie ze sobą religia.

To, że rozum nie gra większej roli w działaniach podejmowanych przez niektóre środowiska, można zilustrować najprostszym przykładem. Otóż spotkaliśmy się ostatnio z lansowanym hasłem: „Nie zabijam, nie kradnę, nie wierzę”. Hasło wydaje się znakomicie skonstruowane. Wykorzystuje zresztą retorykę nie inną niż biblijną. Tyle że pierwsze dwa człony, zaczerpnięte z dekalogu, mają się nijak do

członu trzeciego, który dekalogowi zaprzecza. Nie da się wyjść z kręgu chrześcijaństwa bez popadnięcia w absurd. Ci, którzy tego typu hasła głoszą, nie wyzwolili się wcale z tego, co ukształtowało w naszej cywilizacji chrześcijaństwo. Oni ciągle tym oddychają, mają to w sobie. I nie da się odejść od chrześcijaństwa bez popadnięcia w samozniszczenie.

Rzekomo racjonalna współczesność godzi w samą siebie, ponieważ odcina się od wiary.

Gdyby ktoś nie wierzył, niech zechce pokrótce ogarnąć skutki minionego półwiecza i zaistniałych w nim kulturowych przemian, u podstaw których leży zasadniczo kontestacja rzeczywistości transcendentnej. Wyzwolony z ograniczeń religii rozum ludzki osiągnął prawdziwe szczyty poznania i zastosowania swoich zdobyczy w praktyce. Właśnie dzięki tej nowej samoświadomości kształtuje współczesna kultura europejska „nowego” człowieka. „Jaki to człowiek?” – zapytamy. Odpowiem: taki, który nie jest zdolny do podjęcia podstawowych zadań życia. Na przykład nie jest w stanie zbudować trwałego związku małżeńskiego i założyć normalnie funkcjonującej rodziny. I trudno się temu dziwić w sytuacji, gdy człowiek nie jest w stanie stwierdzić nawet, jaką ma w rzeczywistości pleć. To, co jeszcze pięćdziesiąt lat temu było zupełnie oczywiste dla każdego przeciętnego człowieka, dziś już takie ma nie być.

Bez religii nie da się uzasadnić nie tylko istniejącego porządku, ale żadnego. Bo jeśli nie Bóg jest tym, który określa znaczenie słów i decyduje o tym, co jest dobre, a co złe, a zatem jest tym, który ma władzę, to kto ma nim być! Może ja albo ktoś z Państwa, albo może jeszcze ktoś inny. Choć właściwie, dlaczego mielibyśmy się godzić na to, żeby ktokolwiek o czymkolwiek nas pouczał. Możemy się dogadać i sami pouczać innych. To jest właśnie schemat, który przewija się przez historię ludzkości od chwili decyzji o zerwaniu rajskiego owocu aż po II wojnę światową i dzień dzisiejszy. *Nihil novi sub sole!*

Obok tego współczesnego dążenia do nieskrępowanej wolności, według którego człowiekowi wolno wszystko, co jest w stanie zrobić, bez ograniczenia żadnymi normami moralnymi, pojawia się uboczny skutek odcięcia się od wiary. Jest nim wejście w absurd. Wymownym tego świadectwem jest próba uzasadnienia, że działa coś, co nie ma prawa działać – jak np. w przypadku leków homeopatycznych – albo pojawianie się na wzór grzybów po deszczu gabinetów wrózek, a nawet programów telewizyjnych, w których wróży się z kart telefonującym widzom szalenie zainteresowanym niezwyklejmi możliwościami. Potwierdza to znane powiedzenie, że jeśli przestaje się wierzyć w Boga, zaczyna się wierzyć w cokolwiek.

Odcięcie się od rzeczywistości wiary z konieczności prowadzi do absurdu. Człowiek nie jest w stanie wyznaczyć sensu historii ani nadać go innym jednostkom czy zbiorowościom, ponieważ bez religii nie może nadać obiektywnego sensu również swojemu życiu. (Wyobraźmy sobie zespół jednostek, w którym każda kieruje się własnym poczuciem sensu. Ich dążenia są często sprzeczne. Można więc powiedzieć, że nie wyróżnia takiego zespołu żaden sens.) Ciekawe w tym miejscu wydawałoby się spojrzenie poprzez pryzmat języka francuskiego (także niemieckiego), gdzie wyraz „sens” (fr. *sens*, niem. *sinn*) oznacza również „kierunek, zwrot”.

Z tego punktu widzenia życie jednostek i społeczeństw pozbawione ukierunkowania ku transcendentnemu celowi można nazwać bezsensownym.

Odwołując się do sensu, jaki nadaje życiu człowieka Bóg, chrześcijanie mają świadomość, że poznanie owego sensu przekracza możliwości człowieka. Wiara jest w tym przypadku jedynym uniesprzecznieniem życia, albo inaczej wyprowadzeniem go ze sfery absurdu. Nie oznacza to, że umożliwia ona nieskrępowane wkraczanie rozumu w sferę transcendencji. Znając jego ograniczenia, wskazuje na coś odmiennego niż absurd – na tajemnicę, na misterium. Nie ma innej możliwości: człowiek, odcinając się od wiary, popada w absurd albo mając przed sobą świadomość grożącego absurdu i chcąc go uniknąć, musi wejść w przestrzeń wiary.

Zadaniem naszym – studiujących w naszej uczelni – nie jest walka o ocalenie upadającej cywilizacji chrześcijańskiej (nawet gdyby taką diagnozę odważył się ktoś postawić). To leży w interesie nas wszystkich i w interesie wszystkich uczelni reprezentowanych tutaj przez znakomitych przedstawicieli – ich Rektorów. Naszym wyjątkowym i szczególnym zadaniem jest studiowanie wiary, poznawanie jej piękna i racjonalności, wchodzenie w Tajemnicę i życie nią. Tak dobrze się składa, że hasło naszego nowego Pasterza bardzo krótko to zadanie wyraża: *Scire Christum*. Naszym zadaniem jest poznać Chrystusa. Wszystko to po to, aby móc nieść innym światło nadziei i poczucie sensu – nie do zapełnienia jakiejś luki albo filantropijnej ulgi w cierpieniu. Po to, aby życie mogło znaleźć swoją pełnię i rozkwitnąć bez względu na ograniczenia, jakie niesie ze sobą codzienność zamknięta tak banalnym wydarzeniem jak śmierć.

Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że przygotowując się do naszych przyszłych zadań, wcale nie myślimy walczyć o powstrzymanie upadku naszego świata. Jakkolwiek nie zamierzamy poddawać się światowym ideom modernizmu (który uważał, że wszystko jest w stanie zrobić) ani postmodernizmu (który chciałby remontować świat, zburzyć jego dotychczasowy porządek i zobaczyć, co z tego powstanie na nowo), to również nie zamierzamy specjalnie walczyć z tymi wrogimi chrześcijaństwu prądami. Chrześcijaństwo przeżyło już upadek niejednego świata i jego porządku. Jeśli jest ono prawdziwe, skoro prawdziwy jest Chrystus, to nie należy się obawiać upadku żadnej formy cywilizacji. *Transit gloria mundi* – miał mawiać Pliniusz Starszy. *Sic transit gloria mundi* – to początkowe słowa średnio-wiecznej pieśni kościelnej używanej przy obrzędach koronacji papieskiej. Wraz ze śpiewem palono, w celu zobrazowania przemijalności świata, garść pakuł. *Przemija postać świata* – to również tytuł książki Hanny Malewskiej, opisującej czasy wędrówek ludów po upadku starożytnego Rzymu. Tym, kto podniósł świat z ówczesnych ruin, byli budowniczowie chrześcijańskiej cywilizacji. Jeśli ktoś zamierza burzyć porządek współczesny, może nie należy mu w tym przeszkadzać. Wiemy jedno. Tym, co wzniesie się na nowo, będzie odradzający się Kościół i świat, który na nowo podąży ku Chrystusowi, ponieważ to On jest Początkiem i Końcem, Alfą i Omegą, celem, do którego zmierza wszelkie stworzenie.

Poznać Go, to znaleźć w Nim życie – i to nie jakiegokolwiek, ale wieczne. Poznać Go – poznać Prawdę – To jest nasze zadanie w każdym czasie, a zwłaszcza w otwartym właśnie Roku Wiary.

Dziękuję Państwu za uwagę.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARIJNYCH

2011

10 IX – Zjazd alumnów I roku.

20 IX – Zjazd alumnów pozostałych lat.

21–25 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego poprowadził ks. Marek Bałwas z diecezji włocławskiej.

25 IX – W kościele pw. Najświętszej Maryi Panny Matki Odkupiciela i św. Jana Bożego w Łodzi podczas uroczystej mszy św., której przewodniczył biskup Ireneusz Pękański, dokonany został obrzęd obłóczyn alumnów III roku.

26 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2011/12. Nastąpiły zmiany w gronie przełożonych naszego seminarium. Pracę zakończył prorektor – ks. dr Dariusz Kucharski. Jego funkcję przejął dotychczasowy prefekt ks. dr Mariusz Rucki. Nowym prefektem został ks. mgr lic. Paweł Bogusz. Do grona profesorów dołączyli ks. dr Rafał Leśniczak i ks. dr Przemysław Szewczyk (oba z wykładami fakultatywnymi).

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki łódzkiego Seminarium.

6 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w archidiecezjalnym Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów.

8 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2011/12 łódzkich uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Dariusz Kucharski. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi w latach 1921–1940* w zastępstwie chorego ks. dra Stanisława Grada odczytał ks. dr hab. Mieczysław Różański.

17 X – W Tomaszowie Mazowieckim wspólnota seminaryjna uczestniczyła w pogrzebie śp. ks. infułata Stanisława Grada, byłego rektora WSD w Łodzi.

22 X – Seminarium było gospodarzem V Ogólnopolskiej Konferencji *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem* zorganizowanej przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Destrukcja tożsamości*.

5–6 XI – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. Waldemar Ciosek, proboszcz parafii Ducha Świętego w Mielcu.

12 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. Seminaryjny odpust połączony był ze spotkaniem łódzkich seminariów duchownych oraz obrzędem poświęcenia nowej kaplicy pw. Trójcy Świętej.

21–22 XI – Dni Powołaniowe w Seminarium.

8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów. Przewodniczył ks. prałat Bogdan Nowacki.

11 XII – Obrzęd dopuszczenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu podczas mszy św. sprawowanej w par. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Łodzi. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

22 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

23 XII 2011 – 5 I 2012 – Ferie Bożego Narodzenia.

2012

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Eugeniusz Ploch z Opola.

8 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów naszego Seminarium.

11–25 I – Pielgrzymka II roku do Ziemi Świętej.

21 I – Zakończenie wykładów I semestru. Rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

28 I – Akademia ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład na temat *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu* wygłosił ks. dr Marek Pluta.

4–13 II – Ferie zimowe.

10–12 II – W seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

14 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2011/12.

22–26 II – Rekolekcje wielkopostne poprowadził w seminarium ks. dr Mirosław Cholewa wraz z grupą.

26 II – W parafii Trójcy Przenajświętszej w Pabianicach podczas uroczystej mszy św. biskup Ireneusz Pękałski udzielił posług lektora i akolity alumnom III i IV roku.

28–29 II – Alumni poprowadzili katechezy powołaniowe w niektórych szkołach ponadgimnazjalnych na terenie archidiecezji.

18 III – Seminarium uczestniczyło w uroczystości jubileuszu 50. lat kapłaństwa biskupa Adama Lepy.

19 III – Rozpoczęcie obchodów 25. rocznicy pobytu w Łodzi Jana Pawła II.

19–21 III – Alumni V i VI roku wraz z księżmi przełożonymi poprowadzili rekolekcje wielkopostne dla młodzieży w wybranych parafiach archidiecezji.

24–25 III – Dzień Skupienia alumnów połączony ze skupieniem dla Rodziców alumnów. Prowadził ks. dr hab. Adam Rybicki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

5–15 IV – Ferie wielkanocne. III rok Triduum Paschalne w formie rekolekcji przeżywał w Seminarium, rok I w Swolszewicach wraz ze wspólnotą Dzieci Światłości.

28–29 IV – Dzień skupienia. Przewodniczył ks. Marian Królikowski z Kielc.

30 IV – 6 V – Wyjazd całej wspólnoty WSD na Ukrainę.

14 V – Konferencja naukowa *Mistrz i uczeń*, dedykowana śp. prof. Marii Kamińskiej.

15 V – Obrona prac magisterskich alumnów VI roku na UKSW.

24 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach.

26 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej z rąk arcybiskupa łódzkiego Władysława Ziółka święcenia przyjęli:

dn MICHAŁ DOLACIŃSKI,

dn DOMINIK KRAWCZYK,

dn PIOTR NICIŃSKI,

dn PIOTR OBIEDZIŃSKI,

dn KAMIL PRZYBYSZ,

dn PAWEŁ WRONKOWSKI.

4 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

9 VI – Święcenia diakonatu w par. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Łodzi. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli alumni:

kl. Krzysztof BURZYŃSKI,

kl. Przemysław KANSY,

kl. Piotr MAZIŁ.

10 VI – Seminarium wzięło udział w Archidiecezjalnym Świącie Eucharystii. W tym roku była to zarazem główna uroczystość 25. rocznicy wizyty Jana Pawła II w Łodzi z udziałem kardynała Tarcisio Bertone, Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej.

11 VI – Mszy św. w kaplicy seminaryjnej przewodniczył kardynał Tarcisio Bertone, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej.

25 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2011/12. Przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek, metropolita łódzki.

26 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

2–7 VII – W Seminarium odbyły się Ogólnopolskie Warsztaty Chorału Gregoriańskiego.

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2012

- MICHAŁ DOLACIŃSKI – *Rola narodu wybranego w teologii św. Pawła*
Promotor: ks. dr Arnold Zawadzki
- KAROL KARWOWSKI – *Apostolstwo postawy miłości miłosiernej w świetle
myśli i działalności Matki Teresy z Kalkuty*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski
- DOMINIK KRAWCZYK – *Miłość międzyludzka w świetle Encykliki Benedykta XVI
„Deus Caritas est”*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski
- PIOTR NICIŃSKI – *Maryja jako model działania Ducha Świętego
w życiu człowieka w myśli teologicznej
o. kard. Yvesa Congara*
Promotor: ks. dr Marek Marczak
- PIOTR OBIEDZIŃSKI – *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego
w ujęciu wybranych Ojców Kościoła
i współczesnych ksiąg liturgicznych*
Promotor: ks. dr Marek Marczak
- KAMIL PRZYBYSZ – *Przeszkody i nieprawidłowości do święceń w świetle
Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.
Studium teologiczno-prawne*
Promotor: ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
- PAWEŁ WRONKOWSKI – *Wpływ przymusu na ważność zgody małżeńskiej
w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*
Promotor: ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

1. „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
2. W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można publikować teksty wcześniej nigdzie publikowane z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass mediów, nauk o Kościele.
3. Poprawnie zredagowane teksty w formie artykułu naukowego, recenzji lub sprawozdania z sympozjum naukowego należy przesyłać w wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows*, na następujący adres: Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”, ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź, lub drogą elektroniczną na adres: roman_pk@op.pl
4. Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
5. W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień, jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka, obraz itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych.
6. Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych: imię i nazwisko Autora, stopień naukowy, dziedzina, z jakiej się go uzyskało, i afiliacja (jednostka zatrudniająca).
7. Na oddzielnej stronie należy również podać: adres, telefon oraz najbardziej przydatny adres e-mailowy.
8. Do artykułu zredagowanego w języku polskim należy dołączyć tytuł i streszczenie artykułu (8–10 zdań) w języku angielskim oraz 3–4 słowa kluczowe w języku polskim.
9. Artykuły zredagowane w innym języku niż polskim będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć w języku polskim streszczenie oraz słowa kluczowe.
10. Preferowana objętość artykułu naukowego: od 10 do 20 stron.
11. Nadesłane artykuły są oceniane przez dwóch recenzentów wyznaczonych przez Redakcję, którzy dla dobra obiektywnych poszukiwań naukowych pozostają anonimowi wobec Autora recenzowanego artykułu. Artykuł recenzowany jest przesyłany w wersji elektronicznej do jego Autora w celu dokonania ewentualnej korekty. Wszelkie poprawki powinny być naniesione innym niż czarny kolorem czcionki. Jeżeli Autor artykułu nie chce uwzględnić żadnych uwag recenzentów wówczas artykuł nie będzie przyjęty do publikacji. Poprawiony tekst jest przesyłany do Redakcji ŁST, w celu dokonania korekty językowej. Wszelkie dokonane zmiany są również konsultowane z Autorem. W każdym numerze ŁST podawana jest lista recenzentów publikowanych w nim artykułów.
12. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Adam Bartczak, *Aktualność małżeństwa sakramentalnego we współczesnym świecie w świetle nauki katolickiej* 3
- ks. Wojciech Błaszczuk, *Dekolonizacja w Boliwii – resentyment czy sprawiedliwość dziejowa?* 17
- ks. Janusz Bujak, *Marcina Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego* 39
- Olga Cyrek, *Wyobrażenia Boga – Ojca na ikonograficznych przedstawieniach Trójcy Świętej typu staro- i nowotestamentowego w kontekście dogmatu trynitarnego* 51
- bp Andrzej F. Dziuba, *Znamiona przesłania społeczno-moralnego Jana Pawła II* 71
- o. Tomasz Gałkowski CP, *Usunięcie proboszcza. Analiza konkretnego przypadku* 89
- Andrzej Jarota, *Działalność reformatorska Komitetu Starozakonnych (1825 – 1837)* 99
- ks. Piotr Kaczmarek, *Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem? Zestawienie dorobku Papieża-Polaka w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata* 107
- ks. Waldemar Kulbat, *Religia wobec pokusy synkretyzmu* 123
- ks. Wojciech Kułak, *Chrystologiczny geniusz chrześcijańskiej nauki moralnej* 131
- bp Adam Lepa, *Etyka ciszy w edukacji medialnej* 143
- ks. Grzegorz Leszczyński, *Schizofrenia jako przyczyna niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich* 153
- ks. Dominik Lubiński, *Struktura stosunków międzynarodowych w nauczaniu Jana Pawła II* 169
- Marcin Majewski, *Rozwój i działalność Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego w województwie wołyńskim w latach 1928-1938 w świetle oficjalnych, zachowanych raportów wojewody wołyńskiego* 181
- Wojciech Małesa, Tomasz Rokita, *Versus Deum – kierunek celebracji mszy świętej w dwóch formach rytu rzymskiego* 199
- ks. Andrzej Perzyński, *The action of God in human life. Towards experiential dimension of effects of grace* 209
- ks. Andrzej Perzyński, *Miłość społeczna w nauczaniu Benedykta XVI* 223
- ks. Krzysztof Szwarec, *„Bycie-w-miłości-z-Bogiem” jako działanie łaski Bożej w teologii Bernarda Lonergana* 233
- o. Innocenty Marek Rusecki OFM, *Organizacja wewnętrzna i działalność społeczna bernardynów Prowincji Ruskiej (1637–1772)* 247
- Joanna Żeromska-Charlińska, *Uniwersalność postrzegania jakości form życia współczesnej rodziny* 263

RECENZJE

- ks. Stanisław Dziekoński (rec.), Waldemar Woźniak, *Metodyka pracy resocjalizacyjnej – ze szczególnym uwzględnieniem poezjoterapii*, Fundacja Europejskie Centrum Wspierania Inicjatyw Społecznych im. prof. Kazimierza Twardowskiego, Poznań 2012, ss. 123 277
- bp Andrzej Dziuba (rec.), *Sovrano Militare Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme di Rodi e di Malta. Introduzione alla Preghiera*, Roma 2010, ss. 162 278
- bp Andrzej Dziuba (rec.), *Stefan Kardynał Wyszyński. Prymas Polski. Dzieła zebrane*, t. X, styczeń–czerwiec 1963, Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „Soli Deo”, Warszawa 2012, ss. 542 280

- ks. Waldemar Gliński (rec.), ks. Jan Walkusz, *Minister Ecclesiae et hominum, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010, ss. 303 **282**
- ks. Piotr Kaczmarek (rec.), Joseph Ratzinger, *Opera Omnia. Teologia liturgii*, t. XI, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. XII + 694 **283**
- ks. Piotr Kaczmarek (rec.), ks. Andrzej Santorski, *Wiara początkiem życia wewnętrznego*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2012, ss. 200 **285**
- Mariusz Turczyński (rec.), ks. Marek Dziewiecki, *Dorastanie do świętości*, POMOC Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa, Częstochowa 2007, ss. 269 **287**
- ks. Waldemar Woźniak (rec.), Marta Godzwon, *Call girl i video sex chat – praca dla seksualnie wyzwolonych kobiet czy forma współczesnej prostytucji?*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, ss. 82 **288**

Z ŻYCIA ARCHIDIECEZJI I SEMINARIUM

Prezentacja prac doktorskich duchowieństwa archidiecezji łódzkiej **291**

- Streszczenie doktoratu *Teleologia prawa kościelnego w świetle współczesnej kanonistyki*
ks. dra Andrzeja Dąbrowskiego 291
- Streszczenie doktoratu *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński (1873–1965). Życie i działalność*
ks. dra Kazimierza Dąbrowskiego 291
- Streszczenie doktoratu *„Jedność przed nami” Studium ekumeniczne na temat możliwości polskiej recepcji uzgodnienia katolicko-luterańskiego z roku 1984*
ks. dra Henryka Eliasza 293
- Streszczenie doktoratu *Antyfonarz De Sanctis z Biblioteki Kolegiaty w Łasku w świetle tradycji polskiej i europejskiej. Studium źródłoznawczo-muzykologiczne*
ks. dra Zenona Kołodziejczaka 295
- Streszczenie doktoratu *Dylematy polskiego patriotyzmu w perspektywie integracji europejskiej*
ks. dra Krzysztofa Kołodziejczaka 296
- Streszczenie doktoratu *Teza sekularyzacyjna w socjologii religii. Stanowiska teoretyczno-metodologiczne Joachima Matthews a i Thomasa Luckmanna*
ks. dra Waldemara Kulbata 298
- Streszczenie doktoratu *Odpowiedzialność administracji kościelnej za szkody wynikłe z nielegalnego aktu administracyjnego*
ks. dra Floriana Lempy 300
- Streszczenie doktoratu *Działalność biskupa Michała Klepacza w zakresie teorii i praktyki pedagogicznej (1893–1967)*
ks. dra Edwarda Wieczorka 301

* * *

- Przemówienie inauguracyjne rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi,
ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2012/13 **303**

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych 2011–2012 **306**

- Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2012 **309**

* * *

- Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych” **311**

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

- Adam Bartczak, *Relevance of a sacramental marriage in the contemporary world* **3**
- Fr. Wojciech Błaszczuk, *Decolonisation in Bolivia – historic justice or resentment* **17**
- Fr. Jasnusz Bujak, *Luther's view on the "bondage of the will" and its impact on the Catholic Church doctrine* **39**
- Olga Cyrek, *Imagination of God-Father the Holy Trinity iconographic representations of the Old Testament and the New Testament type in the context of Trinitarian dogma* **51**
- Bp Andrzej F. Dziuba, *Hallmarks of socio-moral message of John Paul II* **71**
- Fr. Tomasz Gałkowski CP, *Removal of Pastor. Analysis of particular case* **89**
- Andrzej Jarota, *Reformatory activity of the Orthodox Committee (1825-1837)* **99**
- Fr. Piotr Kaczmarek, *John Paul II – the one who continued while at the same time being a precursor of the idea of dialog with Islam? Presenting the legacy of the Pope's relations with people of the Muslim world* **107**
- Fr. Waldemar Kulbat, *Religion in accordance with syncretism temptation* **123**
- Fr. Wojciech Kułak, *Christological genius of christian moral education* **131**
- Bp Adam Lepa, *The ethics of silence in media education* **143**
- Fr. Grzegorz Leszczyński, *Schizophrenia as a reason of inability for taking of important conjugal duty* **153**
- Fr. Dominik Lubiński, *The international relations structure in thought John Paul II* **169**
- Marcin Majewski, *Development and activity the Ukrainian National Democratic Alliance in Volhynian province in 1928-1938 years in the light official reports governor of Volhynian province* **181**
- Wojciech Małesa, Tomasz Rokita, *Versus Deum – the way of celebrating holy Mass in two forms of Roman Rite* **199**
- Fr. Andrzej Perzyński, *The action of God in human life. Towards experiential dimension of effects of grace* **209**
- Fr. Andrzej Perzyński, *Social charity by teaching Benedict XVI* **223**
- Fr. Krzysztof Szwarz, *„Being-in-love-with-God” as an influence of a divine grace in the theology of Bernard Lonergan* **233**
- Fr. Innocenty Marek Rusecki OFM, *Internal organization and social activity of the Observants' Ruthenian Province (1637–1772)* **247**
- Joanna Żeromska-Charlińska, *Universality of perception quality forms of presents family's live* **263**

RAPORTS AND REVIEWS

- Fr. Stanisław Dziekoński (review), Waldemar Woźniak, *Metodyka pracy resocjalizacyjnej – ze szczególnym uwzględnieniem poezjoterapii [Methodics of resocialization work with particular taking into consideration poetry therapy]*, Fundacja Europejskie Centrum Wspierania Inicjatyw Społecznych im. prof. Kazimierza Twardowskiego, Poznań 2012, p. 123 **277**
- Bp Andrzej Dziuba (review), *Sovrano Militare Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme di Rodi e di Malta. Introduzione alla Preghiera*, Rome 2010, p. 162 **278**
- Bp Andrzej Dziuba (review), *Stefan Kardynał Wyszyński. Prymas Polski. Dzieła zebrane [Stefan Cardinal Wyszyński. Primate of Poland. Work assembled]*, t. X, styczeń–czerwiec 1963, Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „Soli Deo”, Warszawa 2012, p. 542 **280**

- Fr. Waldemar Gliński (review), Fr. Jan Wal k u s z, *Minister Ecclesiae et hominum, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło* [*Minister Ecclesiae et hominum, or Fr Wawrzyniec Wnuk, his life and work*], Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010, p. 303 **282**
- Fr. Piotr Kaczmarek (review), Joseph R a t z i n g e r, *Opera Omnia. Teologia liturgii* [*Opera Omnia. Theology of liturgy*], t. XI, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012 **283**
- Fr. Piotr Kaczmarek (review), Fr Andrzej S a n t o r s k i, *Wiara początkiem życia wewnętrznego* [*Faith, the beginning of spiritual life*], Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2012, p. 200 **285**
- Mariusz Turczyński (review), Fr. Marek D z i e w i e c k i, *Dorastanie do świętości* [*Growing for sanctity*], POMOC Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa, Częstochowa 2007 **287**
- Fr. Waldemar Woźniak (review), Marta G o d z w o n, *Call girl i video sex chat – praca dla seksualnie wyzwolonych kobiet czy forma współczesnej prostytucji?* [*Call girl and video sex chat – Work for sexually freed up woman or form of modern prostitution?*], Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, p. 82 **288**

THE LIFE OF THE DIOCESE AND THE SEMINARY IN LODZ

Presentation of doctoral theses of Lodz Archdiocesan clergy **291**

- Fr. Andrzej Dąbrowski **291**
 Fr. Kazimierz Dąbrowski **291**
 Fr. Henryk Eliaasz **293**
 Fr. Zenon Kołodziejczak **295**
 Fr. Krzysztof Kołodziejczyk **296**
 Fr. Waldemar Kulbat **298**
 Fr. Florian Lempa **300**
 Fr. Edward Wieczorek **301**

* * *

Inaugural speech given by dr Janusz Lewandowicz, Rector of the Dicesan Seminary in Lodz at the opening of the academic year 2011/12 **303**

The diary of the Diocesan Seminary in Lodz events year 2011/12 **306**

The index of master's theses written in the Dicesan Seminary in Lodz **309**

* * *

Information concerning publishing principles in 'Lodz Theological Studies' **311**